

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Titel | Title:

Bindbetegnelse | Volume Statement:

Udgivet år og sted | Publication time and place:

Fysiske størrelse | Physical extent:

Helveg, F.; af F. Helveg.

Frimenighed og Apostelskole : kirke- og kulturhistorisk skildring, navnlig af andet hundredår efter Kristus

Vol. 1

Kjøbenhavn : Karl Schønberg, 1878-1882

2 bd.

DK

Materialet er fri af ophavsret. Du kan kopiere, ændre, distribuere eller fremføre værket, også til kommercielle formål, uden at bede om tilladelse. Husk altid at kreditere ophavsmanden.

UK

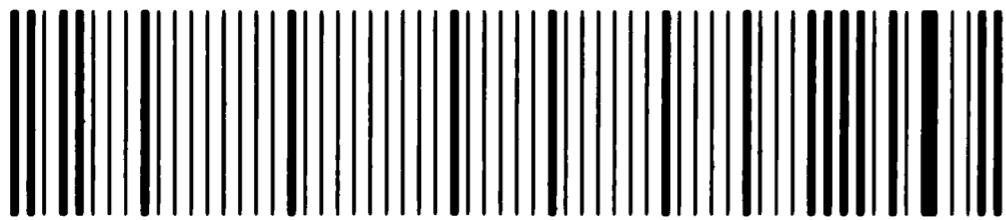
The work is free of copyright. You can copy, change, distribute or present the work, even for commercial purposes, without asking for permission. Always remember to credit the author.





2. - 101.

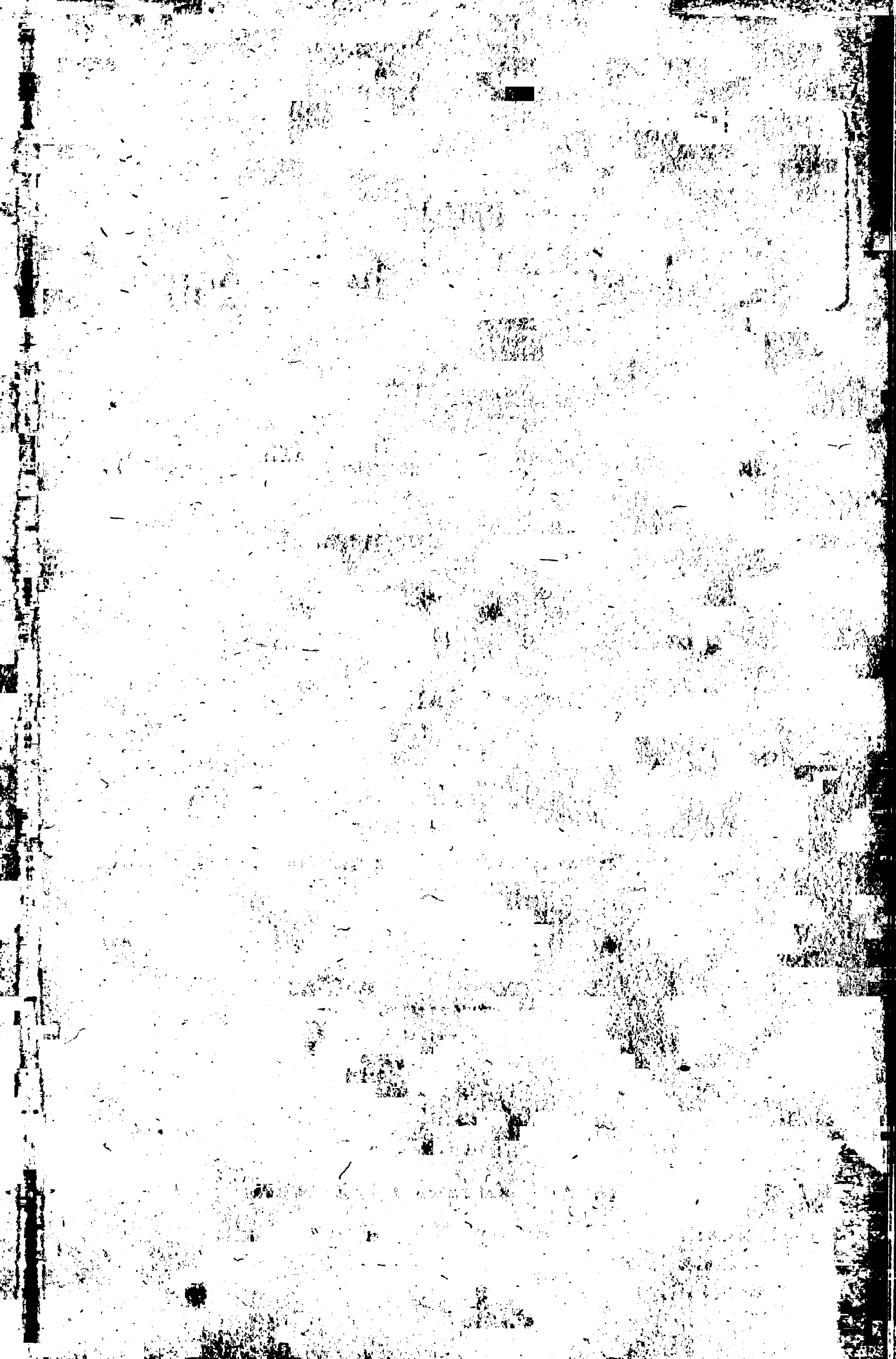
DET KÖNIGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 28°

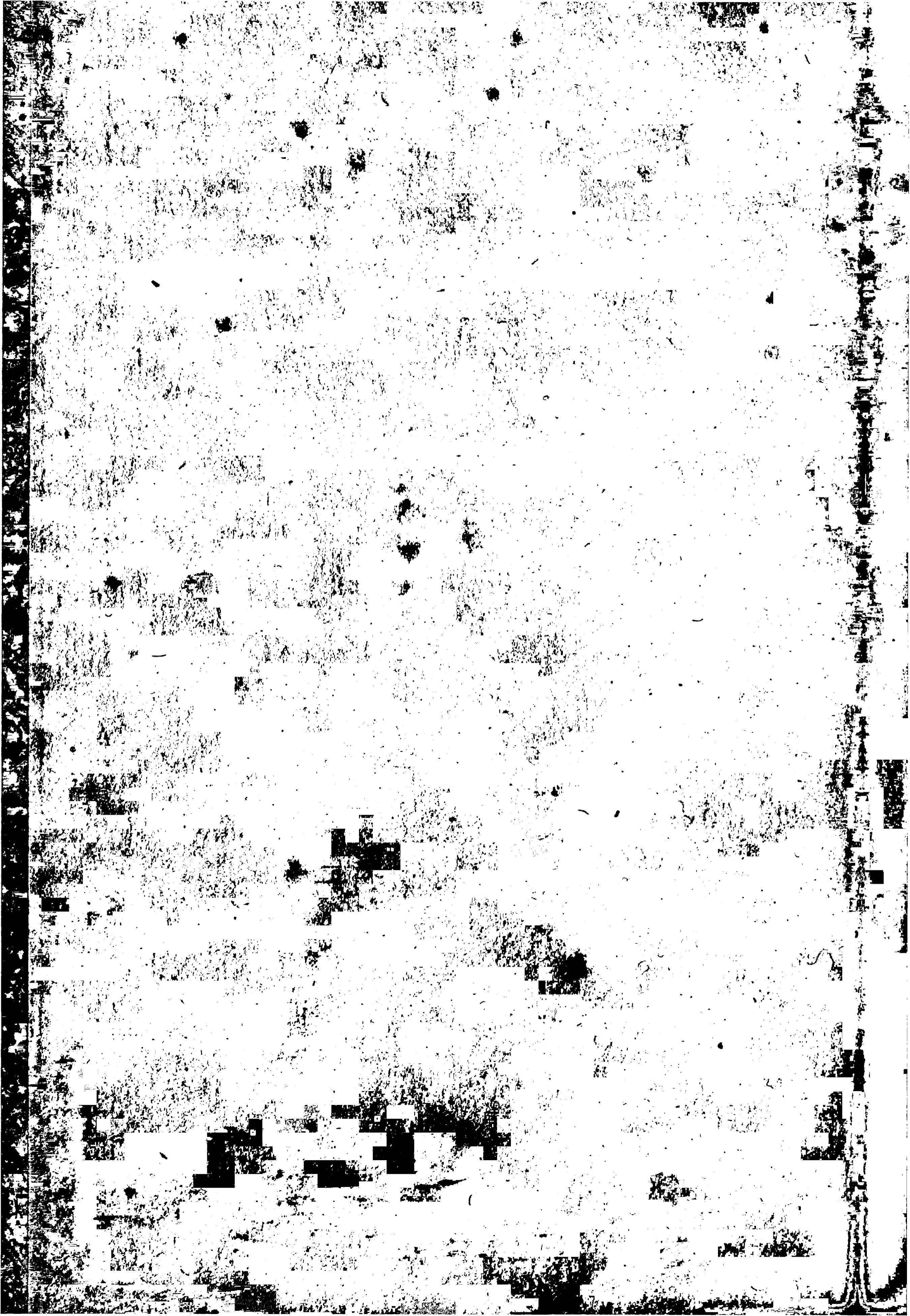


1 1 02 0 8 02012 2

REXIS







Frimenighed og Apostelskole.

Kirke- og kultur-historisk skildring, navnlig af
andet hundredår efter Kristus.

Af

F. Helveg.

Første del.

Indledning og lille-asiatisk periode.

Kjøbenhavn.

Karl Schönbergs forlag.

Trykt hos J. D. Qvist & komp.

1878.

LIBRERIA ...



Frimenighed og Apostelskole.



Handwritten text, possibly a signature or name, appearing in the center of the page.

Indledning.

a. Den ideale menighed og menigheds-idealet.

Aposteltiden har næsten siden dens udløb været gjenstand for en dobbelt opfattelse: én søger at gøre adskillelsen fra den følgende tid så skarp som mulig; en anden vil derimod udjævne, så forskellen på tiderne ingen væsensforskkel bliver. Begge opfattelser have sandhed, hver især kan lide af den til yderlighed gående ensidighed. For hin opfattelse står aposteltiden som undtagelse, svarende i tidernes række til Kristus blant de historiske personligheder; skellet behøver dog ikke at være saa skarpt, at med apostlernes sidstemand, som Johannes blev, lys-alderen — i lighed med »guldalderen« — som dagen under vendekredsene skulde være veget for et brat indtrædende mørke. Afsluttes derimod »undtagelsen« ved hjælp af en overgangstid ret som et aftenskær, hvis glans falder frem over aposteltiden, så bliver spørgsmålet dette: hvor langt frem over og hvor stærkt aftagende i fremgangen; med andre ord: hvor vidt det apostolske fortsætter sig ligefrem ind i det efterapostolske, hvorledes derhos hint skiller sig fra dette? Her i spørgsmålet om skellet truer det dogmatiske med at tage magten fra det historiske, ligesom spiren ligger samme steds til den al efterfølgende tid beherskende modsætning: katolisisme og protestantisme; hin kræver sammenhæng, denne betoner afstanden. Men med afstanden

lukkes der op for afbrydelsen, den mulighed, at efter-apostolsk bliver til et anti-apostolsk, fordunklingen.

På anden led er modsætningen i opfattelse af aposteltiden fremkommen ved et begreb, som den nyeste teologi har givet en fremragende plads: urkristendom. Denne betegnelse medindbefatter aposteltidens forudsætning, Kristi leve-alder, men næst modsætningen, som den statuerer imellem de tolv og Pavlus, de såkaldte søjle-apostler¹⁾ kontra hedning-apostelen, tager den især sigte på forskellen fra hvad der i gængs talebrug måtte hedde: oldkirkeligt; spørgsmålet bliver dette: hvorledes det urkristelige er blevet til det, verden kender som kristendom, det almen-gyldige eller katolske? Således skelner man nuomstunder²⁾ imellem kristendommens oprindelse (1ste hundredår) og overgangen til katolisisme (2det hundredår.) Urkristendom er som skoleudtryk af protestantisk oprindelse; dog betegnes netop dermed den yderste modsætning til hævdelser af aposteltiden som undtagelse, i alt fald som blivende forbillede. Men den udviklings-sammenhæng, som derigennem gøres gældende, er ingenlunde den som menes fra katolsk side. Slettes forskellen på tiderne eller føres samme tilbage til hvad altid har været og fremdeles bliver, så kommer ikke blot apostolsk og efter-apostolsk i lige linie men: kristeligt og før-kristeligt. Og viste sig i den forskellige opfattelse af aposteltiden punktet, hvor der kirkehistorisk svinges af til modsatte sider, så er udjævningen samlingsstedet til indsigelse lige kraftig fra begge hine modsætninger, om end med umiskendelig forskel. Katolisismen er i overlegenhedens selvfølelse, som søger rod i den uafbrudte sammenhæng, ligefrem afvisende; et andet er det med protestantismen. Den tør nu engang ikke forskanse sig bag det ligefrem givne (traditionen) så lidt som påkalde en afgørelse, der slår debatten ned (ex cathedra); den er født i modsætningen eller dog forskellen på apostolsk og efter-

¹⁾ Gal. 2, 9. ²⁾ Ypperst i rækken af her hen hørende skrifter står: Ritschl Entstehung der alt katholischen Kirche.

apostolsk; i kraft af denne sin forudsætning må den finde sig ægget til at granske efter et fyldestgørende forlig imellem det ekceptionelle, som aposteltiden vedbliver at være, og det kontinuerlige. Det gælder for den om at fjerne det hvoraf urkristendoms-teorien henter sin styrke, det tilsyneladende selvmodsigende i den sætning: undtagelsen bryder ikke sammenhængen, som tilvisse må gælde i en højere forstand end den grammatikalske løsning: *exceptio firmat regulam* (undtagelsen bestyrker reglen). Den undtagelse, hvorom her er tale, tør atter mindst underordne sig reglens almindelighed.

Ligesom forholdet til udgangspunktet er forskjelligt for katolisisme og for protestantisme, således er det fremdeles med synet paa det, der skal stræbes hen imod, idealet. Der er sammenhæng imellem begge forskelligheder, forskellen på tilbageblik og på fremsyn; mellemværendet for de to kirkehistoriske modsætninger bliver et dialektisk, ikke blot spørgsmålet om et tidsskel men om noget gensidigt, et forhold imellem foran og bagved. Protestantismen er i fremskridtet tilbageskuende, idealet bliver for den tilbageførelse af hvad der har været; hvorimod katolisismen, hvor højt den end anslår sin apostoliskhed, mener at kende en herligere skikkelse for menigheden end aposteltidens, der var *ecclesia pressa*, ikke blot stridende men lidende. Også den sér menigheden i modsætning til omgivelserne men som magten over disse, idealet bliver udfoldelse af denne magt altså: verdensherredømmet. Mod idealet i denne form kan i og for sig protestantismen ingen indsigelse rejse, og modsætningen imellem synet på idealet — foran eller bagved — kan ophæves i den erkendelse, at en historisk forgangenhed aldrig tør vise sig fuldt ud som ideal. Men modsætningen bliver; den gælder herredømmets måde, idet protestantismens indsigelse rammer hvilkensomhelst magt - udfoldelse, hvortil ikke aposteltidens idealitet forholder sig som forjættelse. »Den modige skal herske» (*audentes fortuna juvat*), siger Rom og med Rom verden; tør menigheden sige det efter, da kun således,

at herredømmet beholder forudsætning — om end ikke forbillede — i aposteltiden, som vil sige: i friheden.

Og denne side af idealet er protestantismens del. Vistnok søger også den idealet andensteds, i lærens renhed, altså skole-ideal istedetfor et samfunds-ideal; et sådant bliver ikke blot fattig mands trøst men selvopgivelse. Ren lære som det ypperste bliver protestantismens vrægebillede, som ikke undgår det bysantinske spor, og falder lige så misligt som når romanismen sætter idealet i herredømme for enhver pris. Og selv om man udfylder bestemmelsen: ren lære med: rent sakrament og giver denne side af idealet den videste udstrækning, så at ikke livet bliver udenfor, da turde det dog ligge i sagens natur, at midlet ikke kan være mål, ikke en gang salighedsmidlet. Hvad end protestantismen i tidens løb kan være bleven, uden selvopgivelse kan den ikke fragå at udtrykke en trang, som kræver det menneskelige fuldt ud; det gælder om frihedstrangen. Har katolisismen i skikkelse af romanisme forvrænget idealet, så må protestantismen vedgå med frihedens fornægtelse at have rendt sig fast i fornægtelse, hvilket har udsat den fremfor romanismen at slå om i det trosfornægtende eller i forrykkelse af udgangspunkt som af mål. Alligevel tør protestantismen ikke opgive sit fødselsmærke: evangelisk frihed er det sympatiske bånd, hvormed den finder sig hendragen til aposteltiden, og når eller hvor tilbageblikket har givet impuls til handling — følgelig hævdet sig som ideal —, er også opgaven stillet: at gjengive menigheden frihed.

Det bliver kun et andet udtryk for katolisismens syn på idealet, når dette kaldes sigte på eller — hvad det snarere må hedde — hævvelse af énheden. Det er ulogisk at ville nægte denne side af idealets tilstedeværelse fra kristendommens første færd, som de gøre der tale om kristendommens forfremmelse til katolisisme; men énheden ophører dermed ikke i tiden at være mål for en stræben tildels efter genoprettelse. Skrifter som Møhlers »die Einheit in der Kirche« ere uvillige vidnesbyrd om at katolisismen

ikke kan klare sig fra tidens dialektik, hvorved idealet kommer bagved. Og når den roser sig af fastholdelsen, da bliver spørgsmålet om besiddelsens vilkår; kun alt for ofte viser sig da hævdelsen at være på frihedens bekostning eller dog således, at disciplin er sat over frihed. Skal friheden gælde, da kan det kun være med risiko af énheden, selvfølgelig således at dette »i vove« ikke bliver et »til spille«. Netop derved er aposteltiden — og i videre udstrækning: oldkirken — idealet, at ved den godtgøres forskellen på menigheden og verden i det forhold, hvori énhed og frihed stå til hinanden, et forhold som langt fra at være begrænsende tvertimod viser sig i gensidighed som betingende. Når det forhold ikke er, da er menigheden ikke som den har været, heller ikke som den bør være, ihvorvel den for troen er og bliver kun én. Aposteltiden forefandt verden samlet under ét, orbis romanus, på frihedens bekostning: sukket efter frihed, menneskehjertets sidste, klang som dødssuk. Modsætningen til sådan samling er Kristus-riget. Aldrig har menighedens frihed været en virkelighed, som dengang da — også fremfor romerkirkens glanstid — énheden var det. Det som skulde af vejen var i tidens fylde ikke énheden; den skulde vindes, som den ikke var da, ej heller nogensinde ellers er bleven vunden, gennem friheden. Den énhed, som vindes på anden måde, bliver ikke den sande.

Ene med sigte derpå kan svar ventes på det svævende spørgsmål: hvorledes det apostolske fortsætter sig ind i det efterapostolske, uden at tabe sig i hvad vore fædre kaldte det papistiske (ægyptiske) mørke? — Der har været sat snart én snart en anden tidsgrænse, og gerne har lærens renhed været ledende hensyn; man har rykket skellet frem eller tilbage, men om man end med Anglikanerne går frem indtil 8de almindelige kirkeforsamling, altså indtil skisma af Rom og Bysans — det forslår ikke; Katolikerne beholde ret: et omslag, som skulde ansættes i årstal, om end omtrentlige, kan ikke påpeges. Denne erkendelse har brudt sig vej, og har ført til, at

mere eller mindre villig har man mindsket idealiteten i udgangspunktet for at lade sammenhængen nyde så meget fuldere ret; med andre ord: »det papistiske mørke« forsvandt fra de protestantiske fremstillinger af kirkehistorien, alt som urkristendoms-teorien fik indgang. I 16de og 17de hundredår havde — især under den helmstädtske eller kalikstiske skoles værgemål — tvisteæmnet været udstrækning og vægt af arildskirkens kanonisitet; i de to følgende sekler, navnlig siden Semler, er spørgsmålet blevet om udgangspunktets d. e. aposteltidens idealitet, som vil sige om anerkendelse af en inspiration. Vistnok kan kanonisiteten udstrækkes videre end den egentlige inspiration; alt inspireret er ikke blevet kanonisk, så lidt som alt kanonisk behøver at være inspireret, og man kan tale om grader i inspiration, tilsvarende til det devtero-kanoniske eller til kanonisk i anden række. Men sammenhæng er uafviselig imellem kanonisitet og inspiration; menighedens guld- eller lys-alder bliver den, i hvilken den glædede sig ved énheden, den ubrydelige tros-regel, i kraft af friheden som liv i ånden. Ofres i bevægelsen fremad én af idealets to sider, da gør det mindre til sagen hvilken, friheden eller énheden; men udviklingens kår ere lagte sådanne for menigheden, at den oprindelige ligelighed ikke kan vare. Menigheden skal blive som Kristus, fordi den ikke er som han; han var og blev i opvæksten idealet, menigheden udtrykker idealet men kun i efterfølgelse, altså ved ikke at tabe det af sigte, ved bekendelse og stræben hen imod.

b. Frihedens plads i det religiöse ideal.

Er forholdet som her er sat imellem énhed og frihed, menigheds-idealets to sider, også forsvarligt, navnlig hvad korrespondens med verdens-ideal angår? — At en sådan finder sted imellem menighedens og rigets énhed, er let at se og vil ydermere fremgå af det følgende; énhedsbestemmelserne bleve efter hånden kun alt for stærkt overførte fra riget til menigheden; men er forholdet et lignende imellem friheden i menigheden og friheden forud for — for

ikke at tale om: udenfor — riget? — Kan friheden med samme ret som énheden hævde plads i kredsen af de religiøse forestillinger? — Det benægtes og ikke blot af dem, der opgiver det religiøse som uforligeligt med tankens frihed. Gudsforholdet tyder i sin grund på afhængighed; ved fornægtelse deraf blev mysticismen først egentlig ugudelig og slog ind på veje, den selv havde mærket som prometeiske i henhold til myten om titaners modsætning til olympierne. Man henviser friheden fra religiøst område til borgerligt som sidstnævntes ideale faktor; det viste sig i den mytiske verden, at alt som mennesket fik magt i friheden, blegnede gudernes herredømme. Svarende til denne kendsgerning, er for menighedens vedkommende den synsmåde, at først gennem berøring med det borgerlige selskab kommer for den friheden på bane men kun for i berøringen at gå tabt; menighedens frihed bliver en idealitet halvt udenfor virkelighed — det reelle er staten. Denne vending fik sagen i Tydskland under indvirkning af hegelsk filosofi; der drejedes ikke af for den følgesætning, at for at vinde eksistens måtte menigheden fra friheden¹⁾; frihed og realitet ses som udelukkende hinanden og den fuldkomment frie bliver Baggesens Idealia²⁾. Det er dog ikke i den forstand, at friheden hører til menighedens goder; det skal snarere vise sig, at menigheden har en korrespondens ikke blot med riget, men med folkelighederne, som forsvandt i riget. Vistnok findes blandt tillægsordene, oldkirken tilkendte sig: una, sancta, catholica, deslige: apostolica — aldrig libera, den frie; men meningen med hine betegnelser, som navnlig ses af den sidste, vitterlig ikke oprindelige, er fremfor beskrivelse af det indre væsen kendeligheden, som navnet: symbol angiver. Til kendelighed gør betegnelsen: sancta, den hellige, fyldest. Helligheden falder sammen med

¹⁾ R. Rothe: »Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung«.

²⁾ En fejl har min pige,
som det alt fordærve vil,
denne uforlignelige
er desværre — ikke til.

åndens gave; den er modsat israelitisk hellighed, som bestod i fraskillelse, men ikke mindre den hedensk-religiøse (vir sanctus var en rent borgerlig betegnelse, hvortil dog Grækerne intet tilsvarende havde), som betød: utilnærmedelighed; kristelig bliver helligheden ét med frihed som frigørelse; den erkendes som sådan for katolisitetens anden side. I den bekendte sammenstilling med ideal klangfarve: unitas (in necessariis), libertas (in dubiis), caritas (in omnibus) énhed i det fornødne, frihed i det tvivlsomme, kærlighed i alt — fattes ikke friheden, men forholdet angives som til det tvivlsomme, som om den stod og faldt sammen med dette. Fremfor symbolet har apostelskriften indladt sig på beskrivelse, beregnet ikke på dem udenfor, og i sådan beskrivelse bliver friheden væsensmærke: »Jerusalem den frie, vores alles moder« ¹⁾. Selv for menigheden har frihedens herlighed først efterhånden oplukket sig; udadtil skal den ikke være løsnet.

Alligevel kan, når det skal være alvor med friheden, det udvortes ikke blive uvedkommende. Det er for eksistensvilkårene, at sigtet i menigheden på idealet giver udslag; atter kan idealet ikke unddrage sig de timeligheds-betingelser, menigheden er undergivet. At det må være så, kendes, når vi udover aposteltiden vises tilbage til dens forudsætning, troens begynder og fuldender, hvilket bliver forholdet til den frieste eksistens, den som på en gang må unddrage sig fra at magtes af eksistensen og har denne i sin magt. Trods den dybe — ovenfor betegnede — forskel på Kristi og på menighedens forhold til idealet, hvilket han ligefrem har udtrykt i sit liv, denne kun i efterfølgelse kan stræbe hen imod, så ere eksistensvilkårene i kødet for Herren og menigheden ikke væsens-forskellige. De bringes for Herrens vedkommende på bane først ligeover for dem, der ville »følge efter«, og vilkåret bliver forringelse, afkaldet — »menneskens søn har ikke det, hvortil han kan helde sit hoved« ²⁾ — fuglens frihed, som borgerlig sét betyder

¹⁾ Gal. 4, 26. ²⁾ Mt. 8, 20; Lc. 9, 58.

udstødelse ¹⁾); dernæst foranlediget af den bestående ordens tjenere — fortællingen om tempelafgiften ²⁾ — hvorved i og med underordningen magten kommer til syne, dog kun glimtvis og uden at gøres gældende (»sønnens frihed«). For den himmelske er friheden altid indad-vendt som himmelvendt, men i kraft af det indad-vendte bliver der et forhold til det jordiske, altså udadtil.

Følgelig kan for menighedens vedkommende, hvis eksistens netop skal omspænde det hele, medens Herren for den er fylden ³⁾), ikke de vilkår, den forefinder i samtid, lades ude af syne. Tidens frelse skal ikke skilles fra verdens. Summen af tidsforholdene fra de dage, da menigheden stiller sig frem i verden men også mod verden, opgjøres således, at den ganske frihed, tilmed borgerlig eller folkelig frihed, var gået til grunde. Verden var træl bunden, sig selv vitterlig som sådan; dermed faldt selv-agtelsen og i samme grad håbet. Man talte eller sang ⁴⁾) »om den tilbagevendte Saturn«, følgelig om guldalderen, som ikke mindre skulde være en lysalder; friheden hørte dog ikke til de goder, den sagdes at have bragt, om end Avgust, hvad enten med bevidst eller ubevidst ironi, kaldte sig: republikens ikke blot samfundets frelser. Tabet var dog ikke forvundet; befrielse søgtes men ad andre veje end tidligere. Folkekampens blodige spor kunde det ikke være; ved Aktium havde løsnet ikke som dog endnu ved Filippi og Farsalus på nogen af siderne været: friheden; det nye spor måtte være et åndeligere. Det kunde synes at bære hen imod Kristus. Men bliver den borgerlige friheds forhold til frigjørelsen i Kristus et tvivlsomt, da gælder det i ikke ringere grad om frigjørelsen, som den anpristes for hine tider i visdoms skolerne; sådan frigørelse blev den enkeltes sag fremfor samfundets. Sokrates var forbilledet, som han i åndelig henseende havde været vendepunktet. »Er du end ingen Sokrates, du må dog ville være som han«, foreholder Epiktet

¹⁾ »vogelfrei«. ²⁾ Mt. 17, 24—27. ³⁾ Efs. 4, 10. ⁴⁾ Virgils 4de hyrdesang.

lærlingerne. Men Sokrates kunde ses på forskellig måde; især to synsmåder bredte sig: Epikur og Zeno; haverne og buegangen, som de nævnedes efter lokaliteterne i Aten. Modsætningen imellem dem er ligeoverfor tidernes vilkår den, at borgerlig friheds tab gik Epikurs tilhængere mindre til hjerte end Zenos, hvilket for førstnævntes vedkommende kunde tydes som overlegenhed i åndelig frigørelse. Tidsvilkaarene i forbindelse med stoas (buegangenes) lære ledte til, at selvhævelsen fik udtryk i selvmord. Sådan handling gøres gældende som selvbestemmelse: »enten skal naturen kræve ånden igen eller fornuften skal frigøre den«¹⁾, dog anpriser selvmord ikke i og for sig: »ikke for smertes skyld vil jeg tilføje mig død, sådan død er nederlag«²⁾; handlingen må være lidenskabsfri for at blive »den slagne vej til friheden«³⁾. At synsmåden står i forhold til borgerlig friheds tab, som faldt i tiden nær sammen med Sokrates, skønnes, når t. eks. Isokrates nævnes »ypperste frihedsmand«⁴⁾, fordi han ved budskab om dagen ved Kæronea tog sig af dage i alderen af 98 år og det uagtet der tildeltes ham ikke ringere ros på grund af afholdenhed fra politik; hvorimod det blev lagt den uheldige hærfører fra Sikilien Nikias til last, at han ikke havde valgt død for fangenskab⁵⁾. Gjaldt denne synsmåde før Alexander — kun helt undtagelsesvis og med stedlig begrænsning omtales gubbers selvmord som hellensk folkeskik⁶⁾ —, da langt mere om tiden henimod Kristus eller snart efter, romervældens dage. Beundrende så man da op til Kato »Utikenseren«; Cæsar frygtede ham på grund af døden, han havde valgt. Cicero skriver⁷⁾, at ved en lovprisning af Kato fra brevskriverens hånd som havde fundet vej til offentligheden fandt Cæsar sig ægget til at opsætte en Anti-Cato, vistnok et smædeskrift. Men her kom sejrherren til kort. Medens Seneka finder det

¹⁾ Seneka »om lykkeligt liv« 20. ²⁾ Seneka brev 58. ³⁾ Seneka om vreden 3, 15. ⁴⁾ Pausanias Grækenlands beskrivelse 1, 18. ⁵⁾ αἰχμαλωτῆς ἐξελοντῆς εἶναι sammesteds 1, 29. ⁶⁾ på øen Keos; jvfr. Brøndsted Rejse i Grækenland 2, s. 515—22. ⁷⁾ brev til Attikus 12, 40—41.

tvivlsomt, om Cæsar havde været mest til skade eller til gavn, istemmer samme forfatter beundringens udelte toner for manden som stod hvor alle faldt¹⁾; Lukan — Senekas frænde — gav stikordet til sam- og eftertid: han, hvis valg — i modsætning til gudernes — var den besejrede sag²⁾, ja Avgusts egen digter, Virgil, betænkte sig ikke på at sætte Kato på Æneas' skjold som de retfærdiges fører³⁾. Dog suppleres Kato-sværmeriet med bemærkningen hos Persius⁴⁾ om Roms skole-ungdom, hvem det blev til lede; lignende som lovprisningen af den ældre Katos dyd kunde også hint strejfte til det latterlige. Et østerlandsk præg fik selvmords-teorien hos den ældre Plinius, som finder et fortrin hos mennesket — endda fremfor guddommen — at kunne vælge ikke-tilværelsen; teorien er her bleven dogmatisk fremfor politisk som tilintetgjørelses-lære (nihilisme).

En anden vej til frigørelse anpriste Epikur. I sigte på døden gik denne ikke yderligere end tilråbet til triumfatoren: »husk på døden!« (»den som taler så, byder at komme døden i hu«⁵⁾); også epikuræismen fik sin selvmords-heros, som blev Petronius, Neros yndling og satyrikons højst rimelige forfatter; men befrielse vilde denne retning vinde gennem livet — Epikur fik af Lukian tilnavn: »omgangsfællernes befrier«⁶⁾. Det sér ud, som brød dermed noget højere frem, men hvor udgangspunktet er i det uklare, hvad kan der endemålet blive andet end tvetydigt. Også Apollonius fra Tyana, ganske vist ikke af samme skole som Petronius, søgte frigørelsen ikke fra men gennem livet; det udtrykker han i bønnen: »forunder mig, guder! en lille besiddelse uden savn!«⁷⁾. Intet at savne kan have en dobbelt betydning; det var rigmandens bestræbelse, men kunde ikke mindre blive opgave, indøvelsen for den vise; hvad det gjaldt om, blev savnets måde. Her ligger muligheden for fremskridt udover selvmords-teorien. Det frit valgte savn

¹⁾ »Om gode mænds modgang« c 2. ²⁾ Farsalske kvad 1, v. 128. ³⁾ Æneide 8, v. 670. ⁴⁾ satire 3. ⁵⁾ Seneka brev 26. ⁶⁾ ελευθερωτης των ομιλησαντων. ⁷⁾ και μηδενος δεισσαι Apollonius' liv ved Filostrat 1, k. 34.

ophører at være savn; ti så længe savnet kendes, er mennesket ikke uden savn; og i savnets ophør ligger modsætningen ikke blot til hvad verden havde tabt, den borgerlige frihed, men lige så fuldt til hvad der var kommen i den tabtes sted, livs-nydelsen eller overdådigheden. Denne er vrang-siden af savnets ophør, mættelse med eksistens; udslaget deraf undgår ikke at blive et trældoms-forhold til eksistensen (blasérthed, fastidium).

Her er stedet til at tale om den romerske luksus. Der bliver tvistet, om den har været over hvad andre tider kunne frembyde. Det er benægtet med udførligst dokumentation af Friedländer, hvis omfattende værk¹⁾ har en apologetisk tendens for kejsertiden, hvilken i vore dage ikke er enestående; mest fremtrædende er samme måske hos franske forfattere²⁾, hvor den stundom — langt fra dog altid — kan være indlæg for et tilsvarende i nutiden. Man rammer i nævnte forhandling dog neppe kærnepunktet ved nogen ligefrem jævnførelse af fornødenheder og forbrug til de forskellige tider; i det udvortes komme mangfoldige eksistens-forhold i betragtning; t. eks. kunde det for en romerinde kaldes uhyre luksus at gå i silke, omvendt kan man ikke se huslighed eller økonomi i, at Avgust gik i hjemmegjort tøj, Livias arbejde; det var romerens stolthed dels at alt stod til hans rådighed ude, dels at han kunde have alting hos sig hjemme, så hans hus ikke trængte til andre. Hvad der gav Rom den egne stilling, er at den ikke som senere andre' flere blev verdensstad — t. eks. Aleksandrien — men at den var en verden. Dertil kom det skæbnesvangre, at med frihedens undergang — hvad der nu i Rom hed frihed — forsvandt den klasse, som allevegne har vist sig som dens bærer, middelklassen³⁾.

¹⁾ Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 3 dele. ²⁾ navnlig Duruy Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du règne des Antonins I—V (især del 5.). ³⁾ Duruy a. a. o. værk 2, c 37—49; i samme værks del 5 — således s. 335—41 — vil forf. en hævde en middelklasse for kejsertiden men kun som en af de skjulte faktorer i historien.

Den tilstand, som derved skabtes, er den som indgiver Cicero klagen over Italiens forødelse¹⁾ og som Plinius (den ældre) betegner i et ofte gentaget ord: jordegodserne (o: sammenlægningen) bleve Italiens ruin²⁾, medens ridderstanden, oprindelig et mellemlid imellem slægterne og de menige, havde udviklet sig til en klasse af pengemænd (nutidens haute finance). Det faretruende i sådan tilstand havde Grækenland indsét; Evripides, hvem man særlig skattede på grund af praktisk visdom, udbryder: »kun middelstanden fremmer statens tarv«³⁾. I Rom kom på en noget nær enestående måde fattigdom og rigdom til at bo side om side; samfundet bestod af millionærer og tiggere⁴⁾; end betænkeligere blev tilstanden ved måden, hvorpå modsætningen udjævnedes ved den offentlige kornforsyning (diribitio). Istedetfor stemmesedler uddeltes nu til borgerne brød-anvisninger (tabellæ). Gerne nævnes »brød og lege (circenses)« sammen; fri adgang til de sidste var en arv fra republikens dage, kejserne havde deri blot forgængere at overgå, men kornforsyningen ordnedes først efterat Ægypten var bleven provins (denne skulde kun betros til »en ridder«, som næst præfectus prætorio blev rigets første funktionær). Avgust ansatte forsyningen til 5 skepper om måneden; ikkun lejlighedsvis i lighed med patronernes »sportler« til klienterne uddeltes penge, 300 sestertier (sestertie = 2½ as, 12 øre); efter vore begreber — og i virkelighed — blev derved folket genstand for fattigforsørgelse; det er også ved henvisning til, hvad der nu hedder så, man vil forsvare denne kejser-politik. Forsørgelsens byrde var lagt på provinserne. Udviklingen af sådanne tilstande kunde blot gå i retning ad det værre. På Kartagos ruiner havde den æmilianske Scipio med Hektors ord over Ilion⁵⁾ udtalt varsel over Rom; man har bemærket⁶⁾, at egentlig er det tit påberåbte spådomsord

¹⁾ Br. til Atticus 1, 19. ²⁾ Latifundia perdidere Italiam. ³⁾ »De bønfoldende« s. 242 (oversat ved Christensen-Schmidt). ⁴⁾ Boissier l'opposition sous les Césars s. 326. ⁵⁾ Il. 6, 448—49: »komme der skal en dag, da det hellige Troja skal falde«. ⁶⁾ A. Thierry.

ikke blevet anvendeligt; hvorimod Scipionernes modstander, Kato, sagde (i en tale om lex Oppia, stilet mod kvindelig luksus): »jo mere glimrende vor tilstand, jo bangere bliver jeg,« og fremfor Scipio traf Kato Roms fremtidskår. Rom faldt ikke som Kartago for nogen sejrende medbejler; dets lykke blev dets fald, som en indtagelse blot kunde besegle; og — Rom var verden.

Til Roms åndelige fortrin, som ikke mindre i ondt end i godt berettiger det til den plads, som verdenshistorien må indrømme den, ja selv har givet den, hører agtpågivenhed på sig selv, som ikke afværgede faldet men gør det anskueligt. Nævnte egenskab kendes ikke blot på sensuren — fremfor alle Kato »censorius« —, hvortil et sidestykke om end langt svagere kan påvises i Aten¹⁾, eller på Roms eneste hjemlige digtart, som fik navn der: satiren (»Paskvino og Marfori have altid været til huse i Rom«, siger Duruy²⁾); endda måske bedst på moralfilosoferne: Cicero og Seneka. Dermed føres vi tilbage til filosofiens forhold til tidens brøst og savn på helt anden måde end dette under græsk indflydelse kunde vise sig. Filosofer i græsk forstand vare disse Romere, af hvilke én var spansk født, kun for en meget ringe del, men som ingen af de græske filosofer vare de på én gang delagtige i det offentlige liv og tankens mænd særlig i forhold til det bestående, gennem refleksjon belysende samme. Med sådan belysning blev sensuren til selvanklage, rigtignok en håbløs. Forskellen på nævnte to er den, at Cicero fæster blikket på de politiske forhold — »alt som vi omtumles«, falde hans ord til Attikus³⁾ —; hovedskrifterne i den retning ere det kun i brudstykker bevarede skrift om staten og skrifterne om lovene og om pligterne; Seneka går, efterat omtumlingen var stillet af men uden at tilstanden var bleven bedre, ind i drøftelse af samfundsforholdene, omtrent i alle sine skrifter selv dem der føre navnet: undersøgelser om naturen (naturales quaestiones).

¹⁾ Prøvelse af borgernes formuestilstand (δοκιμη). ²⁾ jvfr. Heineccius Juvenalis satiræ II, s. 3 »von der satire.« ³⁾ 1, 18.

Og dommen lyder fra sidstnævnte: »lad os bære over med hinanden, vi du jo ikke alle tilhobe«¹⁾, hvorimod Cicero forinden har bekendt²⁾: »vi lide, hvad vi have forskyldt,« hvilket han udtaler med særligt hensyn til provinsernes og forbundsfællernes behandling, rettere mishandling, en fremfærd, som Rom selv måtte bøde for. Sigtet, som Seneka i medfør af standpunktet tager, er på overdådigheden. Kampen med den kaldes en daglig, man tør lægge til: ofte blev den en blind, idet synet fattes for skillelinien imellem kulturudvikling og luksus eller for udviklingen gennem luksus; udbruddene i den retning blive ikke blot hos ham men hos hans frænde og landsmand digteren Lukan patetiske; sidstnævnte ønsker havene spærrede til verdens bedste. Om nu end fremskridtet kan ligge i det der ses som kilde til elendighed, beholde tidens børn og dommere ikke mindre ret; eksistensen var sat i fare for at gå op i det som skulde være blot tjenende. Man har i vore dage jævnført kejser-tiden inden Trajan med rædselsperioden i Frankrig; der er en stor forskel, som det er besynderligt, at franske kunde overse. I den betegnede franske periode var der det som kunde løfte op over rædslerne, et vildskab i begejstring men dog begejstring; i kejsertiden fattedes alt opløftende. Den ideelle faktor var som vegen ud af livet. Ja litteraturen blomstrede, særlig med blikket fæstet derpå talte man i Rom om guldalderen; men den havde en forgået verden til grundlag, og alle dage er litteratur en mådelig erstatning for liv.

Selv fandt tiden sit udtryk i Apicius³⁾, som tog sig af dage, fordi hans formue var svunden ind til centies sestertium (d. v. s. $100 \times 100,000$ eller 10 millioner). Der nævnedes iøvrigt flere Apicius'er; at overgå Apicius var forvildelsens yderste⁴⁾. Et selvmord som Apicius' var så lidt som Petronius' selvhævdelse; det kunde blot det selvvalgte savn blive. Afkaldets vej kan være en dobbelt, og

¹⁾ Mali inter malos vivimus. Om vreden 3, 26. ²⁾ Om pligterne 2, 8. ³⁾ Seneka trøsteskr. til moderen c. 10. ⁴⁾ Juvenal 4, v. 22—3.

til at mærke den i begge retninger måtte Seneka være manden. Enten nøjes man med en begrænsning (quantum satis) — som Seneka gør for sin del; dog siges han i dødstimen at have været »afmagret ved tarvelig levemåde«¹⁾ — eller det går løs på det absolute, savnets ophævelse gennem afkaldets fuldstændighed. Det spor, som da betrædes, er ikke mere det stoiske eller det epikuræiske; det bliver det kyniske, som atter falder ind under det græsk-filosofiske. Seneka måtte beundre sådant; han fæster blikket på to forbilleder: ét i fortiden, et andet i samtid. Det første er Diogenes, som omtrent betegner grænsen for hvad vesterledet tålte i retning af gennem unddragelse at hævde eksistensens frihed; det forherligende sagn bofæstede ham i en tønde. Han siges at have slængt bægeret fra sig med de ord: »hvor længe har jeg dårlige menneske dog slæbt på overflødige byrder«²⁾, hvilket giver hans beundrer anledning til et udbrud: »hvad dyd er det at foragte det overflødige! først da tør du beundre dig selv, når du ringeagter det fornødne!« Samme tanke får et udtryk i fortællingen om, hvorledes Diogenes afviste forslaget om at føre en bortrømt træ, hans eneste, tilbage: »skulde Manes kunde leve uden Diogenes, men ikke Diogenes uden Manes«³⁾. Det kunde neppe være andet end at Diogenes måtte holde til i Grækenlands yppigste stad, Korint, netop den som for aposteltiden blev den vigtigste. Iøvrigt kunde luksus endog uden gennemført opgivelse slå om i selvvalgt savn; Seneka fortæller⁴⁾ om rigmænd, som af lede ved overdådigheden spiste på bar jord af lerkar. Han kunde dog også på nærmere hold beundre det gennemførte i eksistensen, som han så på sin — og Apollonius' — samtidige, Demetrius. Denne Græker fandtes i Rom; modsætningen har vistnok draget ham derhen — dog siges han at have hørt til de såkaldte »hus-filosof«, som rigmændene »holdt« både til selskab og til belæring. Alligevel kan Seneka skrive om

¹⁾ Tacit. Årbøger 15, 63. ²⁾ Seneka br. 90. ³⁾ Samme som sindsro c. 8. ⁴⁾ Trøsteskr. til moderen c. 12.

ham¹⁾: »dennes ord hører jeg anderledes, når jeg sér ham ligge halft upåklædt ikke på halm men på bar jord; han er da i mine øjne ikke en sandhedens lærer, men dens vidne.« Kan det siges skarpere, at selve eksistensen er i fare, og at frelse for den må søges gennem en eksistens — men det må blive en sådan, som på engang frigør sig og dog magter den verden, hvori den findes, hvilket den ikke når, der blot unddrager sig.

Således synes trods afstand og modsætning den antike verdens to åndelige hovedstrømme at mødes, nemlig filosoper og profeter. Profeteksistensen er skildret med skarpe træk i brevet til Ebræere²⁾, hvor forfølgelsen dog er eksistenskåret fremfor det selvvalgte. Og endda — hvilken afstand! Også om profeterne siges det: »de levede på Jesu Kristi vis«³⁾, medens i hedenskabet al frigørelse — selv i den skikkelse som betegnes ved bønnen (Apollonius): »forund, o guder, intet at savne,« hvorved mindst antydes, at det gudelike er menneskets savn, blivende endda i tilfredstillelsen —, ikke frier sig for præget af det selv-tagne, mytisk talt: det prometeiske. Modsætningen er hvad skrevet står: »ikke som et rov«⁴⁾. Men derfor er først Kristi frihed det, Epikur sagdes at være: »fællernes frigørelse«; det er fællesskabet i frihed, som gør forskellen på Kristi frihed og på vismændenes. Meningen med hin betegnelse, som tillagdes Epikur, kan blot være, at den der stedtes til omgangen, nød vindingen i en frigørende indflydelse, men kilden til samme måtte dog søges i læren fremfor i personligheden. I kraft af Jesu Kristi frie liv består menigheden som født i friheden, og fører den et »herreliv med Kristus«⁵⁾. Hos ham ophæver herredømmet ikke friheden, og har denne dog mål i herredømmet. Menighedens frihed er som Kristi egen modsætning til den prometeiske, ti den er troens frihed; dermed er sagt, at friheden er og bliver Kristi, uadskillelig fra anerkendelsen — bekendelsen — af ham som herren.

¹⁾ Br. 20. ²⁾ c 11, 35—38. ³⁾ Ignats til Magnesia c8. ⁴⁾ Pavlus til Filippi c 2. ⁵⁾ Br. til Magnesia c 9.

På herrenavnet betænkte kejserne sig gennem hundreder af år; apostelens ord om de mange herrer¹⁾ kan ikke gælde den jordiske eksistens. Avgust betonedede på sin vis, at han var kun princeps senatus, og ligeså gjorde Tiberius; hvorimod Nero, som hånede forgængerne, fordi de ikke havde kendt deres egen magt, af proprætoren i Kæsarea nævnes »herre«²⁾; også Trajan, som dog i andre stykker satte en ære i at afvige fra forgængerne, lod sig tiltale således af Plinius; men først Avrelian, rigets genopretter, tillagde sig selv dette navn. Er Kristus herren, da tør menigheden ikke indvillige i andre åg end det, han pålægger.

Og dermed føres vi fra de ydre eksistenskår til de indre eller til punktet, hvor hine gå sammen med disse. I ytringen, hvori Kristus antyder sine egne eksistenskår: »sønnerne ere fri,« er alt indadvendt, men en berøring med forholdene udadtil kan ikke miskendes, når hans ord falde til dem som »arbeide og ere besværede«: »tager mit åg på eder og lærer af mig, fordi jeg er sagtmodig og af hjertet ydmyg, og I skulle finde lise for sjælene; mit åg er mildt, og min byrde er let.« Slående er modsætningen i disse ord til hvad der fortælles om samlere af den jødiske overlevering (misjna), patriark R. Juda i Tiberias (først i 3die hundredår); denne var engang med disiplerne på et sted, hvor der ikke fandtes andet brød end hedensk, og udbrød: »hvor smukt er ikke dette brød! hvorfor have fædrene dog forment os det!« hvilket udråb foranledigede disiplerne til den opfordring, som havde grund i den rabbinske myndighed, at stadfæste »lettelsen« med andre flere, som havde samme udspring. Men svaret blev: »jeg tør ikke; man vilde sige: han gør byrden let.« — Herrens udsagn er end ikke i ordlyden nyt. Det viser i to bestanddele tilbage til Jeremias': »vandrer på den gode vej, så finder I lise for Eders sjæle«³⁾, og — dette sted forbigås af fortolkerne —: »jeg kvæger trætte sjæle og hver vansmægtet sjæl jeg

¹⁾ 1. br. til Kor. 8, 5. ²⁾ Ap. G. 25, 26. ³⁾ Jer. 6, 16.

mætter¹⁾. Dog er der i Herrens ord mere end en forhøjende sammenføjning; i to personers mund bliver ordet ikke det samme, og her drejer det sig ikke blot om det ligefrem sagte men om den talende; denne aabenbares i ordet. Hos profeten sigter frigørelsen i alt fald også til trældommen, som han afbildede ved at lægge åg på nakke²⁾, altså til det folkelige; på Kristi læber løftes ordet udover sådant hensyn, udover det folkelige. Her møder denne bestemmelse anderledes end hos filosoferne, hvor det folkelige er mytismen. Kristi ord gælder vistnok ikke hvad der overgik folket som dom, undertrykkelsen ved fremmede, romer-vælden, men hvad der folkelig set er friheds væрге, loven; ikke noget herredømme men fædrene-loven nævnes i ebræer-menigheden »åget, som hverken vi eller vore fædre kunde bære³⁾. Deraf skønnes, at menneskens søn kom ikke for ligefrem at bøde på det der var verdens savn så fuldt som Israels, den frihed, for hvilken loven var udtrykket. Alligevel opløste han ikke loven, så lidt som han nedbrød templet eller formentede at give kejseren skat; hvad andet vilde sådan opløsning være bleven end avtoritetens nedbrydelse, den moralske verdens ordens undergang. Men en genindsættelse af loven som frihedens væрге var ligeoverfor savnet noget magtesløst, et skuespil som Romerne gav gentagne gange til bedste i Hellas; forløsning var det ikke.

End mere ligefrem har Kristus talt om frigørelsen, som altid må ligge på grænsen af ydre og indre eksistens-kår, idet ordet falder: »når I blive i mit ord, så ere I sandelig mine disipler og sandheden skal frigøre eder⁴⁾. Her er ingen mindelse om et profetisk udsagn; ordet er lagt på vismændenes vis uden sigte på det folkelige; dog droge jøderne det hen til det folkelige⁵⁾, men stødte derved an mod forjættelsen, nok så meget som mod forpligtelsen. At sandheden frigør, det var tidens tale; »blot den vise er fri,

¹⁾ Jer. 31, 25. ²⁾ Jer. c. 27. ³⁾ Ap. G. 15, 10. ⁴⁾ Joh. 8, 31—32. ⁵⁾ Sammesteds v. 33.

hver dåre er træl«¹⁾, var ordet, som Kato og hans venner drøftede natten forud for selvmordet; satirikerens i Avgusts dage udråbte²⁾: »hvem er så fri«? og svarede sig selv: »den vise som har sig i sin magt«; en efterfølgende³⁾ betegnede i en lovtale over læreren, stoikeren Kornutus fra Afrika — død under Nero på bålet⁴⁾ —, friheden som fornødenhed, kun ikke for mængden, af hvem den endog hånes. Med alt det er den i Kristi ord forjættede frihed ikke vismændenes; ingenlunde fordi disse gik for vidt — Jesu disiplers frihed skal ikke være den blot negative, frihed for, på hvilken det forudgående udsagn mest tager sigte, den får positivt indhold som frihed til, bliver magtbestemmelse⁵⁾. Magt er ikke skilt fra forpligtelse, end ikke når den går i ét med forjættelsen; derfor falder talen ikke blot om at være — Abrahams sæd — men om gerningen, som skal øves, nemlig Abrahams. Det vil ikke sige: lovens gerning eller gerning i blot moralsk forstand; Abrahams stilling kommer i betragtning, og som den var eller blev, må gerningen som svarer dertil blive. Abraham fik en stilling udenfor eller forud for det folkelige og dog ikke anderledes ud derover, end at forjættelsen til ham omfatter det folkelige: »alle folkefærd skulle i hans sæd velsignes«; så må gerningen, som hører »sæden« til, falde ud til det samme, at omfatte folkene, og frugten deraf bliver friheden. Atter et »udover det folkelige«; dennesinde i retning ad forjættelsen, tilmed ad troens mysterium. Det peger så lidt på loven, folkelighedens værn med det samme den er frihedens, som trods skuffende lighed med tidens visdomsord på enkeltmanden, hvis frihed består i at skille sig fra, »fri sin sjæl«; og dog vises dermed hen til en eksistens i énlighed, men en sådan for hvem folkeligheden i dens enkelthed er for lidet og som alligevel mindst er fraskillelse. For Abraham var énligheden i kraft af kaldelse en fraskillelse

¹⁾ Cicero paradoks 5. ²⁾ Horats sat. 2, 7. v. 83. ³⁾ Persius sat. 5, v. 73 fgg. ⁴⁾ Thiersch Politik u. philosophie in ihrem verhältniss zur religion s. 28—9. ⁵⁾ εἰσυσία.

»indtil videre«; i tidens fylde blev énligheden ikke blot den som selv skilte sig fra; den tilfaldt den ene-vældige, kejseren, og det som udslag af verdenshistorien. Ikke Kato og Kæsar ere modsætninger men kejseren og Abraham — begge udover det folkelige og dog en modsætning som ellers ingen: ideal og vrængbillede! Men Abraham forbliver ikke i énlighed, sæden skal frem ikke blot til arv men til gerningen. »Udover det folkelige« bliver så lidt opgivelse som fraskillelse; det skal kendes, at forjættelsen forud for og udover det folkelige omfatter også dette.

Derfor kommer Kristi evangelium i et dobbelt forhold, først til tabet, verden har lidt, efter alle tidens mærker uigenkaldeligt, det var lovens frihed; dernæst til hvad der i énhedens dage stod fare for at udslettes, og det er folkeligheden. Ikke med samme styrke gør begge disse forhold sig gældende, heller ikke samtidigt; når evangeliet er løsning for det bundne, saa ligger deri som varsel for fremtiden frelse for alt, hvad der er af sandhed, for hvad der hører til den første skabning, som denne kom til udfoldelse i folkeligheden.

c. Friheden som betingelsen forud.

Af det som nu er bemærket angående frihedens plads til og i det religiøse ideal fremgik modsætningen til et bestående: kejserfriheden, den som gør alle lige i trældom og falder selv ud til hvad den bereder for andre¹⁾; men dermed udelukkes ikke et ligefremt forhold til friheden i verden. Derved foranlediges overvejelsen: hvor vidt friheden i og ved Kristus er kommen ind i de givne forhold; i forbindelse dermed står det andet: om denne frihed har hævdet sig i verden som den indkom, så den hverken som vismændenes er bleven enkeltmænds sag, et greb i luften, eller som al borgerfrihed udsat for det hellenske kår, jordfæstelse, om

¹⁾ Toto jam liber in orbe

Solus Cæsar erit (al verden over kun én fri, Kæsar).

Lukan.

end aldrig så glimrende? På dette spørgsmål kan der ene svares af og for troen, hvorimod det første punkt, indgangen som Kristi frihed har fundet i verden og omdannelsen som derved måtte være indledt på begge sider, her er emnet.

Have vi hidtil agtet på hvad der vitterlig var verdens savn, så gælder det nu om betingelserne, som kunde lukke op og afgive tilknytning for det indtil da uvitterlige. Betingelserne måtte være af tredobbelt art: forholdet til det forberedende, den israelitiske frimenighed, endvidere til det forvrængede, den romerske enevælde — den enes frihed på alles bekostning — og endelig til det der med mulighed i anlæg til to sider — for og imod — står i midten, den græske friskole. Dog må i fremstillingen først af betingelserne forud, dernæst af konflikten græsk friskole indtage den til den tosidede mulighed svarende plads, imellem det forberedende (forbilledlige) og det forvrængede.

I. Israelitisk frimenighed er ikke ensbetydende med teokrati — i alt fald for så vidt ikke som der i den gamle pagts tidsrum kan skelnes to hovedafsnit: det teokratiske og frimenighedsperioden. Teokrati var vilkåret af Gud, skænket folket ved Moses; frimenigheden — for så vidt under loven sådan frihed kunde trives — fremkom som frugt af tidsforholdene, ikke ved åbenbaring men gennem udvikling. De to afsnit skilles ved bortførelsen og tilbagekomsten fra udlændigheden derefter; hvad der udmærker sidstnævnte begivenhed fremfor udgangen af Ægypten, er frivilligheden. I Babylon var der ikke, som »i den nye konges dage« i Ægypten, trængsel; heller ikke kendtes i hjemfærden den dragende magt, som ved udgangen åbenbaringen i sin synlighed måtte udøve; hindringen var der ikke (for Farao Kyros), men derfor var også tilskyndelsen mindre. Sér man på hvad der udover vendepunktet karakteriserer afsnittene: før og efter udgangen, da var det udadtil: tidsvilkårene, som udpræge sig i magtstillingen; indadtil: ordets betydning. Med hensyn til sidstnævnte bliver det blot fra et nutids standpunkt påfaldende, hvor ringe en plads ordet indtog i gudstjenesten, som den var ordnet ved

lovgivningen; i oldtiden var dette forhold ikke afstikkende, ti medens ordet som lydende dengang hævdede sin plads på andre områder ganske anderledes end i senere tider, kom det i gudstjenesten gennemgående ikke til sin ret — til sin ret, må det hedde, da det dog for hedningerne ikke mindre end for Israel var et ord, som var grundbestemmende i gudsforholdet, hist folkeordet (myten), her budordet. I gudsdyrkelsen fortrængte det ene sted som det andet offertjenesten ordet. Efter loven skulde ordet i gudstjenesten lyde kun som velsignelsen over folket; dog kan henregnes dertil, at hvert 7de år — sabbats-året — blev loven, rimeligvis kun den i Moabs slette givne, læst for folket¹⁾, ligesom samme lovord have været hugne i stenene på Ebal²⁾. Men i teokratiet var fremfor i mytismen retningen hen imod ordets lydelighed; således kom salmesangen ved David som bønnens udtryk, hvilket heller neppe fattedes i hedensk offerkult, fremdeles ved Salomon i tempellets indvielse særlig til bedehus. Udenfor helligdom og kult gennemtonede profet-ordet folket, helt anderledes end det kan siges om profetien blandt hedningerne. Men det profetiske ord havde sin tid; det forstummede, nedlagt i skrift, hvorimod salmesangen — om end sangvældet ophørte med at strømme — ingensinde aflystes. Da helligdommen genrejstes, måtte det ske under lovsang, som tonede over gruset; ikkun strængeleg måtte ikke lyde i det andet tempel. Men nok bar det hen imod et fremskridt i den betegnede retning. Ordet blev ydermere lydeligt; enten ligefrem som det var nedlagt i skrift gennem læsning, eller på dette grundlag som udlægning og forkyndelse, hagada, og det ikke bundet til noget enkelt sted (Ebal) men over det hele land. Det opnåedes ved synagogerne, som Israel kaldte: lærehusene, et udtryk, der også kunde betegne de navnkundige lærere med deres tilhængere; blant udenforstående blev betegnelsen: bedesteder³⁾, som selv Romerne havde

¹⁾ Dent. c 31. ²⁾ »Tre stæder« s. 166—8. ³⁾ προσευχαι Ap. G. 16, 13. 16.

brug for ¹⁾). Synagogernes oprettelse falder efter hjemkomsten men atter under frivillighedens mærke; løvbudet kom bag efter. Tempeltjenesten holdt sig ved siden ad det nye; andet kunde ikke være, men synagogtjenesten omspændte folket stærkere. Ved helligdommen mødte Israel tre gange om året, hvilket i tidens løb indskrænkedes til to eller én gang (påske og pinse); i synagogen kom Israeliten af egen drift, mindst hver sabbat. Det blev vedtægt, at enhver skulde holde sig til en synagoge, og disse oprettedes i stort antal — i Jerusalem angives 380 —; den ledende tanke var, at synagogen ingensinde maatte stå tom eller lukket; på sabbaten skulde Israel findes så at sige kun i bedehusene.

Derved kom langt kendeligere end ved Moses eller David menigheds-skikkelsen frem; men var det frimenighed, kunde det formedelst det folkelige tilsnit være så? Svaret ligger tildels i det sagte: teokrati var indstiftelse, frimenighed blev et ideal, frembåret af folkets liv. Efter hjemkomsten fremkom det, men det blev optaget — ufortøvet — af de ikke hjemvendte, hvormed ikke-hjemvendelsen var godkendt. Friheden blev hævdet for den ny-dannede menighed; Israel kunde som menighed være »i adspredelse«. En indskrænkning i friheden blev dog afhængigheden af lærerstanden, der nu opkom i forskellighed fra præster og profeter. Blot gennem den kom ordet i gudstjenesten til sin ret, en virksomhed, som krævede kendskab til og indsigt i skrifterne. Således kom de lærde — eller skriftkloge (soferim) — til overvættes anseelse. Men skriftklog kunde enhver Israelit blive; skrifterne forelå i fædrenes sprog, dog måtte den for at blive datiden forståelig tydes²⁾. Dermed åbnede kløften sig imellem lærde og almue, og der arbejdedes på at uddybe den; dog nåedes det aldrig i den grad, at fri-menigheds-præget blev udvasket. Dette hævedes gennem lære-friheden, som fik betydning for Kristi og apostlernes virksomhed; for Israel vedvarede den endda

¹⁾ Juvenal 3, v. 296. ²⁾ Nehem. 8, 8.

rigelig et hundredår, indtil læretraditionen blev ført tilbogs omtrent i R. Judas dage, hans som ikke vilde have ord for »at gøre byrden let«. Og nøje forbunden med friheden for lærerne var Israelitens ret til at vælge synagogen, han vilde holde sig til; hvormed så frimenighedens grundtræk vare givne.

Hvorledes forligtes nu omdannelse indadtil med magtstillingen — hævdedes en sådan, og indvirkede hin måske på denne? Hidtil havde Israel i ydre vilkår været som de andre; folkelig tilværelse syntes betinget af politisk selvstændighed. Med udlændigheden gik denne sidste tabt; den blev ikke gengiven ved hjemkomsten, så lidt som den herefter faldt i Israels lod undtagen i Makkabæernes heldigste dage. Før og ligeså efter dette tidsrum havde Israel herskab: Syrer (d. e. helleniserede) afløste Perser, og atter efterfulgtes hine af Romerne; folket skulde nok bo i fædrenes land, dog ej i folkelig uafhængighed men som Guds menighed. Bofæstelsen i landet havde da ej den betydning som tidligere; et folk kræver anderledes et land til ejendom end en menighed. Israel var efter hjemkomsten heller ikke ene om landet; ikke som tidligere blev det pligt »at udrødde Kananiten«. På den anden side indsnævredes det ikke af landegrænser, som disse kunde være dragne ved sværd eller ved forjættelse; Israel kunde bo også udenfor landet og dog være Guds menighed. Deri bestod dets selvstændighed, deri lå også dets magt. Alle vegne, hvor jøder færdedes, oprettedes synagoger, og fra synagogen var blikket vendt — ude som hjemme — mod Jerusalem med bevidsthed om delagtighed i det ene tempel; således sammenknyttedes intet oldtids-folk af en fælles helligdom. Templet stod dog i det fjerne, synagogen var i nærhed; templets betydning må søges i at være båndet imellem synagogerne; frimenigheden faldt ikke ud til opløsning. Men når synagogen var den, hvorigennem den grad af folkelig selvstændighed, som Guds menighed tiltrængte, tilsikredes, da kunde ikke andet være end at også det mod Jerusalem vendte blik ledte i templet om synagogen. Således fremstod af sagnagtigt

mørke billedet af stor-synagogen, som skulde have virket sammen med Esra, hvis anseelse kun overstråledes af Mose; man vilde gerne rykke stor-synagogen tilbage indtil lovgivningens dage. Men at dens tid var omme, derom var man i hellenismens dage enig, om end tidsgrænsen for samme ansattes forskellig; hvad man da søgte i Jerusalem som samtidigt, det blev over-synagogen eller rådet (Sanhedrin, i helleniseret form: Synedriet). Den talte med bisiddere 71 medlemmer, der kunde forøges indtil det tredobbelte som synagogal-repræsentation i templet; den måtte dog nøjes med plads i forgården, lignende som almuestribunerne havde sæde i Roms senat: på bænken ved døren. I denne forsamling var den folkelige selv-styrelse samlet. Derved tabtes menigheds-præget ikke; myndigheden var den der kunde tilkomme skolen, dog således at den gik over til at blive dømmende. Synagogerne bleve da lige så mange underretter, med synedriet til over-domstol; hertil sigter Jesu ord om det bestående¹⁾ og i henhold dertil er anvisning given for det nye som skulde dannes²⁾. Ved Kristi domfældelse og ligeså i hans menigheds første dage bliver Synedriets dømmende myndighed ret kendelig, hvilken man i apologetisk interesse fra jødisk side har betegnet som revolutionær, som ren undtagelses-tilstand (for hvilken folket ikke skulde kunne gøres ansvarligt). Vil man her tale om revolution; da var synagogen i sine konsekvenser, hvortil ordets gennemførte betydning hørte, ikke blot en total omdannelse men et brud med fortiden, sådan nemlig som omdannelsen afsluttedes på den ene side i kristendommen, på anden led i talmudismen.

Gennem tempel og synagoger tilvejebragtes der en magtstilling for Israel, om denne end ikke var på „folkenes“ vis. For folkefærdene er magtytringer erobring. Også Israel kunde rose sig af sådanne, som ikke vare de rent folkelige aldeles ulige; Jøderiger fandtes udenfor „landets“ grænser: på romerrigets yderkant ved Evfrat siden 45 efter

¹⁾ Mt. 5, 22. ²⁾ Mt. 18. 16—17.

Kr. Adiabene¹⁾, der støttede sig til Parterne, og i Arabien (Yemen); også må mindes om Edessa (Abgar, bar maanu), og endelig om de jødiske kolonier i Ægypten og Kyrene, hvor der låntes hus hos hellenismen. Men Israels rette sejerstog gennem folkeverden var proselytismen d. e. den spredte tilslutning til synagogen. Den har forbillede fra selvstændighedens dage i Syrerens Naeman; et ejendommeligt træk i Israels levnetsløb bliver den først fra hjemkomsten indtil landets fornyede tab eller ud derover indtil synagogen uden templet bliver selvstændighedens værn. Det kunde synes i strid med synagogen som proselytismens forklaring, at sidstnævnte så godt som ophører, netop da synagogen blev Israels ét og alt; men ophøret blev følge af forandret stilling. Ligeoverfor kristendommen blev stillingen mere og mere kun afværgende; følgen var vel ikke at synagogen tabte sig som stor-synagogen i noget sagnagtigt mærke men at den unddroges verdens blikke. Derhos må bemærkes, at fra overleveringens optegnelse i R. Judas dage — synagogen i Tiberias — forsvandt frimenigheden eller spirerne til en sådan for at afløses af et gennemført skolehierarki. Proselytismen falder altså i den jødiske frimenigheds dage, vel ikke som en forjættelsens opfyldelse (folkenes tilstrømning); det var og blev enkeltmændenes tid, og når bevægelsen fik større omfang, rev den især kvindekønnet med sig. Dog agtedes den vigtig nok til at blive sigte for Juvenals spot.

Heri ligger at magtstillingen, som Israel opnåede gennem frimenigheden, måtte indvirke på det for Israel grundbestemmende forhold til håbet. Fra først af gælder det om at holde ordet i hævd og ære; den retning som stiller sig det formål, er senere nævnet farisæisk. Benævelsen sigter til opfattelsen af det adskillende imellem Israel og folkefærdene. Teokratiet godkendte en udvortes opfattelse af det adskillende, som gjorde det til pligt for Israel at unddrage sig fra samkvem med de omboende. Historien

¹⁾ Josefs Oldskrift. 20, 2, 4. Evseb. Kirke-hist. 2, 12.

gik denne forståelse imod, især dog i skikkelse af dom over folket. Derefter kunde adskillelsen ikke mere tilvejebringes på teokratisk vis; så kom den mere frisindede opfattelse, der blev den farisæiske. Den forstod »gærdet« (gæder) således, at adskillelsen ikke blev til hinder for samkvem. I grunden blev dog kløften også i det udvortes dybere — gennem bestemmelsen, at en jødisk mand ikke måtte gå ind i hedensk hus ¹⁾ —, og ydermere førte det med sig, at hvad der var sat som et adskillende imellem folket og »ikke-folk« ²⁾ kom til at udøve en lignende virkning indenfor folket. Det farisæiske vilde være det israelitiske i dets renhed, om ikke i en højere potens. Udvortes gjorde det sig gældende mod hellenismen, hvorved Makkabæerkampen fremkaldtes, som havde en konstituering i borgerlig uafhængighed til følge, men ved Idumæas fremtvungne omskærelse i Hyrkans dage fornægtedes menighedens frihed; indenfor menigheden blev farisæismen ikke mindre bolværk mod den åndelig optrædende hellenisme, der meldte sig dels i aleksandrinsk dels i sadukæisk skikkelse. Dog fik den fremfor Sadukæismen berømmelse for en mindre volde- lig fremfærd.

I den nævnte Hyrkans — I's — dage var farisæismen fuldbåren som retningen efter at hævde ordet som Israels ejendommelighed og menighedens grundlag; men afslutning nåede fænomenet først i rabbinismen. Hvad er dennes ejendommelighed? Må farisæismens særkende søges i grænse- skellet — som uden at være noget åndeligt higer efter at blive det —, altså i udgangspunktet, da er rabbinismens mærke synet for Israels mål. Israel var lagt an på det kommende, og rabbinisme er beredelse på dette kommende. Udviklingen blev israelitisk normal; der begyndes med budene, enden bliver forjættelsens fastholdelse i opfyldelse. På Makkabæervældens højdepunkt fremkom farisæismen som indre israelitisk fremtoning; ikke længe efter indtrådte bruddet imellem Makkabæere og farisæere, i Aleksander

¹⁾ Ap. G. 10, 28; Mt. 8, 8. ²⁾ Hos. 2, 25.

Jannæus' dage, og med herskerhusets undergang, som blev statens fald, udvikler farisæismen sig til rabbinisme; med rabbinerne Schemaja og Ataljon, men især med Hillel — de træffe omtrent sammen med Herodes I — er overgangen fuldbyrdet. På den genrejste jødiske stats ruiner genblomstrer frimenigheden, og dennes ypperste skikkelse indenfor den givne ramme blev rabbinismen. Om rabbi'en gælder i en højere grad hvad der blev sagt om synagogen: han er vidnesbyrd om omdannelse og krisis, en revolutionær skikkelse. Som synagogen optog han i sig de før skarpt adskilte elementer: præsteligt og kongeligt (dømmende) i forbindelse med det profetiske. For rabbinerne som for præsterne skulde der være uafbrudt følgerække, gennem håndspålæggelse (semikah) men uden et indskrænkende ætteforhold (en proselyt var utænkelig som rabbi; selv den navnkundigste blant proselyter, bibeloversætteren Akvilas, nævnes ikke så). Rabbi'ens myndighed blev den ypperste som på menigheds-området kunde have sted; den fik sit udtryk i den rabbinske band, der i lighed med det farisæiske »gærde« var en åndelig omsættelse af det teokratiske: udelukkelse for udryddelse; sin betydning hævdede banden navnlig efter templets fald. Det profetiske kom i sin enkelthed som forudforkyndelse nok så stærkt frem ved den skikkelse af åndslivet i Israel som nu skal omtales.

Der var nemlig mulighed for en anden vej end den, rabbinismen betrødte til frimenighedens konstituering på gammeltest'ligt område. Rabbinismens mærke var tilslutning til det teokratiske, templet og hvad dertil hørte; den opkom og forblev indenfor den givne ramme, og det var i folkelig henseende dens styrke. Den anden vej og man kan sige gen-vejen for at nå et resultat var adskillelse fra det givne, altså for omdannelse ny-dannelse. Den vej forsøgte essenismen, hvorom Josef¹⁾ med forkærlighed giver besked. Begge fremtoninger ere sideordnede — ikke blot samtidige — og dog hinanden modsatte; begge med pro-

¹⁾ Jøde-krig, 2, 8, 2—13.

fetisk præg, men profeti som forudforkyndelse møder hos essener fremfor hos rabbinere¹). Rabbi'en gjorde fordring på ufejlbarhed; hvad han forkyndte vel at mærke som overleveret, det måtte være sandhed (således forligtes det personlige med det traditionelle, et lignende problem, som det senere i romerkirken), hvorimod essenismen gjaldt for fremsynet. Der berettes forskellige spådomme af essenerne, som i alt fald godtgøre hvad man tiltroede dem; mærkeligst er spådommen om Idumæeren Herodes' ophøjelse. Dermed er ikke modsagt, at de i forhold til den profetiske litteratur kunne have stået lignende som sadukæerne, men godtgjort er denne antagelse²) ikke. Også i livets ydre skikkelse havde rabbinisme og essenisme noget samstemmende; medens farisæerne gjaldt for pengebegærlige³) og i det hele optrådte med pomp⁴), så var armod i reglen rabbi'ens lod, ja hans formål, uden at den derfor var påbuden eller gik over til hellensk kynisme. Den kunde stilles til skue, men tillige må den kendes beslægtet med det esseniske fællesskab i besiddelsen (som også kom frem hos Kristi menighed i Jerusalem men forbigående som et med menighedens verdensbestemmelse uforeneligt træk). Rabbi'en kunde nok være rig; det fortælles om rabbi Juda den hellige, »hvis kvægstalde vare mere værd end den persiske konges skatkammer«; men rigdommene gik til fælles bedste; rigmanden levede selv i største tarvelighed, hvilket ligeså anmærkes om r. Arak i Babylonien. — Udgangen blev en helt forskelligt for de to livsretninger. Essenerne forblev upåagtede af verdensherskerne, når da fradrages den opmærksomhed, som polyhistoren Plinius d. æ. skænkede også dem⁵); han betegner dem som »et evigt folk uden barnefødsel«⁶), da de fik tilgang af livstrætte, som hos dem søgte en havn; således siges de at have bestået gennem tusinder af hundredår.

¹) Anf. st. c 12. ²) Ritschls Entstehung der alt kathol. kirche udg. 2 s. 202. ³) Lc. 16, 14. ⁴) Mt. 6, 2; 23, 5—7. ⁵) Plinius' Naturbeskrivelse 5, 17. Pausanias nævner 8, 13: Essenerne i Efesus. ⁶) Gens æterna, in qua nemo nascitur.

Det sagnagtige mørke, hvori Plinius så dem, hviler fremdeles over deres sidste skæbne; på dette punkt som på sammenhængen med de ægyptiske terapeuter vil den følgende fremstilling komme tilbage. Rabbinerne stå i fuld historisk belysning; de bleve indtil blodet bekæmpede af Romerne, ja jagede som vildt, uden derfor at være blevne udryddede. Fremfor essenerne vare de mærkede med israelitisk uforgængelighed.

I disse to retninger tegnede forholdet sig til Israels håb sammen med bestræbelsen for at udvikle fri-menighed af teokrati. Kristus fremstod som rabbi¹⁾; først efter opstandelsen afviste han betegnelsen²⁾; men kun på fri hånd har man kunnet gøre ham til essener. Derimod den Guds udsending, hvis hverv var det af rabbinisme og essenisme selv overtagne: Israels beredelse på opfyldelsen, fandtes hverken i templet eller i synagogen, derimod som det antydningvis hedder: på de øde steder³⁾; ikke heller dannede han et fællesskab udenfor det givne — Johannes' disipler have sikkert kun været løst forbundne og have måske knyttet sig til mesteren, fremfor at han knyttede dem til sig —; han stod deri midt imellem rabbinisme og essenisme. Uden at omstøde, så at sige uden at berøre teokratiet, som dette fortsatte sig i fri-menigheden, skulde i døberen bestræbelsen godkendes for et samfund på nyt grundlag og i nye former, hvortil spiren dog var indeholdt i det givne, loven og profeterne. Disse siges derfor at have varslet indtil Johannes⁴⁾.

II. Vi vende os til den mytiske jordbund med spørgsmål om de vilkår, frimenighedstanken måtte have fundet i samme, hvad den derfor som virkelighed turde vente fra den kant. Det skal kun bringes i erindring, at fri-menighed vil sige et samfund, hvori det sammenholdende og det sammensluttende, magt og selvbestemmelse, aldrig ophæve hinanden. I hedningverden var forholdet forsåvidt som hos

¹⁾ Joh. 1, 39; 13, 13. ²⁾ Joh. 20, 16. ³⁾ Lc. 1, 80.
⁴⁾ Mt. 11, 13.

Israel, at oldtiden i det hele gik ud fra det teokratiske, således at kirke-forhold og statsforhold faldt sammen, ligesom det sidste dækkedes af det folkelige fællesskab. Men forskel er der og en afgørende på teokratiet; ikkun hos Israel var det lagt an på at afføde (derfor kan en jødisk forf.r, Jost, sige, at templets fald var en højere nødvendighed, det måtte vige for det nye, uden at dermed kristendommen er ment). På overgang fra teokrati til et ud derover liggende må forskellen kendes på Israel og bærerne for åndelig udvikling ud af det menneskelig givne, Hellenernerne. Disse arbejdede på at finde den samfundsform, som i og med det borgerlige gav åndelig frihed; men videre end til friskolen drev de det ikke, og den blev fritænkeriets moder, i den forstand, hvorved frimenighedens naturlig forbundne blev en åndelig modstander. Dog atter på friskolen kan en forskel eftervises, svarende til hvad der kendes på forgængerne hos Israel: enten i tilslutning til det givne (rabbينية) eller i fraskillelse (essenisme). Vistnok var friskolens forhold til helligdommen som forefandtes i mange måder et andet end de jødiske sekters, men derfor kendes dog samme modsætning i forholdet: tilslutning, for hvem friheden kun er under dølgsmålets forbehold, og fraskillelse, som ikke kender eller lider andet vilkår end egen hasard. Hint gælder om mysterierne med deres indtil den dag i dag ufuldstændigt opklarede indhold, dette om det selvstændige græske undervisningsvæsen navnlig retorskolen.

Mysterierne vare uadskillelige fra en tvang, og det synes at afskære dem fra fri-skolebetegnelsen; nærmest må der dog spørges, hvad der er i dette oldtidens fri-mureri, som kunde bringe det i klasse med fri-menighed? På én led gå mysterierne tilbage til den mytiske tid, i alt fald tiden efter Homer; dog fortsætter mysterie-dannelsen sig langt udover myte-dannelsen uden at overskride det mytiske. Mysterierne have et gennemgående østerlandsk præg, og dog ere blant de mysterier, hvorom noget vides, de græske langt de ældste; disse rammes heller ikke af de senerees — Isis og Mitras-mysteriernes — vanry. De kristne forfattere gøre

ingen forskel, for dem ere mysterierne et ugudelighedens og uretfærdighedens skjul (at de alligevel ikke kunne værges sig mod et andet forhold til dem, skal siden berøres); hvorimod de hedenske forfattere i mysterierne finde noget ikke blot af ydre hensyn uudsigeligt¹). End ikke de senere østerlandske mysterier ere udelukkede derfra, dog have de græske de mest uforkastelige vidnesbyrd for sig; aldrig ere de som de ægyptiske og persiske blevne genstand for forbud og forfølgelse af verdens-riget. De græske mysterier have tredobbelt hjemstavn, alt som de knyttedes til et af følgende tre landskaber: landtungen (Megara), Samotrake og Trakien. De egentlige græske fandtes på førstnævnte sted, det var de elevsinske; på de andre to steder bare de mærker af overgangen til (fra) orientalismen: Kabirer og Orfikere. Det rent mytiske i indstiftelsen forbigås her; vi må i mysterierne se den mulige retning ud over det mytiske. En sådan måtte tilkendes dem, såfremt ordet i dem skulde være blevet kultusform, med andre udtryk: når der i dem blev foredraget en lære. Hos Israel mødte bevægelsen hen imod ordets lydelighed på kultusområdet; skulde samme bevægelse fremad kendes i mytismen? I hierofant og mystagoger har man villet se hedenskabets prædikanter, altså præstestand og folkelærere under ét; men dette syn på mysterierne bliver nu overvejende bestridt. Hvad der ikke står til at nægte, er at skuespillet har udviklet sig af mysterierne, hvorfor mysterie-navnet er forblevet for skuespil med religiøs (som vil sige: oprindelig) tendens. Den almindelige betegnelse af mysterierne er den anførte: det uudsigelige²); det vidner nok imod foredraget i form af belæring men kræver med det samme et forhold til ordet. Mysterierne må have gemt på læresætninger, om de end ikke egentlig foredroges og dertil vare holdte i en mytisk form, som gør at vi ingen forskel se på mytisk og mystisk. At forholdet var et sådant, kendes af sigtelsen mod Æskylos, som skulde have røbet hemmeligheden (»Artemis som Demeters dat-

¹) Jvfr. 2. Kor. 12, 4. ²) τα ἀπόρρητα.

ter¹⁾); den forestilling, som vi kunne få ud af denne meget forbeholdne oplysning, bliver blot, at her er en brydning imellem folkeligt grundord og den ud derover skridende dannelse. Hemmeligheder af den art kunde Israel ikke have.

Og dog ligger der i mysterierne et skridt ud over det folkeliges begrænsning, tilmed en retning hen imod fri-menighed; hedenskabet har deri sit tilsvarende til proselytismen. Et græsk mundheld lød: »Attikerne holde Eleusinier²⁾», som anvendtes om uvedkommendes udelukkelse; deraf sér man, at oprindeligt vare mysterierne — fortrinsvis kaldtes de elevsinske så — endda kun for et landskabs beboere. Dog fejredes de i det mod Attika oftest fjendtlige Megara, og deri åbenbarede tendensen til udvidelse sig. Denne kom først til at gælde den græske tunge, med sammes udbredelse i diadokernes dage blev udvidelsen kosmopolitisk; dog fastholdtes fordringen om kendskab til græsk tunge. Forresten ere betingelserne af religiøs sædelig natur uden folkemærke; i Elevisis lød indgangsraabet: »ingen kommer indenfor disse mure som ikke har en rén samvittighed og et uskyldigt sind«! (senere lagdes til: ingen ateist eller kristen). Forsåvidt synes mysterierne af ikke-hellensk herkomst ganske at kunne svare til synagogens proselyter, men nærmere besét kendes forskellen. Selv ved skridtet ud over det mytiske var og blev det folkelige her et andet for det oprindeligt mytiske folk end for åbenbaringsfolket. Tungemålet — hverken gammel- eller ny-ebraisk — havde i synagogen ikke den stilling som græsk i mysterierne (d. e. de elevsinske). Vist nok forkyndte synagogen ikke hvad der var givet den i alle jordens tungemål, den kunde derfor blot være for dem, hvem tungemålet ikke hindrede; dog optog den det græske sprog, navnlig i Ægypten, hvilket senere sikkert også skete i de til Jerusalem knyttede synagoger. Det var en undtagelse, om en proselyt — som nævnte bibeloversætter Akvila — var ebraisken mægtig;

¹⁾ Herodot 2, 156. Pausan. 8, 37, § 3. ²⁾ Ἀττικοὶ τοῦ Ἐλευσίνια.

neppe gælder det om nogen af de i vore h. skrifter omtalte proselyter, endog kammersvenden fra morland synes at have læst i de 70's oversættelse. Alligevel forblev proselyten ganske anderledes end mysten af ikke-hellensk herkomst, hvad navnet sagde: en tilkommen. Tilslutning til Hellas, menneske-typen blant folkene, fandt sted gennem tilegnelse af dannelse og tungemål, og adgangen til mysterierne var kun en følge deraf; tilslutningen til Israel, for så vidt derom kunde være tale, betingedes af og forblev indskrænket til adgang til synagogen, dannelsen kom derved ikke i særlig betragtning. I mysterierne som for græker-ånden i det hele var dannelsen alt, ikke som i synagogen det gudelige; dog behandledes dannelsen i mysterierne religiøst. Synagogen værgede sig imod at betragtes som en slags mysterier; ligeså senere den kristne menighed. Mysterierne lagde nok bånd på de optagne men vare derhos tolerante; den intoleranse, hedenskabet kendte, lå på folkeligt område, og den vare mysterierne ifærd med at besejre; der var intet til hinder for indvielse i forskellige mysterier. Alt i Herodots dage hørte det til for en dannet mand at have del i flere sådanne. Men adgang til synagogen kunde ikke forliges med indvielserne; for dens eget vedkommende var der ingen af den art; først Kristi menighed hævdede en sådan, dåben. Mysteriernes anseelse varede ud over andre h. institutioner som oraklerne; navnlig de elevsinske forsvandt først med 3die hundredår.

Overvejende var altså forholdet polemisk imellem synagogen — eller menigheden — og mysterierne. Jødedommens stilling var betegnet i visdommens bog¹⁾, og nok tør det formenes, at når apostlen taler om »skændselens løndom«²⁾, med det samme han peger på modsætningen til »tjenesten«, han da har mysterierne i sigte. Jødedommen opgav neppe nogensinde samme holdning; men nok kom i den nye pagts forkyndelse — navnlig dog dens skrift — udtrykket: mysterium til ære, med tilføjelsen: himmeriges riges hemme-

¹⁾ 14, 15; 23. ²⁾ τα κρυπτά της αίσχυνης 2. Kor. 4, 2.

ligheder. I de apostolske breve kommer hentydningen i den ensartede betegnelse end utvetydigere frem. Pavlus fremhæver den »tidligere og længe fortiede hemmelighed«, som nu er kommen for en dag; frimenigheden betegner altså mysteriernes ophør. Dog ikke mysteriets, kun er dette stillet under andre vilkår herefter end før. Mysteriet i fri-menigheden er ikke som mysteriet i mytisismen skjult eller endda utilnærmeligt; det ægte mysterium trænger ikke til hemmeligholdelse; selv i åbenbarelsen er mysteriet kun for de udkårne. Det falder ikke ud til en ordleg; skulde med udtrykket den vante forestilling slet ikke forbindes, da måtte apostelen have modarbejdet mistydningen. Det er imidlertid langt fra tilfældet; talen bliver endda om »gudfrygtighedens store hemmelighed«¹⁾ og det kan hedde: »denne hemmelighed er stor, nemlig om Kristus og menigheden«²⁾, ret ligesom mytisismen anvender samme forskelsbetegnelse, hvorimod modsætningen hedder: »lovløshedens hemmelighed«³⁾; ja end stærkere gås der ind på jævnførelse, når Peter på sig og fæller, som stedtes på bjerget til herlighedens beskuelse, ikke betænker sig på at anvende betegnelsen: ep-opter⁴⁾ d. e. den tredie og højeste grad i Elevsiniernes indvielse. Og videre gå de kirkelige skribenter i samme spor. De af Jesus indstiftede h. handlinger kalder måske alt Pavlus mysterier⁵⁾, hvilket udtryk latiniteten erstattede med sacramenta⁶⁾; især overførtes betegnelsen på dåben som efter handlingens beskaffenhed var nærmest til at hedde indvielse; derfor nævnes de s. k. apostolske konstitutioners 7de bog: »indvielsen til Kristus«⁷⁾, ligesom udtrykket: »optugtelse i hemmelighed«⁸⁾ peger på det samme; Origenes bruger uden videre udtryk som: Jesu mysterier⁹⁾. Det kan da ikke overraske, når ved gudstjenestens ordning

¹⁾ 1. Tim. 3, 16. ²⁾ Efes. 5, 32. ³⁾ 2. Tess. 2. 7. ⁴⁾ 2. Pet. 1, 16; i vore overs.'r gengivet: øjenvidner. ⁵⁾ 1. Kor. 4, 1. ⁶⁾ jvfr. Hagen & Listov' fragmenta patrum s. 310—11. ⁷⁾ ἡ κατὰ Χρ μυστις ⁸⁾ disciplina arcani. ⁹⁾ Mod Kelsos 3, 60: μυστηρια της κατὰ Ιησ. θεοσεβειας og ὁ κατὰ Ιησ μυσταγωγων.

det viser sig, at hvad tekniske udtryk angår mysterierne sammen med synagogen afgave forbillede.

Al sådan tilnærmelse imellem menighed og mysterium var kun formel; men netop formen for sandheds-meddelelse som mysterium d. v. s. med ydre hemmeligholdelse var betegnende for eksistens-vilkårene før Kristus. Deri blev tvedelingen kendelig, hvilken Pavlus ikke eftertrykkelig nok kan fremstille som overvunden i Kristus¹⁾. En forandring var i begreb med at foregå ud af selve udviklingsgangen; tvedelingen fra først af var: trælbåren-fri, men i tidens løb kom den til at stå anderledes. Oprindeligt bleve trællene hånlige oversete; men senere — navnlig da i Rom trællestanden rekruteredes stærkt af Grækerfolket — tilfaldt en af livets vigtigste gerninger dem, de unges opdragelse. Trællene kendtes hyppig at stå i dannelse over herren. Den folkelige adskillelse, som i Hellenismen var bleven tvedeling: hellen-barbar, kom ind på socialt område og krævede et nyt udtryk. Mysterierne bleve derved fra religiøst område førte over på det rent sociale som betegnende modsætningen: dannet-udannet. Hvad der fejredes i den elevsinske hovedfest: lovgiverfesten (tesmoforierne) var dannelsens triumf. Men dannelsens stræben er at overvinde tvedelingen uden at det nogensinde vil lykkes; udslaget bliver tit det modsatte, og kløften uddybes. Et lignende synes at skulle gælde om kristendommen, når den ender i toheden: udvalgt — ikke udvalgt; men den tvedeling kommer først i enden som udslag og vedrører ikke eksistens-vilkårene. I timeligheden kendes sådan forskel ikke. Jødedommen har derimod ikke kunnet eller villet værges sig imod udviklingens tvedeling, så lidt — eller end mindre — som mod den oprindelige: trælbåren — fri. I synagogen blev tvedelingen endda så meget mere skrigende, som den beroede på forveksling af dannelse og gudelighed; sådan stod modsætningen imellem dem som kendte loven — det hed også: have kundskabens nøgle²⁾ — og dem udenfor samme kundskab³⁾, efter

¹⁾ Gal. 3, 28; Kol. 3, 11 o. fl. st. ²⁾ Lc. 11, 52. ³⁾ Joh. 7, 49; 9, 34.

gængs betegnelse landboerne¹⁾. Modsætningen har været i fremgang med rabbinismens udvikling, i mere skrigende form end den ved mysterierne udprægede. Det er enestående, at en til landbo-klassen hørende blev rabbi, og netop fra en sådan — den højt berømte R. Akiba i Hadrians tid — haves udtalelser om, at »i sin uvidenheds dage« var han tilsinds efter at myrde de lovkyndige. Og indenfor den kreds, han blev optagen i, var tænkemåden ingen bedre. Der hed det: »det er lige så godt at give sin datter til en ulv som til en uvidende; en sådan mand (nemlig den som på omtalte måde bortgiver datteren) bør miste enhver rettighed, gå glip ad al hjælp og ingen er pligtig til at hilse ham«²⁾. Det er denne for Israel og Hellas fælles, begge steder dog så forskellig udprægede modsætning, for hvis op-hævelse der takkes i Jesu bøn til faderen³⁾; den modarbejdes ved henvendelse til udannede lige med de dannede, ja for så vidt der ved udannet tænkes på individuel, ikke folkelig forskel: til hine fremfor til disse. Det kendes også her, at den sande udjævning af det adskillende kun er et frigørende. Den frigørelse, som dannelsen lover men hvortil den alligevel forholder sig modstræbende, bringer først menigheden.

Med mysterie-sagen bevæge vi os tildels end på orientalsk område; først hvor enemærkerne ligge helt udenfor helligdommen, komme vi ind på ublandet hellensk grund. Det som her nævnes »græsk friskole« ere ikke læretyperne i de filosofiske skoler; udtrykket har ikke med afvigende livsopfattelser at gøre men med et — afset fra systemer — for alle fælles dannelsens grundlag; det vilde retorskolen give. Lige fra sofisternes begyndelse indtil oldtidens seneste dage, som atter blev en sofisternes tid, var dannelsen fri sag, selvfølgelig med undtagelse af hvor staten som i Sparta vilde gøre alt; i almindelighed savnede oplærelsen statens understøttelse, om end siden sofisternes opkomst ikke enkeltmændenes. I den fuldt udviklede græske folkeskole skelnedes tre trin; de give sig til alle tider af sig selv: fordannelsen,

¹⁾ am haarez. ²⁾ jvfr. Mt. 5, 47. ³⁾ Lc. 10, 21.

den fælles højere dannelse, og den blot for enkelte tilgængelige eller tjenlige højeste dannelse (fagdannelsen); her benævntes de: grammatikerne, retorerne, filosoferne. Grammatikerne skulde anses for nærmest at svare til lærdomsbetegnelsen i Israel: soferim; men jævnførelsen brister, Grammatikerne vare på en gang noget langt mere og dog mindre end de skriftkloge. Langt mere, fordi græsk dannelse fra første færd var lagt an på det omfattende¹⁾; langt mindre, eftersom den plads, skriften havde i Israel, hist indtoges af Homer som et folkedannelsens grundlag. Men hvor fast Homer end stod i anseelse, kunde der dog ikke tales anderledes om den skole, som syslede væsenlig med ham, end som om den der i forhold til alt efterfølgende var forberedende. Ikke så uanfægtet blev forholdet imellem retorskole og filosofisk skole. De stode tidlig jævnsides men i de dage, som talen her skal være om, var forholdet blevet et afløsende, således at retorskolen var for den opvoksende ungdom, den filosofiske for den modnere, sigtende til en afslutning i dannelsen. 14 år gammel blev Apollonius bragt fra Tyana til retoren i Tarsus²⁾, medens 18 års alderen angives som tiden til overgang i den filosofiske skole³⁾. Det forudgående i undervisningen, det s. k. grammatiske, besørge- des i ældre tider helst i hjemmet; dog drøftedes det spørgsmål — den gang som nu — hvad der turde fortjene fortrin: hjemme- eller skoleundervisning; retorisk dannelse krævede vejledning, som hjemmet selv i oldtiden i reglen ikke kunde yde. Det adskillende på grammatikerens og retorens skole bliver, som benævnelsen antyder, forskellen på skrift og tale, kun med den mislighed, at hvad der af naturen er det første, her bliver det sidste; talen skulde være efter reglerne. Vitterligt er det, hvor meget det lydende ord betød for oldtiden; om Romerne er det sagt: »oldtiden kendte ingen anden kunst end veltalenhed og krig; ingen anden skueplads for virksomheden end torvet for at

¹⁾ εγκυκλικά μαθήματα, d. e. enkyklopedisk. ²⁾ Filostrat, Apollonius' levnet 1, 7. ³⁾ ssteds. 2, 30.

vinde folket, valpladsen for at kue fjenden¹⁾; om helligdommen som undtagelse i den retning — ikke sted til ordet — har der været talt. Retorskolens fortred var den, at komme bag efter d. v. s. under borgerlig friheds forfald og undergang. Retorskolen blev forøvelse til hvad der ikke mere bestod; for veltalenheden var der ingen ret brug — som Tacitus udtrykker sig med hensyn til Avgust²⁾ — det måtte da være for rettergangen på Roms torv, som plejedes, i reglen under tag, i basilikaen³⁾. Retorskolen var som en ordets tilflugt; følgen af sådan stilling blev, at den som skole ikke for livet kom til at stå med formål i sig selv. »Vi oplæres til ordtrætte, ikke til at leve«, klager Seneka⁴⁾; i forbindelse dermed kommer sukket over litteraturens altfor store frodighed⁵⁾ — allerede hos Cicero er klagen over »vrимlen af nye bøger«⁶⁾ —; og enden bliver det bagvendte forhold: »ikke for livet men for skolen«. Græske retorskoler blomstrede navnlig på Rodos, hvor Demosthenes' avindsmand Æschines nævnes som stifter, og i Asien (»de asiatiske talere, siger Cicero⁷⁾ ere ikke dårlige«) — Kvintilian⁸⁾ skelner den rodiske skole fra den asiatiske men tilkender fremfor begge den attiske prisen —; i Rom omtales retorskoler sammen med den begyndende hårdt anfægtede græske dannelse (2det hundredår f. Kr.), dens navnkundigste fostersøn, Kvintilian, tilhører Flaviernes dage, den tid, da ordet brugtes i Roms kejserlige senat — den offentlige forhandlings sidste sted — for at skjule tankerne.

Således udhuledes livet, og formen blev alt. »På stilen kendes manden«⁹⁾ lyder det i et ord af Seneka¹⁰⁾: »som menneskenes liv så deres tale«, og derpå støttes retten til

¹⁾ Duruy histoire des Romains 2, s. 87. ²⁾ eloquentiam sicut omnia alia pacavit. Tacit.: Om talerne c. 38. ³⁾ denne var græsk af oprindelse; i Aten på kerameikos hed den bygning så, hvori den anden Archon, basilevs, plejede retten (Pausanias: Grækenlands beskrivelse 1, c 3) en retspleje, der har tiltaget i betydning, alt som folkets dommermagt (heliasterne) tabte sig. ⁴⁾ br. 95 og 108. ⁵⁾ intemperantia br. 106. ⁶⁾ Brutus c 32. ⁷⁾ sammesteds. ⁸⁾ Taleundervisning 12, c. 16. ⁹⁾ le style c'est l'homme (Buffon). ¹⁰⁾ br.

at underkaste en tale af Mæcenass kritik i henhold til sammes levemåde for begge steder, at erkende yppigheden som en og den samme. Gæstebuds og klæders overdådighed kaldes kendetegn på statens sygdom men — vedblives der — »ikke mindre røber talens tøjlesløshed sindet«. Mærkeligt sidestykke til denne skarpe karakteristik er Kvintilians dom over Senekas egen veltalenhed¹⁾: »det meste er bedærvet, og så meget farligere, da fejlene bestikke«. Selv Petronius, Neros yndling og offer²⁾, begynder sit skemteskrift (satyricon) med udfald mod retor-dannelsen: »de unge blive i skolen kun til tåber, de høre eller se intet af det som i livet er til gavn; hvad der føres frem er »sørøvere på strandbredden, tyranner som byde børn halshugge forældrene« og anden sådan tale- og forstands-øvelse«. Skolens virksomhed fremgår af dens tvedeling: *svasoria*, hvor der lærtes den kunst at råde både fra og til, og *controversia*, hvor opgaven var at løse knuder, en åndelig nøddeknækkerkunst³⁾. Livet afgav stoffet, derved blev det kun tjenende for skolen; man kunde i skolen sige ét, i livet gøre helt et andet, ordbrammens (fraseologiens) triumf! I retorskolerne, hvis opkomst som sagt falder efter friheden, blev et stående æmne tyranmordets forherligelse⁴⁾; det spurgtes dog ikke, at nogen gik fra skolen hen og dræbte en tyran. Dog led magthaverne ikke talemåderne, som det følgende vil vise. Den side af friskolen, som retorskolen fyldestgjorde, var idealets vrangside. Det kan ikke overraske, at en forkyndelse, der satte alt ind på liv og alvor, den kristne, ikke kunde stemme med, ja havde ondt ved at komme til møde med den som mindst af alt tog livet alvorligt. Den eneste retor, der nævnes i det ny test.es skrift, er den lejede anklager, Tertullus⁵⁾. Dog vidste retoriken at finde vej ind i Kristi menighed. I 2det hundredår kom den frem i glimrende

114; jvfr. Persius satire I og dertil Jahn s. 73—4 samt ds. indledn. s. 108—13.

¹⁾ »Tale-undervisning« 10, 1. ²⁾ Tacit. Årbøger 16, 18. ³⁾ Tacit. om talerne c 35. ⁴⁾ ssteds. ⁵⁾ Ap. G. 24, 1.

skikkelse ikke blot ved en hedensk (hellensk) repræsentant men også ved en kristen, selvfølgelig for den sidstes vedkommende med anstrængelse for at gøre alvor af kunsten: Lukian og Tertullian — i dem begge se vi på forskellig måde retoriken vende sig mod sig selv. Med det samme kom sofist-navnet på ny til ære og anseelse; navnkundigst blant de nye sofister blev Herodes Attiker og dennes lærer Polemon. Førstnævnte¹⁾ kappedes med kejseren — Hadrian — i Athens forskønnelse, byen havde siden erobringen ved Sulla ligget næsten øde, herefter kom Hadrians by til at stå side om side med Tesevs'; og sammen med Mark Avrels lærer, Fronto, beklædte Herodes under Antoninus Pius konsulatet. Den ældre af hine to, Polemon, var udvortes ikke højt stillet, og udmærkede sig mest ved vittigheder, storslåede og flotte. Da han kunde have sluppet for en gæld på det vilkår at høre en tale af kreditoren, faldt han denne i ordet med det udråb: »nej, lad os hellere få regningen«! Han skal have ladet sin jordefærd ordne således, at han steg selv ned i graven, som så på hans bud blev tilkastet; folk skulde ikke se munden lukket på ham. Således blev frasen alvor, hvis det hele er andet end rygte. Sofisterne fik sammen med Apollonius levnetsbeskriver i Filostrat.

Filosofen vilde alle dage gælde mere end retoren. Den nævnte Fronto skønner, at retor og filosof forholde sig til hinanden som menneskeligt til guddommeligt, og Filostrat søger at rense sin helt Apollonius for sigtelse for forknyttelse og tvetungethed med den bemærkning: »for en retor kunde det have gået, ikke for en filosof«²⁾. Derimod lader retorikens talsmand³⁾ filosoferne høre, at man kan »drappere sig« (egentlig at forstå) som filosof, men »prøv på det som taler«! Som filosofen, sådan var den tilsvarende skole. I diadokernes — nærmest Demetrius murbrækkers — dage var denne bleven truet på friheden, tilmed på livet; det afværgedes — filosofien hævdede uafhængighed, og Aten,

¹⁾ Jvfr. Brøndsted: Rejse i Grækenland I s. 396—8. ²⁾ Apollonius liv 8, 6. ³⁾ tale-undervisning 12, 3.

filosofernes hjem, blev endda udover hægningen ved Sulla og inden genopbyggelsen den højere dannelses midtpunkt. Men forgribelsen på skolefriheden gentoges og da lykkedes den; filosofskolen blev ved enevældet højskole. Denne tve-tydige forfremmelse skriver sig fra Ptolemæernes dage og by; Filadelfos anlagde et musehjem (musæon), en pragtfuld bygning med de for de promenerende visdoms-elskere uundværlige søjlegange; dog kom fuldendelsen først med Kæsarerne. Den kejserlige højskole har nok afgivet forbillede for middelalderens, men sidstnævnte hvilede på en anden grund, som dog var ikke mindre romersk: den korporative (lærd republik). I Klavdius, kejser og grammatiker, fandt den filosofiske skole en beskytter; i 2det hundredår blev det især Hadrian, som i det hele skal ses at gøre epoke i kejserhistorien. Retorskolen kunde ikke blive uberørt af omdannelsen. Hadrian samlede alle professores d. e. lærere i grammatik og retorik, som fandtes i Rom, til sit Atenæum. I selve Aten rejste først Mark Avrel højskolen; det skete ikke uden mindelse om de fire fra bedre dage: akademi, lykæon, stoa og haverne. I tidsrummet udover det her omhandlede efterfulgtes de tre højskoler endda af skolen i Konstantinopel, hvis grundlæggelse er samtidig med byens; lærerne bleve for en højere anseelses skyld »grever af 1ste klasse« (comites d. e. egentlig følgesvende, nemlig kejserens). I alle større stæder dannede sig efterhånden skoler i lighed med hine forbilleder; tidligere havde lærerens begavelse samlet og opretholdt skolen; nu blev dotation og protektion det fornemste.

Således blev ved kejservælden forskellen udjævnet på retor og filosof. Men det kunde også ske på anden måde ved den behandling, som blev dem begge til del, når de søgte at værgе uafhængigheden. Ikke alle filosofer gave sig ind under magtens ly; om disse fri-tænkere bliver talen senere, vi dvæle her ved retorerne og deres omskiftende forhold til de styrende. De første retorer, som kom til Rom, vare Grækere og trælbårne (frigivne); republikken så mistænksom på dem, og ikke længe efter (161 f. Kr.)

lukkedes retorskolerne i Rom. Med kejservælden bedrede dagene sig i den retning. »Uden frygt og spottegloser bruge vi benævnelsen: retorik«, siger Kvintilian¹⁾; Kaligula og Nero deltog endog i øvelserne. Fra Rom gik dannelsens fortrop videre, navnlig til Gallien, hvor retorskolerne ret kom i flor og holdt sig så indtil rigets fald; Juvenal udbrøder: »nu skal man få at se en retor i Tule«²⁾, og Tacitus betegner Britanniens sivilisation med de ord: »de spurgte om veltalenhed«³⁾. Dog vare solskinsdagene ikke uafbrudte. De samme Kæsarer, som ikke havde forsmået at kaldes retorskolens fostersønner, bleve dens forfølgere; Kaligula åbnede forfølgelsen; der blev dog funden vej fra retorskolen til det gyldne hus, ikke så meget for at myrde tyranner som for at afløse dem; det gælder om retoren Otto. I den forstand bleve retorerne ikke gamle i kejsersædet men nok vendte solskinnet tilbage; Vespasian forsøgte på retorer, hvad der i følgende hundredår anvendtes med held på filosoferne; istedet for at fordrive eller dræbe dem, lod han dem brødføde. Førstemand blant »de ansatte« blev Kvintilian⁴⁾. Videnskaben fik ly under tronen, men der gik end en stund, inden undervisningen blev kejserens (statens) ene- ret. Medens mysterierne aldrig kom ud af skyggeriget, gik det omvendt og dog med lignende udslag den på verdslig grund opvoksne fri-skole; den svandt ind til en skygge. Skulde åndsfrihed vindes — og selv i borgerlig friheds bedste dage havde denne vist sig dertil utilstrækkelig —, da forslog fri-skolen ikke; enden på dens færd blev formalismen eller hvad der ikke ligger langt derfra: det gyldne bur⁵⁾. Kristi menighed måtte i frigørelsens gerning ikke af fri-skolen, som var og blev græsk, vente andet end hvad den fandt, en meget betinget forløber, som kunde, ja måtte slå om til at blive modstander⁶⁾.

¹⁾ tale-undervisning 2, c 14. ²⁾ sat. 15 v 112. ³⁾ eloquentiam concupiscere. Agric. c 21. ⁴⁾ Schlosser Universalhistorische Uebersicht der Gesch. u. der Kultur der alt. Welt 3, 1 s. 367—70. ⁵⁾ Μουσικῶν ταλαρός — i Athenæus' brudstykker. ⁶⁾ jvfr. Schlossers anførte skr afsn. 5, c 6 § 3.

III. Gennem historien går der en ideal stræben, først den er det som løfter tiden til at blive historisk, vil sige: værd at fastholdes i minde. Idealet kan ses fra mere end én side; i grunden er det kun ét. Hellas men også Israel foresvævede frihedens ideal, dog i højst forskellig skikkelse og ingen af de to så alle dage idealet i samme grundtræk; Israel så det som gaven fra himlen — teokrati —, dernæst også som frimenighedens selvbestemmelse; Hellas derimod som borgerfrihed, dernæst som enkeltmands mål og løn i den frigørende visdom. De to folkefærd danne hvert især som i forening modsætning til det folk der så idealet fra den anden side som herredømme, nemlig Romerne. Herredømmet lægger altid an på at være det ypperste og dog synker det kun alt for let ned under det græsk-israelitiske, frihedsidealet selv i dets nedværdigelse, ja under hver en ideal højde for at ende i have-syge og nydelse, som Seneka skriver: »de æde for at spy, de spy for at æde«¹⁾ — det bliver herredømmet uden fællesskab med frihed; sådant må være, om det ingen sandhed havde: frihed er magt. Historien viser idealets to sider ikke samklingende men i spænding, ja modsætning til hinanden; og dog hvor én er, fattes den anden ikke let. Israel var langt fra fremmed for verdensherredømmets tanke, det kunde rumme den men som forjættelse; til Hellas kom tanken med Aleksander, dog ikke helt udenfra, den lå i kravet på at være kulturmagten. Det græsk-israelitiske mellemværende var friheden, det israelitisk-romerske blev herredømmet; hint kendtes i Selevkidernes, dette i Flaviernes dage. Dog gjaldt sidstnævnte mellemværende ikke ligefrem herredømmet men vejen til målet, der stod som den dobbelte: Abrahams gerning eller den, ørnene viste — ti var det ikke som en forjættelse, at i drømmesyndet²⁾ Abraham skræmmede rovfuglene fra offeret? Men Abrahams gerning kunde Israel ikke øve, den gang rovfuglene kom i deres forfærdelighed; og da gik mellemværendet fra at ligge mellem folk og folk

¹⁾ edunt ut voment, vomant ut edant. ²⁾ 1. Moseb. c 15.

over til et mellemværende imellem verdens hersker og Kristi menighed som er Jerusalem det ny. Dermed blev ikke mellemværendet et andet, modsætningen følgelig ingen ringere; den kom, ja måtte nu komme frem i sin skarphed. To menigheder mod hinanden eller endda blot to skoler, hvad kunde det forslå mod menigheden kontra verdensherskeren!

Alligevel blev udslaget ikke det som forventedes, det bratte; med andre ord: det blev ikke enden, den yderste dag. Tilvisse var modsætningen imellem retfærdighed og uretfærdighed, sådan som den viste (og viser) sig ved at sammenholde levningerne af Ciceros skrift om fristaten (især dem af bog 3) med Avgustins om Guds stad; men på den anden side var der given mulighed af et samstemmende forhold, og fra først af kendtes en tiltrækning, som ikke blev uden gensidig påvirkning; fremfor med forgængerne, israelitisk som hellensk, opnår menigheden — eller tager den mod — et forlig med Rom. Dette forlig behersker al efterfølgende udvikling, ligesom denne først derigennem får råderum, men derfor må forliget ses som styrelsens værk; at se det som sejr, troens sejr, eller også som frafald er til begge sider lige stor ensidighed. Men derfor gælder det om at få ret syn på Roms verdensherredømme, navnlig at det med Rom var første gang verdensherredømmet kom til syne, væsenlig forskellig fra al anden stormagts-vælde, som indtil da — og man kan tilføje herefter — er fremkommen. Det er ikke nogen erobreren selve historien, som har skabt Rom. Vi skal nu agte på, hvad der gjorde Romerne til herredømmets folk, men også, hvad verdensherredømmet blev i romerske hænder.

Romerne tør hedde det fortrinsvis religiøse folk, hvilket må forstås således, at deres liv og færden indtil næsten uudsigelige enkeltheder var undergivet en usynlig magt som alt beherskende norm. Religion kan ikke udtømmende gengives i noget andet sprog og hører dog til de udtryk, som kristendommen har stemplet til eget brug. Selv vare

Romerne ikke på det rene med udtrykket¹⁾, men tydelig nok betegner det herredømmet, Rom som folk følte sig undergivet med samme udvorteshed i opfattelsen som er fremdeles gældende hos de romanske folk, der ved en »religiøs« mand forstå: bunden ved ordens-løfter. Det subjective bliver ikke udelukket; en usynlig magt — og Rom roste sig af i lange tider at have været billeder foruden, afset fra jus imaginum, billederne i de gamle slægters forhaller — gør sig gældende kun gennem indre fornemmelse, ligesom den lægger sig for dagen gennem en overholdelse, som må blive »samvittighedsfuld« i samme grad som det usynlige er alt regulerende. Romerne måtte holde skridt (Mars gradivus); det stod ikke til den enkelte at give taktslaget. I en livlig skildring af romersk taktfasthed²⁾, som navnlig gælder et religiøst optog, hedder det: »ve om en fordanser skulde gøre et urigtigt trin!« Nok kunde Romerne fremfor andre mytiske folk tale om en lære, selvfølgelig en hemmelig; men med denne indvorteshed, selv om udtrykket derfor: disciplina blev bestandig mere ensbetydende med fornuft³⁾, kom inderligheden ikke; den usynlige magt lukkede sig ikke op til nogen forståelse. Hvad der opnåedes var, at alt blev på en måde ved det gamle, avtoritas fremfor alt. Cicero opstiller⁴⁾ tredelingen: myndighed (potestas) hos embederne, avktoritet hos senatet, frihed hos folket (dettes værdighed hed majestas); friheden gik tabt, myndigheden — samt majesteten — omflyttedes, men selv kejseren kunde ikke være et senat foruden og måtte våge over dets avktoritet, så at sige trods selve senatet (hvor dårligt det kejserlige senat selv holdt på den, kendes af Plinius' klager⁵⁾ over følgerne af den hemmelige stemmegivning, som indførtes ved Trajan og hvorved sukket frempresses: »allevegne ere lasterne over lægemidlerne«).

¹⁾ Jvfr. fragmenta patrum ved Joh. Hagen og Andr. Listov s. 322. ²⁾ af A. P. Andræ: Om via appia; »fra alle Lande« 1874 s. 326—9. ³⁾ Seneka: Om vreden 1, c 11. ⁴⁾ om fristaten 2, 33. ⁵⁾ breve 4, 25.

Regelbundenheden i Rom dannede modsætningen til udtømmeligheden i det »mytefødende«
Hellas. Den for-
ening, som alligevel kom i stand og på det nærmeste blev
en sammensmeltning af modsætningerne, var intet folkeligt
værk; den var frugt af magten, kulturmagten og kejser-
magten, og fuldbyrdedes allermest ved digterne. Disse for-
søgte nok i Rom at kvæde om romerske bedrifter — anden
puniske krig — men det fik dog først art med sangen, da
Grækerne toges til forbilleder og til indtægt, så der blev
fællesskab om æmnet (Virgil og Ovid). En underlig for-
nyelse af det oprindelige! Hellas' heltesange vare en morgen-
gry, der ikke veg fra himlen, så længe den græske dag eller
friheden stod; den romerske heltedigtning kom, da Rom
kendtes at være færdigt d. v. s. havde udlært. Men lær-
dommen, som Roms borgere med den uafsladlige fornemmelse
af magten over sig, skulde have nemmet, var verdensherre-
dømmet, som i modsætning til hvad der havde været forud
nævnedes: romerfreden. Pax romana betød fred på jorden;
den var ikke enkelt mands værk, om end verdensherskeren
tilsidst blev en enkelt, født under veer, som kaldes den
romerske revolution — blev også magten samlet i denne
hersker?

Det er spørgsmålet om magténheden i kejserdømmet.
Men inden vi gå ind på sammes besvarelse, må forholdet
drøftes imellem religion og personlig overbevisning. Lige-
overfor det almene var den enkelte i oldtiden forsvindende.
I Rom var religio ikke blot statsanliggende; den var de
gamle slægters sag, patricisk forret. Udviklingen blev helt
en anden der end i Grækenland; begge steder danner ud-
gang af 4de hundredår før Kr. vendepunkt, da gik i Græken-
land borgerlig frihed tabt, i Rom derimod sejrede ligheden,
og vindingen blev de nye slægters lige stilling med de
gamle. Omskiftelsen indvirkede det ene sted som det andet
på gudsforholdet. I Grækenland afløstes folketro af magt-
forgudelse (Aleksander); i Rom vare de nye slægter — ple-
bejerne — uden guder; religio var de gamle slægters særret
og deres hemmelighed; den afskaffedes ikke, kun blev den

stillet i skygge. Det er vejen, som til alle tider i Rom er bleven fulgt. På samme tid forklarede i Grækenland Evhemerus mytismen som den der oprindeligt skulde have været hvad nu stod alle for øje, magtfordømmelse; det kunde man bruge også i Rom. Ved den første græskdannede digter sammesteds, Kalabreseren Ennius (238—168 f. Kr.) fik hin forklaring indgang; han oversatte værket »om den hellige opskrift«, der foregaves — ligesom gudernes grave — at være funden på Kreta. Men i Rom var der ikke det at nedbryde som i Grækenland, et uudtømmeligt væld i folkeordet; der søgtes styrken i disciplina af etruskisk oprindelse: Personlig overbevisning kom først til orde og blev en magt ved Cicero; den var i født modsætning til det givne. Han kalder det¹⁾ en god vittighed, når forkæmperen for alt ægte romersk, den ældre Kato, udtrykte sin forbavselse over at to fuglekigere kunde mødes uden at le hinanden ud. Men det hindrede ingenlunde overbevisningens ordfører i at sætte pris på en plads i samme fuglekiger-kollegium, et af de otte hellige, som Rom talte; ligeså lidt som det på den anden side var grunden for ham til trætte med kollegiet, da dette gjorde påstand på at få hans hus nedbrudt som hindrende for udkiget²⁾. Denne splid imellem institution og egen mening søgtes udjævnet ved den bemærkning³⁾, at i gamle dage havde kunsten været ægte; nu var sagen en anden. Med mere åbent visir var dog forinden en digter optrådt, den ældste blant de romerske, som nu foreligge, T. Lucretius Carus († 51 f. Kr.); hans digt om tingenes natur var et romersk sidestykke til Empedokles'⁴⁾ eller de græske naturfilosofers forsøg på at fortrænge Homer; musen trådte i oplysningens — og beroligelsens⁵⁾ — tjeneste. Ind-

¹⁾ Om spådomskunst 2, 24. ²⁾ forsvarstale for huset. ³⁾ om lovene 2, 13. ⁴⁾ Lucret. 1, 731—3. ⁵⁾ formålet angives 2, 50—61; 3, 91—3; 6, 35—42, således:

— terrorem animi tenebrasque necesse est
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturæ species ratioque

(Hverken solstraaler eller dagskær spreder de sjælfmørkende rædsler; det gør kun den fornuftige Indsigt).

flydelsen på tidsalderen blev stor, uden at dog guderne bleve hånede; på Epikurs vis lod Lukrets dem få en salig aftægt. Mindre beroligende faldt udtalelsen af den historisk-politiske digter, Senekas frænde, Lukan: »Guderne ænse ikke de dødelige«¹⁾; til grund for denne udtalelse ligger politisk fortvivlelse. Men selv når Grækere og Romere mødtes i det vedtages fornægtelse, var der forskel og en overvejende; hvad hine stemplede som overtro eller gude-rædsel, det stræbte de at frigøre sig for²⁾, hvorimod Romerne i Ciceros fodspor ikke offentlig rokkede ved det, de i fortrolighed udpegede som forkasteligt. Dog søgte Cicero at skille dette — *superstitio* — fra *religio*; ikke vilde han som Lukrets³⁾ sige: »religion ligger for vore fødder knust, sejren gør os himlen lig«, men heller ikke skelne så skarpt som Seneka⁴⁾: »*religio* dyrker guderne, *superstitio* krænker dem.« Cicero kender som ægte Romer en forklaring, som åbner mulighed for et forlig: »ikke blot filosoferne, også vore forfædre skelnede imellem *superstitio* og *religio*; dem som intet andet foretog sig end at bede og ofre for dog at beholde deres børn (*superstites*, i live) kaldte man *superstitiosi*, hvorimod de som behandlede gudernes dyrkelse med omhu og ligesom læste over (tamqvam relegere) hed *religiosi*«⁵⁾. Således blev *superstitio* en overskridelse af målet, noget privat; statens vej til magt gik gennem *religio*. Krigen med de fremmede, Roms liv i de »gode dage«, tog ikke blot en ende som i Veji, hvor Juno på spørgsmål, om hun vilde flytte (til det aventinske bjerg), tilnikkede bifald; den regelmæssige begyndelse blev gjort med indbydelse til modstandernes guder om at tage bo i Rom (*evocare deos*; formularen for sådan indbydelse har Makrobius⁶⁾ opbevaret). Og et sidestykke til Virgils og Ovids værk blev det, at Agrippa byggede Panteon; Hadrian rejste i sit genopbyggede Aten et »alle guders tempel«⁷⁾.

¹⁾ Farsalkvad 7, 454—5. ²⁾ *δεισιδαιμονια*. ³⁾ 1, 78—9. ⁴⁾ om mildhed 2, 5. ⁵⁾ om gude-natur 2, 28. ⁶⁾ Saturnalier 3, 9. ⁷⁾ Pausanias Grækenlands beskr. 1, 18.

Vi vende tilbage til spørgsmålet om magtens enhed. Med kejserdømmets opkomst vare Hellas og Rom gåede i ét — i Asien nåede romersk herredømme lige så vidt som græsk dannelse; Sveton tillægger Avgust den hensigt at formå Grækere og Romere til at skifte sprog med hinanden —, men dermed var det ikke givet, hvad verdensherredømmet vilde blive i romerske hænder. I hellenismens fodspor vandrede Orientalismen. Dette følgeskab, som blev sidstnævntes fremgang, må dateres fra diadokernes, Selevkiders og Ptolemæers dage; Aleksander havde stået i begreb med at ende som østerlænder, skulde det gå Roms Kæsar lignende? Man har i orientalismen villet finde en vinding for datiden¹⁾, forholdsvis altså fremskridt; det syn deler jeg ikke. Der er modsætning imellem religio og orientalisme, ikke mindre end mellem førstnævnte og græsk mytisme, men af anden art. Religio's præg var ligegyldighed mod subjektive fornemmelser, altså koldsindighed; orientalismen var om ikke overbevisning så lidenskab indtil raseri. Det blev spørgsmål, om magtens lidenskab, alt som verdensherskeren betoges af denne, kunde værges sig mod den religiøse lidenskab. Det havde været meningen navnlig fra først af. Et fik dagen ved Aktium til fælles med dagene ved Salamis og Platæa, at afværge orientalismen; Antonius havde hengivet sig til denne. Vistnok omtales i Klodius' berygtede proses »bona dea's« mysterier, men de hørte rimeligvis til romana mysteria²⁾. Avgust var endog smålig i at holde på det rent romerske i modsætning til det orientalske; det eneste østerlandske, han tilstedte ved sit »hof« var at hilse vennerne med et kys³⁾. Tanken om en flytning af herskersædet — til Troja⁴⁾ — dæmrede men endda kun for at afvises. Og i Rom tilstedtes orientalismen ikke; til dens afværgelse sigtede forbudet (Avgusts) mod Isis-mysterierne og de juliske love til opnåelse af »sædernes

¹⁾ Thiersch Apost. Ztalter s. 15—18. ²⁾ Cicero til Attikus 6, 1.

³⁾ jvfr. Victor Rydberg Roms kejsere i marmor i månedsskriftet: 19. århundrede 1, især s. 273—86. ⁴⁾ Horats oder 3, 3.

renhed«; Tiber lod Isis-templet nedbryde og gudindens statue kaste i Tiberen¹⁾. Det var orientalismen d. v. s. alt uden forskel, hvad der udover det hellenske kom østerfra til Rom, hvorimod der gjordes modstand. Jødedommen blev særlig genstand for hadske angreb; satirikerne spottede i den lettroenheden²⁾; føleligere blev uvillien, da Tiber eller senatet i hans dage (19 eft. Kr.) lod 4000 med »overtro« — jødisk og ægyptisk — befængte slæbe til Sardinien, et vanligt forvisningssted, for at de kunde gøre gavn i kamp mod røvere; resten skulde frafalde deres skikke eller rømme byen³⁾. Og når Klavdius fordybede sig i etrusiske oldsager, så havde han det praktiske formål at hjælpe den gamle disciplin på fode, al den stund den blev »skammelig forsømt, medens udenlandsk overtro fik fremgang«⁴⁾.

Derved kom dog — skal vi sige: Rom eller kejserdømmet — i strid med sig selv. Talsmanden for det selvmodsigende i den afværgende bestræbelse blev mærkelig nok atter kejser Klavdius. Han foreslog Gallers optagelse i senatet og forsvarede dette forslag, som ikke undlod at give de ægte Romere eller dem der vilde gælde derfor anstød, i en tale, hvori han gjorde Roms særegenhed gældende i modsætning til hellenismen; denne, hedder det i samme, var falden, fordi den ikke som Rom forstod at lade de besejrede få et nyt hjem. »I Rom har alt været nyt men bliver alt gammelt«⁵⁾. Det synes som om Klavdius ikke vilde lade disse sine ord — i anledning af Gallerne — gælde med hensyn til orientalismen, da han uddrev jøderne af Rom alt som Tiberius⁶⁾; men Flavierne handlede i medfør af hine grundsætninger, idet Domitian tilbød Jøderne bolig i Rom, rigtignok mod en kopskat, som var begyndelsen til jødekvarteret Ghetto. Men det blev indledningen til mere. Antoninernes periode fik sit særegne præg, som senere skal påvises. Efter samme gik orientalismen frem i

¹⁾ Josef Oldskr. 18, 3, 4. ²⁾ Horats sat. 1, 5 v. 100: credat Judæus Apella. ³⁾ Juvenal sat. 14, 96—106. ⁴⁾ Tacit. Årbøger 2, 85. ⁵⁾ sstds. 11, 15. ⁶⁾ Ap. G. 18, 2.

stormskridt; kejserne bøjede sig for den. Først Kommodus, dernæst Severus lod sig indvie, hin i Isis- denne i Serapis-mysterierne. Og Mitras-mysterierne, som ved de kilikiske sørøvere alt vare bragte til Rom, fik i Kommodus en adept, ved hvis optagelse det hændtes, da riten krævede afhuggelse af et hoved på skrømt, at skuespillet blev til alvor¹⁾. Dermed var orientalismens triumf indledt i Rom; dog kunde den veksle i skikkelse, indtil omsider afslutning på det omskiftende forhold kom med de illyriske kejsere, det blev det kristne kejserdømme. Dette havde dog, som vi skulle se, sit egentlige forvarsel i Antoniners dage.

Uden forvarsel havde den religiøse lidenskabs sejr ikke heller været; der gik en understrøm, som trods de afværgende bestræbelser pegede hen derimod. Dæmonologien savnede ikke tilhængere ved Juliernes hof. Den hører til de symptomer, der gerne slår følge med fornægtelsen (nihilismen); de folkelige guddomme vege bort, men luften var svanger med det hemmelighedsfulde. Petronius kunde sige: »så opfyldt er verden med nærværende guddomme, at du støder snarere på en gud end på et menneske«. Rom var blevet et pandæmonium, hvor angsten lukkede op for lidenskaben, trodsende hvert forbud. På en måde vare begge partier, kejserhus og den end ikke kvalte opposition, enige om i spådommen ikke at se noget gode; Kæsarerne forbød, hvad en oppositions-mand som Lukan frabad sig²⁾. Justin martyr omtaler³⁾ dødsstraf som sat på læsning af hystaspiske, sibyllinske og profetiske skrifter; dog fik kaldæer, astrologer, »matematikere« o. s. v. rivende fremgang; Tiberius var under det ufrivillige ophold på Rodos bleven deres lærling⁴⁾. — Alt dette var lønligt væsen, understrøm; et andet var det

¹⁾ King the gnostics and their remnant s. 55. ²⁾ Farsalkvad 2, 14—15:

sit subitum quodcunqve paras: sit cæca futuri
mens hominum fati; liceat sperare timenti

(lad komme brat, hvad du tilskikker — blind forblive menneskets sans for kommende skæbne — und den frygtende håbet!).

³⁾ forsvarstale I c 44. ⁴⁾ Tacit. Årbøger 6, 20. I »historie-

med kejserforgudelsen. Det blev sagt før, at magtforgudelse begyndte med Aleksander, hvis regering i det hele betegner vendepunktet i oldtiden. Diodor, som i oversigten af sit værk¹⁾ foruden den trojanske krig kun udhæver Aleksander og Kæsar som epoke-gørende, kalder ene sidstnævnte den »som for sine bedrifter blev nævnet gud«. Forholdet var dog ikke med Kæsar som med Aleksander; hvad der hos den helleniserende skulde være indskydelse eller måske var selvforglemmelse, kunde for romerens vedkommende formelig udledes af religio. Dog kun tildels. Romerne ydede deres afdøde en dyrkelse — ligefrem kaldet: apoteose, forgudelse —, hver familie sine egne; i forhold til kejseren var det hverken familiebåndet eller i og for sig den dødelige afgang, som betingede »forgudelsen«; også kendtes modsætningen til genius-dyrkelsen deri, at menneskets genius antoges at dø med mennesket, den dyrkedes derfor kun af vedkommende selv i hans levende live. Forbillede for kejserforgudelsen var snarere Kvirinus, den blant hjemstavns-guderne (indigetes) optagne Romulus; til denne optagelse sigter Justin²⁾, og derved fremkom selv arvelighed, så at Seneka³⁾ kan kalde kejserne »gudebårne og gudeavlende«. Endda et familie-forhold blev gjort gældende for det juliske hus. Et romersk sagn hidledte den folkelige herkomst fra Troja, Juvenal kalder Romerne Trojanere (Trojugenæ); det fik en egen betydning for Juliernes æt, alt som Avgustin siger: »den nye Kæsar anså ligeså fuldt Venus for stammoder, som den gamle Romulus Mars for fader«⁴⁾. Denne forherligelse af Julierne i en stamfader udover Romulus — Askanius, Æneas' og Venus' søn — ligger allerede i Cælius' ytring⁵⁾: »Venus-båren« om Kæsar og kommer navnlig frem i Æneiden. Men også Horats⁶⁾ siger:

bøgerne« 1, 22 kaldes spåmændene »en rase, som stadig forbydes i vor stat, og stadig beholdes«.

¹⁾ 1, c 4. ²⁾ ssteds. c 21; Seneka skæmten om Klavdius' død c 1. ³⁾ trøsteskrift c 15. ⁴⁾ Om Guds stad 3 c 3. ⁵⁾ blant Ciceros br. til venner 8, 15. ⁶⁾ Oder 3, 5.

Coelo tonantem credidimus Jovem
regnare: præsens divus habebitur
Avgustus

(det var vor tro, at tordneren Jupiter herskede i himlen — som nærværende guddom gælder Avgust¹).

Tiber, Avgusts stiftsøn, var Klavdier; han synes ikke at have været stemt for kejser-dyrkelsen, i alt fald ikke for dens overførelse til efterfølgerne; det udtaler han i anledning af et forlangende fra Spanien, og lignende fra Pergamus, om at der måtte rejses ham som tidligere Avgust et tempel. Anderledes de to Agrippina-sønner, hvis stammoder følgelig var Julia, både den ældre og den yngre Agrippinas: Kaligula og Nero; de betonedede: præsens divus så at fremfor divus Julius eller Avgustus gjaldt det om deres egen guddom. Kaligula lod en sanger, Apelles, som betænkte sig på at kalde ham Jupiters overmand, pidske, ligesom Seneka fortæller²), hvorledes han truede Jupiter, hvis ikke denne stansede med tordenen, medens han mødte Jødernes indsigelse mod at opstille hans billede i templet med den bemærkning: »jeg skønner, det er enfoldighed fremfor ond villie hos disse mennesker, at de ikke erkende min guddom«. — Nero kunde synes at ville latterliggøre sagen ved at anordne festen »for kejserens skæg« og ofringer til »kejserens guddommelige stemme«; men det var langt fra meningen. Anklagen mod Traseas, senator og stoiker, lød på at have forsømt sådant offer³), og hvad festen angår, da spaltede religio sig i de utroligste enkeltheder⁴) — i en vis modsætning til den udjævnende orientalisme —; blant de godkendte fattedes ikke en fortuna barbata, skægge-gudinde. — Med Flavierne kom kejserdømmet ud af familien, i det

¹) derfra Martials epigram 9, 91; forbillede hos Horats kan have afgivet et hos Atenæus opbevaret vers om »murbrækkeren«: »dig se vi nærværende — ingen trægud eller stengud men den sande — dig tilbede vi«. Om det trinvis i forgudelsen siger Duruy — *histoire des Romains* 2 s. 428 —: »efter sejren ved Tapsus gik Kæsar for halvgud, efter dagen ved Munda rent ud for gud«. ²) om vreden 1, 16. ³) Tacit. Årbøger 16, 22. ⁴) Avgustin om Guds stad 6 c. 9.

hele bort fra de gamle slægter; måske for at bøde på værdigheden fremdroges majestæts-loven og overførtes fra folket på kejseren. Dog faldt forgudelsen ikke bort, den gik i ét med det dæmonologiske; som Origenes antyder¹⁾: »vi (o: de kristne) sværge ikke ved kejserens lykke; ti enten er det blot talemåde med denne lykke og så sværge vi ikke ved det som ingenting er; eller også, som nogle holde for, er kejserens lykke en vætte, men så må vi heller lide døden end sværge ved en sådan, som ofte synder sammen med mennesket, hvem den er tildelt, eller endog fremfor mennesket«.

Det betegnende for kejsertiden var altså en blanding: dels lidenskabens glød, som pegede mod øst, dels ironiens kulde, som uden just at være sokratiske, dog er vesterlandsk. I den tidligere kejsertid havde det vesterlandske overtag, og udslaget blev en vis ytrings- eller om man vil: lære-frihed; deri mødtes kejservælde og synagoge. Men i samstemningen hvilken forskel, selv når synagogen i »seloternes« ret lukkede op for lidenskaben (det er i henhold til lidenskabens blindhed, at Kristi korsfæstelse af apostlerne betegnes som skét i uvidenhed). For synagogen måtte lærefriheden være frugt af interesse i sagen, derfor vilde man intet foregribe; fra kejserens læber klang friheds-programmet som spot, således Tiberius' ytring til senatet: *deorum injurias diis curæ* (ere Guderne fornærmede, så lad dem om det²⁾). Herved mindes man — mest dog som modsætning — om den tale, Kassius Dio, den græske senator, som i Aleksander Severus' dage så orientalismens indgang i Rom, lægger Mæcenus i munden som henvendt til Avgust³⁾: »vis alle vegne Guderne hæder efter fædrenes skikke og nød de andre til det samme. Religionsstiftere, som indføre nye læredomme, må du forfølge med afsky og straf, ikke blot for gudernes skyld, da den som foragter dem, ej heller kan have ærefrygt for andet; men fordi den som foragter dem, indfører nye guddomme og tillige overtaler andre til nye sæder og skikke. Deraf

¹⁾ Mod Kelsos 8, c 65. ²⁾ Tacit. Årbøger 1, c 73. ³⁾ Dio 52, c 36.

opstå sammensværgelser, sammenrottelser og klubber, lutter ting som ikke stemmer med enevælden; tål derfor hverken religionsforagtere eller jertegns-øvere. Vistnok er spåkonst fornøden, og du må have offer- og fugle-kigere på rede hånd, at hvem der lyster må tilspørge dem. Dog må magere på ingen måde tales, ti sådanne folk ophidse ved deres stundom sande, hyppigere dog falske spådomme en mængde hoveder til omvæltninger«. Det er vistnok en frihåndstegning af Avgusts politik, i det hele dog nøjagtig; modsætningen er klar til den anførte, historisk vistnok bedre hjemlede udtalelse af Klavdius i senatet om Roms livsvilkår. Men hvad der end fik magten, enten den avgusteiske hævdelse af enevælden fremfor alt eller den klavdianske gennemførelse af Roms verdens kald, altså det afvisende eller det omfattende, viser det sig og skal fremdeles kendes, at der fra den alt omfattende romerske tilstedelse er et stort skridt til rest hen til frihed for hvad der stammer ikke fra øst men fra ånd.

I instruksen omtales også forholdet til filosofien, hvormed tillige kejserdømmets forhold til hellenismen i særdeleshed betegnes. Forinden dette afsnit meddeles, må vi gå tilbage ikke blot til det punkt, hvor vi under omtalen af friskolen slap filosofernes skæbne; men også filosofiens vilkår i det før-kejserlige Rom må berøres. Filosofi i oldtids forstand var ikke aldeles hvad senere tider forstå ved benævnelsen, foruden en tænke- eller lære-vis mentes dermed en leve-vis (*modus existendi*), hvilket ligger i Senekas berømmelse af Demetrius som sandhedens vidne. Især i den efter-sokratiske filosofi gjaldt det om filosofen personlig, så at lærebygningen var gennemtrængt af det syn på livet, hans egen færd udtrykte; fortrinsvis dyrkedes etiken, og hvad der gav udslaget, var prøven i livet. Seneka kalder filosofien »dydens studium« eller »levetekonsten« (*ars vitæ*). Filosofien blev den som skulde råde bod på tidens savn, som var udadtil frihed, indadtil religiøs overbevisning, altså livets to ypperste goder. Det kom da så, at medens sejren havde bragt dannelsen (græsk) til Rom

— begyndelsen skete med komedien (»oversat fra græsk«, skriver Cicero¹⁾, dog Plavtus undtagen) —, så beredtes vej for filosofien, hvori selve Grækerne så dannelsens krone, af borgerkrigen eller den offentlige ulykke. Også Sokrates' dage faldt i politisk nedgangstid. Denne sammenhæng imellem forfald i det ydre og filosofi kendes for Roms vedkommende på Cicero. »Indtil mine dage lå filosofien brak«, skriver han i »de tuskulanske forhandlinger«²⁾; men at han som hidtil havde været som fængslet til talerstolen, hengav sig til filosofi, det skete i den ufrivillige fritid, som blev hans lød, efterat han med Pompejus var fortrængt fra rådhus og torv. Programmet for opgaven, som han søgte at løse med en vistnok mærkværdig åndskraft, stiller han — måske betegnende nok — i skriftet »om spådomskonst«³⁾. På dette område fandt han ingen egentlig modstander i Kæsar, manden med pen i hånd ikke mindre end med sværdet; på græsk dannelse kastede denne ikke vrage, således som hin »videnskabens navnkundige foragter«, Marius havde gjort. Hvad der æggede sejrherren til pennekamp, det var — som allerede omtalt — udgangen af det statsborgerlige vilderede, som Kato betegnede. I det filosofiske selvmord lå der noget for magthaverne foruroligende fremfor i det retoriske tyranmord. Det turde derfor nok siges at være i egen interesse, at kejserne oprettede højskoler; men — som vi så — falder det først i 2det hundredår, og som vi nu skulle se, blev filosofien ikke dermed kejsermagten underlagt. Der var forbeholdt filosofien en anden rolle end at pryde lærestolen på en kejserlig højskole.

Nærmest var det spørgsmål, hvilken af de filosofiske skoler der måtte kendes for farligst; det lå straks for, da de gamle slægter og den nye filosofi forenede sig i modsætning til det juliske herskerhus. Den farligste måtte den blive, som fandt mest indgang, og i så henseende kunde der blot være tale om to: Epikurs lære eller stoa. Digteren Lukrets havde erklæret sig for den første; Ciceros lærer i

¹⁾ om det højeste gode 1, 2. ²⁾ 1, c 3; jvfr. 5, c 1—4. ³⁾ 2, c 1—2.

filosofi var stoikeren Posidonius. Selv vilde Cicero sætte filosoferingen i gang fremfor give resultater; han var dermed henvist til »akademiet«, hvis talsmand Karneades med det akajske gesandtskab havde været i Rom; han kunde endog tillade sig i Katos person — selvfølgelig dog i dennes levende live — at gøre stoa lidt latterlig¹⁾. Man skulde mene, at tiden bar hen imod Epikur, hvis lærdom snarest måtte fjerne det selvmodsigende fra tiden og bøde med anvisning til nydelse på alle savn; dermed syntes filosofiens farlighed at falde bort. Man har for kejsertidens vedkommende kaldet tallet på Epikurære »den gradmesser des gewaltdrucks«²⁾ — jo hårdere tryk, jo flere Epikurære. Epikur blev trods Senekas indsigelse tagen til indtægt i anti-filosofisk interesse, for nydelses-sygen. Vistnok indrømmer talsmanden, at Epikur er »hedoniker« d. v. s. ingen strid tilsteder imellem lysten og gerningen, men — tilføjer han —: »man agter ikke på hvad Epikur forstår ved lyst, hvor ædruelig, ja tør den er, han tillægger dette navn; de holde sig til navnet og bruge det til at dække deres lyster«³⁾. Epikur blev som han engang var stemplet af sine — virkelige eller foregivne tilhængere — ordfører for lyksaligheds-lære og guds-fornægtelse; som sådan bekæmpedes han af Plutark og de platoniserende retninger. Men jo bekvemmere læren blev, jo mere tabte den i åndelig vægt; forholdet imellem kejsermagt og filosofi samler sig i forholdet til stoa.

I omtalte »instruks« hedder det derom: »ikke få af dem som kalde sig filosofer, forlede mængden til nyheds-syge; vær på din post mod dem! Har du end i Arius og Atenodorus (stoikere) fundet redelige mænd, må du dog ikke agte alle der pryde sig med filosof-navn, for deres lige. Under sådant skalkeskjul bringe mangfoldige tusindfold uheld over folkefærd og enkeltmænd«. Sammenholdes dette med det før anførte af samme instruks, da skønnes let, at efter den går disciplinen langt over doktrinen, institutionen over

¹⁾ talen for Murena c 29—30. ²⁾ Schmidt Denk- u. glaubens freiheit im 1sten Jahrh. s. 124. ³⁾ Seneka om lykkeligt liv c 12.

den — forholdsvis — frie videnskab. Dog bliver den sidste ikke afvist; stoas fostersønner stode godt anskrevne hos Avgust; også kunde »instruksens« udtalelse anses for rettet imod dem der omgave sig med et mystisk halvmørke — i Tiberius' dage således platonikeren Thrasyllus —, følgelig sådanne, hos hvem hellenismen var bleven orientaliseret. Forud for Nero spores ligefrem forfølgelse mod filosofer ikke; han var selv Senekas fostersøn, og denne helligede ham en betragtning over »mildheden«. Forholdet imellem fosterfaderen og Agrippina den yngre (hun kaldte den af Klavdius banlyste filosof tilbage) skal ikke her søges opredt, men halvt om halvt med fosterfaderens minde blev Nero modernens morder (59), og 6 år senere blev rådgiveren selv ofret; meningen var vistnok med ham at fælde stoa. Året efter (66) kom forbudet mod at filosofere i Rom. Samme år led stoikeren Trasea Pætus døden, sønnen af det højsindede ægtepar Pætus og Arria, selv gift med en Arria, som slægtede stammoderen på — sidstnævntes selvmord, hvorom Plinius fortæller¹⁾, overstrålede næsten Katos —; dog synes volds-handlingen mod Trasea ikke at have været følge af hint forbud; han blev netop fældet, som den der havde glimret ved fraværelse fra senatets samlinger²⁾; påskud var som anført den forsømte ofring. Andet udfald fik det med den af Seneka beundrede kyniker Demetrius, som hørte til Traseas' selskab i dødstimen; denne tilråbte Nero: »du truer mig med døden, naturen dig«³⁾, og slap derfra med livet. Kampen imellem enevælde og friskole, hin romersk, denne græsk, sluttedes ikke med det juliske huses undergang; Flavierne fulgte nok en anden politik mod retorerne end Julierne, kampen mod filosoferne optog de efter forgængerne. Vespasian forfulgte særlig stoikere⁴⁾ og kynikere (74), og under Domitian skal forfølgelsen have nået højdepunktet (93). Således begyndte »Roms kamp med ideen«⁵⁾.

¹⁾ breve 3, 16. ²⁾ triennio non introisse curiam. ³⁾ ἀπειλεῖς μοι θάνατον, σοι δ' ἡ φύσις. ⁴⁾ Stoikeren Musonius Rufus forsøgte sig under borgerkrigen i Vespasians hær som fredsvæn (Tacit. histor. 3, 81).

⁵⁾ Duruy histoire des Romains 4, s. 58.

Da — siger Filostrat ¹⁾ på sin stortalende måde — »flygtede nogle i forklædning til Kelterne i vest, andre til Libyens og Skytiens ørkener, medens adskillige hengave sig til et lastefuldt liv«.

Forinden var der af filosofernes rækker fremstået en mand, som ikke blot skulde få indgribende betydning for sam- og eftertid men navnlig for skolens forhold til kejserdømmet. Apollonius af Tyana kan have sat sig et sådant mål, først i den sidste Juliers dernæst i den sidste Flaviers dage, men hvad han ikke nåede, det lykkedes for slaven Epiktet, selv om ikke i dennes levende live. Denne nævnes stoas anden stifter. I det hele skiller stoa sig fra Epikurs skole deri, at i hin én høvding afløste den anden, medens blant Epikurs tilhængere ingen skulde gøre stifteren rangen stridig. Hvorved blev da Epiktet løftet til en stifters rang, endog efter at Rom havde havt sin Seneka, forøvrigt af herkomst Spanier —? Tre ting må udpeges: først modsætningen til det retoriske, som tillige blev en modsætning til Seneka; dernæst var Epiktet Græker, hvilket på åndeligt område aldrig blev betydningsløst, og endelig — hvad der iøvrigt ikke var ualmindeligt for Grækerne i Rom — var han slave. Tidens smag for det pikante var bleven udviklet, i samme grad som man skyede det møjsommelige. Epiktet førte stoas lære ud af den dunkelhed, hvormed ikke mindst Krysippos havde omgivet den, og stillede den på rent praktisk - sædeligt område. Hovedlærdommene vare simple: »tag det som det falder«²⁾ og: »vær udholdende og afholdende!«³⁾ de bleve skolens løsen som betegnende skjoldborgen om det indre menneske; med andre ord: slaven viste vej til frihed. Selv skal Epiktet have karakteriseret sig og sin færd således: »jeg fødtes træ Epiktet (∴ tillagt), krøbling på kroppen, i armod en Iros⁴⁾ og kær ad (for) de udødelige«⁵⁾. Man har fremstillet

¹⁾ Apollonius liv 7, c 4. ²⁾ φερε τα γινόμενα ³⁾ άνεχου και άπεχου. ⁴⁾ Odyssee sang 18. ⁵⁾ δούλος Επίκτητος γενόμενν και σώματ' πήρος και πενίην Ἴρος και φίλος άθανάτοις.

kristendommen som »slavens forgudelse i modsætning til kejserens«¹⁾ — det passer hverken på romerske forhold, da allerede blant kongerne den, hvis navn beholdt bedst klang, gjaldt for født træl, Servius Tullius; dog langt mindre på Kristi liv, som i henseende til eksistensvilkår tværtimod var det frieste, som kunde føres. Tjenerskikkelsen, som apostelen gør gældende, er ikke trællekår. Men nok betegner trællen et af tidens spørgsmål, endda af de brændende. Med borgerlig friheds undergang stansede ikke udviklingen; den bar hen imod sosial frigørelse, som måtte komme slaven til gode. Tiden førte det da med sig, at slaven kom i forhold endog til kejseren; derom havde jo allerede de frigivne ved hove vidnet, som navnlig under Klavdius indtog en såre fremtrædende plads. En mere åndelig betydning fik forholdet ved Epiktet, og dog betegnes ved ham filosofens vej til kejsertronen. Det fremskridt gjorde slave-filosofen ikke personlig, heller ikke oplevede han det; han blev tværtimod ramt af forfølgelsen i 93, og hans død falder i begyndelsen af Hadrians regering. Men da var sejren og de frugter, som udsprang af forsoning imellem kæsarisme og filosofi, ikke mere langt borte; det må også kaldes i sin orden, at Epiktet, der var som en anden Sokrates, fik sin Ksenofon i Arrian og at denne tillige blev Aleksander den stores navnkundige levnetsbeskriver. I grækerhelt ikke mindre end i grækervisdom genfødtes kejser-idealet.

Det er forholdet til hellenisme og til orientalisme, som har sagt os, hvad verdensherredømmet blev i romerske hænder. Forholdet skal nu ydermere påvises som et dobbelt, også i den forstand at ligeoverfor hver af hine magter atter et dobbelt gør sig gældende. Rom fødtes i forholdet til hellenismen, og dette forhold var ikke som til de keltiske stammer (Gallerne), der bredte sig over en stor del af halvøen, et givet modsætningsforhold. Dog var det på halvøen ikke blot Gallerne, som Rom søgte at afværge og fortrænge;

¹⁾ Gregorovius i monografi om Hadrian — lignende Schwegler Nachapost. Zeitalter 2, s. 292 n.

ligeså fuldt Grækerne i syd-Italien. Den anskuelse, at Numa skulde have været Pytagoræer, afviser Cicero med kendelig uvillie¹⁾. Hellenismen, til hvilken Rom kunde finde sig hændragen, var ikke den i umiddelbar nærhed men den som blomstrede hinsides Adriaterhavet. De første romerske sendebud til hine oversøiske egne — i anledning af illyriske forhold — indviedes i mysterierne (229 f. Kr.); ti år efter fandt den første læge vej fra Grækenland hinsides til Rom; det kan bemærkes, at endnu Kæsar måtte søge at hidlokke efterfølgere af den art ved tilsagn om borgerret, Avgust ved løfte om skattefrihed. Brydningen imellem indført dannelse og romersk hjemlighed kom som en modsætning imellem Scipio, den ældre Afrikaner ikke mindre end Æmilianeren, og tugtemesteren Kato. For sidstnævnte var uvillie mod det græske en hovedbevæggrund til at arbejde for hjemsendelse af det akajske gesandtskab; denne uvillie var frygt, særlig for Karneades, filosofen, til hvem man havde begyndt at lytte i Rom, og ved hvem Kato neppe uden grund skønnede, at de gamle romerske begreber alle blev sat i fare. Kampen derimod var sejrløs; da Pompejus og Kæsar stode mod hinanden, holdt man i begge lejre på græsk dannelse — om end kærlighed til samme var ældst hos Pompejus' venner —; i Agrippas og Mæcenass' dage lod man græsk og romersk gå så vidt mulig i ét. End blev det romerske ikke egentlig fortrængt, men også det nåede sig. Aleksander den store fordunklede som forbillede næsten kæsarismens fader; allerede Tacitus lader sig ved Germanicus' bedrifter minde om Aleksander²⁾, og da kejserdømmets græske dage kom, kendtes de at være de gode kejseres tid. Det kunde dog også gå — og var alt i 1ste hundredår gået — i anden retning. Kejserdømmets mærke fra først af havde været énhed af romersk og græsk; det gennemførtes således — ved den sidste Julier —, at det

¹⁾ Om fristaten 2, c 15. Hellener betragtede magna Græcia d. e. syd-Italien som det ældste koloniale foretagende. Pavs. 8, 3.

²⁾ Årbøger 2, c 73.

egentlig romerske blev borte og at det græske forbillede som så meget krampagtigere fastholdtes, den olympiske sejrherre, blev en forvrængelse af hellenismen¹⁾.

Til orientalismen var forholdet helt et andet. Mod-sætningen imellem Grækeren som erobrere og Romerne kommer her til syne. Aleksander stormede frem mod øst og havde ondt ved at øjne grænsen eller vilde ikke finde den; Romerne derimod havde en vis sky mod at give sig ind i asiatiske forhold. Og dog skulde af hvad menneskers er intet — nil humani — forblive fremmed i eller for Rom. Berøringen med orientalismen kan også føres tilbage til et tidspunkt ikke meget yngre end den begyndende brydning imellem det hjemlige romerske og dannelsen eller det græske. Ved Scipio Nasika, Gracchernes banemand, blev i henhold til de sibyllinske bøger den store moders (Kybeles) billede hentet fra Pessinus i Frygien til Rom; det skete i højtideligt optog men mærkeligt nok er det først en så sen forfatter, som Ammian Marcellinus, der har fortalt derom²⁾; da Krassus drog mod Parterne, blev han ved udrykningen formelig viet til underverdenens guder, og det af en tribun. Udfaldet svarede dertil, og den partiske krig fik i Rom ydermere vanry. Kejserdømmets oprindelige forhold til orientalismen er betegnet; det vakte misnøje i Rom, da den første Julier vilde drage mod Parterne, men efter dagen ved Aktium tog August selv den afværgende stilling mod orientalismen. Man har i de frigivnes indflydelse fundet en mindelse om østerlandsk evnuk-herredømme; men hint træk kan, som vi have sét, snarere tydes som et socialt fremskridt; imidlertid, da Nero sendte en frigiven som feltherre til Britannien, blev denne på grund af herkomsten til spot selv for Britterne³⁾. Orientalismen kom dog alt i Juliernes

¹⁾ lignende Otto; han lod sig kalde: Nero Otto — over Ottyrkelsen i lighed med Neroforgudelsen spotter Juvenal 2, 99.

²⁾ Engelstoft om Ammianus Marcellinus i teol. tidsskr. 12, 2 s. 249, også kunde Kybele(Atis-)dyrkelsen gennem Galaterne få en sammenhæng med vesterled; jvnf. Pausanias Grækenlands beskrivelse 7, 17 § 5. ³⁾ Tacit. Årbøger 14, c 39.

dage til Rom; som et træk af mange skal kun fremhæves sagnet om Agrippinas ytring til de kaldaiske spåmænd som forkyndte hende, at sønnens herredømme vilde volde hende bane: »lad ham kun dræbe, blot han må herske«!¹⁾ Men hvor orientalismen får indgang, der får den tilsidst magten; det skete i Rom med 3die hundredår. Og de som ved og med den løftedes i herskersædet, vare i romerske øjne de værste uhyrer. Nero havde stemning for sig, hvilket de syriske kejsere blot kunde nå derved at de som Aleksander, Julia Mammæas søn, nærmede sig til det græske.

Var forholdet til hellenismen ikke uden dobbelthedens mærke, så måtte det i end højere grad blive tilfældet med forholdet til orientalismen. Til jødedommen var forholdet indvarslet ved Pompejus, for Avgust gjorde det sig ikke lidet gældende; det var imidlertid for Romerne to ting at skelne imellem jødedom og orientalisme i almindelighed, dernæst at sigte kristendom fra jødedom. Det var, som det alt berørtes, i overensstemmelse med Klavdius' udtalelse om Roms verdenskald, at jøderne fik hjem i Rom netop ved de flaviske kejsere. I de jødiske katakomber møder man hyppig navnet: Titus Flavius, ligesom man i katakomberne vil se vidnesbyrd om den ved Jøderne til Rom overførte orientalisme. Hvorvidt jødedommen måtte trods uvillien mod den have fundet indgang i kejserhuset, det er uvist; man har ikke rede på, om Flavius Klemens og Flavia Domitilla i Domitians dage²⁾ have været jøde-proselyter eller mulig kristne. Nerva gav forbud mod anklage for judaisme sammen med at majestætsloven om krænkelse af kejserens person ved ham sattes ud af kraft. Først derefter lærte man at skelne kristne fra jøder; det blev ingenlunde i nogen for hine gunstig mening. I forhold til kristendommen gjorde kejservælden endog en front-forandring; fra afværgende gik den over til at blive angribende. Ikke nøjedes den med at rense Rom men opsøgte modstanderen i den formentlige hjemstavn, Lille-asien. Vistnok bleve også rabbinerne for-

¹⁾ occidat dum imperet. ²⁾ Evseb. K. h. 3, 18.

fulgte netop i hjemstavnen og på det blodigste, men forfølgelsen mod dem ligesom mod Galliens druider havde et politisk præg. Med hensyn til kristendommen klaredes det fra Trajans dage, at striden stod om navnet. Verdensherredømmet med det selv-skabte navn kunde ikke med føje skyde navne-strid fra sig¹⁾; Kæsar-navnet måtte hævde sig som navnet over alle navne eller bøje sig for det større. Aleksander-navnet blev lagt til rette efter romersk behov; det tidspunkt kom og måtte komme, da spørgsmål rejstes, hvor vidt noget lignende turde ske med et fra først overset og ringeagtet: Kristus-navnet.

Deri ligger så, at brydningen med Rom måtte for menigheden blive afgørende om ikke som alle tings ende så dog i den forstand, at udslaget af samme blev grundbestemmende for omslaget i eksistensvilkår, navnlig også for menighedens vilkår i den løbende tid. Hellenismen havde gjort forarbejdet i den retning, sikkert ikke i anden interesse end sin egen. Gennem forståelse imellem kejsermagt og stoisisme, gennem optagelse af Aleksander-idealet i kesarismen, var det, at hellenismen nåede til en omdannende indvirkning på romersk verdensherredømme, så at det romerske heredømme fremfor noget andet blev verdensherredømme, som engang ikke kunde være en blot erobringens frugt. At med-optage kristendommen i sådant fælleskab er en tanke, som i 3die hundredår synes at have pånødt sig Kæsarerne, endda kun for at overbevise dem om det ugørlige. Og dog gjaldt det om at bringe ret forhold til veje imellem tremandsrådet: verdensherredømme, hellenisme og kristendom; det forbeholdtes, efterat forsøgene forud neppe havde nået at blive tilløb, de illyriske kejsere. Kristendommen trådte dermed — uden i mindste måde at blive en anden — helt ud af den orientalske karakter, og, medens med det samme fjernelsen fra jødedommen blev håbløs, nåedes forståelsen med hellenismen. Men ikke således at hellenisme og menighed stilledes med lige ret begge kejserdømmet

¹⁾ Ap. G. 18, 15.

undergivne; den ideale overmagt måtte erkendes. Herredømmet var nok mellemværendet imellem menigheden og verdensherskeren men ikke ligefrem som imellem verdensmagterne; her gjaldt det ikke blot om gensidig forståelse men om sammes forudsætning; er denne ikke holdt i sin renhed, kommer dobbeltheden atter frem. Modsætningen var — eller er i sandhed — imellem menighed og kæsarisme; herefter bliver den imellem oprindelig idealitet og et udslag af brydningen med verdensmagts realitet, som falder ud til en halvt eller helt forvrængende virkeliggørelse af idealet, den kristne kæsarisme.

Foreløbigt resultat.

Idet først verdens vilkår ved kejserdømmets opkomst ere angivne, dernæst betingelserne ere beskrevne, hvorunder ukendt, så at sige usét af verden kristendommen indkom, er det påvist, hvorledes denne kunde på en gang være et led i verdensdebatten — altså én blant mange eller som andre flere — og det ikke mindre måtte komme, at alle om ikke forenede sig mod, dog skiftevis optrådte mod »denne fremmede«. Det er disse på hinanden følgende optrin, som for verden blive undergang og dog frelse, hvilke skulde tegnes, som i den græske tragødie med en tredeling af æmnet. Først opgørelsen »indtil videre« imellem de to menigheder, synagogen og Kristi; dernæst brydningen imellem de to skoler, grækervisdømmens og den apostolske; endelig sammenstødet ikke uden det afgørendes mærke, imellem de to riger: kejserens og Guds. Tredelingen krydses navnlig efter opgørelsen imellem menighederne af en tvedeling med geografisk præg: først en lilleasiatisk periode, dernæst en nordafrikansk med flytning af tyngdepunktet vesterpå. Første af disse to perioder ligger helt på menighedsområdet, højst med en tilsvarende antydning på skoleområdet gennem hellenismens fremgang; periode 2 får i kejsernes historie sit tilsvarende, afrikanske kejsere.

I den dæmrende overensstemmelse imellem riget og menigheden viser det sig, at modsætningerne kunne tiltrække hinanden. Sammenstødet har to sider: den ene er styrkeprøven, Rom i kamp med martyrer og profeter; den anden omdannelsen, Roms overgang fra hedensk til kristelig. Menigheden bliver ikke upåvirket af omskiftelsen; dens udvikling får et tvetydigt skær, som betegnes — sagens anden side — ved bevægelser på indre område. Disse blive forsøg på at undergrave troen, fremkomme altså i brydning med sådanne bestræbelser; derigennem fortsætter brydningen fra skoleområdet sig ind i sammenstødet imellem rigerne og påvirker dette. Ja ud derover går virkningen; sammenstødet afsluttes i bestræbelsen for at genoprette den forspildte énhed, ti hvad menigheden tilsigter, er énhed, kun i stedet for en romersk-græsk magt- og kultur-énhed, en sådan, som i første linie er kristen, en livets énhed. På en måde bliver udslag imellem skoler og riger modsat udslaget imellem menighederne, nemlig tilnærmelse fremfor adskillelse, deri dog samstemmende med hint, at tilnærmelsen, selv om den går over i sammensmeltning, er kun »indtil videre«, som betyder, også for disse to forholds vedkommende: indtil enden. Og det vil sige ifølge den profeti, som er given i og med troen: indtil Herren ener de adskilte, hvormed han skaffer sin menighed, den ene, vilkår i verden, som igennem sammensmeltningen af skole- og rigs-forhold ikke kunde nås, først da bliver kåret genspejling af herredømmet uden frihedsfornegtelse.

Dermed ville idealets to sider være fyldestgjorte, hvilke splittede i tiden hver for sig og som formål nævnes: kato-
lisme og protestantisme.

Ebræermenigheden.



I. De to frimenigheder.

Der blev peget på Kristi liv som det frieste og derfor idealeste men ikke mindre ægteste menneskeliv, der har været ført eller kan føres; ligeså på forjættelsen om friheden knyttet — ikke indskrænket — til denne eksistens. Kristus var i kødet den fribårne og blev dog ikke fremmed for trælle-kår: »han gav sit liv til en igenløsningsbetaling«; det er en lighedannelse med os, sigtende til frigørelse, som bliver menighedens stiftelse, nemlig at enkelt-eksistensen får blivende gyldighed, hvad også ellers er forsøgt navnlig med Pytagoras. Hvor Herrens ånd er, der er frihed¹). Til stiftelse forslog ikke, at friheden kom til syne og fik udtryk i Kristi liv, ej heller den frivillige fornægtelse for menneskeøjne i hans død; det gælder om magt, tilmed om en bevisning ud over frivilligheden. Magtbevisning kræves ikke blot når rige står mod rige, også når ånd står mod ånd; det magtesløse er det åndløse. Sandheden kan være afmægtig — til en tid, ikke magtesløs; men bevisningen må svare til magten; den bliver ikke nærmest eller egentlig udadtil, rettet mod modstandsmagten. Nok kan åndsmagt bevise sig i det legemlige, kun ikke ligefrem; som om modsætningerne vare ensartede; den legemlige bevisning, som åndsmagten end ikke tør savne, er redskabets delagtiggørelse i samme magt, altså opstandelse. Dermed er enkelt-eksistensen hævdet i almengyldighed, og magten tilstede som magt til selvmeddelelse; når Jesus er forherliget, er ånden²). I og med stiftelsen står menigheden

¹) 2. Kor. 3, 17. ²) Joh. 7, 39.

under ét i et dobbelt forhold: til et liv som har været ført, en uforgængelig ihukommelse, og til en magtbevisning, som bliver alle dage: opstandelsen.

I samklang dermed fremstiller skrift-evangeliet både Kristi levnetsløb og hans opstandelse, hint som frihedens virkeliggørelse, denne som tilsvarende magtbevisning. Hvad der ud derover er optegnet, står i sammenhæng med sigtet i denne magtbevisning på selvmeddelelse. Mattæus fremstiller magten som hvilende i Jesu hænder eller person; Markus og Lukas disiplernes, de under livet i kødet indsamledes, delagtiggørelse i magten — efter Mr. tegnenes magt, som kommer nærmest op til en forskel i denne uforgængelighed: forskellen på apostolsk og efterapostolsk; efter Lk. magt over skrifterne, altså over forholdet til pagten forud —; Johannes endelig giver magtbevisningen i menigheden, forberedt ved udtalelserne om ånden, i det Herren fremstilles meddelende ved at blæse på sine, overbevisende ved at fremholde hænder og side — ligeså hos Lk. — og endelig forsørgende både ved at give kosten og i gerningen ved at tildele hver sit¹⁾. De kritiske tvivl om udgangen af de to Evangelier — 2det og 4de — veje her intet, da det mulig tiløgede er i anerkendt sammenhæng med det derved afsluttede.

Særlig må forholdet imellem Mt. og Johannes udpeges. Den første knytter stiftelsen til det profetiske ord, hvormed slutnings-åbenbarelsen i Galilæa indvarsles: »vågn op, sværd, over min hyrde og over en mand, min næste, siger Jehova Sebaot; slå hyrden og fårene skulle spredes, men atter vil jeg holde hånd over de små. Og det skal ske over al jorden, siger Jehova, to parter på den skulle udrøddes og udånde, men tredie parten levnes på den og jeg vil føre tredie parten igennem ild«²⁾. Eftertrykket lægges i dette ord på spredningen, hvormed Herren i anførslen³⁾ også stanser; adspredelsen får gennem opfyldelsen forandret betydning, ganske som korsfæstelsen, hvoraf den er en følge.

¹⁾ Joh. 21, 9; 22. ²⁾ Sak. 13, 7—9. ³⁾ Mt. 26, 31.

Hin får ikke ende med opstandelsen men dermed kommer den forandrede betydning; den ophæves end ikke deri, at Herren dog holder hånd over det små, over den ene tredie part. Hvorledes udrustet menigheden — tredie parten — fremtræder for de to trediedele, verden, er hvad Mr. og Lk. sige: med nye tunger og med åndelig magt over det gamle¹⁾; men hvorledes gerningen, som er indledt i stiftelsen, føres videre: gennem indstiftelserne, det viser Johannes²⁾, ydermere forud gribende eller profetisk, hvoraf følger, at gerningen endes kun i genkomsten. På adspredelsens nye betydning peger Mt.; hos Joh. ender samme i indsamling og énhed. Denne udfyldende modsætning ses også på anden led: efter Mt. står magtbevisningen i menigheden i forhold til livet, som har været ført i kødet — »holder alt hvad jeg bød eder« —, efter Joh. — eller tillæget til denne — : til det som skal komme, herligheds-åbenbarelsen.

Det er grundtrækkene til billedet, der fremstilles af menigheden som den frie og dog en magt i verden, ja over verden; deraf fremgår, at alt menigheden betræffende, ikke blot ophav og fuldendelse men lige så fuldt tilværelse, er trossag. Menigheden er usynlig, den gøres kendelig. Det bliver fremstillingen for verden ved den himmelfarne, pinse-dagens under, hvormed levnetsløbet i verden begynder.

Magtbevisningen peger i dobbelt retning, både mod tidens formål og mod dens savn; hint var énheden, dette friheden. Enheden var til veje bragt i græsk dannelse og i romerriget; her fremstilles den gennem det, som de tilstrømmende give udtryk: »vi høre dem i vore tungeomål forkynde Guds storværk!« Til forskel fra den i tiden rådende énhed er forskelligheden bevaret; hver får sit, men det hele er samklang. Det betyder tegnet; hvorved betydningen opgik for mængden, har denne ikke sagt og kunde den heller neppe sige; det er nok, at målet er betegnet ved sådant vidnesbyrd: enhed uden udslettelse. Det var mindst datidens behov, som gjorde tegnet i denne skikkelse — den

¹⁾ jvfr. Mt. 13, 52. ²⁾ Joh. 20, 21—23; 29.

s. k. sproggave — til en fornødenhed; med tilegnelse af højst to mål (treheden: romersk, græsk, ebraisk) bleve apostlerne skikkede til at følge fingerpeget »til jorderigs ender«. De nye tunger, hvorom der tales hos Mr., ere ikke folkenes gamle. Målet er fremstillet pludseligt, med ét slag; vejen til målet bliver derfor lige lang, og udrustning, som den dertil behøves, følger efter. Fremfor alt kræves dygtigheden, men hvilken? Det bliver senere sagt¹⁾: en sådan, hvis krav og forudsætning er friheden.

Dygtigheden må være lære-dygtighed. Det er tegnet, som svarer til for hånden værende behov, tegnet for Israel, medens ild-tungerne vare tegn i retning ad alle folkefærd. Lære-dygtigheden i Israel må kendes på skrifternes udlægning; spørgsmålet som derved rejses bliver næst dette: hvad skal vi gøre (for at blive salig) et spørgsmål i retning ad lærefrihed, det dobbelte: hvem må lære og hvad må der læres? Med hensyn til det første punkt (hvem) var i synagogen dygtigheden tillige grænsen; tegnet blev: også disse kunne lære, ydermere: disse fremfor andre²⁾. Hvad det andet punkt angår, indholdet eller selve læren, var i synagogen grænsen ene det bespottelige. Dette var et begreb, som hedningerne ikke kendte, om end negtelse og bespottelse kan falde sammen. Her er det en positiv påstand, som rammes med sådan sigtelse. Kristi personlige ret til at lære var aldrig bleven anfægtet; sigtelsen mod ham gjaldt hans færd (sabbaten, tempelrensningen); udtalelserne kun, når disse kunde fremstilles som bespottelse³⁾; derpå — og ikke på hans færd — grundedes tilsidst domfældelsen⁴⁾. Herren gør selv uimodsagt gældende, at han har talt frit ud⁵⁾, og frimodigheden bliver særkende også for den apostolske forkyndelse⁶⁾. Dygtigheden eller adkomsten gør sig derigennem gældende.

Magthavernes svar er forsøg på at bestemme lærefrihedens grænser, som måtte blive en indsnevring. Så-

¹⁾ 2. Kor. 3, 5—6. ²⁾ jvfr. Mt. 7, 29. ³⁾ Joh. 5, 18; 10, 38.
⁴⁾ Mt. 26, 65; Joh. 19, 7. ⁵⁾ παρρησιᾷ Joh. 18, 20. ⁶⁾ Ap. G. 2, 29.

dant kommer frem i påbudet om ikke at tale i dette menneskes (Jesu) navn, som er et åbenlyst skridt frem på en tidligere lønlig betrådt vej¹⁾; det udledes af grundsætningen om det bespottelige som grænsen. End er dermed ikke spørgsmålet berørt om forholdet som imellem to menigheder, talen er kun som tidligere for Herrens eget vedkommende, så nu for disiplerne om frihed indenfor det bestående. Apostlernes indsigelse går i samme retning; den gælder lære-frihedens krænkelse ved sammes fødte værger, og de støttes ved stemmer i synedriet, navnlig ved Gamaliel af Hillels berømte lærehus. Dette hus var opkommet kort inden Herodes; indtil den palæstinensiske synagoges undergang beklædte det nasi- eller patriarkværdigheden, altså gennem hundreder af år; næst stifteren var Gamaliel husets ypperste, det var ved hans navn også Pavlus søgte at skaffe sig indgang i Jerusalem²⁾. Gamaliel synes ikke at have været til stede ved indskrænkningens vedtagelse; da sagen kom for på ny d. v. s. sag rejstes for overtrædelse, tager han ordet for frihedens opretholdelse, idet han knytter friheden til den teokratiske grundsætning, som er den, at udfaldet giver udslag. Uden det teokratiske bliver udfaldet en tvetydig læremester; under hin forudsætning kan lære-friheden kun bevæge sig indenfor to mærker; til den ene side: ingen bespottelse, til den anden — og derom er talen nærmest — for tilsynsmændenes vedkommende: ingen modstand mod Gud (ikke Gudsbryder, omvendt som: Israel). Gamaliels indsigelse finder billigelse; dog er synedriet noget vaklende. Det sér ud, som om forbudet skal opretholdes; anderledes kan hudstrygningen — synagogens disciplinær straf³⁾ — ikke opfattes. Senere påberåbes det dog ikke. Mulig kunne enkelte i rådet have forsøgt noget videre gående end og udover anvendelse af disciplinen, i en henvisning til hvad der kunde komme og virkelig kom: selv-tagen vold, som havde været forsøgt mod Herren uden

¹⁾ Joh. 9, 22. ²⁾ Ap. G. 22, 3. ³⁾ 2. Kor. 11, 24.

fremgang. Uhindret af myndighederne fortsattes lærevirksomheden selv i templet ¹⁾.

Med alt dette var forholdet blevet, som det kan skønnes at have stået ved magt i over en menneskealder, som vil sige: så længe synagogen havde rådighed i spørgsmålet om lærefrihed. De efterfølgende forstyrrende optrin bleve ikke mere en bekæmpelse af personer men af et samfund; dog vare de forbigående, og ved dem ændredes princippet ikke i dette forhold: udfaldet som det afgørende; hvorvidt det tilsidst godkendtes eller toges til følge, er en anden sag. Stefan anklagedes ikke som apostlerne for at have »lært på Jesu navn«; han blev offer, som apostlerne endda ikke vare blevne, nærmest for en synagogstrid; de som optog træppen med ham, vare lutter synagoger for fremmede, afrikanere eller lille-asiater. Og for synedriet kom anklagen til at lyde på hvad han skulde have ytret »mod det h. sted og loven«, altså på bespottelse i teokratisk forstand; den personlige adkomst »på Jesu navn« berørtes ikke, heller ikke kom det til en formelig doms-afsigelse. Og når Savlus drev forfølgelsen yderligere, var heller ikke det i kraft af en synedriumsbeslutning men i henhold til ypperste-præstens breve til synagogerne udenfor Jerusalem, med forbigåelse — som det lader — af synedriet. Ypperstepræsten var rimeligvis Sadukæer, måske fremdeles ²⁾ Anan; partiet var det som tidligere havde prøvet på den indskrænkning, der blev afværget ved Gamaliel ³⁾, og særlig måtte anledningen ægge modstanderne af læren om opstandelsen. Med dem forenede Gamaliels lærling sig; han blev ikke stående ved hvad der forefaldt i templet men trængte ind i husene og greb kvinder såvelsom mænd. Formålet var ikke mere den blotte stansning af enkelte utilbørligheder; angrebet blev rettet på »vejen« ⁴⁾.

Det tyder på en forandring, der alligevel var kommen, skønt uden forrykkelse af det givne grundlag; forandringen

¹⁾ Ap. G. 5, 42. ²⁾ Ap. G. 4, 6; 5, 17. ³⁾ Ap. G. 4, 1; 5, 17.

⁴⁾ Ap. G. 9, 2.

må føres tilbage til en magtbevisning af den himmelfarne, hvorved forholdet først er blevet som imellem menigheder; dertil måtte det komme forud for overgangen til hedningerne. Til kendeliggørelse af dette nye, som nærmest havde indadvendte følger, krævedes et opsving af og i ånden, som skildres Ap. G. k. 6—11. Opsvinget er umiskjendeligt; men hvori består det? Der er næst det første martyrium to i øjne faldende begivenheder: hedning-apostelens kaldelse og den første hedninge-dåb, der forene sig til en ud over al folkelig indsnevring gående dragelse. Men her gælder det om det egentlig skel-sættende imellem menighederne, hvorved også Kristi menighed kommer til klarhed over sig selv; og når det således drejer sig om fremskridt i Jerusalem udover pintsedagen og dog hen imod målet, pintsedagen betegnede, da må der agtes på fire trin i opsvinget: diakonatets fremkomst jævnsides apostolatet, evangelist-virkomhedens udspring af diakonatet, profetiens genoplivelse og — som det fjerde — presbyteriets dannelse. At vi deri tør se den himmelfarnes magtbevisning, derom forvisser — som senere nærmere vil blive belyst — Pavlus, når han skriver: (den himmelfarne) »satte nogle til apostler, andre til profeter, andre til evangelister, andre til hyrder og lærere«¹⁾. Og at dermed pintsedagens magtbevisning ikke forringes, det bevidner samme Pavlus²⁾, når han sammenknytter åndens udøselse og den her berørte magtbevisning til ét. Men fremskridt er ikke udelukket. Det egentlig grund-læggende bliver magtbevisningen i opstandelsen, hvorigennem den uforgængelige ihukommelse er sikret; al anden magtbevisning tjener selvmeddelelsen, gør tilmed grund-bevisningen eller opstandelsen, som verden ikke kender, kendelig. — Vi skulle se nærmere på de udpegede trin i opsvinget eller opgangen.

Diakonatet er særeget for Kristi menighed; den gamle menighed havde det ikke, da »tjenerne«³⁾ i samme ikke hævde nogen selvstændighed. Indstiftelsen fremnødes ved

¹⁾ Efes. 4, 10—11. ²⁾ 1. Kor. k. 12. ³⁾ Lk. 4, 20; Joh. 7, 45—7; 18, 22 o. lign.

forholdene, og synes at have udviklet sig snart til noget andet end hvad man tænkte sig fra først af. Det nødende lå i en mislighed, som skulde afhjælpes; hellenisterne d. e. ikke-palæstinensiske Jøder (af dem der fremstilles til valg nævnes kun Nikolaos proselyt) førte klage over enkeres tilsidesættelse ved de hjemfødte; magtbevisningen fremtræder således, at klagemålet blev udgangspunkt for en bevægelse, der klarer sig som et afgørende fremskridt der drager selv modstandernes blik fra enkeltmændene (apostlerne) hen til samfundet eller »vejen«. Klagemålet afhjælpes ved arbejdets deling¹⁾, nærmest en sådan at på den ene side stilles tjenesten ved bordet — hvorved mindelse om fodtvætten²⁾ melder sig, ligesom i eftertiden forskriften om enkerne³⁾ og ytringer i Plinius' indberetning til Trajan vise tilbage hertil —, på den anden fortsat virksomhed med bøn og ordets betjening, idet »bøn« i henhold til at hellenisternes synagoger hed bedehuse må betyde ledelse af fælleds-gudsdyrkelsen. Til vedtagelse af ny-ordningen sammenkaldes som inden pintsedagen disiplernes hele tal⁴⁾; end bestod der intet presbyterium, ingen gerusia — ældste-råd — for den unge menighed.

Ved »delingen« skulde diakonerne neppe være afskårne fra ordets tjeneste; men delagtigheden deri får en betydning, der viser opsvinget som omsving. Apostlerne træde tilbage: dermed skal det efterapostolske ligesom modtage indvielse fra selve apostel-dagene. Dog er der plads på én gang for apostler og for evangelister, som bliver benævnelsen for den nye tjeneste ved ordet, der udspringer af diakonatet — hvad er det ejendommelige for samme? Man kan ikke nøjes med at svare: simpelthen tjenesten udenfor kredsen af de tolv; udenfor tolvtalet kaldes Pavlus ikke som evangelist men som apostel i fuld betydning; ti navnet forekommer i svækket forstand⁵⁾, også senere — i fortællingen om sendelsen

¹⁾ διαίρεσις διακονιῶν. ²⁾ Joh. 13, 1—17. ³⁾ 1. Tim. 5, 10.
⁴⁾ πᾶν το πλῆθος jvfr. Ap. G. 1, 18—26. ⁵⁾ Ap. G. 14, 14 2. Kor. 8, 23.

til Abgar i Edessa — anvendes det på de halvfjerds¹⁾. Apostler hedde banebryderne for »vejen«, hvorimod evangelister²⁾ gå jævnsides, mest dog følgende efter apostlerne, aldrig haste de forud. Det er nok i den mening, at — i 5te hundredår — Teodoret kalder evangelisten »en omvandrende forkynder³⁾»; apostlerne må anses for at afsætte mærkerne, indenfor hvilke evangelisten bevæger sig; et forhold som selvfølgelig ikke skal hindre de efterapostolske i at overskride hine mærker, hvilket vi skulle se dog neppe er sket uden en ny åndens drift, et opsving i lighed med det som her sysselsætter os. Det sagte synes ikke at passe på evangelist-høvdingen, som fremfor Stefan nok Filip må hedde, da han blev ført ind på den øde vej fra Gasa til Jerusalem; men i den retning — mod Morerlandet — peger evangeliets gang i nærmere fremtid ikke. Snarere skulde den antiokenske menigheds stiftelse anses for et banebrud, som måtte have været en apostel forbeholdt. Dermed forholder det sig som med menighedens indsamling i samaritaneres stad og med den imellem hine to liggende menighed i Damask; ydermere med omvendelsen af enkelte Kyprioter og Kyrenaikere⁴⁾ (Kyrene, det nuværende Tripolis) — alt dette falder ind under konsekvenserne af fremskridtet i Jerusalem. Dette fik udgangspunkt i forskel på hellenister og ebraiskfødte; under evangelist-virksomheden fremkom forskellen end bestemtere, ihvorvel uden alt fjendtligt anstrøg: de ebraiskfødte vendte sig ene til Jøder, hellenisterne gik også til hellener⁵⁾. Således forliges det, at apostlerne træde tilbage, og der dog kommer et fremskridt istand, ti det er ikke blot fingerpeg på forholdet imellem apostolsk og efter-apostolsk, men forvarsel om, tildels forudsætning for den klareste magtbevisning, som bliver hedning-apostelens kaldelse.

Profetiens genoplivelse er det tredje trin; antydet er den i navnet, Apostlerne tillægge leviten Joses fra Ky-

¹⁾ Evseb. k. h. 1, 13. ²⁾ jvfr. 2. Tim. 4, 5. ³⁾ se Wahl i clavis.

⁴⁾ Ap. G. 4, 36—7; 11, 20; 13, 1; 21, 16. ⁵⁾ Ap. G. 11, 20.

pros¹⁾: Barnabas d. e. trøstens (eller formanings) søn; den således navnefæstede er forvarsel om hedning-apostolatet fremfor at han vides selv at være optrådt i profetisk virksomhed. Profeterne komme efter evangelisterne²⁾ fra Jerusalem, der i fremskridtet hævder samme plads som i den grundlæggende magtbevisning. Grænseskellet, som af Herren måtte være dragen for profeter³⁾, må ikke tydes således, at herefter ingen profeter skulde findes; Herren viste for eget vedkommende ikke betegnelsen tilbage og han bebuder profeter sammen med skriftkloge som sendte af ham⁴⁾; sammenstillingen: »apostler og profeter« hos Pavlus betegner profeterne ikke blot som samværende med apostler men fremkomme efter dem. Den profetiske virksomhed i Kristi menighed synes beregnet på sammenhold⁵⁾. Kristianer-navnet, som under Barnabas' og Savlus' lærer-virksomhed i Antiokien blev disiplerne tillagt, kan have profetisk ud-spring; derpå peger udtrykket⁶⁾, som antyder noget orakelmæssigt, og ikke mindre den latiniserende form, som indvarsler mellemværendet med romer-riget; for Grækere lå formen: Kristoi nærmest, som det ses hos Origenes⁷⁾, af hvem salm. 105, 15 bliver anvendt på de kristne (»rører ikke mine salvede«). — På sammenholdet peger det, at gennem den profetiske virksomhed dages et »ældste-råd« for menigheden⁸⁾ — i lighed med synagogen⁹⁾, hvormed dog ikke herefter sammenkaldelse af hele »tallet« er udelukket¹⁰⁾.

Fremskridtet i Jerusalem ender i en menigheds organisation, hvormed apostlerne træde tilbage. Det er dog ikke blot evangelisterne, som pege i aposteldagene på afløserne men nok så meget den enkelte der kommer for styret i Jerusalem, ikke ud af apostlernes tal, Jakob, Herrens broder. Ligesom den af synagogstriden udspringende forfølgelse — i alt fald næst efter rivningen imellem hjem-

¹⁾ Ap. G. 4, 36. ²⁾ Ap. G. 11, 27. ³⁾ Lk. 16, 16 (med paralleler). ⁴⁾ Mt. 23, 34. ⁵⁾ Ap. G. 11, 28—29; Gal. 2, 2. ⁶⁾ Ap. G. 11, 26 χρηματιζειν. ⁷⁾ Mod Kelsos 6, 79. ⁸⁾ Ap. G. 11, 30; 21, 18. ⁹⁾ Ap. G. 22, 5. ¹⁰⁾ Ap. G. 21, 22.

fødninger og hellenister gav stød til bevægelsen fremad, så afsluttes denne — eller den organisation, som tiden krævede — gennem den af Agrippa I (sønnesøn af Herodes I og hasmonæerinden Mariamne, broder til døberens morderske) rejste forfølgelse. Samme Herodianer, hvem Josef kalder den store og hvis vej til tronen han har beskrevet¹⁾, havde opnået kejsergunst især hos Kaligula og fik til sit kongenavn kongedømme ved Klavdius; han var ivrig som jøde — da i synagogen ordet oplæstes om kongen, som skulde være hjemmefødt, græd han, men blev trøstet ved tilråbet: »du er vor broder« —, og forfølgelse rejste han uden tilskyndelse af synedriet, altså uden hensyn til det teokratiske vilkår. Han synes heller ikke sikker på, hvorledes synedriet vilde bedømme det åbenlyse overgreb²⁾. Det er Agrippa's agt atter at fremdrage apostlerne, på hvem ansvaret for det hele formentlig hvilte, og han bliver derved redskabet til kendeliggørelse af apostlernes bortgang fra midtpunktet. Jakob, apostlers eftermand, kommer frem i Peders Afskedshilsen³⁾, da denne udfriet ved Herrens engel forlader Jerusalem. Jakob er bragt i en stilling, som i henhold til ordet til apostelen⁴⁾ kaldes hyrde-stillingen; hvorledes det er skét, kan ikke siges; den opstandnes åbenbarelse er af traditionen ikke sat i forbindelse dermed⁵⁾, hvorimod den aleksandrinske Klemens⁶⁾ vil vide, at overgangen skulde være fremgået af apostolsk valghandling. Som ejendommeligt for hyrdeembedet må efter oldkirkelig opfattelse — stemmende med sagens natur — det uopløselige i båndet betegnes; ét af de allerførste, om ikke det første, blant de efterapostolske skrifter, den romerske Klemens' brev til Korint, vil give anledning til nærmere drøftelse af den sag. Forskellen på presbyter og episkop (biskop) som dages udenfor midtpunktet, tilhører eftertiden; her kun så meget, at i aposteldagene, som turde omspænde en dobbelt menneskealder,

¹⁾ Oldskr. 18, k. 6. ²⁾ Ap. G. 12, 3. ³⁾ Ap. G. 12, 17. ⁴⁾ Joh. 21, 16. ⁵⁾ 1. Kor. 15, 7; jvfr. dog en ytring af Chrysostomus hos Credner Gesch. des n. t. lichen Canon (udg. ved Volkmar) s. 32. ⁶⁾ Evseb. k. h. 2, 1; jvfr. 7, 19.

nævnes presbyterne stadig i flertal¹⁾); dog møder 2. Joh. v. 1 og 3. Joh. v. 1 presbyteren i enkelttal, men som en værdigheds-betegnelse, der må antages at stå snarere over end under episkopen (som sådan er i anførte steder måske Kristus tænkt). For Jakob er det udmærkende enkeltmandsstillingen ligeoverfor ældste-rådet. — Med hyrdeembedet er det efter-apostolske, som det jævnsides apostlerne måtte tiltrænges eller kunde tilstedes, kommet til afslutning.

Dermed — som tidspunkt kan angives 44, nævnte Agrippas dødsår — er menighed stillet ligeoverfor menighed, end ikke mod menighed; det gamle forhold fortsætter sig i det nye lige indtil det formelige brud. Forskellen på menighederne kommer frem men som betinget indadtil ved menighedernes forskellige væsen. I almindelighed betegnes den dermed, at jødedom er en forskrift, evangeliet en forkyndelse. Vistnok stå forskrift og forkyndelse i og for sig ikke i strid med hinanden; forkyndelsen vil trænge til en opskrift, som da kan gå over til at blive en forskrift (hvilket ikke udeblev); og jødedommen har ikke villet være forkyndelsen foruden, som blev given den ved profeterne, ordnet i synagogen. Men det ophæver ikke grund-forskellen; kristendom kan ikke være uden forkyndelse; rettere ikke uden som forkyndelse, og det i udadgående retning. Den bier ikke på forlov, på forkyndelsen sættes alt ind, selv livet. Der findes ikke den magt, som skal kunne hindre den, om det end står i det skrøbeligste menneskes magt at nægte forkyndelsen indgang hos sig. Men netop ved den betydning forkyndelsen hævder for kristendommen så at sige som dennes eksistens, må der indadtil blive tale om lærefrihed under andre vilkår end i dagene forud; udviklingen i menigheden fører spørgsmålet frem om forholdet imellem lærefrihed og lære-myndighed²⁾, hin vedrørende et »hvad« (hvad tør læres), denne et »hvem« (hvem er læreren).

Her tager det indadvendte magten fra forholdet udadtil, ti forkyndelsen er saligheds-vej. Ordet som er menig-

¹⁾ Apok. 4, 4. ²⁾ jvfr. s. 74.

hedens eksistens er troens ord¹⁾. I dette har lærefriheden betingelse men lige så fuldt grænse, og det på anden måde end grænsen angaves i den gamle pagt, hvor den var den videste som kunde være: det bespottelige (straffen for overskridelse var også den yderste: dødstraf, særlig stening). Anderledes må det stille sig, efter at menighedens grund er bleven salighedens vilkår; grænsen for lærefriheden bliver indadtil: hvad der strider mod salighedens vilkår. Fornemmelsen af sådan grænse blev vakt i menigheden ved et tvistemål eller dog en forhandling om de hedensk-fødtes stilling i menigheden; begyndelsen skete på det indvundne område: Antiokien²⁾, fremskridtet, hvortil også denne begyndelse ledte, var rent indadtil — i erkendelse af forholdet imellem menighederne, den gamle og den nye —; derfor henføres det ikke som fremskridtet i Jerusalem til den himmelfarne men til den i menigheden boende Hellig Ånd³⁾. Erkendelsen fremgår af grænsens fornemmelse men vindes først gennem en kendelse, som næst ånden hører apostlerne og modermenigheden til. At sagen indledes til kendelse i Jerusalem, skér dels efter den antiokenske menigheds skøn⁴⁾, dels ifølge en åbenbaring, altså ligefrem som åndens værk⁵⁾ — men hvorledes fældes kendelsen? Det kommer frem og ikke mindre sagen til gode, at menigheden ved den himmelfarne er bleven udformet, så der i lighed med hvad der fandtes i den gamle menighed også i den nye er et synedrium, om end betegnelsen ikke overføres. Også dette ældste-råd ledes — atter dog uden overført betegnelse — af en fyrste (Nasi) og af en doms-husets forstander (Ab-bet-din)⁶⁾; som sådanne fremtræder Peter og næst ham Jakob. Iøvrigt kendes bestræbelsen for at inddrage den dømmende myndighed under menigheden — i lighed med hvad der var gældende for synagogen — både fra Korint og fra nævnte Jakobs egen udtalelse⁷⁾.

¹⁾ Rom 10, 9. ²⁾ Ap. G. 15, 1—2. ³⁾ Ap. G. 15, 28. ⁴⁾ Ap. G. 15, 2. ⁵⁾ Gal. 2, 2. ⁶⁾ jvfr. »spådommene« 2, s. 537—8. ⁷⁾ 1. Kor. 6, 2; jvfr. med Jakob 2, 6.

Netop i ligheden kommer forskellen frem; læremyndigheden får i den nye menighed en anden begrænsning og i omvendt retning ad lære-friheden, idet for hin grænsen udvides, rettere hæves. Frihed og myndighed stå nok alle dage som modsætninger, også lære-frihed og læremyndighed; foreningen kendtes i den gamle pågt som rabbinisme. Kristi menighed skulde så lidet være rabbinisme (den opstandne viste rabbinavnet tilbage¹⁾), som den vilde gælde for essæisme; det sidste var utvivlsomt benægtet ved virksomhed og fremgang udadtil, hint klarer sig ved ophævelse af tvedelingen imellem dem der give og dem der modtage belæring. I den retning hævder Jerusalem sin betydning; det er jo pintse-tegnet som deri forklares, medens organisationen efter hint tegn fremmede forskelligheden. Kendelsen fældes ikke med rabbinsk myndighed, for hvilken »hoben« kun må bøje sig; her er synedriet ikke det hele, alt som det hedder: »da godkendte apostlerne og de ældste med den hele menighed«²⁾, og fremdeles: »godkendt af Hellig-Ånden og os«, ti kun i Helligånden fuldbyrdes ophævelse af den tvedeling: myndige og umyndige, der er præget for menneskeheden for — eller uden — Kristus.

Hvad bliver kendelsen? Den kan ikke være andet end hævdelser af forskellen på grundlaget for de to menigheder eller opretholdelse af Kristi menighed efter grund og ejendommelighed, altså trods den omtalte begrænsning — rettere i kraft af den — som fri-menighed i fuldeste forstand. Skrivelsen, der udfærdiges til menighederne af hedensk herkomst — i lighed med synedriets meddelelse til synagogerne³⁾ — går ud på, at der ikke tør lægges byrder på, altså ikke foreskrives de hedensk-fødte, hvad der ikke hører til forkyndelsen. Alligevel kommer der i henhold til Jakobs afsluttende ord en tilsætning om »visse fornødne ting« — hvorledes er den at forlige med opgivelsen af fordringen om omskærelse for de hedensk-fødte? Man bør agte på be-

¹⁾ Joh. 20, 16—17; 28; ene hos Joh. forekommer betegnelsen i ebraisk form. ²⁾ Ap. G. 15, 22. ³⁾ Ap. G. 28, 21.

grundelsen i Jakobs tale og på hvad skrivelsen siger om iagttagelsen af hvad der i hin blev anbefalet. Jakobs grund er hensyn — til synagogerne, det er meningen af at Moses har dem som forkynde ham¹⁾ —, og i forbindelse dermed står forudsætningen, at det vilde gå trindt om, som det hidtil var gået i Jerusalem, hvor på grund af den teokratiske sætning ved Gamaliel et forlig bragtes i stand, som end ikke er omstødt med at »partiet«²⁾ udviklede sig til en menighed jævnsides den bestående. I forventning af et lignende resultat, så vidt synagoger findes, bliver opgaven for de hedensk-fødte så lidt som mulig at skille sig fra proselyterne, som vare knyttede til synagogen ved de s. k. noakidiske bud, omtrent dem, Jakob angiver; uden at derfor nogen kun delvis sammenslutning som imellem synagogen og »retfærdighedens proselyter« skulde finde plads i selve den nye menighed³⁾. Skrivelsen betegner den hensynsfulde og ingenlunde hensigtsløse tilsætning ikke som saligheds-sag men som velfærds-anliggende, ikke uden betydning for Israels frelse; altså på en gang klogskabs- og kærligheds-hensyn (»ved at holde eder derfra, fare I vel«). Gamaliel og Jakob ere, hvad senere sagnet udprægede dem til, tilsvarende skikkelser, fredens mænd i modsatte lejre, forventende afgørelsen og værgende brud.

Det brændende spørgsmål om forholdet imellem Pavlus i brevene og samme i Ap. G. er ikke her stedet til at gå ind på; dog må forskellen udpeges på Pavlus og Jakob som den alt af Ap. G. kan ses. Den kan ikke have været uvitterlig, selv om den i øjeblikket ikke skulde have været klar for begge. Den viser sig på to punkter; først som følge af forskel i stillingen, noget rent faktisk. Jakobs mere personlige forventning brister, dermed det af ham forudsatte, idet forholdet imellem synagoger og menigheder trint om i landene langt fra stiller sig som indtil videre i Jerusalem og jødeland — hvoraf kom det? Her viser sig

¹⁾ Ap. G. 15, 21. ²⁾ Ap. G. 24, 5. ³⁾ Ritschl Entstehung der alt. kathol. Kirche, 2den udg. s. 131—3.

forskellen på hine to ikke blot som forskel i stilling men i fremfærd eller i anvendelse af det fælles udgangspunkt. Ap. G. lægger ikke skjul på, at Pavlus slår ind på en anden vej i forholdet til synagogerne, han forefinder allevegne, end den, de tolv og yderligere Jakob kendes at have fulgt i Jerusalem. Han går overalt først til jøderne — den modsigelse, som derved synes at opstå med overenskomsten: »vi til hedningerne, de til omskærelsen«¹⁾ forklares (med Ritschl) bedst således, at Jakob har forstået delingen ethnografisk, Pavlus tog den og måtte vel tage den geografisk, således at udenfor Jerusalem stod det ham frit at henvende sig til synagogerne —; forskellen eller modsætningen kommer frem i myndigheden, hvormed det skér. Tilvisse er det et tilbud, som frembæres af Pavlus, men med fingerpeg på afgørelsen: forkastelse eller antagelse; der er ikke den tidsfrist, som i Jerusalem, ingen fælles imødeseen af en Guds dom. Deraf blev følgen, hvad Jakob frygtede og Pavlus i alt fald ikke kan have villet hidføre men hvori han lærte at se »Guds usporlige domme og uransagelige veje«: **bruddet**. De tre trin i den ældste menigheds gang bleve: først fremstillingen for mængden og for synedriet, dernæst fremskridt til lige stilling med det som forefandtes, og endelig bruddet.

Dette stammer ikke fra Jerusalem, men nærmest fra Antiokien i Pisidien²⁾, i sine konsekvenser synes det skarpest antydnet i Korint, hvor det ikke blot kom til en forhandling for romersk domstol, men hvor Pavlus peger på hvad i alt fald kunde ventes, et formeligt anatema³⁾. For at gennemføre den teokratiske sætning udfordredes på begge sider det sind, som kunde se og vilde bøje sig for afgørelsen; det sind fandtes ikke, og derfor måtte det komme, som Jakob med al overbærelse ikke kunde afværge det — de rent personlige følelser derved dølger heller ikke Pavlus⁴⁾ — til

¹⁾ Gal. 2, 9. ²⁾ Ap. G. 13, 42—8. ³⁾ 1. Kor. 12, 3 (til de hedensk-fødte kunne de meget omtvistede ord dog neppe henføres).

⁴⁾ Rom. 9, 2—3.

sønderrivelse af et forlig, som fra først af ikke var uden mislighed og bestandig kendeligere måtte få præg af det midlertidige, et interim. Dog var det stort, at forliget opretholdtes, så længe synedriet kunde udøve nogen myndighed over den nye menighed; det var — menneskelig sét — Jakobs værk i det af Peter og Johannes betegnede spor.

At lære-friheden i den gamle menighed, i kraft af hvilken navnlig den stærke sektudvikling i Jerusalem var foregået, fremdeles afgav et vistnok skrøbeligt bolværk for forliget imellem menighederne, det kendes endnu af den sidste synedriums-samling, som vore h. skrifter omtale. Pavlus var — for sidste gang (58) — kommen til Jerusalem; det gik som Jakob frygtede, hans nærværelse blev trods udvist forsigtighed¹⁾, som ikke står i fjerneste strid med den fremfærd, han brugte udenfor Jerusalem²⁾, og som han i brevene betegner med at blive en jøde for jøderne³⁾, anledning til fredsbrud. Af jødernes hænder udreves han kun for at blive Romernes fange. Dette fangenskab bragte forholdet imellem menighederne et skridt nærmere til opgørelsen for lange tider. Landshøvdingen havde da bolig i Kæsarea; i Jerusalem var der kun en underordnet befalingsmand. Denne — Klavdius Lysias — skønnede det rådeligst at stille fangen, mod hvem ingen grund til klage forelå, frem for synedriet, og derved var det, lærefriheden i Israel kom Pavlus for så vidt til gode, som farisæerne trådte i skranken for ham mod saddukæerne. Hine benyttede — om læsemåden skulde stå til troende⁴⁾ — derved samme udtryk som Gamaliel: »lad os ikke brydes med Gud«; selv som indskud kunne disse ord vidne om hvad man har fundet i den farisæiske indsigelse, hentydning til forliget. Atter måtte dog Pavlus udrives af Jødernes hænder, og befalingsmanden, som ved Pavlus' romerske borgerskab fandt sig forpligtet til at betrygge ham, vidste dertil ikke bedre råd end at sende ham til Kæsarea. Ligeoverfor lands-

¹⁾ Ap. G. 21, 23—4. ²⁾ Ap. G. 18, 18. ³⁾ 1. Kor. 9, 19
⁴⁾ Ap. G. 23, 9.

høvdingen, dog som det synes¹⁾ mod dennes villie, fandt Pavlus anledning til selv at gøre borgerretten gældende, så han skød sig ind under kejseren²⁾. Indskydelsen tilsigtede ikke blot personligt værn og fik helt en anden betydning; dermed indledtes forholdet imellem Kristi rige og kejserens. Nærmest må dog blikket fæstes på udgang af forholdet imellem menighederne; dernæst på skolernes — de hedenskes — forhold til Kristi menighed.

Udøvede Pavlus' fængsling indflydelse på forliget i Jerusalem? Derom er der delte meninger. Kristne forfattere (Thiersch) påstå, at dermed var freden, som må betyde: forliget, ude; en jødisk (Grätz) vil gøre en modsat anskuelse gældende. Hvad det i så henseende gælder om, er forståelse af en ytring af Hegesip — næst Lukas den ældste kirkehistoriker³⁾ — i beretningen om Jakobs død, hvem han nævner »den retfærdige, Herrens broder«. Josef ansætter denne begivenhed til 5 år efter Pavlus' fængsling, altså til 63 (R. Rothe mener 11 år efter; ved Jakobs død var dog krigen end ikke udbrudt). Nu kalder Hegesip Jakob den eneste i menigheden, som havde adgang til templet. Spørgsmålet om sådan adgang for hedensk-fødte var det, der gav anledning til opløbet mod Pavlus; Josef⁴⁾ fortæller om to støtter med latinsk og græsk indskrift, som forment ikke-Israeliter adgang til det hellige (en af disse siges i nyeste tid at være funden som eneste levning af templet⁵⁾); efter loven var det kun præsterne — Arons børn —, som måtte færdes sammesteds. Nu var Maria Elisabets frænke; følgelig har Jakob kunnet regne sig til Arons børn. Nok muligt at Hegesip vil have sagt, at Jakob var den eneste i menigheden, der nød samme ret som præsterne, ihvorvel han langt fra blant sine trosfæller var eneste af Arons æt⁶⁾; det er i alt fald uhjemlet, når der af Hegesips ytring skal udledes en båndsettelse af Kristi menig-

¹⁾ Ap. G. 26, 32. ²⁾ Ap. G. 25, 10—11; 25, 25. ³⁾ Evseb. k. h. 2, 23. ⁴⁾ Jødekrig V, 5, 2. ⁵⁾ »Fra alle Lande« 1877, s. 149. ⁶⁾ Ap. G. 6, 7.

hed (som Thiersch vil). Dertil vilde være bleven krævet en synedriums-beslutning. Den jødiske forfatter (Grätz) påberåber sig til gunst for påstanden om et til den angivne tid endnu i det hele fredeligt forhold: Josef¹⁾. Denne sætter mordet på Jakob i det år, da Festus, efterfølgeren af Feliks, til hvem Pavlus var bleven sendt som fange, men som havde efterladt ham fangen i Kæsarea, atter blev afløst af Albinus, dog inden dennes komme til Jerusalem; derhos betegnes saddukæerne »de fremfor andre Jøder hensynsløse i deres domme«, som ophavsmænd; også Pavlus havde — som før ham de tolv — været genstand for dette partis fjendskab, især ypperstepræsten Anans. Saddukæerne have ingen forskel gjort på de to retninger i den nye menighed, Pavlus' og Jakobs; dog samstemmer Josef med Hegesip, jøden altså med den kristne, deri, at alle billigtænkende i staden, ikke mindst de i loven forfarne, have været særdeles utilfredse med den synedriums-beslutning, hvorved Jakob og med ham nogle flere dømtes til stening; disse besindigere søgte at formå Agrippa II (I's søn, den sidste herodianer), for hvem i sin tid Pavlus var bleven fremstillet ved Festus, til at stanse Anan på hans blodige vej; ja nogle gik så vidt, at de lod gå bud til Albinus, som var under vejs, for ved meddelelse om det ulovlige synedrium — uden landshøvdingssamtykke — at fremskynde dennes komme til Jerusalem. Det opnåedes, at Albinus endnu fra rejsen tilskrev Anan med strenghed, medens Agrippa — i egenskab af tilsynsmand ved templet — fratog ham ypperstepræstelig værdighed. Deraf fremgår, at forfølgelsen, for hvilken Jakob blev offer, har haft lignende oprindelse som den der stansede brat med Savlus' omvendelse, nemlig fra enkeltmand, vistnok ypperste-præsten, den ene gang som den anden en Anan, måske fader og søn²⁾; men også er det klart, at en synedriumsbeslutning om de kristne i almindelighed, navnlig i retning ad udstødelse, end da har ladet vente på sig.

En beslutning af den angivne art tør man heller ikke

¹⁾ Oldskr. 20, 9. ²⁾ ssteds. 20, 9, 1.

— med Thiersch — udlede af brevet til Ebræerne, fra hvem dette forresten måtte hidrøre og forudsat rigtigheden af en jerusalemsk adresse; hentydning til mordet på Jakob turde dog findes deri¹⁾. Brevets affattelse må ansættes til et af de tre år imellem Albinus' komme til Judæa som landshøvding (63) og krigens udbrud som følge af Gessius Florus' voldsmandsfærd (66). Brevets formål må antages²⁾ at være påmindelse til de kristne om at forlade staden³⁾; rimeligvis har det da været en af de åbenbaringer — man glemme ikke profetiens genoplivelse i Jerusalem —, hvorom Evseb fortæller, at ifølge dem gik de kristne til Pella. Som sigtende til det samme kan man også forstå vinket i talen på oliebjergtet om »forødelens vederstyggelighed, som sagt var ved profeten Daniel«; hos denne betegnes med forødelens afbrydelsen af tjenesten i helligdommen; heller ikke menigheden skulde selv skille sig fra, så længe hin tjeneste bestod. Det bestående skulde agtes — det er tanken, Jakob repræsenterer og som Pavlus ikke modsiger —; men, siger brevet⁴⁾, »tiden til dets forsvinden er nær for hånden«. Selve afbrydelsen kunde efter sagens natur ikke oppebies; så vilde forudgående varsler heller ikke have været fornødne. Menighedens undvigen er selvfølgelig bleven bemærket af jøderne, og den har frembragt et indtryk, som neppe vilde have været, om de kristne forinden havde været udstødte. Derfra stammer mulig den forsmædelige betegnelse for kristne af jødisk herkomst: Min — partiklen, som betyder: »bort fra« — hvoraf der er dannet en flertalsform: Minim eller i helleniseret form: Minæer. Nidnavnet er i sig selv ældre, det blev anvendt mod samaritanerne; her må det betyde, at de jødisk fødte kristne skilte deres sag fra deres folk. Hos Hieronymus⁵⁾ møder betegnelsen som ensbetydende med: Nasaræer. Også de kristnes skarpeste modstandere,

¹⁾ Ebr. 13, 7. ²⁾ jvfr. »spådommene« 1, s. 473—9. ³⁾ Ebr. 13, 12—14. ⁴⁾ Ebr. 8, 13. ⁵⁾ br. til Augustin 112, k. 13.

saddukæerne, bleve fra krigens udbrud regnede som »minim«¹⁾).

Efter krigens ophør trods den rædselsfulde udgang var hvad der lå Israel på sinde, synedriets genoprettelse. Men Jerusalem kunde ikke mere være stedet og behøvte, da der intet tempel var eller vilde blive, heller ikke at være det; dog holdt man sig i størst mulig nærhed, ti Jabne eller Jamnia, som blev synedriets første gen-samlings sted, synes siden kong Urias' dage ikke mere at have hørt til filisterlandet²⁾); grundlæggelsen udførtes ved rabbi Jochanan ben Sakkaj. Efterfølger som »nasi« blev r. Gamaliel II, sønnesøn af den, hvem det fredelige forhold imellem synagogen og forkynderne væsenlig skyldtes; nu lode beslutninger i modsat retning ikke længe vente på sig. Men en synedriumsbeslutning betød ikke mere det som endnu i den anden Anans dage; den var uden indvirkning på det borgerlige. Dog må den forandrede holdning ikke ses udelukkende som virkning af krigen eller som politisk hævn, ihvorvel det måtte vække forbitrelse, at jødedommens opløsning i borgerlig henseende har lettet overgangen for mange³⁾. Sagen var ydermere den, at den nye menighed var ifærd med et nyt fremskridt på selvstændighedens vej ved at få sig en egen hellig skrift; til samme stillede synagogen sig betydelig fjendtligere end til forkyndelsen. En fanatisk stemning gav sig luft i den retning; r. Tarfon ytrede⁴⁾): »Evangelierne — giljon — og minæernes samtlige skrifter fortjente at brændes tilligemed — o: trods — de hellige gudenavne i samme, såsom hedenskabet var mindre farligt end de jøde-kristne sekter, da hine fejlede af uvidenhed, disse trods bedre erkendelse«. Hellere vilde han (nævnte rabbi) til sin redning ty ind i et hedensk tempel end til minæernes forsamlingshuse. Og r. Ismael, der gjaldt for mere forsonlig, udtalte sig lignende for opbrændelse af de kristne skrifter

¹⁾ Lutterbeck N. t. 'liche lehrbegriffe 1, s. 165 - 6. ²⁾ 2. Krøn. 26, 6. ³⁾ Evseb. k. h. 3, 35. ⁴⁾ Grätz Gesch. des judenthums 2, s. 112.

(evangelierne), altså for overvindelse af de betænkeligheder, hvilke nogle havde på grund af guds-navnene i samme skrifter, da udslettelse af et skrevet Guds navn i reglen blev anset som vanhelligelse, der forskyldte den sværeste straf.

En formelig synedriumsbeslutning mod minæerne kende de jødiske forfattere alligevel ikke; Grätz indrømmer dog — eller påstår —, at forholdsreglerne fra det jamnensiske synedriums side vidne om tilværelsen af en sådan. »Der blev — siger nævnte forf.¹⁾ — rejst en formelig skillevæg imellem jøder og jødekristne, sidstnævnte satte man dybt under samaritanerne, ja i mange stykker under hedningerne. Man forbød at nyde kød, brød og vin fra jødekristne [et slags modstykke til Jakobs hensynsfulde forslag], ligesom det i den herodianske tid havde været forment med hensyn til hedningerne. Over de kristne bekendelses-skrifter (!) udtaltes fordømmelses-dommen, de sattes lige med troldbøger. Endog en forretningsmæssig forbindelse, enhver håndsrækning blev på det strengeste forbudt, navnlig blev der sat straf på at ty til de kristnes mirakelkure, som fuldbyrdedes i Jesu navn. Desforuden blev der i den daglige bøn opført en forbandelses-formel mod »minæer og angivere«, der blev kaldt birkattaminim [ø: kristen-velsignelse, altså spottende]²⁾. Patriark r. Gamaliel havde anordnet affattelsen, hvorefter man tør slutte, at også de andre forholdsregler mod de kristne, om de end ikke ligefrem hidrørte fra patriarken, dog fandt hans billigelse. Forbandelsesformlen synes forøvrigt at have afgivet en slags prøve på tænke-måden for at udfinde hemmelige jøde-kristne; det blev nemlig fastsat, at hvem der udelod den eller også ønsket om genoprettelse af den jødiske af de offentlige forbønner, skulde bortvises af synagogen. Alle beslutninger mod jødekristne sekter lod synedriet meddele ved sendebreve til menighederne«.

Broen imellem de to menigheder var afkastet. Apo-

¹⁾ Anf. skr. 2, s. 114, fgg. ²⁾ jvfr. Gieseler Lehrb. der Kirch. Gesch. 4. oplag 1, s. 129, n. 4.

kalypsen røber sin sene opfattelse — slutning af første hundredår — ved at tale om »satans synagoge«; den der nævnes så, kan kun være synagogen der lyser forbandelse over Jesus¹⁾, ja som siges²⁾ at lade bud udgå alle vegne — noget sådant havde alt mødt Pavlus i lille-asien og i Makedonien³⁾ — om at rejse forfølgelser mod menigheden. Derhos reorganiserede jødedommen sig yderligere; den blev i løbet af 2det hundredår talmudisme og udslettede næsten hvert spor af fri-menighedspræg. Forinden kom endda ebræerfolket til at udøve en indflydelse på det kristne samfund i dets fraskilte tilstand, som først kan bedømmes ud af skolernes mellemværende.

¹⁾ Justin: Samtale med Tryfo, k. 47, 96 og især k. 137: μηδε Φαρισαίους πεισόμενοι διδάσκαλοι τον βασιλέα του Ισρ επισκώψητε ποτε, όποια διδασκουσιν οι αρχισυνάγωγοι υμῶν μετά την προσευχην (I lærere, forhåner ikke i lydighed mod farisæerne Israels konge, som Eders synagogforstandere lære efter forbønnen). ²⁾ ssteds. k. 108. ³⁾ Ap. G. 14, 19; 17, 13; 1. Tess. 2, 16.

Lille-asiatisk periode.

II. Græsk friskole og apostelskolen.

Med bruddet imellem menighederne gik første hundredår til ende. Men havde end dette forhold omspændt Kristi menigheds to første menneskealdre — indtil aposteltidens yderste grænse —, så havde det dog langt fra optaget menigheden helt, det havde udover den allerførste tid ikke mere været det vigtigste for den. Omtrent fra den stund fremskridtet skete i Jerusalem, altså da menigheden først udadtil som sådan blev til, har forholdet til den hedenske verden meldt sig, og først i dette forhold kom menighedens ejendommelighed til fuld udfoldelse. Det kunde ikke være andet end at forliget imellem menighederne måtte udøve et hemmende tryk på Kristi menighed; Jerusalem blev stedet for Jakob, ikke for Pavlus, fremskridts-manden. Vistnok kom i Jerusalem grundbetingelsen for apostel-skolen for en dag, den var given i og med sejren over rabbinismen; men skole kom ikke der til at stå ligeover for skole; kristendommen opnåede der ikke at gøre første skridt til den udvikling, den skulde nå gennem skolen. Brevet til de ebræere kan med sine formaninger til fremskridt¹⁾ ikke afgive vidnesbyrd derimod, ti dette brev har den apostolske gerning i hedningverden til forudsætning, og først under den dagedes apostelskolen. Skoleforholdet fik iblant folkene forspring for forholdet til magthaverne; menighed

¹⁾ Ebr. 5, 12—6, 2.

kunde ikke der som i Jerusalem træde frem mod menighed, og hvor vidt riget »ikke af denne verden« skulde stå i skranken mod verdens-riget, det var et fremtidsspørgsmål. Men modstandere var der, med hvilke apostelskolen måtte gøre den første styrkeprøve; det var den græske fri-skole. Hedning-apostelen måtte blive forrest i denne kamp; fremfor apostelen med klippenavn blev Pavlus apostelskolens førstemand og høvding.

Et spørgsmål stanser os: med hvilken ret tales der om græsk friskole, både hvad fællesbetegnelse: græsk angår og ligeså énhedsmærke: skolen? Var også det der i hine dage fremtrådte som skole virkelig græsk, og samlede det sig til nogen énhed, der kunde gælde som modstykke til apostelskolen, hvor ensformigheden tilvisse ikke udelukkede forskellighed men hvor enheden dog ikke let miskendtes? Her må gøres en hovedadskillelse imellem hvad der kan kaldes græsk i gammel-folkelig forstand og hvad der under kulturindflydelsen fik dette navn. Det sidste er skét i og siden diadokernes dage; »før« eller efter Aleksander er den idelig tilbagevendende tidsforskel; tiden efter er den der har været kaldt: Zeit der religionswende¹⁾. Det var de efter-sokratiske skoler, der viste vej til åndelig frigørelse; dog var den ligefremme berøring imellem apostelskolen og dem liden eller ingen; ja for platonikernes vedkommende kunde den blive helt fredelig, næsten venlig. Den græske skole, med hvem apostelskolen mødtes som med en modstander, havde mere eller mindre orientalsk tilsætning, sådan som hellenismen fik i diadokernes dage. I den skikkelse blev græker-skolen under ét udtryk for tidens åndelige kår. Der var i datiden en udjævnende og samlende bestræbelse; det var retningen, hvori både statskonst og kultur arbejdede, en bestræbelse, som idelig slog om i sin modsætning — efter ordet: yderpunkterne berøre hinanden — :

¹⁾ Lutterbeck: Neu-tliche Lehrbegriffe, 2 dele (»Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben«).

det opløsende. Prosessen blev den, at det ensartede faldt fra hinanden, det fremmedartede sluttede sig sammen. Tilstanden var en åndelig gæring; oldtidens afslutning blev overgangstid i stor stil. Det udprægedes også på anden måde. Den åndelige frembringelses kraft var ikke mere, den evne som havde givet græker-livet forbilledlig karakter; man nøjedes med at gøre efter eller højst at kombinere. Alligevel var trangen der til et nyt, en trang med rod i menneskeåndens fremad higen; man greb efter hvad der lå langt borte, det hemmelighedsfulde, alt sådant hvad enten det skulde opspores eller tilføres. Derved foranledigedes en vægt der blev lagt på personligheder, forskellig fra den glans som omgav Sokrates-navnet; fra gammel-græske dage kunde ene Pytagoras nævnes som den, hvis personlighed skulde være åndelig myndighed; af disiplerne nævnedes han som »han selv«. Men i gæringen, som kom til gennembrud hen imod udgangen af kejsertidens første hundredår, aposteltidens slutning, blev trangen levende til det åndelige holdepunkt, som myndige personligheder afgive. Det var ikke mere ene lærdommen som gav læreren glans. Her var netop punktet for berøring men også for sammenstød med apostelskolen som den der med den kristelige frihed gjorde personligheden gældende og derfor måtte afværge både frihedens misbrug og misforståelse af personlighedens betydning¹⁾).

Under disse her foreløbig antydede forhold måtte apostelskolen kende sig trængende til det profetiske. Profetiens genoplivelse havde derfor hørt til fremskridtet i Jerusalem; den pegede langt ud over Jerusalem; det var det profetiske som betonedes på en gang åndelig myndighed og personlighedens grænse. Derfor står Pavlus, ihvorvel selv langt mere end profet, i en så nær forbindelse med det profetiske. I et profetisk udsagn af hedning-apostelen er det, vi må søge udgangspunkt for fremstilling af forholdet imellem de to skoler, og ligeså indtræder afslutning

¹⁾ jvfr. t. eks. 1. Kor. 3, 5—6.

af aposteltidens udvikling med en apostolsk profeti. Ordet af Pavlus har stærk personlig farve; det findes i afskedstalen i Milet henvendt til menighedens ældste fra Efesus; slutningsprofetien — ved Johannes — falder med et højst forskelligt præg i samme egn. Hint ord eller talen, hvori det er indføjet, giver i sin helhed et tilbageblik på apostelens virksomhed i samme kreds, den lille-asiatiske, først den åndelige¹⁾, dernæst den timelige²⁾; midt imellem disse udtalelser indskydes et fremsynsord om det, menigheden nærmest har i vente, hvilket kendes at stå i nøje sammenhæng med apostelens hele færd — det lyder således³⁾:

»Giver agt på eder selv og den hele hjord, i hvilken Hellig-ånden satte eder til tilsynsmænd at vogte Herrens menighed, som han har købt med sit eget blod. Ti jeg véd dette, at efter mig⁴⁾ skulle svare ulve indkomme til eder som ikke spare hjorden, og af eders midte skulle mænd opstå, som tale forvendte ting til at drage disiplerne efter sig«.

Pavlus viser fremtiden (samtiden ikke derfra udelukket) i dobbelt lys, som Hellig-Åndens værk og tillige som fjendens. På den ene side stå de beskikkede hyrder, der her ligesom i Jerusalem (Jakob) bliver skelnet fra apostelkudet — det tilfælde, at hyrderne må sætte livet til, berøres dog ikke —; på den anden side står en magt i dobbelt skikkelse, dels de der trænge sig ind, dels de af selve menigheden fremgangne. Man fristes til ved ulvene at tænke på volds mænd, Romerne altså; men ligesom i lignelsen⁵⁾ verdensmagten ikke er ment med ulven, så heller ikke her. Hvad der siges om ulvene foruden betegnelsen i tillægsordet, er at de »ikke spare hjorden«; meningen deraf er neppe, at de ville fare blodigt frem men at de søge vinding, altså deres eget, og det vil sige: sætte deres personer i hyrdens d. e.

¹⁾ Ap. G. 20, 18—27; 31—32. ²⁾ ssteds. v. 33 --5. ³⁾ ssteds. v. 28—31. ⁴⁾ ἀφ᾽ ἑμοῦ kan betyde bortgang men egentlig er det: komme — her gør det ikke synderlig forskel, hvilken betydning man foretrækker; meningen bliver: først Paulus, så de andre. ⁵⁾ Joh. 10.

sandhedens sted. Det falder ud til det samme, når det om dem »af menighedens midte« hedder, at de gå ud på at søge tilhæng; forskellen bliver i alt fald kun som på vinding og på ære. Modstanden må følgelig ses ikke som ligefrem og udvortes men som den der skal afsløres i sin modsætning til hyrden, som sætter hjordens bedste over sit eget, altså søger sin vinding i de andres, og allermindst gør krav på ære, da denne tilkommer Herren alene.

Det er den åndelige modstand, menigheden møder, som her er taget sigte på; uden tanke om forlig som det tilstræbtes i Jerusalem og som kunde tjene begge parter — her bør forholdet ene være kamp. End ikke overfor verdensmagten stiller apostelen sig nogensinde på den måde. Det må heller ikke oversés, at her er tale ikke blot om hvad der kommer over menigheden men om det fremmede der dulgt er tilstede i den selv og som gennem forførelsen kun bliver åbenbart. Det hele får da et åndeligt skær, og kampen må dreje sig om et punkt, med hvis nægtelse troen vilde være undergravet og ligeså — eller netop derfor — menighedens frihed. Dette punkt er forventningen. Herren har selv gjort forventningen til opgave og kendemærke for den sande tjenerstilling, tjenerstillingen i menigheden. Troen er udgangspunktet, forventningen er målet; Herren er i tjenerskikkelsen fremtrådt som troens gjenstand, i sin rette skikkelse bliver han forventningens mål. Det er neppe blot et træf, at her kan jævnføres udsagn af Herren hos Lukas¹⁾; billedsproget i evangeliet er omtrent lige så gennemsigtigt som apostelens varsels ord. Det rette tjenermærke er ikke at betjene den tilstedeværende i egen person men at gå op i forventning om den kommende, således at forventningen på ethvert punkt bliver bestemmende for liv og færd; modsætningen, forventningens opgivelse, må ligeså finde sit udtryk i tjenerens forhold. Derom hedder det hos Lukas²⁾: »når en sådan tjener siger i sit hjerte: min herre tøver med at komme, og han begynder at slå drengene og pigerne

¹⁾ 12, 35—48. ²⁾ v. 45—6.

og at spise og at drikke og at svire, da skal en sådan tjeners herre komme på den dag, han ikke venter, og til den time, han ikke véd, og vil hugge ham i sønder og henlægge hans del hos de vantro«. Billedsproget bliver ikke stående ved denne også i apostelordet betegnede modsætning, men går over til en lignende, dog af mindre gennemgribende natur, som atter med hensyn til ansvar går til to sider¹⁾: »en sådan tjener, som véd sin herres villie men uden at have beredt sig eller gjort efter hans villie, skal få mange hug; men den som uvidende har gjort, hvad der fortjener hug, skal få færre«. Imellem de to udtalelser er forskellen som på misbrug af myndighed over de andre og forsømmelse af opgaven med hensyn til vedkommende selv. Det ene må nok spille i det andet men modsætningen ikke ophæves; i første tilfælde indtræder forkastelse, i andet afstraffelse, hvilken sidste dog lader udsigt åben til endelig antagelse; forskellen indenfor sidste fald er en gradforskul (flere eller færre hug). Fuldstændig (eller aldeles uforskyldt) uvidende kan da en tjener ikke være. Men med forventningens opgivelse bliver forholdet vendt om, tjeneren gør sig til herre — dette herredømme betyder trældom. Et er det, at menigheden tilsidesætter forventningen, et andet, at den slipper samme; i sidste fald går den glip ad sin frihed, som er uadskillelig fra det rette herredømme.

Dermed er det angivet, hvorom kampen må dreje sig, men tillige kommer forskellen frem på forholdet imellem de to menigheder indbyrdes og på Kristi menigheds stilling til det åndelige eller hvad der optræder som åndeligt i hedenskabet. Hist gælder det om ensartethed, her om uensartethed. Når forholdet er imellem spådom og opfyldelse, finder der i og med forskellen dog en ensartethed sted; Jesus er Kristus, menigheden det sande Israel — netop denne énhed skal føres frem. Men deraf bliver også følgen, at apostelskolen i brydning med hedenskabet fremfor i Jerusalem får sin udvikling; til udvikling er den uensartede modsætning

¹⁾ v. 47—8.

fremmende fremfor den ensartede — skal mennesket nå til modenhed, må det ud blant de fremmede, det er jordbunden for åndelig vækst. Men at menigheden er stillet blant de fremmede, det kendes deraf, at kampen bevæger sig om forventningen. Israel var fra sit fædrene selv et forventningens folk; hvorimod hedningerne kunde med det nærværende eller det forbigangne fremfor med det tilkommende. Vistnok hørte det til tidens mærker, at den gennembævedes af angst — i det keiserhus, som afløste Julier og Klavdier, vilde man jo se »den forventede« —, men kun så meget bedre kendtes det, at forventningen i hedningeverdenen ikke var hjemlig, og en forventning som ikke er sikker på sig selv giver kun anledning til forveksling og forvirring eller det som værre er. Det var jo Grækerne, menigheden nærmest og især fik med at gøre i det fremmede (»Jøde først, så Græker«), men de to folks åndelige habitus viser sig allermest i ligheden grundforskellige. Israel udmærker sig ved udholdenheden; også Grækerne ere seige, man må nok sige som ikke let noget andet folk; men Israels udholdenhed består i at blive ved ét, det nedarvede, den græske seighed er lige så fuldt færdighed i omskiftelser, smidighed; Israel har sin styrke i bestandighed, Grækerne i overgang. Det var hedningernes tilslutning, forholdet imellem de gamle og nye borgere, som gav anstød og vakte bevægelse; for hedningen, som vil sige Grækeren, gjaldt det om åndelig at gå ind i Israels vilkår, at indøves i forventning i kraft af troen. Således skulde en græker-menighed opdrages, som kunde gøre fyldest for ebræermenigheden. Når hedningerne (Grækerne) nægtede troen indgang, da var det gerne, fordi de afviste forventningen, men ikke mindre efter at de havde taget ved troen, blev fristelsen for dem: tro uden forventning; hvoraf følgen måtte blive, at sandheds erkendelse bragtes i det spor, som fra gammel tid var det græske, det filosofiske. Således kom brydningen til at stå imellem det profetiske, som dette kunde gå over fra den gamle pagt til den nye, og det filosofiske; tidsforholdene foruden de almenmenneskelige vilkår

gjorde deres til at kaste urene elementer ind i denne brydning.

Pavlus taler i sit profetiske ord ikke om det uprøvede; vi ville derfor se, hvor vidt det bemærkede kendes anvendeligt på de erfaringer, apostelen havde gjort, da han udtalte sig i Milet, både med hensyn til afvisning af forkyndelsen og i henseende til egenmægtig adskillelse af tro og forventning; derefter skal det da klare sig, hvorledes fremtiden, som Pavlus pegede på, endog i hans levedage kom og hvorledes dens farer bleve afværgede eller overvundne. Deraf vil kendes, at (eller: om) opgaven som Hellas' friskole havde sat sig, verdens frigørelse, er løst i Kristi frimenighed, og at denne løsning er den eneste som tør ventes.

Det er billigt først at se hen til Aten, hvor græsk friskole, for så vidt den kan være enhed, må have sæde lige som israelitisk frimenighed i Jerusalem — selvfølgelig med forskel som på israelitisk bestandighed og græsk smidighed. Og ganske rigtigt, idet Pavlus i talen på Areopagos fremhæver hvad han er kommen for at bringe eller vække, forventningen — »Gud har bestemt en dag, på hvilken han vil dømme jorderige med retfærdighed, i den mand, han har beskikket, som han har gjort troligt for alle ved at oprejse ham fra de døde« —, da bliver han afbrudt, hvorhos Lukās bemærker, at det som gav anstød allermest var ytringen om opstandelse fra de døde. Heller ikke erfarer man, at den slupne tråd blev genoptagen, ihvorvel en menighed dog er bleven stiftet¹⁾, der blev mest mærkelig som apologeternes fødestavn. Under opholdet i Aten har Pavlus indledt forfattervirksomheden gennem henvendelse til dem, han nys havde gæstet med forkyndelsen²⁾. Det var græske menigheder, og det emne, Apostelen i sine første breve — to til Tessalonika — fandt sig foranlediget til nærmere at gå ind på, er den kristne forventning.

De punkter, der i Ap. G. nævnes som hovedskueplads for Pavlus' virksomhed, ere to: Korint³⁾ og Efesus⁴⁾, tillige

¹⁾ Evseb. k. h. 4, 23. ²⁾ 1. Tessal. 3, 1. ³⁾ 18, 1. ⁴⁾ 18, 19.

hovedstæderne blant dem, i hvilke der ved apostler bliver samlet menighed. Med begge disse forholder det sig anderledes end med Aten, og det var neppe kun følge af Korints romerske, Efesus' asiatiske præg, snarere må det forklares af forskel på den forberedende virksomhed gennem synagogen. Denne fattedes ikke i Aten¹⁾, men har neppe der haft det at betyde som i Tessalonik²⁾, fremdeles i Korint³⁾ eller i Efesus⁴⁾, hvor endda en forberedende Johannes-virksomhed dages⁵⁾, hvorimod de af Pavsania⁶⁾ omtalte Essener samstedt kun have haft navn tilfælles med de jødiske. Det viser sig også derved, at forskellen på Jakob og Pavlus fremfor i grundsætningen ligger i sammes anvendelse. Men ud derover kommer der en mærkelig lighed frem imellem Korint-Efesus på den ene side, Jerusalem på den anden. Denne må søges ikke blot i det historiske⁷⁾, men giver sig tilkende navnlig i de skriftlige henvendelser: 1ste brev til Korint og 1ste til Timoteus, hvilket sidste bedst ansættes til tiden før mødet med de ældste fra Efesus i Milet.

Det er ikke blot ligheden imellem de to menigheder indbyrdes — Korint og Efesus —, hvorom det gælder, men om en for begge fælles lighed med menigheden i Jerusalem. Vi skelne med hensyn til sidstnævnte to afsnit: Ap. G. c. 2—5, den første tilsynekomst, og derefter c. 6—12, fremskridtet; i Korint-Efesus møder samme adskillelse ikke i afsnit men nok det der udgør indholdet af de to afsnit: Åndens meddelelse til menigheden og en mærkelig organisatorisk virksomhed, som uden at få den betydning, som i Jerusalem ligger i forholdet til det bestående, gør brud på den i åndsmeddelelse tilvejebragte lighed, dog på samme ånds-

¹⁾ 17, 17. ²⁾ 17, 1—4. ³⁾ 18, 7—8; jvfr. v. 17 med 1. Kor. 1, 14. For Sosthenes' vedkommende (1. Kor. 1, 1) er det rimeligst, at her blot findes navnelighed — så meget kan den aleksandrinske Klemens' fortælling (Evseb. 1, 12), at Sosthenes hørte til de 70, dog nok bevise. ⁴⁾ 19, 9—10; 17. ⁵⁾ 19, 2—7. ⁶⁾ Grækenlands beskrivelse 8, 13. ⁷⁾ 18, 8—10; 19, 26; jvfr. med 6, 7; 12, 24; 21, 20.

bund i kraft af udgydelsen. Allerede Ap. G. véd at berette om fremtoninger i Efesus i lighed med hvad der fandt sted på pinsedag i Jerusalem¹⁾; dog synes det at have været noget enkeltstående, og på dette punkt gælder ligheden med Jerusalem både Samaria og Kæsarea²⁾. Anderledes i Korint, hvor åndsudgydelsen gjorde menigheden til et tegn³⁾, altså viste sig omfattende og oprindelig som i Jerusalem. Navnlig er det dog, hvad vi for Jerusalems vedkommende betegnede som afsnit 2 — fremskridtet —, der kommer i betragtning ved modstykket i de to blant hedninger indsamlede menigheder. Fremskridtet begyndte med diakonatets indstiftelse, hvoraf evangelistvirksomheden udsprang, hvorpå profetvirksomheden genopblomstrede hævde ligheden med den første begyndelse og åbenbarende presbyteriet som det kristne synedrium, medens det hele afsluttedes i hyrdeembedet. Samme udvikling kunne vi — om ikke trin for trin, så dog i det hele — forfølge både i Efesus og i Korint. I Efesus viser Timoteus sig tilsvarende til Filippos i Jerusalem som diakonos-evangelist (Timoteus kan også ses som indbefattet i et syvtal — foruden denne: Titus, Silvanus, Klemens, Markus, Epafros og Epafroditus, lutter apostelmedhjælpere — svarende til syvtallet i Jerusalem), og det ene sted som det andet er der vidnesbyrd om profetisk virksomhed⁴⁾. Den synedriske afslutning — presbyterium — er i Efesus⁵⁾ nok så fremtrædende som i Korint, og det samme gælder om hyrdeembedet, men først i tiden efter Pavlus; i Efesus viser det sig på en udmærket måde med Johannes, i Korint i alt fald således, at biskop Dionys blant andet hundredårs hyrder indtager en fremragende plads. Og det var jo — som vi så — menighederne i Efesus⁶⁾ og i Korint⁷⁾, hvem apostelen tilskrev om det nye livs artikulation; hist blev den gjort gældende som den himmelfarnes værk, her sat i forbindelse med åndsfylden. Man har på-

¹⁾ 19, 6. ²⁾ 8, 17; 10, 44—6. ³⁾ 1. Kor. 12. ⁴⁾ 1. Kor. 14; 1. Tim. 1, 18; 4, 1; 14. ⁵⁾ Ap. G. 20, 18. ⁶⁾ Efes. c. 4. ⁷⁾ 1. Kor. 12.

vist uoverensstemmelse imellem de to udtalelser; en sådan kunde i og for sig ikke overraske men er dog måske ikke tilstede. Vel opregnes der Efes. 4 fire eller egentlig fem virksomhedsmåder: Apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere, 1. Kor. 12 kun tre: apostler, profeter, lærere, hvorpå overgang sidstnævnte sted gøres til åndens gaver, atter fem eller seks (alt eftersom tungemålgaven holdes samlet eller skilles): jertegn, helbredelse, håndsregninger, styrelser, flere slags tungemål, tungemåls udlæggelse; men mellem åndens gaver, som opføres i Korinterbrevet, er der to: håndsregninger og styrelser, som høre rettest til embederne; håndsregningerne svare til diakonatet, styrelserne til hyrdegerningen (diakonater danner overgang til evangelistvirksomheden, som kendes på Timoteus¹⁾ ikke mindre end på de jerusalemske diakoner). Flytter man nu, som man bør, 1. Kor. 12 det profetiske fra embedsrækken over til åndens gaver, da opløser embeders og nådegavers adskillighed²⁾ sig hver gang i fire, lignende som i brevet til Efesus et fire-dobbelt bliver antydnet — uden at der dog skal lægges videre vægt på denne overensstemmelse i tal³⁾.

I udgangspunktet for Jerusalem på den ene, Korint-Efesus på den anden side ligger ligheden; forskellen kommer ved bevægelsen fremad, altså gennem målet. I dybeste forstand må også målet være ét, som det betegnes⁴⁾: »indtil vi nå til enheden af troen og Guds søns erkendelse, til den fuldvoksne mand, til Kristi fyldes højdemål« og ydermere⁵⁾: »i alle måder opvokse til ham, som er hovedet, Kristus«, men allerede det mellemliggende⁶⁾: »at vi ikke må være umyndige, ombølgede og omdrevne af hver lærdomsvind under menneskers ledelse i rænkespil efter forfølgelsens konstgreb men sandheden tro i kærlighed« tyder på de for-

¹⁾ 1. Tim. 4, 6; 2. Tim. 4, 5. ²⁾ διαίρεσις.

³⁾ Korint: Apostler — lærere — håndsregninger — styrelse
 Profeter — jertegn — helbredelser — tungemål
 Efesus: Apostler — evangelister — hyrder — lærere
 Profeter —

⁴⁾ Efesus 4, 13. ⁵⁾ v. 15. ⁶⁾ v. 14.

skellige vilkår eller på forskel i målet her i tiden. For Jerusalem er målet ikke fjernt, det er udgang af staden. Denne begivenhed eller handling gav — som vi så — Israel forargelse; den måtte også for menigheden, hans folk som græd over staden, blive en tung gang. Menighedens beredelse til denne korsgang kendes af brevet til den, kaldet »til Ebræerne«; dette kan i det højeste være en 10 år yngre end brevene til Korint eller det første til Timoteus i Efesus. Derfor tør menigheden i Jerusalem omtales som den der skal have de fuldtvoksnes mål¹⁾. Et mål i lighed med det der var sat i Jerusalem kunde der ikke være for Korint eller Efesus; for dem gjaldt det om forventningen i dennes kristne almindelighed. Og dog kan væksten også således have et mål, som det antydes²⁾, et måske kun alt for nær liggende i tiden, det Pavlus pegede på i Milet: kampen med modstanderne, som følge på Pavlus så at sige i hans fodspor, men som neppe ville dages; inden han er borte. Hvad der vil give disse apostelens eftermænd i modsat retning styrke, er dette, at menigheden enten ikke fastholder forventningen som er indbefattet i troens forkyndelse eller ikke rettelig opvokser til den. At navnlig hint er tilfældet i Korint kendes af 1ste brev til denne menighed, men hænger sammen med hedningverdens åndelige vilkår, som de i alt fald vare udenfor den gotiske folkekreds, med hvilken berøringerne først begynde et par hundred år efter apostlerne.

Det blev alt bemærket, at hverken Korint eller Efesus fornægtede slægtskabet med Aten, netop i den nu påpegede retning. Af naturen var Grækernes blik rettet på øjeblikket; den græske skødesynd er — og bliver — over det nærværende at glemme det kommende. Derfor er bestræbelsen, som går igennem 1ste brev til Korint, at vække og styrke forventningen, ligesom sammenhængen giver sig tilkende imellem forventningens opretholdelse og frihedens, den i Kristus givne friheds. I de indledende ord³⁾ fremhæves

¹⁾ Ebr. 5, 10. ²⁾ 1. Kor. 2, 6. ³⁾ 1, 4—9.

næst efter rigdommen som er bleven menigheden til del¹⁾, forventningen, som rigdommen aldrig må fortrænge for ikke at slå om til overmættelse²⁾. Faren som truer denne menighed, udspringer af rigdom; det er den rige mands eller snarere den rige ynglings fare. Også Israel havde prøvet denne fare, i kong Salomons dage eller person; forventningen måtte da vækkes gennem opløsning og ved profetrækken. Dog er opløsningen aldrig af det gode; også Kristi menighed skulde prøve den, dog viser her Ebræer- og Grækermenigheds forskellige kår sig. I Jerusalem synes opløsningen end ikke at have rørt sig (advarslen³⁾ gælder der sikkert forholdet til de hedensk fødte), medens der i Korint var anledning til at bekæmpe den, som endda er sket med held. Ebræermenigheden er heller ikke som Grækermenigheden bleven berust af rigdommen; den var jo »fra gammel tid og på mange måder«⁴⁾ vant til de profetiske røster. For Grækerne var det derimod gammel vane at rose sig af mennesker⁵⁾; den måtte derfor mindes om den sande prøve på enhver gerning⁶⁾. Ligesom gerningens bedømmelse skal udsættes til »dagen« og overlades til den af Gud beskikkede, således må forholdet i denne verden indrettes efter erkendelsen af, at det nærværende er det omskiftelige⁷⁾; i menigheden skal ved den højtideligste samling Herrens død forkyndes, indtil han kommer⁸⁾, og af nådegavernes rigdom skal den eftertragtes som viser udover sig selv, den profetiske⁹⁾. Således søger apostelen, foranlediget ved beretninger fra menigheden selv, dels mundtlige, dels skriftlige, at frigøre for tilfredsstillelsen ved det nærværende med deraf flydende overvurdering af det egne, som tegner at blive truende for Grækermenighed som den havde vist sig for Grækerfolket; men derfra går han tilsidst over til det som menigheden har fortiet for ham og som dog er grundskaden, at forventningen har givet samme an-

¹⁾ jvfr. 15, 58. ²⁾ 1. Kor. 4, 8. ³⁾ Ebr. 10, 25. ⁴⁾ Ebr. 1, 1.
⁵⁾ 1. Kor. 3, 21—22. ⁶⁾ 1. Kor. 3, 12—15. ⁷⁾ 1. Kor. 7, 26—31.
⁸⁾ 1. Kor. 11, 26. ⁹⁾ 1. Kor. 14, 1.

stød i Korint som i Aten, ikke blot med hensyn til tilkommelsen men til de dødes opstandelse¹⁾. Her bliver det klart, at med forventningens opgivelse falder troen; de dødes opstandelse i kristelig forstand omspænder det nærværende og det tilkommende²⁾, som skét i Kristus og forestående for de troendes vedkommende. Nægtelse af det tilkommende må blive nægtelse af det nærværende, troen kommer uden forventning i strid med sig selv, den bliver »tom«³⁾, rigdommen er forødt. Den forventning, apostelen har gjort gældende på troens grund, samler han i slutningsordet, ikke tilfældig givet i Ebræermenighedens mål: *Maranata*⁴⁾, med det samme det er det apostolske anatema stillet mod synagogen⁵⁾.

Som i Korint har det i det væsentlige stået også i Efesus, om end forholdene på sidstnævnte sted vare mere fremskredne. Vistnok er 1ste brev til Timoteus affattet senere end 1ste til Korint, men neppe har tidsafstanden imellem de to breve været stor. Man skal gætte for at finde plads i Pavlus' levnetsfærd til hint brev; det kan være rimeligt⁶⁾ at antage, at det tre års ophold i Efesus⁷⁾ er bleven afbrudt ved en i Ap. G. uomtalt rejse til Makedonien og at denne har givet anledning til brevet; under de samme tre år er 1ste brev til Korint affattet men som sagt tidligere. Hvad der i Korint først fremkom i slutningen af advarslernes række, forventningens ligefremme nægtelse, det bliver i det til Efesus (Timoteus) bestemte brev stillet i spidsen, dertil med navngivelse af »nogle«⁸⁾; de to navngivne danne modsætning til diakonos-evangelisten, Timoteos Advarslen er sat i forbindelse med Åndens vidnesbyrd i menighederne, ikke det som forklarer Jesu gave, følgelig ikke er forskelligt fra hans vidnesbyrd⁹⁾, men det profetiske.

¹⁾ 1. Kor. 15, 12. ²⁾ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα 1. Kor. 3, 22.

³⁾ κενή 1. Kor. 15, 14; jvfr. Rom 4, 14. ⁴⁾ 1. Kor. 16, 22. ⁵⁾ 1.

Kor. 12, 3. ⁶⁾ Thiersch: d. Kirche im apost. Zeitalter s. 151.

⁷⁾ Ap. G. 20, 31. ⁸⁾ 1. Tim. 1, 6; 19; jvfr. 2. Tim. 2, 16—18.

⁹⁾ Rom 8, 16.

hvis særegenhed er ikke at være for alle tider eller ens til enhver tid; her fremtræder det indøvende¹⁾ og advarende²⁾; i sidste fald udpeges derved den falske åndeligheds mærke: »skuffende skin sammen med brændemærket i samvittigheden«. Modstandsmagten er tilstede, om den end kun afsløres for åndens blik; slutningen bliver da atter advarslen mod den tomme tale — tom som den der udmarver og udtømmer troen³⁾ —, dog således, at den betegnes som »erkendelsen (gnosis), der falskelig nævnes så«⁴⁾. Det bliver Efesus som giver modstanderne navn, om vi end ikke kan oplyse, når kendingsnavnet: »Gnostisisme« har vundet hævd (i andet hundredår bruges det om en enkelt forgrening, Karpokrates' tilhængere, men den aleksandrinske Klemens taler således om Gnostikere i ret forstand og dog til forskel fra blotte troende, at han kendelig tilsigter berigtigelsen af noget vrangt, som i alt fald da må have været gængs betegnelse). Også er denne erkendelse »som falskelig nævnes så«, straks påvist som hvad den kendes fra 2det hundredår: en sekundær mytisisme d. v. s. myter ikke af folkelig oprindelse men udspundne af enkeltmandskløgten. Men dermed dages også hvad Herren pegede på i tjenerlignelsen: erkendelsen med det falske mærke — udvortes og indvortes — gør sig til herre over troen, er altså den selvtagne myndighed, herredømme for frihed. I de partier af 1ste brev til Timoteus, som ligge imellem de profetiske fingerpeg⁵⁾, tegnes — i første afsnit — billedet af en Guds tjeners rette færd i Guds hus⁶⁾ som den der aldrig glemmer, at han står for »Gudsfrygtens store hemmelighed« og deri som tjener (diakonos) forhverver sig »et smukt trin«; i det andet fuldendes ligheden med Jerusalem, henholdsvis synagogen, deri at presbyteriet føres frem⁷⁾).

Så fremskredne vare forholdene, som omgave apostelen, til den tid han i ordene fra Milet udtalte sig om hvad der

¹⁾ 1. Tim. 1, 18. ²⁾ 1. Tim. 4, 1. ³⁾ 1. Tim. 5, 20; 24—5; jvfr. 2. Tim. 2, 16. ⁴⁾ ψευδώνυμος γνώσις. ⁵⁾ 1. 18; 4, 1; 6, 20. ⁶⁾ 1. Tim. 3, 15. ⁷⁾ 1. Tim. 4, 14; 5, 17; 19.

forestod. Vi skulle nu se, hvorvidt der foreligge udtalelser af senere datum, der godtgøre, at de i Milet påpegede farer end i apostelens levealder eller ligeoverfor ham ere blevne til virkelighed.

Disse udtalelser må være skriftlige og må ventes at hidrøre fra fangenskabets tid. Iblant de breve, der selv give sig som hørende til dette afsnit af apostelens liv — brev til Filippi, til Efesus, til Kolossæ, 2det til Timoteus og til Filemon — er der kun ét, som her kan yde udbytte. Vistnok have de tre førstnævnte et fælles præg, men for vor opgave viser sig dog en vigtig forskel. I Filippi ere modstanderne af herkomst og tænke måde rent ud jødiske, og i br. til Efesus er sigtet på modstandere så lidet fremtrædende, at det neppe kan godtgøres at være tilstede. Af brevene til enkeltmænd har 2det til Timoteus nok en del herhen hørende, men i så nøje tilslutning til hvad der findes allerede i 1ste, at en nærmere omtale blot vilde blive en gentagelse af det sagte. Det er brevet til Kolossæ som bliver tilbage.

Det ejendommelige i dette brev er hvad der i blivende skikkelse ses i Aleksandrien, men som der får en anden betydning og navnlig for Pavlus ingen betydning: Hellenismens berøring og forbindelse med jødedommen. Til græsk indflydelse hentyder advarslen mod filosofien¹⁾, til judaisme sigter 2, 16—17; dertil kommer, at hellenismen i Kolossæ kendeligere end i Efesus eller Korint er orientalerende, sådan som hellenismen fik retning i diadokernes dage. Derved begunstigedes mysterie-retningen, og netop berøring med samme er i br. til Kolossæ den fremtrædende ejendommelighed. Det kunde i Israel ikke være fremmed tale at betegne »Guds råd«, lønrådet som mysterion — det dertil svarende ebraiske udtryk: *sod*, forekommer dog ikke ganske i den betydning²⁾ —; Pavlus gør med forkærlighed brug af hin betegnelse. Ingensteds dog som i brevet til Kolossæ med ligefrem hentydning til heden-

¹⁾ 2, 8. ²⁾ salm. 25, 14.

skabets mysterier — det måtte da være 1. Tim. 3, 16 —, en hentydning, som her bliver bekæmpende og afværgende. En indflydelse får det alligevel på fremstillingen. Det er ikke forventningen, som her fremdrages sådan som i brevet til Korint (ligeså til Tessalonik og man kan tilføje: til Filippi), i alt fald ikke i den ligefremme forstand; blikket for Kristi herlighed bliver snarere tilbageskuende, hans væren fra evighed af. Iøvrigt ere judaisme og mysterieretning ikke fremmede for hinanden, som måske røber sig, når et skrift som det apokryfe »Salomons visdom« stiller sig polemisk til mysteriernes visdom; nævnte skrift tilhører den jødisk aleksandrinske retning; men judaismen i Kolossæ er den essæiske, som trods sin tilbagetrukne stilling og territoriale begrænsning — i landet hinsides Jordan — dog synes at have fundet nogen udbredelse (Pausanias nævner Essener i Efesus) og ikke har været utilgængelig for hedensk påvirkning i skikkelse af s. k. gnostisisme. Det er jo af sådan retning, at skriftet Sohar og hvad dertil knytter sig — den jødiske mystisisme — må være udsprungen. Heller ikke er stedet, hvor denne retning møder apostelen, uden betydning. I Frygien havde den sammensmeltede Artemis - Kybeledyrkelse hjem; her havde i Atisdyrkelsen mytismen vist sig hendragen til selvplagerier, som ikke hindrede, at man jo til tider kunde give lysterne tøjlen. Og dog synes denne mysterieretning ikke at have stillet sig afgjort fjendtlig til kristendommen; det stemmer med samme at søge at afvinde alt en side, også kristendommen kunde fremstilles som et nyt led i mysteriernes række. Pavlus udtaler sig ikke om modstanderne som om sådanne, der stå helt udenfor; den essæiske retning — når vi ville beholde navnet — har i Kolossæ opnået mindst samme blanding med menigheden som i Galatien den farisæiske, endda uden at i aposteltiden essæisk og farisæisk gå i ét; et tilsvarende kan påvises i Rom, hvor essæiske elementer ¹⁾ synes at have været uden al farisæisme.

¹⁾ Rom 14, især v. 2.

Derfor gør brevet her opmærksomt på, både hvorvidt kristendommen i formel henseende kan siges at svare til mysterierne og — som da bliver hovedpunktet — hvori den afgørende forskel ligger. Påvisning af forskellen opnåes gennem en adskillelse, som i og for sig ingen ny er men som her gøres med enestående styrke: på det skjulte (»henlagt i himlene«¹⁾) og det åbenbare²⁾, således at forskellen ikke er blot tids- eller gradforskjel imellem hvad der er sat under skjulthedens og hvad der befinder sig under åbenbarelsens vilkår. Og dog må det skjulte ligeså lidt opgives som den adskillende linie må slettes; målet er åbenbarelse; Kristi hemmelighed omfatter himmel og jord, engleverden som menneskeslægt; tilværelsens gåde ligger med løsningen i korsets ord³⁾. At føre disse hemmeligheder frem for lyset, det er et arbejde som foregår i lyset, ihvorvel arbejdet nok har sin hemmelighed, som kendes på Pavlus, der i den retning er en hovedmand. Arbejdet er »en udfyldelse af Kristi trængsler«⁴⁾ men fremdragelsen for lyset vil dog først ske, når det hele bliver afsluttet⁵⁾. Adskillelsen beholder alle dage usvækket gyldighed imellem det indtil enden skjulte i Kristus og det nu i ham åbenbare, og forvirring opstår ved at betone det første fremfor eller lige med det sidste. Pavlus har her ladet skinne igennem, hvilket indblik der er givet ham i det skjulte som »herlighedens håb«, og hvortil han atter kan og skal forhjælpe; men hvad han henviser til er Kristus som menigheden har annammet ham⁶⁾. Man må fastholde, at visdoms- og kundskabs-skatte ere skjulte i Kristus⁷⁾, og det må anerkendes som guddoms-fylden boende i ham⁸⁾, dog indtil menighedens egen åbenbarelse er hovedsagen ikke hvad der først skal åbenbares men hvad den har annammet. I Galatien blev der advaret mod at vende tilbage til de tarvelige begyndelsesgrunde⁹⁾ — ingenlunde ét med »verdens begyndelsesgrunde¹⁰⁾ —; i Kolossæ formenes det at fore-

¹⁾ 1, 5; 17. ²⁾ 1, 23. ³⁾ 1, 20. ⁴⁾ 1, 24. ⁵⁾ 1, 26—7.
⁶⁾ 2, 6. ⁷⁾ 2, 3. ⁸⁾ 2, 9. ⁹⁾ Gal. 4, 9. ¹⁰⁾ Kol. 2, 8; 20.

gribe de himmelske hemmeligheder; de to retninger ere indbyrdes så afvigende som tilbagegang og fremskridt, men mod forhastelsen som mod forsinkelsen¹⁾ fremdrages væsentlig kun ét: hvad der er forkyndt²⁾, hvad der er annammet³⁾. Man får alligevel indtrykket, at Pavlus dømmer tilbagefaldet hårdere end forudgribelsen.

Advarsler fattes ikke; de bleve indledte 2, 4; efter fingerpeget på sejerstoget⁴⁾ bliver det parænetiske præg fremherskende, og hentydninger til mysterieretningen udeblive atter ikke. Således når talen er om »at afdø«; indvielsen i mysterierne gjaldt for en indgang i dødsriget, der gøres da forskel på at afdø med Kristus og så i henhold til »tomt bedrag og menneskeoverlevering«; at afdø med Kristus er ikke som når mysterne nedstige til hades og vandre over asfodelos-engen nedentil med hvad dertil måtte høre, men at afdø også fra dette væsen; opstandelsen følger på døden med Kristus, som mysterier og myter ikke kende anderledes, end når de tale om gæstebesøg af levende i de dødes rige. Dette fingerpeg er et hovedpunkt og møder derfor både i den første og den sidste advarsel. Disses række indledes med at fremstille Kristi omskærelse⁵⁾ d. e. ikke den omskærelse, Kristus har givet sig under, men den han giver os, dåben altså, og derved fremhæves, at kraften i samme er Kristi opstandelse, som beviser sig i syndsforladelse, hvorved håndskriften, som var os imod, slettes — selv er den da ikke noget »kirografon«, den holder sejrstog gennem verden, som det sig bør åbenlyst, ikke i løndom. Derpå følge to advarsler (v. 16: »ingen dømme eder«; v. 18: »ingen liste prisen fra eder«), rettede mod trældommen som flyder af at gå udenom Kristus som vi annammede ham; den sidste advarsel⁶⁾ gælder den falske frihed, kødets frihed, hvori mennesketrældommen ender. — Men dermed er parænesen ikke sluttet; mod de fire advarsler stilles lige så mange opmuntringer: først⁷⁾ at søge det oventil, hvor-

¹⁾ Gal. 5, 7. ²⁾ Gal. 3, 5. ³⁾ Kol. 2, 6. ⁴⁾ 2, 15. ⁵⁾ 2, 8—15. ⁶⁾ v. 20—23. ⁷⁾ 3, 1—4.

ved der mindes om mysteriet, som bliver alle troens dage: »vort liv skjult med Kr. i Gud«, ti først »når han åbenbares som er vort liv«, skulle vi »åbenbares med ham i herlighed«. Den anden opmuntring¹⁾ går ud på at døde, nemlig lemmerne på jord — opstandelsens kraft er syndsforladelse, Kristi lidelsers samfund helliggørelse —, og derfor — tredje opmuntring²⁾ — må vi allerede nu iføre os den dragt, som ikke blot egner sig for det nye men er det nye menneske, hvis enkelte stykker sammenholdes af »fuldkommenheds livbånd« (sikkert hentydning til dragten i og ved mysteriernes øvelse). Den sidste opmuntring bliver så³⁾ til at lade Kristi ord bo rigelig blant os, netop som vi have annammet det, i modsætning til talen for lukkede døre; den udstykes i: lærdom, lovsang og taksigelse (særlig den sidste som gerning i Jesu navn). Selv begyndte apostelen⁴⁾ — som i reglen — med taksigelse; han ender med at drage menigheden ind i samme⁵⁾, for at »ordets dør må oplukkes for Kristi mysterium«.

Pavlus er allevegne ikke blot en modsætningens men nok så fuldt en tilknytningens mand. Således kommer der i brevet til Galaterne, efter at modsætningen er bleven skarpt udtrykt til den farisæiske retning, en slags tilknytning i alt fald til gltest'ligt billedsprog⁶⁾, hvorved det dog ikke dølges, at hvad det den ene gang som den anden gælder om, er frihedens hævdelse. Modsætningen som gøres gældende i Kolossæ løber ud på det samme; ligeoverfor grækerskolen bliver Pavlus ikke mindre end i modsætning til judaismen frihedens talsmand. Det faretruende for friheden kommer nok i grækerverdenen fra en anden kant, men alle dage er det lønlige væsen en trældom. Og den største fare er at denne trældom ender i kødelig frihed, hvormed ingenlunde den gammelgræske — borgerlige — frihed er ment; vistnok kunde den græske borgerfrihed ikke være trældom foruden — medens i Kristus ethvert lydigheds- og herre-forhold

¹⁾ 3, 5. ²⁾ 3, 12 med overgang i v. 10. ³⁾ v. 16. ⁴⁾ 1, 3.
⁵⁾ 4, 2. ⁶⁾ Gal. 4, 21—31.

forklares i et friheds-forhold¹⁾ —, men kødelig frihed er kun trældom og ved at lukke alle veje som føre dertil, bliver Pavlus frihedens forkæmper blant Græker lige så fuldt som tidligere blant Jøder. Denne frihed savner ikke sin hemmelighed så lidt som sin lov, men begge dele består i henvisning til Kristus, som menigheden annammede ham. Dog kommer også derved forventningen frem, i brevet til Kolossæ fremfor i Galaterbrevet, ti med adskillelse imellem det annammede som det vitterlige og det lønlige som det henlagte er forventningen hævdet. Det er måske følge af mysterieretningens lønlige præg, at den ikke er gået frem til åbenlyst angreb, heller ikke på Pavlus personlig — som Judaisterne ikke sparede —, men også af den grund kan oplevelsen i Kolossæ, om end svanger med fremtids varsler, ikke kaldes opfyldelse af forudsigelsen i Milet. Denne gjaldt jo hvad der skulde komme efter ham.

Kan til den klasse (efterkommerne) nogen af dem henregnes, som vare i Kristus før ham; have i det hele »omskærelsens evangelister« haft berøring med den græske fri-skole, om ikke i dennes rent græske så i dens orientaliserede skikkelse? Spørgsmålet gælder nærmest om **Peter**. Denne tilskriver i sit 1ste brev Lille-asiens presbyterer omtrent ordlydende som Pavlus tiltalte dem fra Efesus i Milet en 4—5 år tidligere. Peter har i sit 1ste brev gennemgående blikket fæstet på trængslen²⁾, umiskendelig trængsel udvortes fra, medens Pavlus har især farerne i og fra det indre for øje; men idet førstnævnte henvender sig til de ældste, fremstille sig for ham — som for Pavlus — de farer, der true friheden, og de komme for menigheden aldrig blot udvortes fra. Han skriver: »de ældste iblant eder formaner jeg som med-ældste og Kristi lidelses vidne men også som med-fælle i herligheden, der skal åbenbares: vogter Guds hjord blant Eder som de der øve tilsyn ikke nødtvungen men frivillig, ikke for styg vinding men med redebønhed, og ikke som de der ville være herrer over lodderne, men

¹⁾ Kol. 3, 18—4, 1. ²⁾ 1. Pet. 1, 6; 5, 9.

bliver hjordens forbilleder; og når overhyrden er åbenbar, skulle I få herlighedens uvisnelige krans«. To ting ere i denne udtalelse klare, først at Peter med blikket fæstet på herligheden — den kommende — værner om friheden; dernæst, at han hævder friheden i dobbelt forstand, først som hyrdernes frihed i forhold til hjorden, men også omvendt hjordens i forhold til hyrderne. Omsorg for friheden er altså fremtrædende hos Peter ikke mindre end hos Pavlus, men er det dermed sagt, at den misbrug af betroet myndighed, som også han peger på, måtte være følge af berøring med nogen åndsmagt i hedenskabet, med friskolen? Sammenstødet med den verdslige magt er i alt fald tilstede for blikket i Peters 1ste brev på en måde som ingensinde hos Pavlus. Det kunde synes at gælde også om den anførte udtalelse til de ældste, om ikke der var et fingerpeg i anden retning; imellem hine to påmindelser, som ligefrem berører friheden i det gensidige forhold, hjordens og hyrdens, er der indskudt: »ikke for styg vindings skyld men med redebønhed«. Det må være ensbetydende med Herrens egen advarsel mod lejesvenden eller med Pavlus' ytring om dem »som ikke spare hjorden«; men ydermere ledes ved udtrykket »styg vinding« tanken hen til et optrin i apostolens liv, som viser at sigtet her er taget på en åndsmagt fremfor på den rent verdslige: sammenstødet med Simon troldmand, som for de efterfølgende tider har fået en sær forbilledlig betydning. Vistnok har denne grund i Simon Peters fremfor i Simon troldmands personlighed, men der er dog anledning til at fæste blikket på det som ved sidst-anførte navn repræsenteres.

Sammenstødet berettes i forbindelse med fremskridtet i Jerusalem¹⁾. Der fattes ikke i Pavlus' færd og vandring tilsvarende berøringer: på Kypern²⁾, i Filippi³⁾ og især i Efesus⁴⁾; det ejendommelige hos Simon er begæring om dåb, og at han derefter vil tilforhandle sig apostolsk magt-

¹⁾ Ap. G. c. 8. ²⁾ Ap. G. 13, 8. ³⁾ Ap. G. 16, 16. ⁴⁾ Ap. G. 19, 13—19.

fuldkommenhed; dertil kommer slutnings-anmodningen til apostelen om forbøn. Endelig antydes Simons tankegang, som lagt an på at give hans person en åndelig glans; deraf har man senere udspondet et system; om efterfølgende kættermagere eller også sektstiftere have størst del deri, er uvist men også ligegyldigt. Simons tankegang har dannet sig uafhængigt af den kristne forkyndelse; den tilhører tidens åndelige gæringsproses. Samme bestod i blandingen af østerled og vesterled, som denne efter det persiske riges fald var kommen i gang, da vesterlandsk ånds-dannelse trængte frem i østerleden, hvilket indtil da havde været omvendt; romervælden havde yderligere givet stød i den retning. Men stødet mødtes af et modstød. Østerleden gav ikke tabt og skulde ikke give tabt, kristendommen kan selv ses under sådan synsvinkel; kulturstrømmen kom nu vesterfra, men i åndelig (gudelig) henseende var den vesterlandske strømning rigere på spørgsmål end på svar; den kunde ikke tilfredsstille den åndelige hunger. Det er omtalt, at træt af klarheden, som dog intet oplyste, i alt fald ikke de sidste grunde, vendte verden sig til det hemmelighedsfulde, mysterieretningen. Den så vi i Frygien; her stige vi et trin længere ned — til goëtismen, som falder på det nærmeste sammen med det dæmonologiske, hvori romersk oplysning havnede eller udsluktes. Men oplysning — det være nu ad forstandens eller ad mere hemmelighedsfulde veje — var ikke alt hvad tiden begærte, endda neppe det der lå den mest på sinde. Det var magtfor-gudelsens dage¹⁾, som datere sig fra Aleksanders tid; jo svagere troen blev på åndsmagt, jo affældigere man blev i verdslig henseende — selv den almægtige, kejseren, hvor svag var han ikke! — jo højere pris satte man på det, man ikke havde, magten; så meget ivrigere søgte man at tilvende sig den. Således opkom, hvad Grækerne kaldte: manganeja²⁾, som i navnet røbede sit udspring. Spåmændene

¹⁾ ἰδία δύναμις ἢ εὐσεβεία Ap. G. 3, 12. ²⁾ μαγγανεύειν af μαγος.

skulde værne om magten, men troldmændene åbne vej til den; selve kejserne søgte således magtens værn og kilde. Det er magtens hemmeligheder, hvori østerleden altid har været vesterleden overlegen (selv for vor tids øjne kunne slangebesværgerne stå som en gåde), og på det »teurgiske« område sluttede vest og øst en pagt, hvorved grækerskolen fik østerlandsk tilsnit. Det kendtes især på de platoniske filosofer, som holdt af at hidlede sig fra Pytagoras —, det var tilbageblikket, hvorom det endda gjaldt; i en efterfølgende tid betonedes fremskridtet i neo-platonismen —; og selv Stoikerne uden at ville gå i ét med det østerlandske gav efter for tilbøjeligheden til at forlige sig med folketroen.

Den kristne forkyndelse kunde ikke nå dagsrejser ud over Jerusalem, inden den kom til berøring som måtte blive sammenstød med tidens ejendommelige magthaveri. Det var et møde af åndelighedens bundfald med den reneste åndsmagt, og det har på en fantastisk måde fremstillet sig for eftertiden, hvorom senere. Der er nemlig foruden det anførte en særegenhed ved Peters fremfor ved Pavlus' berøring med goëtismen — magerne fra Østerland¹⁾ vare af anden art, ikke goëter —; i grunden er dog hin særegenhed følge af det sagte: Simon og Peter skilles således fra hinanden, at de beholde et mellemværende, hvorom de kanoniske skrifter dog intet melde. Her er også for Pavlus' vedkommende anledning til at minde om 2det brev til Timoteus (fra fangenskabets tid); foruden de i Ap. G. omtalte troldmænd, som han har bekæmpet, peger han på dem som skulle komme, i lighed med Jannes og Jambres, Mose modstandere²⁾. Det viser, at her er et forhold, som kræver opgørelse, og da vi hos Peter — i hans 1ste brev — fandt en udtalelse, der stiller sig side om side med Pavlus' i Milet, så er det i god orden, at når spørgsmålet bliver om den efter Pavlus, af hvem der kan ventes lys om ikke fuld afslutning, da blikket fæstes på Peter. Og af ham fore-

¹⁾ Mt. c. 2. ²⁾ 2. Tim. 3, 6—9.

ligger der en bestemtere udtalelse i den retning, i hans andet brev. Afstanden fra den foregående — ikke blot Peters egen men Pavlus' — er ikke så stor, at der jo bliver en lighed, også i begge apostlers bestedelse. For Pavlus faldt lejligheden så, at han kan tilkalde¹⁾ de ældste for en enkelt menighed, som indtager en fremragende plads, Peter henvender ordet ligelig til en større kreds; han må foretrække den skriftlige vej, så meget mere som henvendelsen synes at skulle finde sted først efter hans bortgang. Derfor kalder Kierkegaard dette andet brev »Simon Peters sidste villie«²⁾, og deri finder også Thiersch³⁾ grunden til det vanrygte for uægthed, som har bestemt Evseb⁴⁾ til at lade dette brev stå »udenfor det ny testaments skrifter, om end det læstes lige med disse«.

Brevets præg er på en gang profetisk og afsluttende, dog er det afsluttende overvejende, om end egentlig afslutning — for så vidt der i tidens løb kan være tale om en sådan — ikke kan gives på den måde. Apostlen lader trosfællerne alle⁵⁾ vide, at menighedens løbebane ene kan afsluttes med indgangen i Herrens evige rige⁶⁾, som ikke kan skilles fra Herrens tilkommelse, hvilken rettelig kaldes: tilstedeværelse (parusi). Tilkommelsen er nemlig bekræftelse og åbenbarelse af tilstedeværelsen; den er derfor allermest menighedens mysterium. Derom har apostelen end efter sin egen bortgang meget at meddele som den der med jævnlige er bleven indviet i dette mysterium⁷⁾; hvorledes det? En forudfremstilling har fundet sted, forklarelsen på bjerget, hvorom Herren pålagde øjenvidnerne tavshed indtil efter opstandelsen. Dette »efter« må skønnes at have fået udstrækning til et længere tidsrum: efter apostelens bortgang⁸⁾. Stod det med herlighedens syn, som blev apostlerne til del på bjerget, lignende som med det der timedes Moses, at det fik ende⁹⁾? Ingenlunde, ti under

¹⁾ Ap. G. 20, 18. ²⁾ Fortsættelser fra Pedersborg 1. ³⁾ d. kirche im apostol. ztalt. s. 211. ⁴⁾ k. h. 3, 3. ⁵⁾ 2. Pet. 1, 1. ⁶⁾ v. 11. ⁷⁾ ἐπόπται γεννηθέντες 2. Pet. 1, 16. ⁸⁾ ssteds. 1, 15. ⁹⁾ 2. Kor. 3, 13.

herlighedens fremglimten får Jesus vidnesbyrd om at herligheden nok kan dølges men ikke få ende. Jesu forkaring var ikke forbilledlig men forudfremstilling af ham selv i hans tilkommelse. Derfor fik de uindviede i mysteriet intet at se men forbødes det også kun til en tid at omtale hvad der var kommet til syne; nu kendes det, netop fordi der er et herligt vidnesbyrd, vidnesfastere¹⁾ end hint synlige, i det profetiske ord. Hvilket er dette? Ikke blot og bart et profetisk, som sådant måtte det ende med at nedlægges i skrift — kun i skriftgemmet kan det udelukkende profetiske bevares —; det stilles i modsætning som på den ene side til åbenbaringen på bjerget, så på den anden til skriftprofetien, vel ikke som dennes opfyldelse men dog som den der har udlægningens magt²⁾, hvilken skriftprofetien ikke ejer. Derfor dølger det profetiske ord sig ikke som herligheds-åbenbarelsen på bjerget, det skinner, indtil det hele, skriftprofeti og det profetiske ord, samles i opfyldelsen, og dermed den åbenbarelse kommer, som er uden forbehold, derfor ej heller kan dølges. Men det profetiske ord er da et ord ikke blot om ham som skal komme men af ham.

Brevet forbigår ikke skriftprofetien, netop den kan tjene til at belyse samtid og fremtid. I »folket« var der løgnprofeter, i menigheden får løgnen end større magt, den bliver en lærdom, falske lærere for falske profeter. Der er forskel på lærere og profeter; blant andet antyder den, at forførelsen ikke kommer fra »folket« men fra hedningverden, hvilket stadfæstes ved forbilledet i skriftprofetien, Bileam³⁾. Men hvad der fremfor alt siges om forførelsen, er at den skal bringe en brat undergang over sig⁴⁾; (deri kunde det synes lig apostelen⁵⁾, men hvilken afstand!) og denne oplyses med de rædselsfuldste forbilleder, idet ydermere anmærkes, at forbillederne alle blive overtrufne. Som det særegne i forsyndelsen fremhæves hvad der var den urørlige grænse for lærefriheden i den gamle pagt: bespottelsen⁶⁾.

¹⁾ βεβαιότερον 2. Pet. 1, 18. ²⁾ ssteds. 1, 20. ³⁾ ssteds. 2, 15.
⁴⁾ ssteds. 2, 1. ⁵⁾ ssteds. 1, 14. ⁶⁾ ssteds. 2, 11; jvfr. 2. Tess. 2, 4

Ikke som dog Bileam skulle de lade sig stanse på vejen, de fremture til enden: »mørkets mulm til evig tid«¹⁾; bevæggrundene er som for Bileam urettens løn²⁾ eller skiden vinding³⁾, midlet, hvorigennem de virke, er frihed men for kødet⁴⁾. Det er hvad der kommer til menigheden udenfra, selv om disse falsknere ikke ere fremmede for den rette vej, der for deres skyld bespottes⁵⁾; nok træde de i fodsporet men det bliver Bileams, de savne altså — som vi kunne tilføje — ikke vejviser: Simon troldmand, de blive følgelig de af Pavlus nævnede ulve.

Men ligesom Pavlus — i Milet — gjorde adskillelse på ulvene og dem af menighedens midte, således skelnes her spotterne⁶⁾ fra de falske lærere. Hine driste sig i deres spot ikke til bespottelig tale men bestræbe sig for at gøre trygge og derved at afkræfte forjættelsen, netop ved modsætningen til hine forbilleder, det aldeles dagligdags. Med hensyn til de falske lærere var der ikke andet at gøre end at give en forestilling om deres bespottelse og at påvise — ved hjælp af skriftprofetien — deres udgang; med hensyn til spotterne, som ikke mindre trodse, har apostelen en advarsel, en sådan som kan føjes til skriftprofetien, som de endda ikke kende, nemlig om det forud⁷⁾, men ikke mindre en velbekendt formaning⁸⁾, netop egnet for dem som sætte sig fast i tingenes vante gang; den gælder både Herrens tidsregning og udgangen, han har i sigte. Menighedens levnetsløb, der blev påvist som udfoldelse af guddomskraft⁹⁾, ja delagtighed i guddommelig natur, kan ikke ende uden i Herrens tilkommelse; med forventningens opgivelse afbrydes levnetsløbet, det vilde være selvopgivelse. Det er derimod nu Peter som tidligere Pavlus har advaret¹⁰⁾, hvilket giver anledning til yderligere at anmærke, at skrifter kunne fordrejes — apostolsk skrift kan lige så lidt som skriftprofetien udlægge sig selv¹¹⁾ — men derfor

¹⁾ ssteds. 2, 17. ²⁾ ssteds. 2, 12; 15. ³⁾ αἰσχροκερδῶς. ⁴⁾ ssteds. 2, 18—19. ⁵⁾ ssteds. 2, 15; 2. ⁶⁾ ssteds. 3, 3—4. ⁷⁾ ssteds. 3, 5—7. ⁸⁾ ssteds. 3, 8. ⁹⁾ ssteds. 1, 3—7. ¹⁰⁾ ssteds. 3, 15—16. ¹¹⁾ ssteds. 1, 20.

gælder det om således at holde fast, at denne fastholdelse ved ordet bliver vækst, udfoldelse af guddomskraften, som tilstræber herlighedens åbenbarelse.

Videre end til en profeti om afslutningen nåede heller ikke Peter; vi ville nu se, hvorledes det dobbelte fremsynsord, Pavlus' og Peters, stemmer med det ældste tilbageblik på aposteltiden som foreligger. Desværre har vi det i en temmelig sên og forvirret skikkelse; det skyldes Hegesip (om hvem senere) men er opbevaret ved Evseb fra Kæsarea, som er atter godt et hundredår yngre end den nævnte efterapostolske historieskriver. Begrebet: aposteltid kommer første gang frem ved Hegesip som betegnende en væsentlig forskellighed fra den efterfølgende tid. Derefter måtte Pavlus' ord i Milet: »efter mig« som tidsbestemmelse være at udstrække til apostlers, ja måske yderligere til nærmeste aposteldisiplers bortgang. Men aposteltiden er andet end tidsbestemmelse; straks for hin første fremstiller, som den nok må kaldes der først ser den afsluttet, står den i den ideale glans: »som en ren jomfru«¹⁾, som afløses af indbrydende mørke. Siden Moshejm²⁾ har man fået øje for at selv med anerkendelse af tidens idealitet denne ikke er at søge i det uanfægtede, end ikke hvad læren angår; man er gået frem til en helt modsat dom (Thiersch), at ingen tid har været hjemsøgt af vrang lærdomme sådan som aposteltiden. De to opfattelser stå ikke i nødvendig strid med hinanden; man må skelne forholdet imellem de to menigheder fra forholdet imellem de to skoler. Det dobbelte i disse forhold er allerede forvirret hos Hegesip, hvilket — så vidt Evsebs gengivelse står til troende — har affødt noget indbyrdes modstridende i fremstillingen, som ydermere forøges ved at hin første fremstiller har lagt an på at samle, hvad Lukas ikke havde taget med, og derved ladet det sagnagtige få magt. Evseb giver Hegesips syn på aposteltiden i uddrag og på to gange; første gang egentlig som

¹⁾ jvfr. 2. Kor. 11, 2. ²⁾ Kirchengesch. des n. test. oversat ved Schlegel 1 s. 163.

slutning af en hel fremstilling efter samme hjemmelsmand¹⁾; anden gang supplerende og i en redegørelse for selve denne hjemmelsmand og hans kilder²⁾. Det kan ikke kaldes ubeføjet, når Hegesip har fremstillet aposteltiden som forbillede for de kommende tider; men neppe skelner han derved tilbørligt imellem modermenigheden og de i de græske eller helleniserede lande indsamlede menigheder (denne forklaring af den strid, hvori Hegesip synes at komme med virkeligheden, blev alt antydet af Evsebs første udgiver, Valesius³⁾). Det bratte i omslaget — en afbrydelse som bliver sidestykke til udgangen af den første paradisiske stand⁴⁾ — kan have gyldighed; men når spørgsmålet bliver om afbrydelsens når og dens hvorledes, da viser uoverensstemmelsen sig imellem de to gengivelser af Hegesips fremstilling, på hvilken Evseb ikke synes at have givet agt eller lagt nogen vægt. Forskellen gælder tidsbestemmelsen af her omhandlede begreb, idet den ene gang Evseb i henhold til Hegesip sætter grænsen for aposteltiden med udgang af Jerusalems skæbne, som fulgte snart efter Pavlus' og Peters livsende, altså med det tidspunkt, hvorpå nærværende fremstilling befinder sig — det gælder om den gengivelse, Evseb bringer sidst —; den anden udstrækker aposteltiden eller den ideale tilstand endog ud over den sidste apostels dage indtil Simeon Klopas søns martyrdød i Trajans dage, den sidste, der nævnes Herrens slægtning efter kødet. Tidsrummet er efter den sidste begrænsning dobbelt så langt som efter den første. Og dog er begge gange Simeon Klopas søn den begrænsende fremfor apostlerne; spørgsmålet bliver, om slutningen på den ideale tid skal søges i begyndelsen eller i udgangen af hans bispedømme.

Efter den beretning, Evseb giver først⁵⁾, skal det være i udgangen. Dertil sættes denne livs-udgang i forbindelse med en anden, den dødelige afgang af to sønnesønner af

¹⁾ k. hist. 3, 32; fremstillingen efter Hegesip begynder fra samme bogs c. 11. ²⁾ ssteds. 4, 22. ³⁾ jvfr. Thiersch Versuch zur herstellung des histor. standpunktes s. 302—4. ⁴⁾ jvfr. 2. Kor. 11, 2—3. ⁵⁾ k. h. 3, 32.

Judas, Herrens broder — i alt fald af Davids slægt¹⁾, der som mistænkte havde været bragt for Domitian og derefter »ikke blot som Herrens frænder men som hans navns bekendere« vare blevne valgte til »at forestå hele menigheden«. Dette økumeniske bispedømme betegnes som en sand fredstid og må tænkes samtidigt med Simeon Klopas søns bispedømme; det er først efter hine økumeniske biskoppers død Simeon er bleven martyr »ifølge kætters angivelse«. Simeon må antages at være Alfæus' søn²⁾; senere har man i ham villet se apostelen (selotes), vistnok for at lade den ideale tid gå til ende med en apostel. Angivelsen mod Simeon siges at have gældt herkomsten (Davids æt) så vel som troen. Da, vedbliver Evseb, således ikke blot apostelkoret var opløst, men også den slægt uddød, der havde været lykkelig nok til med egne øren at høre den guddommelige visdom d. e. apostlerne, da begyndte formørkelsen. Iøvrigt føres Domitians forfølgelse af Davids æt, som fra først af ramte de to sønnesønner af Juda, alt i sit udspring tilbage til kætterne³⁾. Der har altså været sådanne i den sidste Flaviers dage.

Og Evsebs gengivelse 2 af Hegesip fører os endnu længere tilbage, næsten til den første Flavier, i alt fald til Titus. Her er det ikke livs-udgangen men Simeon Klopas søns beskikkelse i bispesæde, som afgiver vendepunktet: derved kommer hele det tidsafsnit, som nærmest mærkes efter Johannes, udenfor idealiteten. Evseb begynder som sagt fremstillingen efter Hegesip med Simeons valg til biskop i Jakob den retfærdiges sted, som har fundet sted efter Jerusalems fald og menighedens tilbagegang dertil på et møde af apostler og Herrens disipler, som endda vare i live⁴⁾. Derom hedder det i Evsebs redegørelse for Hegesip⁵⁾: valget foregik enstemmig [som vi kende det fra valgene i aposteltiden], og menigheden var indtil da den rene mø; men med det samme kom fordærvelsen. Den udledes fra

¹⁾ k. h. 3, 20. ²⁾ Mr. 6, 3. ³⁾ k. h. 3, 19—20. ⁴⁾ ssteds. 3, 11.
⁵⁾ ssteds. 4, 22.

en Tebutis, som siges at have attrået valg (måske have som ved Mathias' valg to været fremstillet). Ydermere gives der den oplysning om Tebutis, at han hørte til en af jødernes syv sekter; syvtallet fremkommer ved at regne til de tre, Josef nævner¹⁾, fremdeles: samaritanere og galilæerne — sidstnævnte tilhængere af Judas Galilæus, hvem Josef også kender som sektstifter²⁾ —, og ved fra essæerne at udskille som egne sekter to forgreninger: hemerobaptister og masbotæer. Tebutis er af nyere³⁾ bragt i forbindelse med Elksaj, om hvem der senere bliver tale. Her må det slå os, at til de syv henføres endnu troldmanden Simon med Dositeus, i hvem man vilde se Simons forgænger, og hele den lange række som senere — og nuomstunder — sammenfattes under betegnelsen: gnostikere, hvilken betegnelse Pavlus allerede synes at kende, dog som fejlagtig anvendt⁴⁾. Vistnok kan Pavlus siges at stemme med Hegesip i at påvise en rod til kætteri i attrå efter myndighed (udtalelsen i Milet), og en sådan forbindelse påtales fremdeles senere; Tertullian ytrer⁵⁾: »kappestrid om bispedømme er fraskillelsernes ophav«, og han henfører Valentins kætteri⁶⁾ til glippet forventning af den art. Men når gnostisismen skal gælde for at være jødisk af oprindelse, da må man i alt fald som her lade jødisk og samaritansk gå i et; endda stemmer det kun lidet med de vink, apostlerne give om de vrang lærdommes opkomst, der gå i retning ad hvad her er kaldt: græsk friskole; og heller ikke med angivelsen i et skrift, højst en menneskealder yngre end Hegesip: filosofumena, hjemme-hørende rimeligvis ved Tiberen, når dette lader den åndelige modstand, menigheden møder, hidrøre fra »filosofier« (også de jødiske sekter betegnes som »filosofier«; det sker dog ved Josef og har grund i dennes helleniserende bestræbelse). Deri kan alligevel Hegesips syn på aposteltiden eller ud derover på menighedens 1ste hundredår efter ånds-udgydelsen

¹⁾ Jødekrig 2, 8. ²⁾ Ap. G. 5, 37; oldskr. 18, 1, 6. ³⁾ Matter histoire critique, du gnosticisme tysk cvers. 2, pag. 215 n. Ritschl Entstehung der alt. kathol. K. s. 234—48. ⁴⁾ ψευδωνυμος; jvfr. s. 108. ⁵⁾ Om dåb c. 17. ⁶⁾ Mod Valentin c. 4.

som den ideale tidsalder — og ikke blot som den normative — hævdes, at nemlig i Jerusalem, der var grundlæggelsens men ikke egentlig fremskridtets sted, har den indre fred været længe ukrænket; det var i menighederne af hedensk herkomst, at med fremvæksten brydninger — og for så vidt omslaget — ikke lod vente på sig. Derfor blev det apostlerne magtpåliggende at afvise ikke blot hvad der i deres dage alt havde vist sig i den retning men profetisk at drage skel imellem Hellas' friskole og Kristi frimenighed. Den opgave havde særlig været Pavlus', dertil sigtede også Peters udtalelse inden bortgangen.

Vi have belyst modstanden, forkyndelsen mødte i den helleniserede eller hellenske verden. Den udviklede sig i overensstemmelse med antydningerne i de tidligste apostolske breve til kristne af græsk herkomst; mest udpræget fremkom den som den mystagogiske (Kolossæ) og som den goëtiske (Samaria og Efesus). Deri har orientalsk indvirkning i og på hellenismen vist sig overvejende. Men under de deraf flydende kår kom opgørelsen på langt hold ikke imellem de to modstandere; nu skal det vise sig, om denne skulde være nået eller dog tilstræbt, hvor og når den græske friskole hævdede sit oprindelige præg som vesterlandsk. For bedre at få sigte på denne side af forholdet, må vi nærmest søge at bestemme begrebet: apostelskole, der ikke dækkes af det sidst drøftede: aposteltid.

Også her er der et tidsspørgsmål. I den henseende gælder det om: hvor langt apostelskolen, sådan som den her stilles i forhold til frimenighed, altså efter sit fulde begreb kan siges at have nået frem i tiden. To perioder kunne skelnes: apostelskolen indenfor den begrænsning, der blev angiven — i snevrere eller videre forstand — som aposteltidens, og dernæst gående ud over samme yderste tidsgrænse. Pavlus betoner i forbindelse med apostelværdigheden, at han er »en folkefærdenes (hedningernes) lærer«¹⁾,

¹⁾ 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11.

men lærervirksomheden må ikke fastholdes som gældende kunde store kredse; der er tilstrækkeligt spor af at enkelte have været genstand for hans apostolske undervisning; som i særdeleshed må gælde om det udpegede syvtal i hedning-apostelens omgivelser i lighed med syvtallet i Jerusalem, blant hvilke Timoteus står som den ypperste¹⁾. Disse mænd indtrådte så at sige i selve apostelkredsen; neppe kan der sættes noget skel imellem tiden for selve apostlernes lærervirksomhed og de nævnte aposteldisiplers dage. Men atter ud derover kan et tidsafsnit begrænses, således at 2det hundredår mere eller mindre inddrages under apostelskolen; det støtter sig på angivelser af den aleksandrinske Klemens²⁾. Dennes udtalelse handler om mænd, som fandtes spredt allevegne, ihvorvel dulgt — her må ikke tænkes på noget mystagogisk, disse måtte kun opspørges — men som endda i Klemens' dage til hans fryd ikke vare uddøde; de have efter hans sigende nedlagt den apostolske sæd i hans sjæl. Det er ikke først af Klemens, vi få sådan oplysning; han angiver tidsgrænsen for den sekundære apostelskole, der falder sammen med presbytererne (gammelmænd), hvilke Irenæos knyttede til et apostelnavn og en enkelt menighed: Johannes og Efesus. De to tidsafsnit, hvori apostelskolen deler sig, kunne hver især begrænses ved en Klemens, første ved den romerske, andet ved den aleksandrinske; og hele dette tidsrum — fornemmelig dog det sidste — er det, hvis fremstilling her er opgaven.

Vi må ind på sagens realitet, som er det dobbelte spørgsmål: først om apostelskolens betydning for menigheden, dernæst om dens forhold til hvad der ellers i verden er fremtrådt som skole. I førstnævnte henseende må bemærkes, at tidsgrænsen på en måde atter ophæves, da det afstukne skel — man kan sige det mere fremrykkede med som indbefatter de ældste »fædre« næst apostlerne og aposteldisipler på første hånd — ikke hindrer en indflydelse, dertil

¹⁾ Jvfr. s. 103 og Mosheim K. Gesch. des. n. testaments overs. ved Schlegel 1 s. 142. ²⁾ Evseb K. h. 5,11; jvfr. Klemens »tepperne« I, 11.

en normativ, som skolen alle dage udøver i og på Kristi menighed. Ganske vist går denne indflydelse gennem forfatterskabet og gælder fortrinsvis det apostolske; men så afvigende er apostelskolen dog ikke fra oldtidsforholdene, navnlig ikke fra grækerskolen, at den skulde anses for at gå op i forfatterskabet. Ligesom i alle græske skoler det levende ord var fremherskende og forfatterskabet kom kun som en tilgift, således også i apostelskolen; det skønne vi navnlig af Irenæus' fortælling om Polykarp¹⁾; denne siges at »have annammet lærdommen af dem som havde med egne øjne set det levende ord« og at han »som en flittig tilhører gemte hvert ord ikke på papir men i hjerte«. Dermed stemmer det, at aposteldisciplerne på første hånd skildres som trevne til skrift; deri slægtede de læremestrene på, som tyede ikkun nødig til papir og blæk²⁾. Forfatterskabet kan nok siges at være bleven apostlerne afnødt; det fremtræder også fra først af i brevform som fremkaldt ved en given anledning. Mindst spores det ved det brev, som — om end måske det ældste i vor samling — ikke kan henregnes til det egentlige apostolske forfatterskab, nemlig Jakobs brev; så meget bestemtere gælder det om Pavlus' første breve som brøde vej for hele forfatterskabet, dem inden apostelens andet ophold i Korint. Brevet til Romerne, som falder i tiden for nævnte ophold, ligner et forfatterskab i egentlig forstand men det begynder også med en undskyldning³⁾, som vistnok ligger meget langt borte fra gængs forfatterbeskedenhed men tjener til at vise apostelskolens vilkår i den retning; derfor fik forfatterskabet særlig sted under apostelens fangenskab, og det synes, idet Pavlus fik pennen stærkere på gled, at han har revet Petrus med sig. Dog er det af ydre anledning uafhængige forfatterskab indenfor Kristi kreds ikke af apostolsk oprindelse; man kan godt skønne, at det apostolske forfatterskab afrunder sig uden at dermed dets gennemgående præg af tilfældighed

¹⁾ Evseb K. h. 5, 20; jvfr. Irenæus »ægte kristendom« 3, 3.

²⁾ 2. Joh. 12; 3. Johannes 13. ³⁾ Rom 1, 11—16.

ophæves, som en literatur af hvad man ellers kalder døgnets værk: lejlighedsskrifter. Så meget mærkeligere er det, at samme forfatterskab ikke blot kappes med men langt overgår hvilket som helst andet i vedholdende og usvækket betydning; selv den gamle, ægte grækerskole, som måtte være den eneste, der kan nævnes i denne forbindelse til sammenligning, ikke undtaget. Denne indvirkning har dog ikke hindret — vel heller ikke skullet hindre — efterfølgende tider i at fostre deres skoler, men af disse har ingen måttet afløse apostelskolen, og alle dage kan der derfor være tale om aposteldisipler gennem forfatterskabets medium; ligesom et tredje kuld, til forskel fra dem der falde i vor tidsregnings 2 første hundredår.

Apostelskolen hævder sig altså som (eller fremfor) aposteltiden i sin forskellighed fra alt efterfølgende, men mindst lige så gennemgribende er forskellen med hensyn til hvad der ligger forud. Apostelskolen er ikke som grækerskolen groet på folkelig grund eller fremkommet som et åndeligt selv-eje; den har en oprindelse som for grækerskolen i den gode tid vilde være selvrædsigende — den er bleven til gennem en magtbevisning. Vistnok er det åndelig magt, talen er om, når Kristus udrustede sine, navnlig de elleve, med magt over skrifterne; på pinsedagen kom i og med menigheden, hvis tegn var tungemålenes gave, apostelskolen for en dag i magten over skrifterne, der for Israel var ufattelig. I skolen vil alle dage forskelligheden have et spillerum; grækerskolen har sit liv deri, og apostelskolen udelukker den ikke — forskelligheden er uadskillelig fra livet, og kommer i apostelskolen fra først af frem i Petrus og Pavlus, stærkt nok udpræget til at alt trosforvanskerne i 2det hundredår som kritikerne i vore dage deraf toge anledning til at nægte fælledskabets bevarelse. Også er dermed den fare antydet, hvilken skolen selv som den uafviselige kunde, ja måtte berede menigheden; den kommer frem i apostelskolens mellemværende med grækerskolen. Hvad det gjaldt om var, at dette mellemværende ikke omsattes i en skolestrid, måske med det østerlandske

præg, som Grækerne kendte fra pytagorismens dage, da skolestriden udartede i blodig bekæmpelse; at kristendommen blev lige så lidt en ny filosofi som et nyt mysterium. Derfor var her et grænseskel af afgørende vigtighed som grækerskolen i grunden ikke kendte mage til, skellet imellem tro og lære; det gjaldt om at hævde et uantasteligt men således, at dermed åndeligheden intet afbræk led. Når ikke det erkendes eller overholdes — som navnlig i grækermenigheden ikke blev tilfældet —, da måtte det i og med denne gå som med grækerfolket: skoleretningernes splidagtighed blev stærkere end åndens sammenhold eller blev den tarvelige skikkelse, hvori énheden stivnede — tilmed overlevede sig selv. Netop deri skulde apostelskolen kendes som ægte og i sin forskellighed fra grækerskolen, at i den flerfoldigheden kommer så meget sandere frem, som det kan ske uden énhedens opgivelse.

Forskellen på apostelskole og grækerskole kan siges at fortsætte sig eller søge fortsættelse alle dage som den der skal opgøres i forholdet imellem tro og viden; ligeså afgørende er med hensyn til økonomierne, ny og gammel pagt, den stilling, apostelskolen indtager i og til Kristi menighed. Den israelitiske menigheds-skole måtte fremfor grækerskolen — filosofernes i snævrere og videre forstand¹⁾ — frembyde sidestykke til apostelskolen, men derfor er forskellen end i den retning ikke mindre gennemgribende. Den menigheds-skole, der har været omtalt for den gamle pagts vedkommende, er den der gerne nævner Esra som første mand; forud for den — om end ikke i nogen uforstyrret sammenhæng — går den profetiske, der knyttes til Samuel. Bestræbelsen var derfor at føre skolen tilbage til Moses, men når allerede tilbagegangen til Esra blev sagnagtig, så i langt højere grad tilknytningen til Moses; det står derfor fast, at i den gamle pagt ere menighed og skole ikke lige oprindelige; forholdet imellem dem er ikke givet fra først

¹⁾ Grækerne gik så vidt i anvendelse af dette ord, at de dermed betegnede endog kunstnere.

af, tilmed er det i høj grad udsat for at forventes. Det viste sig, dengang »skriftkloge og farisæere sade på Mose stol«; skolen fik sådan vægt, at den ikke blot overskyggede templet men kunde trøste over templets fald endog som en formentlig vinding. Rabbinskolen — eller som den gik over til at hedde: den talmudistiske — forsmåede ikke at drage fordel af den nationale ulykke; deri lå jo en slags oprejsning. Men det kendtes, at da menigheden ikke havde støtte i templet, var det ude med frihed i og for skolen; den frihed, som endda bestod i de dage, da Herren var i kødet og ud derover, så længe hans menighed var sammen med synagogen i Jerusalem, måtte derefter vige for trældom under det rabbinske åg. I Kristi menighed stod fra først af skolen side om side med menigheden, men netop derfor måtte i og med fælledskabet skellet være sat imellem menighed og skole, således at den gensidige indflydelse bliver til begges tarv. Så længe det opretholdes — ti det burde jo være, kunde være alle dage —, er for skolen som for menigheden forholdet til det israelitiske ikke mindre end til det hellenske en modsætning, og gælder det om ikke med Grækerne at ende i splidagtighed og opløsning, så lidt som på den anden side med Israel at falde ind under et skoleåg, som måtte blive tyranni.

Sådanne ere i grundtrækkene skolens vilkår i Kristi menighed, og de kendes klarest på apostelskolen i snævrere forstand. Men skole kan ikke være uden udvikling, fremskridt, og det er bevægelsen fra det dogmatiserende forfatterskab, som i alt fald er en meget væsenlig del af apostelbrevene, hen til historisk forfatterskab. Og dog er dette sidste fælles for begge testamenter, medens den gamle pagt ikke bragte — eller skulde bringe det — til noget dogmatisk forfatterskab. Men også det historiske forfatterskab er i den nye pagt stillet under andre vilkår end i den gamle, navnlig må det spørgsmål komme under nøjere overvejelse, hvori dets ejendommelighed består og hvorvidt det tør kaldes et fremskridt; udviklingen fører det med sig, at hvad der fra én side sét er fremskridt, på anden

led kan vise sig som tilbageskridt. Med det historiske forfatterskab forholder det sig så, at fra først af — og som det her vedkommer os — blev det set som sammenhørende helhed, som: evangeliet; det er oldkirkens synsmåde, som i det højeste giver fællesbetegnelsen det tillæg: tetramorfon, firkløveret. »Evangeliet« synes også fremfor apostelbrevene at være blevet hvad senere er kaldt: kanonisk; allerede hos Justin møde vi det om end med en anden betegnelse: »apostolsk mindeskrift«, sideordnet profeterne d. e. den gamle pagts skrift, og alle dage har skrift-evangeliet i Kristi menighed hævdet en ypperligere plads end brevene, apostelbrevene (eller lektien). Men når »evangeliet« fra gammel tid har været sét som literær helhed, har dog meningen aldrig været, at det skulde være fremkommet i denne sammenhørighed; der er ikke blot en neppe ringe tidsafstand imellem det første og sidste — ligesom den vedtagne ordning heller ikke angiver tidsfølgen, navnlig ikke for det eller de førstes vedkommende —, og i selve fremkomsten spores sammenhængen ikke imellem det hvert for sig fremtrædende. Dog tør en ytring udpeges, hvormed denne virksomhed kan kaldes afsluttet, som tjenende til at belyse forskellen på det dogmatiserende og det historiske forfatterskab; den lyder så¹⁾: »dette er skrevet, for at I må tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I troende må have livet i hans navn«. Her er formålet angivet for dette forfatterskab på en måde som det ellers aldrig sker i brevene (1. Joh. 5, 13 bliver her udenfor); det dobbelte formål som betegnes går begge gange i dogmatisk retning, men når det havde været angivet sådant i et af apostelbrevene, navnlig Pavlus', vilde det haft udseende som om troens forplantning var forfatterskabets formål. Her kan der ikke være tanke derom. Men når vi blive opmærksom på, at navnlig gennem det 4de evang. går bestræbelsen for at fremstille fremgangen i tro — lige fra ordet til Natanael²⁾ indtil ordet til Tomas³⁾ —, så skønne vi, at forfatterskabets for-

¹⁾ Joh. 20, 31. ²⁾ 1, 51—52. ³⁾ 20, 29.

mål er ikke troens forplantning, som aldrig kan ske ad sådan vej, men fremgang i troen, så at denne ligelig omfatter begge formålets sider: Jesus som Kristus og livet i hans navn. Det er vistnok i de to af evangelierne — det første og det sidste — fremfor i de to mellemste, at formålet kommer frem¹⁾, og atter deler det sig så, at påvisning af Jesus som Kristus er fremtrædende i det første, hvorimod i det sidste især gøres gældende, at i Jesu navn er livet. Men altid gælder det, at dette forfatterskab har flere forudsætninger end hvad der træder frem i tilskrift (brevene); det tidligere forfatterskab var mest afværgende både mistydninger og misforståelser, det efterfølgende tilstræber og betegner fremgang.

Men dog undgår det ikke forsinkelsens, tilmed tilbagegangens tvetydige mærke. Det historiske forfatterskab står nemlig i forhold til hvad der var forudset af Pavlus og Peter, grækerskolens indvirkning med den deraf flydende følge: forventningens svækkelse; men ikke mindre til den rystelse, hvorved Kristi menighed og Israels skole fuldstændig adskiltes, altså Jerusalems eller dog templets ødelæggelse. Med hensyn til det første af disse to punkter kommer den indre forskel på de to skoler til syne, ikke blot hvad stof men hvad form angår; medens grækerskolen bæres af det dialektiske princip — tankeudviklingen —, så mødes apostelskolen med rabbinskolen i at hævde det traditionelle; i grækerskolen gjaldt det om magten over stoffet eller om formen; i den israelitisk-kristelige gør en tvingende afhængighed af stoffet sig gældende. Deri begunstiger hin fremfor denne friheden. Pavlus nærmede sig trods sin for dannelse stærkt til grækerskolen; han må vel endog kaldes dialektiker af første rang, men dermed var traditionsprincippet ikke opgivet; udviklingen måtte få en grænse i det oprindelig givne, og i tidens løb måtte gengivelsen i uforvansket skikkelse blive en bestandig vigtigere opgave. Således blev optegnelse af det overleverede et krav, så meget mere

¹⁾ jvfr. mit skrift »Spådommene« 3, s. 202—3.

bydende som ved forventningens svækkelse også — i omvendt retning — mindet var udsat for at afbleges. Det var nærmest ved omskiftelsen på det indre livsområde i berøring med grækerskolen — se Aten og Korint! — at forventningen trængtes tilbage, men samme følge fremkom ved en sådan begivenhed i den ydre verden som Jerusalems fald. Så længe forholdene i Israel endda vare som medens Herren var i kødet, altså som han på oliebjergget havde haft dem for øje, måtte forventningen være levende, navnlig knyttet til opfyldelse af den antydede spådoms-tale. Med Jerusalems fald, som var opfyldelse og dog ikke opfyldelse af hin spådom, måtte menigheden få ikke blot et andet syn men et åndeligt ryk. Hvad forventningen om Herrens dag angår, da så den sig herefter anvist på et ubegrænset tidsrum (i alt fald uden anden indskrænkning end den som lå i synagogens overlevering, som også fandt vej til apostelskolen, om de syv tusind år som tidsrum for verdens løb). Men alt som synskredsen fremad udvidedes, måtte også det bagved, Herrens liv i kødet, hensættes som i en dybere baggrund. Den ligefremme følge var, at forventningens svækkelse, der fremgik af angrebet fra to ellers modsatte sider, fik indflydelse på menighedens omhu for opbevarelse af det traditionelle stof. Det var vilkåret indenfor menigheden, for at det historiske forfatterskab kunde fremkomme og vinde hævd vel at mærke lige med den skrift, som den nye pagts menighed havde taget i arv fra den gamle.

Det blev før omtalt¹⁾, hvorledes derved bruddet imellem de to menigheder skærpedes, ja måske først blev fuldt afgørende; men på den anden side kan Kristi menighed gennem optegnelse af det overleverede, der var som en beredelse på et langt liv under timelighedens vilkår, anses for at vidne mod sig selv som den der står med evigheds magt eller sammes forventning i tiden. Man gik nødvendig til den gerning, som nu agtedes fornøden, den skriftlige optegnelse. Kristi menighed kunde ikke undgå at gøre den ægyptiske

¹⁾ Side 91.

konges erfaring, som Plato omtaler, at skrift sløver hukommelsen; for så vidt fremskynder hvad den dog vil modarbejde eller råde bod på: afblegningen. Den skriftlige optegnelse blev en ikke blot om bortgang (apostlernes) men om nedgang eller tilbagegang vidnende gerning, en åndelig skrinlæggelse som selv om den udførtes med samme omhu som den der blev Herrens kød-legeme til del, dog var drøvelig; sit udtryk fik den derved, at navnet »testament«, som Herren havde tilagt sin ihukommelses måltid, blev overført på skriften, lignende som apostelen havde talt om »den gamle pagt«¹⁾ — det kanoniske hed fra først af det testamentlige. Men om end optegnelsen var noget nyt, som er fremhævet af Evseb²⁾, så var omhuen for det traditionelle stofs uforvanskede (fremfor: uformindskede) opbevarelse det ikke. Man har formodet, at en af de forskellige tjenester, som omtales alt i apostelbrevene, evangelistens, særlig skulde have sigtet til dette formål; det er dog en formodning, som skriftens beretning ikke hjemler, snarere modbeviser. Men et vidnesbyrd, som kan spores end i optegnelsen, om hin omhu for uforvansket forplantning — altså modarbejdende det sagnmæssige — er den umiskendeligt fastslåede form for fortællingerne fra Herrens køds dage. Afvigelser større eller mindre ere dermed langt fra forebyggede, men selv gennem dem kommer det stereotype præg frem; ligeså indtager det fjerde — og i tiden sidste — evangelium alt en anden stilling til det traditionelle end de foregående tre. Dermed kan det endelig stå i forbindelse, at »evangeliet« trods hævdelser af enhed i firtallet så snart har opløst sig i det perikopiske — som allerede i 5te hundredår skal have fået sin indtil vore dage bevarede form —; og at Johannes i perikoprækken træder tilbage for synoptikerne, hvilket ellers kun lidet stemmer med den anseelse, der — som vi ville se — også som forfatter blev førstnævnte til del (når alligevel for hans vedkommende en lectio continua, en uafbrudt rækkefølge, kommer klarest frem — fra påsken til pintsen

¹⁾ 2. Kor. 3, 14. ²⁾ K. h. 3, 24, første halvdel.

inkl. —, så tør en efterhjælpende hånd deri neppe mis-kendes).

Det historiske forfatterskab er ydermere tegn på skrift-samling til menighedens tarv og under dennes godkendelse; som sådant faldt det synagogen på anstødelig måde i øjnene. Man har spurgt om måden, hvorpå menigheds-godkendelsen kan være trådt frem, og Thiersch har i udførlig påvisning ¹⁾ svaret: i anagnosen d. e. oplæsning i menigheds-forsamling; den skal have været tegn på lige stilling med den gl. pagts skrifter ²⁾ og yderligere kan til den ende henvises til Klemens 2det brev ³⁾, hvor oplæsningen — anagnose — står lige betydende med det lidet senere: homili. Men svaret, som nævnte forf.r har givet, forliges ikke ganske med hvad Evseb melder ⁴⁾ om Klemens' 1ste brev, at »det læstes i de fleste menigheder« og dog er samme skrift aldrig blevet regnet som — hvad man senere kaldte — kanonisk, ligesom Peters 2det brev dermed at det læstes ikke havde sikker plads i kanon ⁵⁾. Man må i dannelsen af en ved menigheden godkendt skrift-samling se en indvirkning af forbilledet i den gamle pagt, derfor indtager også dette senere (historiske) forfatterskab i samlingen første plads. Tanken lå nær, at i lighed med den gamle pagts to hoved-bestanddele: loven og profeterne — vistnok meldte ved siden derad tredelingen sig ⁶⁾ men den fik mindre hævd ⁷⁾ — måtte også i Kristi menighed skrift-samlingen lægges an, altså: evangeliet og apostlerne. Men da i den gamle kanon profeter vare »komne til«, og den oprindelige skrift var tora'en alene, så var det en uregelmæssighed ved den nye (vordende) kanon, at nr. 2 i rækken var først i tiden; derfor gjaldt det dog ikke mindre, at med evangeliet fik denne skrift-samlingen først sin kerne eller blev samlingen til. Tvedelingen spores, så såre en skrift-samling dages i Kristi menighed; således hos Ignats ⁸⁾, når evangeliet kaldes Jesu

¹⁾ Versuch zur herstellung des historischen standpunktes für die kritik der n. t. lichen schriften s. 341—59. ²⁾ 1. Tim. 4, 13. ³⁾ k. 19. ⁴⁾ K. h. 3, 16. ⁵⁾ ενδιασηκος Evseb 3, 3. ⁶⁾ Lk. 24, 44. ⁷⁾ Lk. 24, 27. ⁸⁾ br. til Filadelfia k. 5.

kød, og apostlerne nævnes kirkens præsteskab; den findes ret beset¹⁾ i det fragment fra 2det hundredårs sidste halvdel, som går under finderens, Muratoris, navn. Man kan spørge, om sammenstillingen passer: apostler svarende til profeter, og ligeså: om apostelnavnet egner sig for alt hvad der blev bragt ind derunder. Hvad det første angår, så gør i brevene ånden sig gældende som ledende i al sandhed, følgelig fremskridt, hvilket betegnes tilsvarende af fremsynsmændene i den gamle pagt; i evangeliet er det menigheds-overleveringen eller grund-laget som føres til bogs. Og når under fælles-betegnelsen: apostelen indordnes noget ikke apostolsk (Jakob, Judas), da ere disse ikke-apostler dog apostlers samtidige; det rent ud efterapostolske — t. eks. Klemens — er aldrig blevet apostler sideordnet. Iøvrigt kommer indenfor fælles-rammen: evangeliet også forskellen: apostolsk — ikke-apostolsk frem, men som vi skulle se i mildnet form, idet man bag det ikke-apostolske øjnede noget apostolsk.

Om nu end ved skrift-samlingens anlæggelse de to menigheder i formel henseende nærmede sig til hinanden, så forrykkedes i realiteten dermed ikke forholdet; heller ikke stillede i det formelle den nye menighed sig ganske lige med den gamle. Udtrykket: kanon forekommer i angiven betydning alt hos Pavlus²⁾, men indtil videre overføres det ikke på nogen skrift-samling; denne bliver også i lang tid stående som anlagt fremfor som sluttet, afslutning er neppe nået hos Evseb. Derimod opdukker hos Irenæus betegnelsen: sandheds regl³⁾. Og dermed er given en adskillelse af overlevering: den som turde opskrives, og den som skulde være og blive forkyndelse⁴⁾. Adskillelsen spores samtidig med første antydning af en skrift-samling i tvedelingen: evangeliet og apostlerne, nemlig hos Ignats i brev til Filadelfia. Her hedder det⁵⁾: »jeg besværges eder intet at

¹⁾ se anmeldelsen af »Muratoris kanon ved P. Chr. Kierkegård« i »dansk kirketidende« for 1872 s. 284—8. ²⁾ Gal. 6, 16 og i læse-måden — vistnok såre mistænkelig — Fil. 3, 16. ³⁾ κανων της αληθειας — Ægte kristendom 1, 9, 4. ⁴⁾ κηρυγμα. ⁵⁾ k. 8.

gøre af trætte-kærhed men i al krist-nemhed¹⁾, eftersom jeg har hørt nogle sige: finder jeg det ikke i »gemmerne«, så tror jeg ikke evangeliet, og når jeg siger dem: skrevet står det, så svare de: da er det klart. Men mit gemme er Jesus Kristus, det urørlige gemme. er hans kors og død, hans opstandelse og troen formedelst ham, hvori jeg håber ved eders forbøn at blive retfærdiggjort«. Læsemåden er tvivlsom, hvad det udtryk angår som her er gengivet: gemmerne; Ignats' fordanser (P. W. Christensen) følger læsemåden: arkæa for arkiā og oversætter: den gamle pagts bøger. Men hvorledes kan det passe at kalde Kristi kors, død og opstandelse, ja selve troen for »den gamle pagts bøger«!²⁾ Derfor har fordanskningen sidste gang måttet ombytte den gamle pagts bøger med »den ældgamle hjemmel«, hvorved urimeligheden tildækkes, ikke fjernes. Arkiverne, som udtrykket betyder, kan ikke være optegnelser til enkeltmands behov, de må være til fælles tarv. Man mindes her om arkiverne i Edessa, ligesom af et brev fra Konstantin, som Evseb også har opbevaret³⁾, det kendes, at skriftsamlinger ved kirkerne vare noget almindeligt. Skrift afføder let trætte — er Ignats' mening —, og dog i manges øjne er den vejen til at fjerne misforståelser i menigheden; den erfaring, hvorpå der her peges, er heller neppe aposteltiden bleven fremmed for⁴⁾. Her skulde altså være sagt: der er nogle, som kun lade gælde hvad skrevet står eller rettere hvad der således er håndgivet menigheden; de kræve beviser af gemmerne — få de dem, da er intet i vejen; for skrift bøje de sig. Det er et fortrin, som Ignats ikke mener, kan tilkomme skriften; det, »hvori han håber at retfærdiggøres«, er ikke hvad der skal fremdrages som henlagt i et gemme; frelsens kendsgerninger, som ere menig-

¹⁾ Χριστομαθία. ²⁾ se Zahn til stedet i Gebhardt, Harnack og Zahns udgave af apostolske fædre. Jvfr. Graul: »die christliche Kirche an der Schwelle des irednischen Zeitalters« s. 121 (n. 2) og Zahn: Ignatius v. Antiochien s. 374—79. ³⁾ jvfr. Evseb k. h. 1, 13; Kirkens historie i 4. århundrede af Teodoret og samtidige ved Muus I, s. 62—63. ⁴⁾ 2. Pet. 3, 16.

hedens tro, stå fast ikke som hengemte men på grund af hvad de ere, i troen altså i hjerte og mund. Det egentlig saliggørende — eller menighed-dannende — trænger ikke til optegnelse. Deri søges forskellen på menighederne, den gamle og den nye, næst efter at strengt taget bliver der først i Kristi menighed tale om et saliggørende; den adskillelse som her spores bliver stående i alt fald i flere hundredår. Det er den som udmærkes ved betegnelsen: *traditio dominica*¹⁾, og som vistnok rettelig må forstås ved *disciplina arcani*, oplærelse i hemmeligheden, hvørom talen bliver senere.

Vi vende os til den besked, Evseb giver om fremgangs-måden ved optegnelse af de overleverede beretningers masse, som på sådan måde måtte sikres²⁾. Det er omtalt, hvor afgjort han bekræfter³⁾, at apostlerne ikke ere første ophavs-mænd til sådant forfatterskab, at de end i så henseende må skønnes at have været ikke uden betænkelighed, om end til sidst også denne skrift støttede sig til deres anseelse ja kom til at indtage pladsen forud for det forfatterskab, som kunde udlede oprindelse fra deres egne to første-mænd: Peter og Pavlus. Dermed sigtes navnlig til Evsebs fortælling om Markus' evangeliums tilblivelse. Det har i langt højere grad end frem- (eller om-) sendelse selv af de ypperste blant brevene været en begivenhed i og for menigheden, den har givet anledning til spørgsmål om apostolsk værge-mål; tiden for affattelsen ansættes endnu før krigens udbrud (66). Det er på tre steder, Evseb dvæler ved samme begivenhed: 2, 15 (med påberåbelse af den aleksandrinske Klemens, et brudstykke af dennes skrift: hypotyposer eller udkast), 3, 39 (med Papias som hjemmelsmand) og 6, 14 (atter med påberåbelse af samme skrift af Klemens). Alle

¹⁾ παραδοσις κυριακη opført af Chemnitz i examen concilii tridentini som *primum genus traditionum*. ²⁾ Jvfr. C. E. Scharling »Den evangeliske historie i overgangen fra mundtlig forkyndelse til skriftlig optegnelse« (n. teol. tidsskrift 10, 2). F. Godet: Lukas-evangeliet (oversat) 2, s. 466—77. Sammes Bib.-studier s. 340—45. ³⁾ k. h. 3, 24.

tre beretninger fremtræde ikke som enkeltmands vidnesbyrd men som menigheds-overlevering. På disse kilder er den fremstilling grundet, hvormed Evseb møder som sin egen¹⁾; hvortil endda må føjes meddelelsen efter Irenæus²⁾; navnlig Markus vedrørende. Et hovedpunkt er Peters forhold til forehavendet; derom er der nogen uoverensstemmelse imellem første og sidste af anførte tre beretninger, som begge gå tilbage til samme hjemmel, en uoverensstemmelse, som ikke synes at have været tilstede for Evseb. De tre beretninger mødes i, at Markus, der kaldes af Papias som af Irenæus »Peters tolk« — et udtryk, der umuligt kan forstås i sproglig retning —, har fået tilskyndelse til forfatter-bedriften i Rom og sammesteds fuldbyrdet sit forehavende (har kritikeren ret i, at 16, 9—20 er tillæg af senere hånd, så er forehavendet ikke egentlig blevet fuldbyrdet); endelig bevidne to af beretningerne, den første og den sidste, at Peter har fået nys om forehavendet og er kommet i et forhold til samme: hvilket, derom drejer den omtalte uenighed sig. Den ene gang hedder det, at Peter har lyst velsignelse over bogen; anden gang, at han har stillet sig udeltagende til det, hverken fremskyndt eller modsat sig; uoverensstemmelsen kan fjernes derved, at fremstillingen i beretning 3 turde gælde Markus' redbonhed til at efterkomme et i Rom fremsat ønske om at få forkyndelsen — navnlig Peters — ført til bogs; beretning 1 derimod det fuldbragte — eller på det nærmeste fuldbragte — værk; en opfattelse, som fremgår utvungen af Evsebs (Klemens') udtryk³⁾. Hvad Markus har villet gengive, har ikke været den masse af beretninger, som vare hjemfæstede i Palæstinas menigheder og som selv da optegnelsen var afsluttet stiller sig som ikke udtømt, ja udtømmelig rigdom⁴⁾, men det er det udvalg, Peter kan have gjort deraf som passende til forkyndelse i egne, hvor israelitiske og palæstinensiske forhold vare slet ikke eller kun lidet kendte. Således må den anførte betegnelse: Peters

¹⁾ k. h. 3, 24. ²⁾ ssted. 5, 8. ³⁾ jvfr. Thiersch Versuch zur herstellung osv. s. 212—13. ⁴⁾ Joh. 21, 25.

tolk, forstås; det der førtes til bogs ved ham, var forkyndelsen i og for menigheden i Rom, ti at Peters forkyndelse er bleven hørt der, derom tilstede de gamle vidnesbyrd neppe tvivl, hvor indbyrdes modstridende de forresten turde være i det meste hvad nævnte apostel angår. Italienske hensyn ere umiskendelige i Markus' skrift, ikke blot latiniserende udtryk men oplysningen om en mynts værdi¹⁾. — Hvad bemærkningen i beretning 2 angår, som af Papias atter bygges på et mellemlid imellem ham og apostolsk overlevering (Johannes presbyter), at Markus, fordi han i sin fremstilling fulgte Peter, ikke iagttog tidsfølgen, da vil det vise sig, at det ikke er andet end hvad der siges om skrifterne alle, hvis opgave direkte eller indirekte var gengivelse af traditionelt stof.

Der kan ikke være betydelig afstand i tidspunktet for affattelse af Markus' og Mattæus' evangelium; sidstnævnte anses af Irenæus²⁾ og navnlig af Origenes³⁾ for lidet ældre end Markus'. I alt fald står det i et end dybere oldtidsmørke; med det samme vi af nævnte hjemmelsmænd erfare, at Mattæus har skrevet først, sige de — og det i samklang med Papias⁴⁾ —, at det oprindelige Mattæus' evangelium på ebraisk ikke findes. Dette evangelium tør anses for at have afgivet et led i udvikling af forholdet imellem ebræer og græker indenfor Kristi menighed — hvorledes, derom fattes oplysning. Og atter føres vi ved samme skrift ind på en anden grænselinie: skellet imellem det — senere — såkaldte kanoniske og det apokryfe (til side satte), som her endog viser tilbage til 1ste hundredår; der foreligge utvivlsomme spor af et »ebræernes evangelium«, der afgjort ikke kan være Mattæus', som dette er kommet til os, og dog må stå i et eget forhold til samme (i reglen anses det for at have været det oprindelige — ebraiske — Mattæus-evangelium, øget med tilsætninger); blant de apokryfe evangelier hævder »ebræernes« den ypperste plads, og bestand-

¹⁾ Mr. 12, 42. ²⁾ Evseb k. h. 5, 8. ³⁾ ssteds. 6, 25. ⁴⁾ ssteds. 3, 39.

dele deraf findes måske endnu i vort kanoniske Johannes-evangelium (fortællingen om kvinden, greben i hor¹⁾). — Hvad ansættelsen af tidspunkt for affattelse angår, da siger Irenæus²⁾, at for Mattæus-evangeliet falder den, medens Peter og Pavlus vare i virksomhed i Rom, hvorimod det om Markus hed, han havde skrevet i henhold til samme virksomhed, hvilket dog sås ikke at kunne sættes længere frem end begge hine apostlers levealder. Men om anledningen til at affatte også et palæstinensisk evangelium og om vilkårene, hvorunder værket er blevet udført, tier overleveringen; den indskrænker sig til at meddele, at en apostel, dertil Mattæus, har været manden; som Evseb vil vide³⁾, da han stod i begreb med at forlade Palæstina. Skulde dermed alle apostlernes bortgang fra hjemstavnen være ment, vilde tidspunktet være betegnende. Dog er man af selve skriftet ikke istand til at udlede nogetsomhelst om forfatteren; i intet andet kanonisk skrift træder forfatterpersonligheden i den grad tilbage som i det her omtalte; forfatteren spores kun ved den gennemgående ordnende eller samlende bestræbelse, som forklarer de summerende indskud, der bryde fortællingen⁴⁾; dertil synes Papias' udtryk⁵⁾ at hentyde, når han siger: Mattæus sammenstillede Jesu udsagn (logia). Stoffet er heller ikke på nogen måde personlige oplevelser og erindringer men det i menighederne hjemfæstede. Trangen til historisk forfatterskab har rørt sig samtidig i Italien og i Palæstina; standpunktet blev begge steder det samme primitive, ligefrem overførelse fra mund i pen. Dog kom hos palæstinenseren (apostelen) et ideelt og selvstændigt moment til, eftervisningen af, at i Jesu person og liv ere spådommene opfyldte, hvortil også stam-tavlen i evangeliets spidse med sine tre tidsrum på lige mange — 14 — led sigter.

Lukas fører ind i regioner, beslægtede med Helleners

¹⁾ Joh. 8, 1—11. ²⁾ Ægte kristendom 3, 1. ³⁾ k. h. 3, 24.
⁴⁾ Mt. 9, 35—8; 12, 15—20; 13, 53; 19, 1—2 o. fl. st. ⁵⁾ Evseb 3, 39 (i slutningen: Μ τα λογια συνεγραψατο).

og vore egne vilkår: han gør selv rede for hvad der har givet ham pen i hånd. Dermed oplyser han dog ikke hvad der er gået forud, ti når han taler¹⁾ om »de mange som have begyndt« nemlig på historiserende forfatterskab, da passer hverken subjektsbetegnelse: »mange« eller udsagnsord: »begyndt« på de to som i skrift-samlingen have pladsen forud; de kan ikke heller være medindbefattede i den betegnede mangfoldighed. Og hvad de tilløb eller levninger angår, hvoraf en mangfoldighed opregnes i det romerske dekret de libris recipiendis af 494 (pave Gelasius), en liste, der yderligere kan forøges nu om stunder, de apokryfe evangelier altså, da er det almindeligt erkendt, at ældst blant dem har ebræernes evangelium været, ikke ét af dem lige i ælde med evangelierne i vor skriftsamling. Nu møder Klemens²⁾ med bemærkningen, at ældst blant evangelierne ere de »med slægtregistre«, hvorved Lukas bringes sammen med Mattæus, men denne bemærkning ligner et ræsonnement mere end en efterretning; netop samme forfatters efterfølgende meddelelse viser, at Markus har gjort epoke. — Lukas' redegørelse angiver hvad han tilsigter og for hvem han arbejder; ved eftergranskning vil han nå op til »øjenvidnerne fra første færd, der ere bleve ordets tjenere« og således give besked om den kristne undervisnings (katekesens) indhold. Men arbejdet fattes ikke en rent personlig side, hvorved forholdet til Pavlus kommer frem. Dette må på ingen måde opfattes lignende som Markus' til Peters; de to forhold skelne sig alt derved, at om sidstnævnte oplyse andre os, hvorimod Lukas selv røber sit forhold til Pavlus som et ikke ligefremt afhjæmlingsforhold. Dog forinden dette belyses må nogle bemærkninger fremføres både om beskaffenhed af stoffet, som Lukas giver så at sige i flugt med dem forud, og om hans arbejdes personlige præg.

Familietraditioner, vistnok fra Marias hånd, have været til hans rådighed, men ud derover, som vil sige ud over

¹⁾ 1, 1—4. ²⁾ Evseb k. h. 6, 14.

de første to kapitler, kommer den i menighederne hjemfæstede overlevering frem, ikke uden ejendommelighed og dog væsenlig som hos Markus og Mattæus. Alligevel er der to store afvigelser, som det vil blive umuligt at gøre rede for, nemlig først en udeladelse hos Lukas af det stof som findes Mt. 14, 22—16, 12 og ligeså Mr. 6, 45—8, 20 på et let påviseligt sted¹⁾, dernæst hos Lukas et indskud, ikke dog uden spredte berøringer med de andre to evangelister, som i sin helhed spænder fra 9, 51 til 18, 14. Også er i indskuddet det traditionelle præg væsenligt som hos de to forud. Lukas' værk har i sin helhed, medindbefattet den »anden part«²⁾, den man fra gammel tid unøjagtigt nok har kaldt: »Apostlernes gerninger«, et tredobbelt, sig afløsende præg: først det traditionelle, som alle ejendommeligheder uagtet er fælles for evangeliet eller »første part« fra først til sidst; derimod gør i sidste halvdel af »anden part«³⁾ personligheden sig gældende i forfatter-skabet, i den grad at det tilsidst bliver som et mindeskript; det mellemliggende, første 15 kap. af Ap. G., har nok traditionelt præg sammen med evangeliet men formningen — ud af én støbning — røber fremstilleren, altså det personlige, dog mindre stærkt end i sidste halvdel, hvor endog fortællingen bliver i første person. Men også ejendommeligheden i behandling og udvalg af den overleverede masse må belyses; deri kommer forholdet til — eller sigtet på — Pavlus frem, som ikke hindrer, at evangeliet stundom får et endog temmelig stærkt »ebionæisk«, tilmed anti-pavlinsk anstrøg⁴⁾. Det er en gammel anskuelse i menigheden som udenfor — blant sekterne —, at Lukas har givet et pavlinsk evangelium, Markus et petrinsk; deri har vistnok bestræbelsen for at få de to hoved-apostler ind i evangeliefirtallet en væsenlig del. Både Irenæus⁵⁾ og Tertullian⁶⁾ tale anderledes (løst) om Lukas' forhold til Pavlus end om

¹⁾ imellem 9, 17 og 9, 18. ²⁾ Ap. G. 1, 1. ³⁾ fra Ap. G. 16, 18. ⁴⁾ Lk. 6, 20; 12, 33; 14 (nadver-lignelsen); 16. ⁵⁾ Ægte kristendom 3, 1. ⁶⁾ Mod Markion 4, 5.

Markus' til Peter, og selv Origenes¹⁾ ymter kun om en anbefaling, Pavlus har givet Lukas, medens det om Markus hedder samme sted: han fulgte Peters anvisning. Men at heller ikke anbefalingen ved Pavlus kan være ligefrem at forstå, skønnes af at Lukas har søgt en navngiven velynder, til hvem han følgende tidens skik stiler sit værk (hvormed ikke er udelukket, at forfatteren kan siges med sit værk ikke blot for en forms skyld at være patronen til tjeneste). Var Teofilus, som de gamle holde for, Aleksandriner, så minder atter det om et sammentræf med Markus, Aleksandriens første biskop²⁾. Når affattelsen af det tredje evangelium i stedlig henseende er bleven knyttet til Grækenland, da har det bestemmende for denne angivelse nok været pavlinsk hensyn. For de historiske skrifter bliver forholdet til Italien af lignende vægt som for lære-skrifterne adressen til Grækenland.

Med Lukas skete altså overgangen fra det traditionelle til det personlige; han er tillige gennem sit tvedelte værk i samlingen broen fra »evangeliet« til »apostelen«; derved bliver han af stor betydning for skrift-samlingens dannelse, når denne må skønnes i anlæg at være bleven til med den angivne tve-delning. »Apostelen« fik ved Lukas en historisk part, så at modsætningen undgik at blive ligefrem imellem historisk og dogmatisk skrift. Med skema'et var det dog kun givet, at der skulde være en skrift-samling, ikke hvilken udstrækning denne skulde få, om den mulig som forbilledet, den gamle pagts samling, skulde vokse i det ubestemmelige eller finde afslutning med aposteltiden som udtryk for dennes idealitet. Spørgsmålet måtte atter hastigst føres til ende med hensyn til det historiske; endda blev der også her en forskel på »evangeliet« og »apostelen«. For sidstnævntes vedkommende holdtes en stund døren åben, så at der tilstedtes en efterslet (Evsebs antilegomena, de ikke almindelig vedtagne skrifter), medens evangeliet i skrift.

¹⁾ Evseb k. h. 6, 25. ²⁾ ssteds. 2, 16; 24.

kun kendes som enheden i firtallet, hvilket forfatterbetegnelsen angiver¹⁾).

Johannes' historiske forfatterskab har en ikke lidt anden sammenhæng end alle forgængernes. For det første tør her tales anderledes bestemt om forgængere; det er en vel hjemlet efterretning, at for Johannes' vedkommende har et forhold til dem forud, netop til vore kanoniske evangelier, fundet sted, medens oldkirken intet melder om et indbyrdes forhold imellem de tre s. k. synoptikere. Evseb giver oplysning om anledningen til Johannes' forfatterskab i her omhandlet retning; dertil en tvesidet, idet anledningen vises først fra en mere udvortes (sarkisk) og dernæst fra en rent åndelig (pnevmatisk) side; ene den første betegnelse synes at tilhøre Evseb selv²⁾. Johannes — hedder det — gav sig til at skrive, fordi han hos de andre evangelister savnede fortællingen af Kristi gerninger i den første tid af hans virksomhed; og han vedbliver: »det er meget rigtigt«, idet han oplyser sagen ved henvisning til tidsforholdet imellem døberens og frelserens virksomhed. Vistnok er iagttagelsen en sådan som kan være gjort uafhængigt af al overlevering, dog kan man neppe undslå sig for at sætte den i forbindelse med presbyterens bemærkning som Papias har gengivet³⁾, om tidsordenen, som Markus ikke har overholdt, eftersom han ikke havde været med Kristus i hans køds dage. Om Mattæus siger det evangelium, der bærer hans navn, selv at han ikke har været med Herren som Johannes fra første færd, navnlig ikke har hørt til døberens disipler inden han blev Kristi.

Men fuldstændigheden, som Johannes siges at have tilstræbt, er ikke den fornemste ejendommelighed for evangeliet under hans navn, selv om man i redegørelsen for døberens stilling sér noget berigtigende⁴⁾; det rette oldtids syn i den henseende gives i henhold til den aleksandrinske Klemens⁵⁾ således: »da han (Johannes) så, at de andre

¹⁾ εὐαγγέλιον κατὰ —. ²⁾ k. h. 3, 24. ³⁾ ssteds. k. 39. ⁴⁾ Lutterbeck N. t. liche lehrbegriffe 1, s. 300—1. ⁵⁾ Evseb k. h. 6, 14.

havde skrevet det udvortes i Jesu liv og han ingen fred havde for sine disipler, skrev han i guddommelig begejstring sit evangelium, der mere går ud på det åndelige«. Den nødende magt med hensyn til apostolsk forfatterskab er her ikke forbigået, end ikke i den udvortes skikkelse — »disiplerne som ikke lode ham i fred« —, men i forbindelse dermed og ud derover er den bleven en indre, tilmed en højere, tilskyndelse. Således kommer inspirationen i den gængse begrænsede betydning frem; ved forgængerne betonedes hjemlen, her ved den afsluttende indskydelsen. Det må bemærkes, at Origenes — i et fragment om indgangen til Lukas' evangelium — forsøger at påvise indskydelsen hos denne evangelist, lige så til forskel fra forgængerne, hvem så disse have været, nemlig i udtrykket som bruges om samme: »begyndt«¹⁾, hvilket skulde betegne noget halvt og forfejlet; det kanoniske nævnes som det der er »ikke uden nådegave«. Dog stå tradition og åndens bistand ikke mod hinanden, når man dertil opfatter sidste som rettet på gengivelse af det oplevede, hvortil der gives anledning i forjættelsen, hvorpå senere læren om indskydelsen for det historiske forfatterskabs vedkommende blev bygget²⁾. Men med den guddommelige begejstring, som udsiges om Johannes' forfatterskab, turde dog et andet være ment; dermed antydes ikke større sikkerhed i gengivelse men en synsmåde i henhold til en forjættelse, Johannes ikke selv har optegnet men som først ret på ham måtte være opfyldt³⁾. Han ser frelsen i ånden som denne i kødet end ikke kunde ses, skønt han betoner også i sidstnævnte henseende at høre til de øjenvidner, Lukas stræbte tilbage til. Han ser frelseren ikke egentlig forklaret men med opladt syn; så meget stærkere lægges eftertrykket på kommet i kødet, som alt mærkes i den gentagne fremhævelse af kødets skrøbelighed (»mig tørster«) og ydermere vil kendes. — At bemærkningen hos Klemens ikke tilhører denne efter personligt skøn, men

¹⁾ επεχειρησαν. ²⁾ Joh. 14, 26. ³⁾ Lk. 10, 23-4; jvfr. 2. Kor. 5, 16.

er en menigheds overlevering, ses af »Muratoris« kanon, hvor det hedder, at Johannes gik til værket »efter samråd og bøn i fællesskab med de andre, i henhold til en åbenbaring« (for Andreas). Denne angivelse er måske noget ældre end Klemens' — man har ansat nævnte kanon til 170¹⁾ —, dog er hin iført den legendeagtige form. Begge gange er opfattelsen den, at det historiske forfatterskab, som i sin fremkomst var en begivenhed, har fundet afslutning, ikke ved en enkelt men ved åndens besegling. Således bliver dette forfatterskab, hvad tora'en var for den gamle pagt.

Dermed er uvillien forklaret, som samme forfatterskab har vakt hos synagogens mænd, hvorved bruddet skærpedes. Skulde dette også have fået sær betydning for forholdet til grækerskolen, mulig være bleven afgørelsen, for så vidt en sådan kunde komme i den retning? — Det er to modsætninger, som her gøre udslag; den alt belyste, med hvilken apostelskolen stiller sig ligeoverfor grækerskolen i samklang med sin israelitiske byrd, hvortil kommer en anden som grækerskolen kan siges at kende efter egne vilkår men som under brydningen med apostelskolen får ny betydning. Den første af disse modsætninger var imellem det nærværende og det — ikke blot i timelig forstand — tilkommende, den anden bliver modsætningen imellem sansningen og det åndelige eller den ud over sansningen liggende erkendelse. Imellem disse modsætninger kendes der nu at være en sammenhæng; apostelskolen stiller heller ikke blot modsætningerne frem men overvinder dem, om end ikke ad videns vej, som ligeoverfor eksistensen aldrig er fuldt tilstrækkelig. Heden-skabet er navnlig i græsk skikkelse fortabelse i det nærværende, Israels optugtelse gik strengt i retning ad forventning ud over det nærværende. Ved troen forrykkes dette sidstnævnte forhold ikke, ti vel vidner troen om et nærværende men ikke i modsætning til forventning, ej heller

¹⁾ Credner Gesch. des neutestamentlichen kanon (udgivet ved Volkmar) s. 167.

således, at det nærværende skulde i græsk forstand blive det sanselige¹⁾. Hvad det er med nærværelsen for troen, gjorde sig gældende navnlig i Peters andet brev, når der skrives om »parusien« i henhold til hvad apostelen har set. Parusi, som ligefrem på græsk betyder det nærværende, omfatter i Kristi menighed både nærværelse og tilkommelse, hvilket forklares af, at nærværelsen i menigheden er for troen, netop derfor ikke sanselig, men at i tilkommelsen — uagtet denne ikke går i ét med det nærværende som et mere fremrykket men danner alle dage modsætning til det nærværende som sådant — i dette tilkommende bliver det sanselige ikke udenfor. Denne løsning, hvorved de dybeste modsætninger enes, foregår ikke som i græker-skolen i kraft af tanken men i henhold til kendsgerninger, som ligge ene på troens område og dog — eller derfor — ere uomstødelige under åndens forvisning. Løsningen er altså given i og med menigheds-troen, alt som apostelskolen ikke kan føre andet frem end hvad der ligger i den ligefremme tro, men den får sit udtryk i samme skole som løsning af modsigelserne i begge de angivne retninger: imellem det nærværende og det tilkommende i absolut forstand og imellem det sanselige og det åndelige i hele den udstrækning, som åndserfaring kan give disse begreber. Dette udtryk bliver hvad Johannes har stillet i spidsen for sit historiske forfatterskab, den dobbelte erkendelse af Kristus som ordet og af ordet som det der i Kristus er blevet kød. Vi skulle se, hvor vidt denne erkendelse kan skønnes at nå i retning ad bemeldte afgørelse.

En faktisk berøring imellem modsætningerne er vilkår for afgørelsen, ti hvad der står i fuldstændig fjernhed fra et andet, bringer det ikke til et mellemværende med dette andet, tilmed ikke til en afgørelse; en sådan berøring må kunne påvises. Allerede den mystagogiske retning i Kolossæ viste muligheden af en gensidig tilnærmelse; dog blev det orientalske overvejende; et andet er det i Aleksandrien,

¹⁾ αἰσθητόν.

hvor det vesterlandske alt havde hævdet sig i vekselvirkning med orientalismen. Her var det israelitiske gået forud, og sin opgave tro har det beredet vej, om ikke i den forstand, at dermed apostelskolen er bleven stillet i nogen afhængighed af det israelitiske end siden af grækerskolen eller endelig af dem begge i deres gensidige påvirkning. En sådan har fundet sted; bæreren for samme er Filo, og det åndelige møde-sted er forestillingen om ordet. Hvilken betydning fik denne for Israeliten og hvorledes forstod han at gøre den gældende under berøring med den på så grundforskellige forudsætninger hvilende grækerskole? Blant de græske filosoper talte stoikerne om logos spermatikos, et sæde-ord, hvorved forstodes tanker nedlagte i tilværelsen, i det sanselige. Denne udtryksmåde er bleven nyttet til at angive modsætningen til grækerskolens anden hovedafdeling i datiden: epikuræerne, når t. eks. af Mark Avrel¹⁾ »spermatikos logos« stilles mod de epikuræiske »atomer« (det udelelige som sidste tankebestemmelse af det sanselige). Modsætningen falder her indenfor selve grækerskolen, således at for epikuræerne gå sanseligt og åndeligt (tanken) tilsidst i ét, for stoikerne bliver der en modsætning, som er betegnet i den måde, hvorpå Krysippos' lære gengives af Origenes²⁾: »materien har optaget Guds sædeord³⁾ i sig til det heles prydelse«. Israeliten kunde finde sig tiltalt allerede af udtrykket, som alle dage har ikke lidet at sige; det helt tilfældige er ikke let til stede på tankens område. Her er dog i samstemningen en forskel, som ikke måtte oversés. Grækeren så i ordet mest på det der skulde udtrykkes, altså på tanken, det fornuftige; på det standpunkt bliver ord = tanke. For israeliten var ordet uden udtalelse, tilmed uden en talende, intet; ved den evige fornuft kunde han ikke berolige sig, ordet fik selvgyldighed ikke ved hvad det udtrykte men ved den som førte det frem, altså som uadskilleligt fra den talende. Og dog var det der anbefalede

¹⁾ »Selvbetragtning« 6, 24. ²⁾ Mod Kelsos 4, 48. ³⁾ τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ Θεοῦ.

logos-forestillingen for Filo ikke mindst muligheden gennem den at skelne det ubevægelige fra det bevægende, så at på én gang virksomheden hævdedes for Gud, ene for ham, og dog blev holdt udenfor ham (uforanderligheden). En tankebevægelse var lagt nær, på det nærmeste uafviselig: sammenfattelsen af den talende med det talte i énhed; det gjaldt da om at den talende lige så lidt gik op i det talte som at omvendt det talte tabte sig i den talende. En sådan forskels-enhed søgte Filo at finde udtryk for ved at skelne logos endiatetos — ordet i sin opkomst, efter indre væsen — fra proforikos, ordet i udtalelse. Netop fordi Filo ikke vilde skille den talende fra det talte — med andet udtryk: ordet ikke var ord for ham blot som tanke —, blev hans forhold til hans folks tro helt et andet end filosofens stilling til folketroen. Og dog udeblev heller ikke for Filo anledningen, ja fristelsen til sammenblanding af Guds-ord, hvis udspring aldrig tør tilsløres, med folkeordene (myterne), der stå deres egen risiko uden hensyn til nogen talende. Når Filo gjorde skridtet hen imod grækerskolen, fik denne nok så megen magt med ham som omvendt han med den.

Det kunde neppe være andet; Filo havde ikke betingelserne for at hæve modsigelsen eller forsone de for grækerskolen uløselige modsætninger; dem bragte apostelskolen. Det blev Johannes, som uden andensteds at banke på for et lån kunde gøre den israelitiske sandhed gældende, at den talende er ét med ordet uden som person at forsvinde i det han udtrykker, enheden af det ubevægelige og den alt bevægende¹⁾. Men så vidt kunde Johannes blot gå, fordi han kunde gå end videre. Modsætningen, der blev tilbage for Filo så fuldt som for grækerskolen, lå imellem det sanselige og det for sanserne ufattelige; han prøvede ikke på at hæve den i erkendelse af, at ad tankens vej stod den ikke til at hæve, men lige så lidt magtede stoa modsætningen, selv når den talte om det, materien optog i sig, som Guds sædeord. Hvad der måtte til, var hvad der ene

¹⁾ Joh. 5, 17; 14, 10.

i kraft af troen kunde udtales men af den også blev udtalt — ført i pennen —: ordet blev kød. Vistnok kunde man sige: et mysterium var dermed sat i en gådes eller et problems sted; hvor stort det var som dermed var vundet, ja om der var vundet noget, blev nærmest menighedens sag at bevidne (det eksistentielle bevis); men hvor vidt forholdet dermed var bragt imellem de to skoler, det måtte fra apostelskolens side påvises.

Og punktet er navnlig det, at tvisten imellem de to skoler, som fra først af gjaldt allermest det tilkommende: opstandelsen — kommet i herlighed, uden at blive væsenlig en anden bliver forlagt, så at den bringes til at gælde eller omfatte modsætningen, som alt indenfor grækerskolen ikke var nogen fremmed, imellem det sanselige og det åndelige, som her vil sige: Kristi komme i kødet. Det er tillige forskellen på de to apostlers stilling: Pavlus' og Johannes', ligeoverfor grækerskolen, at den første måtte hævde forventningen, kommet i herlighed (maran-ata), for den anden blev opgaven den at betone kommet i kødet. Dette sidste måtte rigtignok betyde noget mere end det ligefrem historiske, at kristendom har til stifter et menneske, båret i kød, hvilket ingen kunde negte; det gælder begge gange om det samme: sejr over dualismen, hvilken sidste findes hos grækerne på anden måde end hos perserne men derfor ikke mindre findes. Den græske dualisme er imellem form og materie; grækernes stræben var at overvinde den, deri grundforskellig fra det persiske forhold til dualismen som gik ud på at opretholde. Sejren var bleven tilstræbt ikke blot ad tankens vej men også ad idrættens; den græske kunst var det mest strålende udtryk for materiens forklaring i og ved den skønne form, og skønheden — skulde ikke den være sandhed! Kun skade, at enheden af modsætningerne, tilmed sejren, faldt indenfor det forgængelige; ikke blot konstværkerne men kunsten som sådan forgik, og det ikke blot ved hvad der overgik folket, men grækerne kunde ikke opretholde eller fastholde den. Hvad andet vidnesbyrd behøvedes der, at dualismen ikke var hævet ad

praktisk vej så lidt som ad teoretisk! Betingelsen for en almengyldig overvindelse af modsætningen lå udenfor hellenismen; det lys, hvori modsætningen skulde ses for at kunne forsvinde, var ikke den ideale sandheds stråleskær som formskønhed men eksistentiel, personlig sandhed. Men i den belysning stod kød og ånd mod hinanden, således at kløften uddybedes, dens navn blev synden. Trods énhed af form og stof i konsten kunde hellenismen — som platonisme — længes efter udfrielse af materien og deri synes at mødes med apostelens suk¹⁾. Men så slår forholdet om. Kristendommen har uddybet modsætningen, så dens længsel efter udfrielse bliver helt en anden end den platoniske — en længsel lige så fuldt efter at komme fra sit eget som at komme til sit eget —, men det egne, den længes efter, finder den ikke blot i det ideale, den slipper ikke materien. Men atter kendes det, at for troen eller håbet falder ikke det sanselige sammen med det nærværende, og ligeså omvendt ikke det nærværende med det sanselige. Netop derfor slippes det sanselige ikke; troen er forventning — om kødets opstandelse. Og således viser det sig, at det som må forventes deler kår med det for troen nærværende; Kristi komme i herlighed er betinget af hans komme i kødet som sket én gang for alle.

Det afgørende er dagedes imellem de to skoler — hvad blev udslaget: frastødelse eller tilnærmelse? Forholdet kunde for apostelskolen ikke blive sådant som for Filo, med hvem der kom modsætning frem, dog ikke i skikkelse af et afgørende²⁾. Uagtet Filo repræsenterer en berøring af hellenisme og åbenbaring under skole-vilkår, vilde han for sin del og ene stående ikke nå ud over at blive et moment i amalgamerings-prosessen, som er særmærket for vor tidsregnings to første hundredår (i det tredie indtræder en adskillelse af det uensartede, som kendes på manikæere og ny-platonikere, hin udorganiserende sig, denne stillende sig

¹⁾ Rom. 7, 24. ²⁾ jvfr. Thiersch Versuch zur herstellung osv. s. 297—8.

i modsætning til troen). Amalgameringsprocessen er enhedsstræben på egen hånd, langt fra den énhed, som er given i troen. Forskellen på disse to bestræbelser er det som bringer Johannes i modsætning til Filo, thi ikke blot er ved denne tilnærmelsen imellem åbenbaring og hellenisme nået på en måde, som der ved en apostel ikke turde være tanke om, men med Johannes er modsætningen bleven vitterlig som den skal stå, så længe hedenskabet har magt. End ikke ved Pavlus klarede modsætningen sig i tilnærmelsen så utvetydigt som ved den der kan siges at være kommen efter hedningernes apostel. For denne havde modsætningen til synagogen vægt lige med modsætningen til hellenismen; i hin retning blev læren om nåden — retfærdiggørelse ufor- skyldt — gjort gældende, i sidste forventningen af det kommende, opstandelse og genkomst. Forundringen er ikke udebleven over at i de ikke blot efter-pavlineske men efter-apostolske dage hin lære er trådt så stærkt tilbage i sammen- ligning med som den ved Pavlus blev gjort gældende; det er følgen af, at modsætningen til synagogen stilledes med selve synagogen i skygge. Heller ikke fattes denne mod- sætning hos Johannes, som vi ud over det alt antydede¹⁾ ville se, men en indflydelse på menighedsbevidstheden i hine første dage skulde den ikke mere udøve; forholdet til hellenismen blev gennemgribende. Men også det fik den påpegede skikkelse, forskellig fra hvad der havde været i Pavlus' dage. Det forklares nærmest af, at amalgameringen, som blev ophævelse af de åndelige grænseskel, i apostel- tidens slutning — efter templets fald som efter Pavlus — har trængt sig ind på menighedens område; at det vilde komme så, var Pavlus' spådom i Milet, Peters advarsel inden hans bortgang (brev 2). Det er den praktiske be- tydning, som tilnærmelsen til grækerskolen får ved Johannes, at der gennem samme afset fra den israelitiske tilslutning (Filo) bliver sat skel imellem de to skoler, og det ikke blot som ved Pavlus og Peter på profetisk vis.

¹⁾ jvfr. side 93.

Derved bøjes der atter fra historisk forfatterskab af i et forfatterskab i lighed med de to sidstnævntes, ved breve. Og fremdeles er ligheden denne, at Johannes ikke optræder alene; side om side med ham går Judas, der betegner sig efter forholdet til Jakob (rimeligst: broder), hvilken angivelse viser tilbage mod Jerusalem. Men hvilken afstand, når man sammenholder den rige pavlinske brev-literatur med de tre breve: Judas', 2det og 3die Johannes' (disse savne alle fuld godkendelse i menigheden), som måtte være udtryk for den kamp som er kommen i gang. Af de nævnte tre skildrer Judas' brev hvad der fremkaldte kampen, amalgameringen: »disse ere ved Eders kærligheds-måltider som pletter, uden sky i deres vellevnet«¹⁾; Johannes' to endda mindre breve tegne kampens gang. Tillige mærkes kampen som en sådan der mindre end den der faldt i Pavlus' lod skal føres ved pen og blæk²⁾; lige så er det særeget, at medens Pavlus' kamp gjaldt ikke mindst hans apostelkald — dette betones i hvert eneste brev —, navngiver Johannes sig end ikke som apostel men vælger i de to kamp-breve »gammel-mands« betegnelse, åbenbart med hentydning til forjættelsen³⁾ om »at skulle blive«. Det er forøvrigt helt modsatte sider af kamp-stemningen som spejle sig i de to breve; i det ene »glæden over børnene«⁴⁾, som heller ikke dølger sig i det andet⁵⁾, i dette sidste harmen over den som vil hæve sig over de andre og være en første mand. Det er fællesskabet som er kampens kerne og mål, tilmed kærligheden, men den kommer frem ikke blot vedkendende sig sine egne men derfor netop åbenbarende sin modsætning; det bliver forholdet imellem Kristi ånd og anti-kristens. Modsætningen er utilsløret; ikke stilles én part af »husholdningen« mod den anden, således som den af Pavlus imødegående retning satte lov mod evangeliet; nu gælder det om Guds hele åbenbaring, loven sammen med

¹⁾ Juda v. 12; jvfr. 2. Pet. 2, 13. ²⁾ jvfr. 2. Joh. v. 12; 3. Joh. v. 13. ³⁾ Joh. evangelium 21, 22—3. ⁴⁾ 2. Joh. v. 4. ⁵⁾ 3. Joh. v. 3—4.

evangeliet, således dog, at troen klares som den hvem sejren skyldes. I sådan kamp ere de stedlige betingelser af forsvindende betydning; de magter som her stå mod hinanden, blive alle dage og alle vegne; men derfor må udslaget være kendeligt på en måde, som det ikke skete i aposteltidens første kamp. Dette udslag foreligger i Johannes' 1ste brev, hvori man sér en evangeliet ledsagende skrivelse, yngre end de efterfølgende to. Et navn på modstanderne er opbevaret: Kerint; Evseb har samlet, hvad han har kunnet, angående denne¹⁾, navnet blev alt i hans dage mest brugt til at lægge apokalypsen for had.

Vi ville kaste et blik på apostelskriftens sejrberetning. Fællesskabet var kampens kerne; opgaven må blive i kundgørelsen at udvikle betydningen af fællesskab »med os« som fællesskab med faderen og med sønnen, hemmeligheden, hvortil der også sigtes i evangeliet, navnlig i Jesu sidste taler til disiplerne, fornemmelig i bønne²⁾. Her fremstilles fællesskabet med hensyn til betingelserne, både hvad der betinger samme og hvad der betinges ved samme, som er vandringen i lyset men ikke mindre syndsforladelsens trøst³⁾. Men følge af fællesskabet er også hvad der står som dens modsætning: udskillelsen. Den er virkning af en kamp, som fællesskabet er forkyndelsens frugt; kampen måtte være fælles for alle: fædre, ungersvende, børn, men nærmest henføres sejren til børnene; at børnene ere de stærkeste, er ikke en forvendelse af den naturlige orden men har grund i fællesskabets vilkår, som fremsættes i det følgende. Gennem udskillelsen bliver modstanden vitterlig som løggen, tilmed som anti-krist⁴⁾. Således kendes det, at om end der foreligger en skolebedrift, er derfor det hele mindst skole-sag. Hvad der stilles mod løggen, er forkyndelsen fra først af og, hvad der må kaldes uadskillelig fra samme: salvelsen; om andet gælder det hverken i øjeblikket eller herefter — indtil tilkommelsen⁵⁾.

¹⁾ k. h. 3, 28. ²⁾ Joh. k. 17. ³⁾ 1. Joh. 1, 6—2, 2; 2, 3—12.

⁴⁾ ssteds. v. 18—23. ⁵⁾ ssteds. 2, 24—8.

Det er grundtanken: fællesskabets hævdelse i kraft af udskillelsen, altså fællesskabet ikke som amalgamering d. v. s. forskellighedernes udslettelse men tværtimod som grundforskellens åbenbarelse; derfor hedder det: Guds børn og djævelens børn¹⁾ eller: sandheds ånd og vildfarelsens²⁾. Idet nu fællesskabets vilkår angives³⁾, da peger det også i den retning som fra Pavlus' dage kendtes som modsætning imellem grækerskole og apostelskole, nemlig forholdet imellem det nærværende og det tilkommende; fællesskabet fremstilles både som higende fremad i forventning⁴⁾ og som uopløseligt knyttet til troen⁵⁾; og når fingerpeget fremad giver anledning til at minde både om »Guds sæden« og om kendemærket som er Guds ånd⁶⁾, ja om magten som fællesskabet ejer i bekendelsen til at skelne ånder⁷⁾, så er det dog ikke mindre troen som må kaldes sejren⁸⁾; det er den, som nedlægges i sæden og fremholdes i bekendelsen. Og ligesom Jesus Kristus kommen i kødet er mærket mod dem derude, således giver Jesus Kristus sig tilkende kommende med vand og blod, men vidnesbyrdet, Gud har vidnet om sin søn, have vi — Guds børn — i os, og det er det evige liv. Det er fællesskabet som blev sejrrigt gennem udskillelsen men som de der tilhøre samme mindst må bryde⁹⁾, nu da menigheden er nået til klarhed over samme, så den kan sige: »vi vide«; udtrykket viser tilbage mod evangeliet både som det hvormed Nikodemus kom til Herren og hvormed disiplerne skiltes fra Herren i kødet¹⁰⁾. Her sluttes der med tre således indledte sætninger, hvori er samlet hvad menigheden tør holde for: om sig selv, om verden og om Jesus Kristus; nemlig at den onde ikke tør røre den, at verden er i den ondes vold og at Jesus Kristus er den sande Gud og det evige liv. Endda til slutning en advarsel: mod afguderne; det kan ikke være de ligefremme folkelige, som Israel i prøvelsen havde lært at sky, men

¹⁾ 3, 10. ²⁾ 4, 5. ³⁾ fra 2, 29. ⁴⁾ 3, 2—3; 4, 17—18.
⁵⁾ 5, 1—13. ⁶⁾ 3, 9; 24. ⁷⁾ 4, 1—5. ⁸⁾ 5, 4. ⁹⁾ 5, 16. ¹⁰⁾ Joh. evangelium 16, 30.

sådanne som skolen kan have givet et skyggeliv (ikke længe efter har Plutark skrevet om »Isis og Osiris«).

Modsætningen imellem skolerne er bleven åbenbar i sin hele udstrækning; er der ellers intet vundet ved denne skolebedrift? Foreløbig skal her udpeges de to grundtanker der lige så fuldt ere kendsgerninger: kødspåtagelsen og fællesskabet¹⁾. Er der med noget af disse udtryk sagt, hvad der ikke har været kendt forinden? Det tør ikke være; skolen kan intet bringe ud over menighedens fælles-eje. Det traditionelle princip hævder sig; tingen er kun den, at til forskel fra den israelitiske skole åndeliggøres traditionen, som ligger deri at ånden er gaven. Derfor kan det, menigheden til visse ejer og har ejet, fremstå i et nyt lys, og det gælder om nævnte grundtanker eller, om man vil: johanneiske udtryk for menighedens fælles-tanker. Og at opgørelsen med grækerskolen ligger i dem, skønnes idet de pavlinske tanker som klarede sig i brydning med farisæismen i de følgende tider ere trådte tilbage, eller når den levende forventning fristede en svækkende omsættelse i det rent dogmatiske (hos apologeterne); hvorimod kødspåtagelsens hemmelighed²⁾ og fællesskabets herlighed blev tankegangens som livsrørelsernes midtpunkt. Det sidste kom frem under betegnelsen: katolisitet, hvormed der indledtes en ny tid, katolisitetens til forskel fra aposteltiden; og dog var her intet nyt; om her havde været noget sådant, vilde det allermest i den nye tid have vidnet mod sig selv. Navnet kom frem, da — som vi skulle se — det gjaldt om at stille i mere end én retning »navn mod navn«.

Til det afsluttende i skolebedriften må det henføres at give tiden et blivende udtryk, hvilket foreligger i skriftsamlingens helhed. Med det historiske forfatterskab blev en sådan indledt; afslutningen er for »apostelens« vedkommende vistnok efterapostolsk; men det spørgsmål trænger sig frem, om ikke det profetiske skal være i fællesskab med

¹⁾ ενσαρκωσις-κοινωνία. ²⁾ Thiersch Versuch zur herstellung osv. s. 280—2.

det apostolske i nogen udpræget selvstændighed. Evangelisternes forhold til de fire profeter er en gammel symbolik men ikke noget oprindeligt. Der vil blive sted til nærmere at bestemme den literære profetis plads i Kristi menighed; her skal kun fremhæves, at som med henhørende til »apostelen« er den knyttet til Johannes' navn fremfor til Pavlus. Men også i den henseende gælder det, at det historiske er dunkelt; kun det er klart, at der peges mod Asien d. v. s. provinsen af det navn. Og hovedsagen er, at sendebrevene til menighederne i Asien — Apokalypsens første hoveddel — give et billede, der samler det hidtil fremstillede i ét: de to menigheds og de to skolers indbyrdes forhold. Affattelsen hører på dobbelt måde til de ældgamle spørgsmål; dog er for apokalypsens vedkommende tvivlen om apostolsk forfatterskab af noget senere oprindelse end med hensyn til oldtidens andet kritiske emne, brevet til ebræerne; hjemsted for begge disse tvivlsmaal er Aleksandrien. Dog synes man også der inden Dionysius' dage kun at have tvivlet om det sidste som apostolsk¹⁾. Det andet spørgsmål i henseende til apokalypsens affattelse gælder tidspunktet; den ene anskuelse — af nyere datum — er, at apokalypsen er Johannes' tidligste skrift; den anden, som oldtiden under forudsætning af apostolsk forfatterskab hyldede, at det har sluttet rækken. Her er kun det af vigtighed, at affattelsen falder efter år 70 (Jerusalems fald); denne antagelse støttes ved følgende grunde. For det første har indtil befalingen for menigheden om at gå fra Jerusalem Johannes efter al rimelighed været at søge der. Dernæst vilde Asiens menigheder forinden neppe have fået den stilling, apokalypsen tilkender dem, så længe forholdet ikke var opgjort imellem de to menigheder, den gamle og den nye pagts; ligesom synagogen neppe vilde være bleven omtalt på den skærende måde som skér i to

¹⁾ Evseb k. h. 6, 25; 7, 25. Med de fem andre omtvistede breve var — som vi skulle se — forholdet et væsentligt andet end med de to ovennævnte skrifter.

af sendebrevene. Endelig komme englene, til hvem sendebrevene ere rettede, i betragtning på grund af sammenhæng imellem spørgsmålet om det biskoppelige embede og Jerusalems fald. Her ligger også det nærmeste fremtids-moment.

Antagelsen af en sammenhæng som den antydede — R. Röthes — søger støtte i hvad der fortælles¹⁾ om mødet efter Jerusalems fald af apostler og Herrens disipler — må være at forstå om dem der havde fulgt ham i hans køds dage —, dertil hans slægtninge efter kødet; de kom sammen — hvor siges ikke — for at udfinde en eftermand til Jakob, Herrens broder. Der har aldrig været tale om at beskikke apostler eftermænd; biskoppen (hyrden) måtte ikke savne en sådan; det står i forbindelse med det uopløselige i båndet, her nærmest imellem Jakob og Jerusalem. Dog er der i Jakobs stilling på en gang noget rent personligt — hvor højt man anslog det, ses af sagnet om Jakobs-stolen²⁾, som fik sidestykke i Rom — men tillige noget institutionelt. Dette sidste får udtryk ikke blot i beskikkelsen af eftermand for nævnte men på end højtideligere måde i de syv engle, hvilke kunne siges at indtage Jakobs sted, lignende som de tilsvarende menigheder tilsammen Jerusalems. Betegnelsen: engle — i den gamle pagt anvendt på den sidste profet — er ikke nogen tilfældig; netop idet den står nærmere ved apostelnavnet (begges betydning er den samme: bud) end den der ellers turde ventes: hyrde eller tilsynsmand (episkop), afværger den tanken om et fortsat apostolat; kun apostolatet skal hævde en betydning for menigheden uden tids og rums grænse; episkopatet bliver også på grund af det uopløselige indenfor skranken af tid og sted. Apostolatets gerning blev den at bryde vej for menigheden romerriget over, måske ud derover (Parter og Indier; også nævnes Skyter³⁾) og at føre an mod dem der nærmest afgave en hindring: synagoge og grækerskole; kampen mod enevælden d. e. Rom blev forbeholdt episkopatet, først med hin kommer dette frem.

¹⁾ Evseb k. h. 3, 11. ²⁾ ssteds. 7, 19. ³⁾ ssteds. 3, 1.

Dog modtager episkopatet en arv i hvad der er ført i pennen ved apostelen: brevene til de syv menigheders engle, ydermere en advarsel — i flugt med den som blev given ved Pavlus i Milet — mod faren både for og fra tilsynsgerningen. Deri skiller episkopat sig tilsidst fra apostolat, at hint er ikke blot et værn mod farer, det kan selv blive en fare.

Nærmeste opgave i og for sendebrevene bliver ikke kamp med enevælden; kun i det ene, brevet til Pergamus¹⁾, er sigte tagen derpå, og endda blot antydningssvis — skal det opfattes som varsomhed? Forklaringen er den, at kamp med verdens magt er indholdet af »synerne«, hvorimod fremtidsgerningen er mindre fremtrædende i sendebrevene. Alligevel betegne også de herredømmet som opgaven eller forjættelsen²⁾, som ikke kan komme uden opgørelse med verdensmagten; men denne opgørelse hedder oldkirkeligt: tusindårsriget, som først kommer på tale ved opgørelsen af apostelskolens efterladenskab. Lignende som om verdensmagten kan siges om den gamle pagts frimenighed; dog berøres forholdet til den i to sendebreve til Smyrna og til Filadelfia. Begge gange er benævnelsen: satans synagoge, som kun kan gælde om den synagoge, der »kalder Jesus en forbandelse«. Alligevel er der en stor forskel på forholdet, i hvilket den således nævnede træder til Kristi menighed, da det sidste gang bliver et sådant, at synagogen dermed ophører ikke blot at være satans men at ville være noget for sig, som er udtrykt i: »de skulle erkende, at jeg elsker dig«³⁾; det er sejren som står tilbage, selv efterat troen er bevist som sejr i verden; om den kunde der selv ved apostlernes sidste mand kun skrives profetisk. Således er modsætningen fra Jerusalem ikke blot gennemført, men også dens overvindelse betegnet ved Johannes.

Hovedpunktet i sendebrevene er skolernes mellemværende; det kommer frem, nærmest 3: mere udvortes i tre: brev til Efesus, til Pergamus og til Tyatira. Skildringen

¹⁾ Apok. 2, 13. ²⁾ ssteds. v. 26—7. ³⁾ ssteds. 3, 9.

er billedlig som i Peters andet brev og hos Judas, men betegnelsen er langt kendeligere end det udtryk, der mulig gælder Rom. Den er en firedobbelt: løgn-apostler, nikolaiter, Bileams tilhængere, Jesabels bolerflok. At der er mént samme fare med disse udtryk, må antages: den som udspringer fra det åndelige i hedenskabet d. e. skoleretningen. Stillingen til modstanderne er ikke éns for menighedernes vedkommende: i Efesus ere de afviste (»du kan ikke fordrage — du hader« osv.), i Pergamus har fristelsen fået magt (»du har nogle som« osv.); i Tyatira er forførelsen bleven til fald (»jeg gav hende tid til omvendelse men hun vil ikke« — »hende« er englens hustru, altså menigheden eller dens flertal). Dermed er sagt, at faren ikke er fjernet med afgørelsen i aposteltiden, hvis idealitet ikke har lidt afbræk; den svarer nærmest til hvad der blev skreven til Efesus, to apostlers yndlingsby — det navn, som senere tillagdes den: Ajasoluk, tyder måske på den h. teologos, som blev betegnelsen for Johannes¹⁾ —; den tilbage vendende fare bliver voksende. Dog Herren slipper ikke sine; han gør sin magt gældende over menigheden²⁾ — udtrykket peger på noget fremtidigt —, og frugten af denne magt-anvendelse bliver frigørelse: menigheden hævdes som den frie i forventning, men det eller den forventede vil vende sig som magt mod verden. Hævdelsen som den frie er given i tilsagnet: »jeg vil ikke lægge anden tyngelse på — holder kun fast«, ingen anden vil sige end det fra begyndelsen af, det lette og milde³⁾. Gennem oprejsningen føres menigheden tilbage til sin frihed; som den frie får den det fornyede tilsagn om herredømmet⁴⁾.

Farerne udefra ere skildrede, men ikke blot således møde de på vejen til herredømme for skoleretningen; ej heller ere hine farer de største. Men tillige er det gennem dem forfremmelsen skér »i visdom som i alder og nåde«. Det er egentlig kun i femte og syvende sendebrev faren

¹⁾ Brøndsted: Rejse i Grækenland 2, s. 465. ²⁾ Apok. 2, 23.

³⁾ jvfr. Ap. G. 15, 28. ⁴⁾ Apok. 3, 26—8.

indvortes fra er tegnet; for sejrsmenigheden i Filadelfia synes der ingen fare at være. Dog kunde en sådan findes antydnet i ordet om »den lille kraft«, nemlig forknyttelse. Farerne i og for de andre to ere af modsat art: tryghed (i Sardes) og overmod (i Laodikea). De komme alle tre fra forstandssiden eller den falske åndelighed; de som komme — forholdsvis — udvortes fra have udspring i sanseligheden og i hjertets forvildelser, som åbenbares navnlig i Jesabels fristelse og dom. Forstandsretningen er heller ikke hjertet uvedkommende, hverken når den truer med forknyttelsen (»hvordan er det muligt?«) eller når den leder til forglemmelse af opgaven, som gør vækkelsen til fornødenhed¹⁾. Den svinger i yderligheder og frister ikke mindst til selvophøjelse, den yderste fare, netop fordi den vil være ud over muligheden af fare. Der er forskel på selvophøjelsen i verden og i menigheden; i verden bliver den anti-krist, i menigheden bliver endda frelsens mulighed men vejen går gennem tilsvarende fornedrelse. I selvophøjelsen afskaffes forventningen, som det kendtes i Korint, ihvorvel menigheden sammesteds kun stod på selvophøjelsens første trin; forventningen har ikke længer sted end medens mennesket ikke indbilder sig at eje anderledes end at hvad det kommer an på kun er at modtage; derfor er — som det også indskærpedes i Korint — nadveren forventningens nådemiddel. Derved kendes det, at hvad det gælder om er, hvorledes der modtages, altså beredelsen. Denne er på én gang til bordet og til brudefærd. Selvfornedrelsen viser afstanden fra troens forbillede og bliver dog lige dannelse med ham; derfor er og bliver målet herredømme. Enden på kampen med farerne indvortes fra er som på kampen forud med det udefra stammende.

Aposteltidens mål, tilmed dens idealitet, er nu betegnet, ikke blot hvad den tilstræbte og nåede men også hvad der blev til rest som opgave derefter. Efter-apostolsk er derfor ikke nogen tilbagegang; det er jo betegnelsen som til-

¹⁾ Apok. 3, 3.

kommer menigheden indtil dages ende, men også gælder det som mærke for et begrænset tidsrum, som nævnes: de apostolske fædres, rettere måske: apostelbørnenes. Af disse kunne fem opføres som forfattere: Barnabas, Klemens, Ignatius, Polykarp og Hermas, hvortil kommer et navn uden tilhørende skrift, Papias, og end et skrift uden tilhørende navn, brevet til Diognetus. Men også det første og sidste af hine forfatternavne ere meget tvivlsomme. Det dermed angivne tidsrum har præg af en overgang fra 1ste til 2det hundredår; ligesom idealitetens tid ikke blev enden, får det efterapostolske en udstrækning, som kun begrænses gennem forventningen. Men alt i det som efterapostolsk begrænsede tidsrum melder sig en udvikling af hvad der har rod i aposteltiden og tillige en omdannelse — tilmed fjernelse — fra det apostolske. Begge dele kendes allerede på de to, hos hvem — efter navnet at dømme — det efterapostolske tildels falder indenfor aposteltiden: Barnabas og Klemens.

Det ene af disse to navne knytter sig til de tolv forud for Pavlus og står tillige på en mærkelig måde imellem hine og denne; det andet står et trin lavere, knyttet som det er ene til Pavlus, det betegner end bestemt det efterapostolske. Dette fremtræder med den omdannende tendens; i aposteltidens lys står Barnabas over Klemens; efterfølgende tider have løftet Klemens over Barnabas; dermed stod man ikke tilbage i Aleksandrien, hvor man dog snarest skulde vente forkærligheden for Barnabas; man vilde endda — som Rom kunde tage til indtægt — i Klemens se manden for brevet til ebræerne¹⁾, Barnabas har i så henseende kun vesterledens vidnesbyrd for sig²⁾. Det står i forbindelse med den omflytning, som den fuldtud efterapostolske tid foretog med Klemens, hvorved denne bragtes fra den pavlinske kreds over til den petrinske — i lighed med hvad aposteltiden selv siger om Markus —, som atter ledte til en forherligelse, der lod Klemens blive på en

¹⁾ Evseb k. h. 6, 25. ²⁾ Tertullian: Om blufærdighed k. 20.

måde Peters medbejler (og gjorde ham til »havets helgen«). Her holde vi os foreløbig ikke til sagnets Klemens men til den historiske, hvem end denne kan være. Navnet forekommer i de apostolske skrifter kun én gang¹⁾; med hensyn til de efterapostolske skrifter, som bære hine tvende navne, da er oldtiden kun sikker på det ene af disse navne, nemlig at det s. k. første Klemens' brev bør tillægges en Klemens, hvorved spørgsmålet bliver åbent om forholdet imellem Pavlus' disipel, Klemens i hyrdebogen²⁾ og den af Domitian myrdede konsul (Flavius Klemens). Så meget kan ikke engang siges om brevet under Barnabas' navn. Og enstemigheden om Klemens-navnet står atter i forbindelse med den pris, man har sat på samme brev, det første, som endnu i Evsebs dage³⁾ blev offentlig læst. Også vore dages lærde helde til at give det fortrin for brevet uden navn eller under tvivlsomt navn; om med fuldt føje, får det følgende at afgøre. Klemens forsynder sig i alt fald mod reglen, han selv opstiller: »brug ikke mange ord«⁴⁾; deri slægter han den gamle pagts apokryfer på og måske lidt af det samme spores i brev til ebræerne; Hieronymus⁵⁾ vil ligesom Evseb⁶⁾ hævde forfatterskabet til omtalte brev for Klemens, netop på grund af lighed i stilen. Iøvrigt står rigtignok brevet til ebræerne højt over begge disse efterapostolske skrifter.

Dermed skal vigtigheden ikke miskendes, som tilkommer brevet under Klemens' navn, allerede formedelst nær tilslutning til den »kanoniske« literatur, som adressen »til menigheden i Korint« angiver; hvortil intet andet opbevaret skrift frembyder magen. Ikke blot er det en fremragende menighed blant de af Pavlus stiftede, Klemens tilskriver, netop hvad berøring med Grækerskolen angår, den ypperste, men forholdene i samme ere om ikke fortsættelse så gentagelse af hvad der kendes fra Pavlus' dage; helt igennem hen-

¹⁾ Fil. 4, 3. ²⁾ hyrdebog 1, 3, 5. ³⁾ Evseb k. h. 3, 16; brevet kaldes: *μεγαλη και Σαυμασια*. ⁴⁾ 1. Kl. h. 30: *μή πολὺς ἐν ῥήμασιν γένου*. ⁵⁾ »Om berømte mænd«. ⁶⁾ k. h. 3, 38.

holder Klemens sig til Pavlus. Er brevet, som man efter Evseb¹⁾ skulde formode, samtidigt med apokalypsen, således at begges affattelse falder under Domitian, dertil i slutningen af dennes regering, så bliver afstanden imellem Pavlus' og Klemens' korintiske tilskrifter omtrent 40 år. Forskel er der også, ikke blot (selvfølgelig) på de to forfattere men på tiderne. Hvad der gjordes behov i Korint, var nok på en måde i Klemens' dage det samme som for 40 år siden, men kun på en måde. Medens uorden og splidagtighed tidligere kom fra det forkerte forhold, hvori menigheden stillede sig til personlighederne og til åndens gaver, med ét ord til rigdommen, så har den senere mislighed sammesteds grund i miskendelse af embedet, og hvad derimod gøres gældende, er avtoritetsprinsippet, således at en romersk opfattelse af avtoritas og religio skinner igennem. Embedet er blevet mere end ånden — just intet fremskridt, som det selv i fejlgreb kan give sig tilkende, men dog tilsteder det et mærkeligt blik ind i den tids forhold, som først står på nippet til at blive efter-apostolsk.

Det meste af brevet kan ses som indledning; det baner vej til hovedpunktet, som unægteligt kunde kræve en varsom behandling, helst da det ikke mere var apostolske hænder som skulde tage på det; til denne indledning må henregnes 41 kapp. (brevet tæller som det nu foreligger fuldstændigt 65 kap.). Ganske vist bevæger den lange indgang, som man har formodet udtværet ved indskud, sig om »brevets æmne, spliden i Korint« men uden navns nævnelse, hvad ophavsmand (eller -mænd) angår; netop derfor kommer brevet ikke ud over det svævende, så vi må nøjes med en forklaring om, hvorom spliden drejede sig. Den vedrørte ingen læresætning, heller intet af de punkter, som så ofte for Pavlus afgav drøftelsens æmne; i dogmatisk syns- og udtryksmåde slutter Klemens sig dog til Pavlus; se navnlig de i den efterapostolske tid enestående ytringer²⁾: »vi blive ikke retfærdige af os selv — — men ved tro, hvorved også

¹⁾ k. h. 3, 15—18. ²⁾ c. 32.

alle fædrene have fået deres retfærdighed af Gud«; her var æmnet forfatningen: hvilken magt har menigheden over embedet? Tvistepunktet er det idelig tilbagevendende i denne verden om myndighedernes begrænsning. Korintierne havde afgjort sagen på deres vis ved at fjerne de personligheder, som ikke vare dem til måde; Klemens indlader sig ikke på sagens realitet — dog får han lejlighed til at erklære pågældendes embedsførelse for ulastelig —, allerede i formen finder han fremgangsmåden i strid med Kristi menigheds orden. Det er et på det nærmeste apostolsk vidnesbyrd om, at frimenighed ikke er ensbetydende med hånd og hals over de kirkelige embedsmænd. Æmnets optagelse forberedes — efter en skildring af omslaget til det værre i Korint¹⁾ — ved en med talrige gammeltestamentlige henvisninger udstyret advarsel mod forivrelse eller iver-syge, hvoraf alt ondt udledes i de løbende dage som i tidligere, og som²⁾ vises at stå ikke mindre i strid med troen end³⁾ med håbet. Hvad troen angår, så bliver der⁴⁾ henvist til »vor h. kaldelses berømmelige og ærværdige regl« (kanon), et udtryk der næsten ensbetydende forekommer hos den aleksandrinske Klemens⁵⁾ og som slutter sig til Pavlus' brug af »kanon«⁶⁾ men langt bestemtere antyder noget i afsluttet form for hånden værende. I betoningen af håbet viser Klemens sig ikke mindre som Pavlus' disipel, ja selv henvisningen til forbilledet for opstandelsen i fuglen Føniks, hvori vistnok en myte dølger sig⁷⁾, minder om Pavlus' gentagne påberåbelse af hedenske forfattere; lige pavlinsk og romersk ere endelig⁸⁾ henvisningerne til militær orden og til legems-organismen. Dermed er vejen banet for det som har størst interesse, hvorpå Klemens støtter embedsmyndigheden indenfor menigheden. Her komme især k. 42 og 44 i betragtning.

K. 42 lyder så: »apostlerne have bragt os evangeliet

¹⁾ 1, k. 1—2. ²⁾ fra k. 22. ³⁾ k. 24. ⁴⁾ k. 7. ⁵⁾ tepperne I, 1 § 15: »overleveringens berømmelige og ærværdige regl« ὁ εὐκλεῆς καὶ σεμνὸς τῆς παραδοσεως κανων. ⁶⁾ Gal. 6, 16. ⁷⁾ k. 25. ⁸⁾ k. 37—8.

fra herren Jesus Kristus, Jesus Kristus fra Gud. Kristus blev altså sendt fra Gud, og apostlerne fra Kristus; begge dele gik i sin gode orden efter Guds villie. Da de havde fået påbud¹⁾ og ved vor herres Jesu Kristi opstandelse vare blevne sikre og havde fået ret tro til Guds ord med Helligåndens faste forvisning, gik de ud med forkyndelsen om, at Guds rige var i vente. Hvor de nu prædikede i land eller stad, beskikkede de deres første grøde, hvem de i ånden kunde skønne, som tilsynsmænd (biskopper) og tjenere (diakoner) for dem der måtte tage ved troen. Og det var ikke noget nyt; fra gammel tid var der skrevet om tilsynsmænd og tjenere. Så siger nemlig skriften et steds²⁾: »jeg vil beskikke deres tilsynsmænd i retfærdighed og deres tjenere i tro«.

Efter derpå som Klemens plejer i pavlinsk spor at have belyst det følgende med et gammel-testamentligt forbillede, nemlig tvisten om ypperstepræstedømmet i Israel³⁾, som jævnedes ved stavenes fremlæggelse for Herren, fremdrages⁴⁾ stridens kærne: »også vore apostler vidste fra vor herre Jesus Kristus, at der skulde komme kiv om tilsynsmændenes navn (eller: værdighed). Det var grunden til at de efterat have fået fuld besked beskikkede de før nævnte og ydermere gave den »tillægslov«⁵⁾, at når først de vare hedengangne, skulde andre, der vare fundne værdige, følge efter i bestillingen⁶⁾. Dem som således vare beskikkede af hine eller siden af andre hæderlige⁷⁾ mænd med hele menighedens bifald og som have røgtet gerningen ulasteligt ved Kristi hjord med ydmyghed stilfærdigt og uegennyttigt og med godt lov i lange tider af mængden (alle), sådanne skønne vi ikke med føje kunne sættes fra tjenesten«. Det

¹⁾ παραγγελιαι. ²⁾ Es. 60, 1. ³⁾ 1. Klem. k. 43; jvfr 4. Mos. k. 17. ⁴⁾ 1. Kl. k. 44. ⁵⁾ Vistnok er der en forveksling: επινομη for: επινομις. Møhler — Einh. in der k., s. 227—8 n. 2 — forsvarer επινομη, ret til græsning på fremmed jord, som han mener at turde fortolke om retten til at drage omsorg også for andre menigheder. ⁶⁾ λειτουργια. ⁷⁾ ελλογιμοι.

vilde blive til ikke ringe synd, når vi drev dem der ulasteligt og helligt have frembåret gaverne fra tilsynet¹⁾. Salige ere de forudgangne ældste, som fik en frugtbar og fuldkommen udløsning; de må ikke frygte for, at nogen skal tage den anviste plads fra dem! — Ti vi se, at I have skilt nogle, hvis færd var priselig, ved tjenesten, hvormed de uden lyde vare hædrede²⁾.

I resten af brevet, navnlig k. 45—65, er talen om, hvorledes der bedst rådes bod på spliden; og under påberåbelse af hvad i sin tid Pavlus har skrevet falder svaret sådant, at enhver bør spørge sig selv, om ikke skylden er hans, og så gøre det til sit ypperste, at Kristi hjord kan leve i fred tilligemed de beskikkede »præster«³⁾. Derpå følger et ord om forbøn for de faldne⁴⁾ og endda en advarsel til ophavsmændene⁵⁾ og formaning til lydighed også mod magthaverne⁶⁾, men ikke nogen myndighedshandling; alt er henstilling, opmuntring, advarsel, selv når det hedder⁷⁾ om udsendingerne, fødte korintiere: de skulle være vidner imellem eder og os. Den apostolske myndighed fattes; dog var heller ikke i Pavlus' dage den som ramtes af samme⁸⁾ ophav til spliden i menigheden.

Hvad oplyser så brevet med hensyn til efterapostolske menigheds-forhold? Man har (R. Rothe) af k. 44 i forbindelse med omtalte sted hos Evseb⁹⁾ om samlingen af apostler og disiplerne fra Herrens køds dage villet udlede en formelig beskikkelse af episkopatet enkeltvis for menighederne inden apostlernes bortgang; men »tillægsloven« hos Klemens (om ordet tåler sådan gengivelse¹⁰⁾), kan neppe have den betydning. Jeg sér ikke rettere end at hvad Klemens oplyser, er dette, at de efter apostlernes bortgang dog i samklang med disses fremgangsmåde beskikkede skulle være stillede aldeles lige med de af apostlerne beskikkede.

¹⁾ τα δωρα τῆς επισκοπῆς. ²⁾ Jvfr. Ritschl: Entstehung der alt. katol. kirche 2. udg. s. 347—88. ³⁾ 1. Kl. k. 54: μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. ⁴⁾ ssteds. k. 56. ⁵⁾ k. 57. ⁶⁾ k. 61. ⁷⁾ k. 63. ⁸⁾ 1. Kor. k. 5. ⁹⁾ k. h. 3, 11. ¹⁰⁾ som F. C. Baur mener.

d. v. s. ikke vilkårlig kunne fjernes. Det var spørgsmålet som blev rejst i Korint, og det fik besvarelse fra Rom ved Klemens; hvad der manglede på grund af apostlernes bortgang — endda var mulig Johannes i live, hvis sidste virksomhed, vi skulle se, gik stærkt i den antydede retning men med stedlig begrænsning —, den savnede ligefremme apostolske beskikkelse forandrer i embedets anseelse intet. Sagen må føres et skridt videre; apostlerne vare kaldede ved Herren selv, de kunde sige: det er mig for lidet at dømmes af nogen menneskelig dag¹⁾, og ved deres afgang trådte intet ligefrem i stedet — skulde nu atter de ved apostler beskikkede kunne give sig efterfølgere på lige vilkår med dem, disse efter-apostolikerne, som halvt havde været apostlers samtidige, selv havde? Svaret falder: embedet er ikke en myndighed så meget som en tjeneste, indehaverne tilmed menighedens tjenere; men deraf følger ingeniunde, at menigheden er herre, så den skulde handle med tjenerne efter eget tykke. Dertil må henføres, hvad Pavlus skrev om anklage mod en ældste²⁾, dernæst om at tage sig lærere i hobetal³⁾.

Vi se nu, hvorum det drejede sig, men har den efter-apostolske afgørelse af det svævende spørgsmål også fået virkning? Og ydermere må spørges: med hvilken bemyndigelse fremkom denne afgørelse? Hvad det første angår, da må svar anses for givet ved den anseelse, Klemens' skrivelse opnåede og navnlig i den menighed, til hvilken den var stilet, den korintiske. I midten af 2det hundredår skrev dennes biskop, Dionysius — Hegesips samtidige, og nok omtrent den sidste⁴⁾, med hvem Korintiernes »ældgamle« menighed har ladet høre fra sig — til menigheden i Rom: »i dag have vi haft hellig-dag, det var nemlig Herrens dag, og vi læste Eders brev, hvilket vi også i fremtiden ville bruge på den måde til vor opbyggelse, ligesom vi gøre med det første, vi fik fra Klemens«⁵⁾. Og må

¹⁾ 1. Kor. 4, 3. ²⁾ 1. Tim. 5, 19. ³⁾ 2. Tim. 4, 3. ⁴⁾ jvfr. dog Evseb k. h. 5, 23. ⁵⁾ Evseb k. h. 4, 23.

det ikke komme også det her omhandlede — Klemens', kaldt »det første« — til gode, når Dionysius mulig ved samme lejlighed har skrevet med hensyn til et brev fra Rom måske fra hans egne dage: »ved sådan Eders kærlige tiltale have I inderlig forbundet den romerske og den korintiske menighed, Peters og Pavlus' fælles plantning; ti begge vare de her i vort Korint, begge underviste de os, og i Italien ere de ligeså begge fremtrådte med lærdommen, de havde at forkynde, og have til én og samme tid der ladet livet som Kristi vidner«¹⁾. En skrivelse, som gennem efterfølgende tider spores så stærkt og mindes så godt, må i samtid have gjort sin virkning; det tør vi antage om Klemens' brev ligesom vi i så henseende ikke tvivle t. eks. om brevet til Galaterne, uagtet enhver oplysning i den retning fattes. — Men dermed er det andet spørgsmål ikke opredt: hvorledes det for den efter-apostolske tid står med bemyndigelsen — om samme tilkommer Klemens personlig eller om det er menigheden i Rom som sådan, der tør gøre myndighed gældende? Svaret ligger i de sidstanførte udtalelser af Dionysius; dog er det blevet sat i forbindelse med striden gennem alle tider om romerkirkens forret. Mod påstanden om fortrinsvis apostoliskhed for Rom fremhæves (Thiersch), at den som her gør krav på myndighed, ikke er Klemens som Sct. Peders eller apostlers efterfølger men den romerske menighed; det er menighed, som retter påmindelse til menighed, en betegnende afvigelse fra hvad kendes gennem apostelbrevene; heller ikke må man overse undskyldningen, hvormed der begyndes²⁾, og som tyder på opfordring eller spørgsmål fra Korint. På den anden side gøres gældende³⁾, at da Klemens skrev har Johannes mulig endnu levet; alligevel vendte man sig til Rom og ikke til apostelen! En sådan opfattelse kommer dog i misligt forhold til det her omtalte brevs k. 42 og 44, som ovenfor ere fremdragne, navnlig den måde, hvorpå der tales om

¹⁾ Evseb k. h. 2, 25. ²⁾ 1. Klem. k. 1. ³⁾ Møhler: Einheit in der kirche s. 23.

apostlernes bortgang, som i alt fald er langt utvivlsommere end det kan være skét i Peters andet brev¹⁾. Dog turde der nok bag menigheden i Rom stå en personlig anseelse, således at denne ikke læner sig til et sagnagtigt forhold til Peter men, hvad der neppe heller kan indvendes noget væsentligt imod, til det i skriften givne personlige forhold til Pavlus, til hvem jo også Linus, Sct. Peters formentlig nærmeste efterfølger, er knyttet²⁾. Det er udelukkende et forhold til Pavlus, Klemens støtter sig til i brevet, selv i fremdragelsen af fugl Fønix kunde der være noget pavlinsk, nemlig bestræbelsen for at afhjemle tildels gennem de hedensfødtes eget. Med Roms kirkelige fortrin som grundet i et økumenisk episkopat af længere varighed end det af Hegesip omtalte jerusalemske, fortsat gennem Sct. Peders eftermænd, har denne sag og i det hele den historiske Klemens intet at skifte; i så henseende har Thiersch ret: menigheden i Rom formaner menigheden (systeren) i Korint som stående på samme kampplads³⁾ og stedt i samme kamp⁴⁾. Hovedpunktet er, at endnu kendes Pavlus at have ypperste plads i det senere så betydningsfulde følgeskab: Peter og Pavlus, selv om dette må dateres fra det her omhandlede brev⁵⁾ og klinger stærkt gennem Dionysius' udtalelse⁶⁾.

I samme biskops før anførte brev⁷⁾ omtales nærmest et brev, ikke det der her har været fremdraget, som kaldes »Eders« d. e. romernes og ikke siges at have en Klemens til forfatter — skulde det være det som foreligger (nu fuldstændigt) under navn af Klemens' andet brev? Dermed kunde det stemme, at det som nævnes så i hele anlæget har mere af afhandlingen end af brev, måske er den ældste »homili« — en betegnelse, det formentlige brev ligefrem turde tillægge sig selv⁸⁾ —; fremfor »det første brev« kunde

¹⁾ 2. Pet. 3, 2. ²⁾ Fil. 4, 3; 2. Tim. 4, 21. ³⁾ σχαμμα. ⁴⁾ k. 7 jvfr. Pavlus til Filippi 1, 30. ⁵⁾ k. 5. ⁶⁾ Evseb k. h. 2, 25. ⁷⁾ ssteds. 4, 23. ⁸⁾ 2. Klem. k. 19: αναγινωστω υμιν εντευξιν, gengivet i Gebhardts, Harnacks og Zahns udgave: lego vobis homiliam.

det da egne sig, som Dionysius antyder, til fortsat læsning. Dog har det, efter Evseb¹⁾ ikke været almindelig brugt på den måde. Anledning til affattelse betegnes i dette s. k. Klemens' andet ikke. Om adressen til Korint har grund, behøver hin ingen anden at have været end den i Klemens' første antydede hyrde- eller herreløse tilstand. Sådanne forhold lagde det nær ikke blot at fremdrage, hvad apostlerne havde anordnet med det efterapostolske for øje, men — i lighed med aposteltiden, særlig Pavlus — at henlede blikket på det kommende; den herreløse tilstand trænger til mindelse om ham som kommer i herlighed. Vistnok kan tidsafstanden imellem disse to oldtidsskrifter gerne spænde videre, dog tør det »andet« brev ikke ansættes ud over den hadrianske periode. Udgiiverne af skriftet i fuldstændig skikkelse mene at måtte henvise det til tiden imellem 135—140; de ville lade den formentlig med nævnte tidsbestemmelse samtidige Klemens i hyrdebogen — slutningen af syn 2 — gælde som forfatter, såfremt denne skal være en Klemens. I spidsen for skriftet står, i god samklang med dets homiletiske karakter, et trosled: Jesus Kristus, levendes og dødes dommer. Deraf udledes tanken om hvad Herren må håbe af os, den frugt, han ved sin åbenbarelse kan have i vente, på det hans lidelse ikke må have været forgæves. Selvfølgelig er det af hensyn til eget vel, disiplerne mindes derom; det siges ejendommeligt nok, idet der²⁾ advares mod dødsfrygt med et (for os uhjemlet) ord af Herren »som lam blant ulve«, hvortil Peter skal have svaret: »end om ulvene sønderreve lammene«, og Herren have føjet: »efter døden må lammene ikke frygte ulvene; frygter heller ikke I osv.!». Talen drejer sig dernæst om beredelse på det kommende; den skal bestå i at bevare dåben »ren og ubesmittet«³⁾ eller som den med oldtids-udtrykket kaldes: »seglet«⁴⁾; dermed »holdes legemet rent i opstandelsens håb«⁵⁾. Atter knyttes hertil et for os uhjemlet ord af Herren som svar på spørgsmålet:

¹⁾ k. h. 3, 38. ²⁾ 2. Klem. k. 5. ³⁾ k. 6. ⁴⁾ k 7. ⁵⁾ k. 8—9.

når kommer Guds rige? —: »når tvende blive til ét, det ydre som det indre, hankøn sammen med hunkøn, hverken hankøn eller hunkøn«; ordets hjemmel kendes men som apokryf (Ægypternes evangelium); for at kunne tilstedes, trænger det dog neppe til den allegoriske behandling, det har fået ved den aleksandrinske Klemens¹⁾, hvorefter kønsforskellen skal være at forstå om det moralske, hankøn betegne den kødelige drift, hunkøn tilsvarende attrå; vistnok er kønsforholdet som sådant ment, dog ikke som det er blevet ved synden men som det er medskabt. Talens emne er nemlig forholdet imellem kød og ånd; derfor siges der — i den ny fundne del²⁾ —: »når vi gøre Herrens villie, ere vi af den første åndelige menighed, den som er skabt før sol og måne«; hvor hentydning er umiskendelig til Pavlus³⁾. Om samme åndelige menighed hedder det straks efter: »den er åbenbaret i kød«, og fremdeles: »kød er modbillede til ånd; den som har fordærvet modbilledet, får ikke del i det oprindelige«⁴⁾. Derfor lyder påmindelsen: »bevarer kødet, for at I må få del i ånden«, og overgang gøres til en slutnings-formaning til omvendelse. — Man undgår ikke let her at tænke på det gnostiske, som dette kendes alt fra apostel-dagene, dog er måden, hvorpå forholdet kommer frem imellem kød og ånd, antignostisk, hvorhos sorgløsheden i udtryksmåden kan tyde på, at den senere — systematiske — gnostisisme ikke havde fået magt. Til det antignostiske — her tildels et før-gnostisk — må i det hele regnes betoningen af genkomsten. Talen falder følgelig ikke ud af Klemens-karakteren. Endda her, hvor det historiske syn for aposteltiden begynder at glippe, hævder Klemens stillingen imellem Pavlus og Petrus; i virkeligheden tiltrukken af den første bliver han af sagnet ført hen imod den sidste; spor af Johannes' indvirkning er der ikke. På dette punkt må vi nu forlade Klemens.

Et lignende som om Klemens gælder om Barnabas

¹⁾ »tæpperne« bog 3, 13 (§ 92—3). ²⁾ Klemens 2., k. 14. ³⁾ Gal. 4, 17; jvfr. Ebr. 12, 22—3. ⁴⁾ το αὐθεντικόν.

— eller brevet som tillægges denne; kun er mistanken for »gnostisisme« her langt stærkere. Thiersch besvarer spørgsmålet om brevets affattelse ved den af traditionen dog ikke uden tvivl angivne forfatter afgjort benægtende¹⁾, og det på grund af den »falske« lære, at Gud aldrig har begæret de jødiske offere og den jødiske faste, udvortes sabbat og synligt tempel, som skal være hovedpunkt i brevet. Jeg skønner dog, at »læren« af Thiersch er fremstillet noget ensidigt og ufuldstændigt. Vistnok drejer spørgsmålet, hvis besvarelse brevet tilstræber, sig om Israels forkastelse — altså som i brev til Romerne²⁾ —, et spørgsmål, som selv efter bruddet med synagogen var af vigtighed for menigheden. Og vistnok hedder det her: »da Moses sønderbrød lovens tavler, blev pagten med Israel ophævet«; men det må nok kaldes i sig selv rigtigt; spørgsmålet bliver kun om pagtens genoprettelse. Og når brevet ikke giver svaret derpå i en retning, som kan agtes for stemmende med apostolsk lære, så indeslutter nægtelsen af samme genoprettelse dog ikke den modsætning imellem økonomierne, som Johannes bekæmpede, langt mindre den senere (gnostiske) påstand om testamenternes forskellige ophav. Brevets lære vedrører en dobbelthed i Guds pagt med Israel, som skal forklare forkastelsen, der kom som følge af den nye pagt; hin skal have været først en nådens pagt men straks være slået om i en vredens pagt eller en pagt med Israel, som dog ret beset ikke gjaldt Israel. »Vredens pagt« er et neppe tilstedeligt begreb; forkastelse kan ikke i lighed med udvælgelse være pagt-emne; spørgsmålet bliver her som i det hele i prædestinationstriden (og prædestination kommer jo på bane med Israels forkastelse), om der tør skelnes imellem Guds sande og hans tilsyneladende villie eller om doketismen d. e. alt hvad der savner et fuldt ud tilsvarende i virkeligheden indtil sidste spor bør fjernes fra Guds gerning. Det er nemlig også brevets lære, at vredens pagt ikke er idel vrede, kun gælder den andre end dem med

¹⁾ Kirche im apostl. zeital. s. 334—35. ²⁾ k. 9—11.

hvem den er oprettet, Israel — uden at Indskrækningen: ikke efter kødet ¹⁾ her gør fyldest. Det vil være fornødent at se nærmere på brevet.

Brevskriveren — lad os kalde ham: Barnabas — optræder helt anderledes end Klemens uden anledning og uden myndighed. Anledningen kan blot være den at bede sønner og døtre om at ihukomme ham, da han som det hedder i indgangen (k. 1) har »håb om at udfries«, og myndigheden kan måske søges i at han kalder sig »dens kærligheds renselses-offer« ²⁾, et udtryk, der møder gentagne gange hos Ignatius og for dennes vedkommende tyder på martyriet, hvorom her dog neppe er tale. Den egentlige grund til affattelsen ligger i brevskriverens egen forvisning om at have noget at sige (forfatter-kaldet); brevet, hvis man vil kalde det så, som det kun rent efter den ydre form er, bliver en prøve på de nærmest efterapostolske læreres præstationer — med pennen, hvilken læremåde fremdeles hørte ganske til undtagelserne. Der begyndes med en undskyldning — indtil ind i k. 4 — for at en »ligemand« vil komme med noget særeget; han må søge retfærdiggørelsen i det, han har at byde; derefter går han løs på hvad der ligger ham på hjerte, at »Israels pagt er nu menighedens, Israels er forspildt for stedse« (in perpetuum). Nok kalder han »Herrens anordninger tre«, men i virkeligheden dvæler han ved de to sider af »livets håb«, begyndelsen og fuldendelsen d. e. profeternes tale og Herrens, ved hvilken sidste vi nå op til hans eget alter. Tilmed er det også fra to sider, sagen må belyses: Israels og menighedens. Eftervisningen for Israels vedkommende er brevets største part; den begynder fra k. 5 (midt i dette tager den græske tekst fat, så vidt må man nøjes med en gammel latinsk oversættelse; hin når indtil k. 12, iberegnet). Læren er her stik imod Pavlus': Israel har intet med Guds råd at gøre uden som uvilligt og uvitterligt vidne; Israel er folket, ved hvem Guds søn skal lide. Vistnok stamme profeter

¹⁾ Rom. 9, 6. ²⁾ περιψημα της αγαπης υμων k. 6.

og apostler fra Israel, og profeterne stode ikke udenfor i åndelig forstand, ved apostlerne er Guds råd endog blevet kundgjort, men både profeter og apostler ere fremmede i Israel, og det ikke blot ved fraskillelsen i lidelsen men apostlerne kaldes folk »hvis lovløshed (o: inden udvælgelsen) overgik al synd«¹⁾. Mistydningen²⁾ er her umiskendelig. Men Moses har dog indbudt Israel til at gå ind i det gode land — dog derom har den fra først af bebudede »indsigt«³⁾ en lære, som siger: »håber på ham som i kød skal blive åbenbar for Eder, Jesus!« Dermed skal være sagt, at indgangen i landet er opfyldelse af skaberordet, hvilket sidste er også et profetisk ord, ti om Kristi menighed er det sagt: »lader os gøre et menneske efter vort billede« — det er først opfyldt i og med ordet om stenhjertet, som skal borttages, og kødhjertet, som træder i stedet, og dermed ere vi o: menigheden, ikke: Israel, førte ind i det gode land; når skaberordet lyder også på herredømme (»de skulle herske«), så gælder det vel end ikke om »os« men det skal få gyldighed, »når vi ere blevne fuldkomne til at arve Herrens pagt«. Men hvad nu »vi« kan se i den gamle pagt, det kunde og skulde Israel ikke se, hvilket gælder om præsternes gerning; disse vare blinde som de øvrige, navnlig i deres gerning med bukkene på forsoningsdagen og med kvien, hvoraf renselses-vandet beredtes; derfor bleve Herrens bud misforståede, så at omskærelsen fuldbyrdedes udvortes »ligesom Syrere, Arabere og alle afgudspræster gjorde«. Det nægtes dog ikke, at Abraham, på hvem der lægges megen vægt, har gjort det samme; men det kom af at han kunde omskære 318 svende — og så kommer en forklaring i henhold til det rabbinske talsystem, Gematria: 10 og 8 udtrykkes — rigtignok på græsk — med de første bogstaver af Jesu navn — en antydning af den ældgamle skrivemåde for frelserens navn⁴⁾ — medens T betegner 300 (ligeså på

¹⁾ k. 5: — ὑπὲρ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἀνομώτεροι. ²⁾ Jvfr. 1. Tim. 1, 15. ³⁾ ἡ γνῶσις. ⁴⁾ Jvfr. Fr. Schjøtt i »dansk kirketidende« for 1877 nr. 51.

græsk; det ebraiske tav betyder 400) og giver korsets tegn¹⁾. Ikke mindre blive spise-lovene misforståede, da hvad det gælder om ikke er maden men lærdommen; nemmes den, da er loven fyldestgjort. Ikke nok dermed, at Israel gjorde hvad det ikke fattede (ofrene) eller foretog sig hvad der ikke var ment således (omskærelse og spise-love); der var det der var stillet dem for øje, uden at de dog ænsede det: vandet og korset; profeterne havde talt om vandet ∅: dåben, salmisten om vand og træ (kors) under ét (salm. 1: træet ved vandbække), og ved Moses var i kampen med Amalek og i kobberslangen korset endog afbildet; Guds søn er forbilledlig ganske sådan som i kødet, men det ænsede Israel ikke.

Hvad Israel havde som imellem hænder uden at kunne fatte det, det er tilfaldet menigheden — gennem en omskiftelse, hvis indtrædelse skal være antydet for Isak og ved Jakob, ja ved Abraham, faderen til de troende i forhud²⁾; virkelig indtrådte den som følge af en dom³⁾, som overgik Israel alt ved Sinai, da Moses for deres skyld knuste tavlerne til tegn på, at de ikke vare pagten værd — nu have »vi« fået pagten, dog kun gennem Herrens lidelse og i skikkelse af en »ord-pagt« (udtrykket⁴⁾ peger på en bestemt lydelse), og at vi have pagten, Israel gik glip ad (i hvis sted de fik de mange bud og skikke; som de så misforstod), det skønnes af sabbaten og templet⁵⁾. Sabbaten skal nemlig ikke holdes som hviledag; ordet er som skaberordet profetisk og peger på 6000 år, som skulle udløbe for at alt må fuldkommes, vi navnlig blive helligede; derfor er dagen, Herren med hint ord har i sigte, den da vi ere skikkede til gerning, den ottende (∅: første), som menigheden fejrer — det ældste vidnesbyrd om søndagens helligholdelse. Og ligeså er templet kun i misforståelse blevet opført udvortes; først nu bygges templet som skal være, ved syndsforladelse, ved omskabelse, ved troørdet. Og

¹⁾ jvfr. Lukian Vokalernes rettergang k. 12. ²⁾ k. 13. ³⁾ l. 14. ⁴⁾ διαθήται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ. ⁵⁾ k. 15—16.

navnlig fremhæves profetien i menigheden, »idet man af den talendes mund får at høre ord som ikke ere hans og som han selv ikke engang har havt ønske om at høre« — en ebræermenighedens ejendommelighed i sammenhæng med forventningens betoning, hvorom mere i det følgende.

Og det er »indsigten«, hin gamle lærer gerne har villet forplante, den som også den aleksandrinske Klemens mente at burde hævde for Barnabas¹⁾; til slut forsikrer han at have givet hvad øjeblikket krævede og hvad der kunde modtages; om det tilkommende kunde han nok sige noget, men det vilde være spildt, de vilde ikke fatte det. Dog kan han ikke lægge pennen, inden han har givet lærdommen også på en anden måde. Det sér ud som om han til den dogmatiske udvikling vil føje en fuldstændiggørende parænetisk som Pavlus i brevet til Romerne; det er neppe meningen. Han vil bruge en anden fremfærd²⁾, som bliver med forbigåelse af modsætningen i Israel, altså idet han fremfører lærdommen som den er i sig selv uden fremmed hensyn. Det sker i tilknytning til ordet i bjergprædikenen om de to veje, over den ene ere lys-enge satte, Satans engle over den anden. Hvad han har at sige om de to veje, navnlig lysets, er påfaldende løsrevet og fattigt; værst er at det går uden om troen. Det bliver en række påmindelser, omtrent som i Jakobs brev; det mislige er, at syndernes forladelse gøres til en frugt af efterlevelsen (»virk med hænderne til genløsning af dine synder«), og i fremstillingen af »blåmands vejen« eller i slutningsformaning er der intet som kan bøde på hin misvisning. Det måtte kaldes fuldstændigt gerningsvæsen — altså den skarpeste modsætning til Pavlus —, hvis ikke den sidste påmindelse i henblik til det som nærmer sig blev: »lader Eder frelse, I fredens og kærlighedens børn!«

Mærkelig er alligevel i dette skrift, selv om det ansættes til første fjerdedel af 2det hundredår³⁾, den dobbelte

¹⁾ Evseb k. h. 2, 1. ²⁾ ἕτερα γνωσις. ³⁾ Zahn: Ignatius v. Ant. s. 397.

metode i læren, nemlig: alt eftersom økonomiernes forhold lægges til grund, som i denne efterapostolske tid hedder gnosis, eller læren fremstilles uden sådant hensyn. Ingen af disse bestræbelser kan her siges at være heldig, men derfor behøver man ikke i dette teologiens ældste fejlgreb, hvorved skel sættes imellem det apostolske (kanoniske) og det efterapostolske, at se noget hæretisk, som ej heller Evseb¹⁾ udfandt for dette brev vedkommende. Thiersch udleder den formentlige hæresi som en gren af gnosticismen fra essæernes overgang i menigheden, hvilken skal være sket massevis; derom vil der blive talt i det følgende. Brevet deler ikke gnosticismens egenheder, hvortil må henregnes i første række: forventningens negtelse, i anden: negtelse af troen (kommet i kødet); der tages netop sigte på forventningen i den dobbelte skikkelse: Herrens åbenbarelse og menighedens herredømme. Deri mødes Klemens og Barnabas; den sidste, i det hele den ejendommeligere, udtaler forventningen skarpest. Og hvad kommet i kød angår, da betones²⁾ sammes fornødenhed og virkelighed; Kristus måtte komme i kød, hedder det, både »for at vi kunde blive frelste ved ham« (hvilket ellers vilde have været umuligt lignende som at se solen) og »for at han kunde fylde deres synders mål, der havde jaget hans profeter til døde«.

Hovedpunktet — tillige anstødsstenen — i denne fremstilling af økonomiernes forhold, det punkt som bringer forfatteren på én gang nær til Pavlus og dog i modsætning til denne — hvorom der ikke er tanke for Klemens' vedkommende —, er dobbeltheden, som antages i lovgivningen på Sinai. Ganske enestående er anskuelsen ikke; den kunde endog søge en bibelsk tilknytning³⁾, som dog ikke er benyttet. Men nok hedder det hos Justin⁴⁾, at buddene bleve givne »på grund af hjerternes hårdhed« i en anden anvendelse af dette udtryk end den af Herren godkendte⁵⁾;

¹⁾ k. h. 3, 25 (hovedstedet om skrift-gyldigheden). ²⁾ Barn. br. navnlig k. 5. ³⁾ Esek. 20, 25: »bud som ikke vare gode, love ved hvilke de ikke kunde leve«. ⁴⁾ »samtale med Tryfo« fl. st. ⁵⁾ Mt. 19, 8.

helt udpræget møder den her foreliggende fremstilling i »de apostolske anordninger«¹⁾. Der kendes at hvad denne anskuelse tilsigter er adskillelse af moral og serimoniallov²⁾, således at disse antages givne hver i særegen, ja hinanden modsat hensigt; hin i nåde, denne i vrede. Blot deri skelner Barnabas sig fra de efterfølgende, der vide at holde sig fri fra det gnostiske, at disse ikke ligefrem se i serimonialloven en kødelig misforståelse, hvorimod hin ikke anerkender anden lov end moralloven; serimonialloven er for ham blot en lignelse, en læreform, noget som skulde betænkes, ikke ligefrem efterleves. Hos de efterfølgende sporer man denne læres indvirkning på forståelsen af forløsningsværket, idet forløsningen sættes i serimoniallovens ophævelse, hvoraf moralloven ikke berøres. Barnabas siger i grunden det samme, når han finder at menighedens forhold til Gud er som Israels forud for guldkalven. Adskillelsen af moral- og serimonialloven er optagen af skolastisismen, senest af rationalismen; opfattelsen af forløsningen som skabelsens fuldendelse har fundet en talsmand i en nutidens lærer (Schleiermacher).

Det efterapostolske er ikke blot en efterklang; i de nu belyste skrifter, som begge have været til en tid kanoniske og begge tjene til at sætte skel imellem apostolsk og efterapostolsk, giver sig et dobbelt tilkende: udvikling men tilige omdannelse. Udviklingen af det i aposteltiden givne melder sig — rigtignok kun med hensyn til et enkelt punkt — i Klemens' brev, det såkaldte første, den består i at indrette sig efter tarv og trang; omdannelsen i synsmåde, navnlig syn på den gamle pagts folk og dens menighed — hvilket må blive af gennemgribende natur —, i det brev som nævnes efter Barnabas. Kendeligere end forfatterne ere her for det ene brevs vedkommende udgangspunktet, Rom, med hensyn til det andet bestemmelsessted, Aleksandrien; om rigtigheden af den vedtagne adresse for »Barnabas'« brev kan neppe tvivles. Det kan bemærkes, at

¹⁾ 6, 20—23. ²⁾ φυσικος κ. ἐπειρακτος.

om man henfører Barnabas — ikke brevet —, som senere skete i vesterled, til Majland, så ere de menigheder, hvortil hans navn knyttes, sådanne, som kunde hævde en plads ved siden ad Rom. Og omkap med Klemens' brev aflægger »tilskriften til lærlingerne« vidnesbyrd om ælde; i hint lære vi en tid at kende, da ikke blot Klemens men Rom var overvejende pavlinsk; sidstnævnte fører ind i dage, da man i Aleksandrien ikke mindre var optagen af forventningen, hvilken alt med udgangen af andet hundredår stilledes der i skygge, om ikke ligefrem — som i tredie (Dionysius) — bekæmpedes. Alligevel fattes ikke det senere særpræg, hvormed de to menigheder nok så meget udfyldte hinanden som de rivaliserede. I Rom gælder det om selv-styrelsen, kun at den ikke bliver kuldkastelse af den fornødne orden; »indsigten« tages til indtægt for ordenen¹⁾. I Aleksandrien er opgaven troens rette forståelse, altså læren; den gamle lærer er bekymret for at lærlingerne skulle gå glip ad samme. Fra Rom kom avtoritetsprinsippet, så vidt det tåler en overførelse; fra Aleksandrien med samme oprindelige forbehold teologien i kristnet dragt. Endda sigte orden og kundskab i forening til ét mål: at berede på det forventede, kommet i herlighed; derhos at give syn for det indtrådte: kommet i kødet. Standpunktet kan kaldes johanneisk, dog ikke i den forstand, at Johannes selv skulde komme frem.

Dermed har det efterapostolske aflagt vidnesbyrd om målet som nået i og for apostelskolen. Ikke målet i endelig forstand som énhed af troen og Guds søns erkendelse²⁾; heller ikke er forholdet imellem de to skoler bragt på samme punkt som menighedernes mellemværende. Dette endte med brud; de to skoler stå slet ikke således til hinanden, at der behøves eller egentlig kan blive et brud. Men en gensidig påvirkning er der, og den taber sig heller ikke; omdannelse bliver her løsen, og grækerskolen kan prøve således på at indtage apostelskolens plads. Uagtet sådan misforståelse ikke er afværget for de senere tiders syslen med troens

¹⁾ 1. Klem. k. 40. ²⁾ Efes. 4, 13.

problem i kundskabsskolen, er der dog et mål, som kan siges at være nået. Det er gennem apostelskolen at Kristi menighed er bleven vitterlig i sin oprindelighed og ejendommelighed. Det var den der gjorde forskellen klar på gammel og på ny pagt, så at erkendelsen kunde udtrykke hvad der var gjort gældende faktisk; men gennem apostelskolen blev også menigheden udskilt fra tidens udjævnende bestræbelse (teokrasien), hvori al åndelig ejendommelighed stod fare for at udslettes, som tildels var lykkedes med det folkelige. Denne opretholdelse af forskellen i enheden er et højdepunkt i erkendelsen, som skal blive for alle tider, den ægte kanonisitet. Men forøvrigt kan skolernes mellemværende ikke være sagen; erkendelsen kan blot være mål, for så vidt til samme svarer en magt. Først i enden dække magt og erkendelse hinanden; den opstandne sagde: mig er al magt given, men disiplerne gav han ånden som vejleder til al erkendelse. Magtspørgsmålet ligger ikke imellem skoler men imellem riger. Ligesom retten blev klaret i opgørelsen imellem menighederne, visdommen udstrålede i brydning imellem skolerne, således må der komme rede på magten i sammenstød, når først et sådant kan finde sted, imellem verdens rige og Guds.

Med magtbevisningen vil også visdommen komme til sin ret, som vil sige: hævde fuldt ud af apostelskolens ejendommelighed.

III. De to navne.

Det første og nærmest fornødne var hvad der optog første hundredår af vor tidsregning — apostelskolens mål —, at kristendommen (menigheden) blev vis på sig selv; det nåedes gennem et dobbelt forhold: til Israels menighed og til grækerskolen. Fremstillingen deraf som hidtil er given er som en indledning til hvad her er opgaven. Gennem hin klaring er menigheden ikke i nogen retning bleven andet end hvad den var fra først af, om end selvforståelse er et fremskridt, som ikke engang for Kristi vedkommende tør afvises; kun at hvad der hos ham er unddraget blikket — opvæksten i Nasaret —, kommer hos menigheden utilsløret frem. På det første skridt fremad følger det andet, som er at den som er bleven vis på sig selv, som her falder sammen med at blive vis på sin sag, bliver ikke blot kendelig men mærkelig for dem udenfor, som skete for Herrens vedkommende, efterat døberen var kastet i fængsel, for menigheden efter dommen over Israel.

Men kendeliggørelsen sker på dobbelt måde: først gennem efterstræbelse, dernæst gennem forhandling. Sådanne ere menighedens kår i verden; efterstræbelsen kan stanse til en tid, forhandlingen, tilmed modsigelsen, ikke. Der er i så henseende forskel på jøders og på hedningers forhold til menigheden; med hensyn til de første skér det under ét, at menigheden bliver vis på sig selv og kendelig netop derved; ikke så ligeoverfor hedninger, nærmest hellener. Tingen er den, at forholdet til sidstnævnte er et dobbelt: til en skole og til et rige eller at skole og rige ikke i folke-

verden ere således under ét som hos Israel; forholdet til skolen, hvormed første hundredår sluttede, er egentlig forholdet til grækerne; det som dages herefter er forholdet til riget, som vil sige til romerne. Det er i sidstnævnte forhold, at kristendommen bliver vitterlig, ti kun ligeoverfor magten kendes magt.

Her stå vi ved et punkt, som er vore dages tvistemne: forholdet imellem første og andet hundredår. Det har ikke mindre at betyde end hvad der nu er belyst: forholdet til Israel og til folkeverdenen; kristendommens historie er som given i hin forskel, som det er blevet de følgende seklers sag at udfolde. I almindelighed er forskellen alt antydnet i det dobbelte: at blive vis på sig selv og at blive kendelig for verden (økumene), som end ikke var nået med udbredelse over hele riget eller dog sammes største part. For den almindelige bevidsthed var kristendommen dermed ikke til. Og som den i andet hundredår blev kendelig i og for verden, må den kendes aldeles for apostolsk, altså ét med den vished på sig selv eller på sandheden, som opnåedes i 1ste hundredår; 2det hundredår er for de efterfølgende tider bleven som garantien for den oprindelige, for 1ste hundredårs kristendom. 2det hundredår er kanonisitetens tid, ligesom 1ste hundredår var inspirationens; hint var frembringende, dette fastholdende, ikke blot til eget bedste men for alle tider. Man har kaldt 1ste hundredår: jertegnenes tid, 2det bliver de forsvindende miraklers, de forstummende profetiers tid. Og dog træder 2det hundredår — apostelbørnenes tid — ikke i alle måder i skygge for 1ste, Herrens og apostlernes dage. Kristendommen har gennem 2det hundredår gjort, hvad den i en vis samklang med verden kan kalde: sine erobringer; forjættelsen om »de større gerninger«¹⁾ gælder også det, og med det samme har menigheden organiseret sig på en måde som kunde tjene følgende — efterapostolske — tiders tarv.

Atter kommer her en mangel tilsyne. Medens kristen-

¹⁾ Joh. 14, 12.

dommen i 1ste hundredår med det samme og som følge af at den blev vis på sig selv også har gjort rede for sig selv, så at vi i datiden intet kende så godt som hvad samtiden så at sige ikke ænsede, da gælder det ikke mere om 2det hundredår; dermed begynder nok verdens besked om kristendommen, men lige så lidt som den kan kaldes tilstrækkelig, tør den besked, som menigheden giver om sig selv i dette hundredår, sættes på nogen måde i lighed med hvad der foreligger fra 1ste. Betyder nu det om end ikke et brat affald så dog at kristendommen er underkastet det timeliges lod: afblomstring og nedgang? Tværtimod, ligesom 2det hundredår gør kristendommen åbenbar i verden, så bliver den, alt som Johannes, den sidste af apostlerne, havde skrevet, åbenbar som sejr over verden, men således at den går ind under magtbestemmelsen. Det er i forhold til verdensriget, at også kristendommen kendes som magt ikke blot i men over verden. Således mødes indre kår — apostlernes bortgang — med ydre forhold — berøring med kejservælden — i at sætte skel imellem to hundredår, første og andet. — Men deraf forklares også den sigtende, henholdsvis nedbrydende kritiks anstrængelser i vore og forudgående dage — siden Semler — for at rokke ved samme skel; fra den godkendende stilling, som tilkommer 2det hundredår — på vidnerne fra den tid er det, at de apostolske skrifers, tilmed videnskabeligt aposteltroens ægthed støttes —, har man forsøgt at fortrænge samme skel for at anvise det en højere stilling: mindst lige med det første, som om det, vi kalde apostolsk, egentlig skulde have hjemme i 2det hundredår, hvilken påstand er fremsat navnlig med hensyn til det historiske forfatterskab, særlig det 4de evangelium; med dens gyldighed vilde ikke blot forholdet imellem tiderne være forrykket men troen selv afbevist som den der må stå og falde med ægtheden af apostolsk forkyndelse og redegørelse. Netop den historiske ransagelse må vise os, at 2det hundredår, hvor stor dets hæder end må være, på intet punkt levner rum for en frembringende virksomhed som kunde give fjerneste hjemmel for en sammenblanding med »frelsens« eller »jer-

tegnenes“ hundredår. Hvad der i 1ste hundredår står, vistnok som under og tegn, men i samklang med det hele, vilde i 2det hundredår vise sig kun som modsætning til det øvrige og derfor lige så ufatteligt som uforklarligt.

Denne karakteristik gælder for kristendommens vedkommende 2det hundredår i dets helhed og endda ud derover. Ydermere blive vi opmærksomme på en deling, omtrent svarende til hvad der kan eftervises i 1ste, dog med den forskel, at medens det forudgående falder i omtrent tre lige store afsnit, mærkede ved korsfæstelsen og ved Jerusalems fald, er der i 2det hundredår kun ét til førstnævnte begivenhed svarende indsnit: Jødefolkets sidste kamp som folk, selvfølgelig atter med romerriget; om den betydning, som hin kamp og tiden i det hele — eller omslaget i tiden — har haft for menigheden, skal der tales senere. Her kun så meget, at i det forudgående afsnit — hundredårets første trediedel — er kristennavnet blevet fredløst, med det samme det blev vitterligt i romerriget; på nævnte tidspunkt fremstå til værn for de fredløse apologeterne, som hvis hjemstavn betegnes Aten¹⁾. Forskellen på vilkårene i de to tidsafsnit er den antydende med hensyn til kendelighed i verden: i første afsnit rejses forfølgelsen, i næste — hundredårets to trediedele og ud derover — indledes forhandlingen imellem verden og menighed. Forfølgelsens første, måske heftigste stød afholdt ebræermenigheden, forhandlingen åbnedes ved en kristnet grækerskole; for så vidt blive de to tidsafsnit svarende til andet og tredje i 1ste hundredår. Gennem forhandlingen skærpes på en måde modsætningen imellem verden og menighed, men skærpelsen er første skridt til forlig, som ikke kan komme i stand uden tab for menigheden indadtil, i samme forhold som denne synes at gå frem udadtil. Ebræermenighedens alt fortrængende forventning af det (den) kommende viger i forliget for trangten til at indrette sig i denne verden — hvad man har kaldt (Ritschl): weltförmigkeit²⁾ —, ikke på det uvisse men dog

¹⁾ Evseb k. h. 4, 3. ²⁾ misligt nok; jvfr. Rom. 12, 2.

på det ubestemte. Vindingen bliver ikke blot husfred men udsigt til herredømme, dog ikke efter forjættelsens vilkår eller i henhold til dennes opfyldelse; tabet, som ikke heller her viser sig med ét slag men ikke udebliver eller kan skjules, falder på det punkt, hvor bestemmelserne indadtil og udadtil gå over i hinanden: friheden. Altså betegnes i de to perioder menighedens berøring med modsætningen i verdensmagten: nærmest som sammenstød, dernæst som bevægelse hen imod hinanden eller mod forliget; efterat først denne forskel på tiderne er belyst, som her går over til, kan det vise sig, at også uafhængigt af den ydre berøring er der en indre bevægelse på menighedsområdet, som fører til samme udslag, og hvorigennem udslaget får sit præg.

A. Menigheden som bekæmpelsens vitterlige mål.

a. Hyrderne i kamp for hjorden.

Er ikke Kristi menighed født under forfølgelsens vilkår? Forholdet er for den vistnok som for Herren selv, der efterstræbtes i svøbet; men der var dog også for hans vedkommende forskel på barneforfølgelsen med tilhørende barnemord og angrebet som senere fremkom fra de forenede magter i Jerusalem¹⁾; den første Herodes var en udlevet tyrann, der vilde gøre mod den forjættede som han havde gjort mod dem, han forefandt i besiddelse af magten. Og lignende var det med den forfølgelse, som i 1ste hundredår var bleven rejst mod menigheden, først af Nero, dernæst af Domitian. Vistnok kunde Peter i sit første brev pege på den som ildprøven for guldets, hvorigennem Kristianer-navnet skulde blive åbenbaret (den latinske form som dette navn alt fik i Antiokien var neppe tilfældig); også kalder Tertullian²⁾ Nero »første mand til at fare løs på vort samfund«, ligesom netop han³⁾ véd at fortælle om Johannes, som i Domitians dage efterat være bleven virkningsløst kastet i sydende olie skal være bleven forvist til en ø. Hos Domitian komme to ting særligt frem, for det første at kristendomsforfølgelsen går i ét med forfølgelsen mod filosoferne, dernæst den opmærksomhed, han skænker Davids hus, hvilket er som det kan ventes af en Flavier. Men netop i dette forhold gør blodtørsten sig mindre gældende⁴⁾, og i anledning deraf minder Evseb⁵⁾ atter om Tertullians

¹⁾ Ap. G. 4, 27—28. ²⁾ Evseb k. h. 2, 25. ³⁾ kætter-afvisning k. 36. ⁴⁾ jvfr. side 123. ⁵⁾ k. h. 3, 19—20.

vidnesbyrd¹⁾, hvorefter der hos Domitian var dog nogen menneskelig følelse, så forfølgelsen stansede snart, og dem, han havde forvist, kaldte han tilbage, hvorved det hele ydermere får udseende af et vilkårligt lune. Det er hvad Tacitus lastede i Neros grusomhed mod de kristne²⁾; hin ægte Romer vilde at sagen skulde tages som vi skal se den senere blev tagen — men forøvrigt foranlediger Tacitus' kritik over Neros færd i nævnte retning Gibbon³⁾ til følgende bemærkning: »det var historikerens skyldighed efter 60 års forløb at fortælle begivenhederne som samtidige berettede dem, men for filosofen lå det nær at fælde bedømmelsen ikke efter kendskab eller fordomme fra Neros tid men i samklang med Hadrians«⁴⁾.

Hvad var da det ejendommelige for sidstnævnte tid og i det hele for 2det hundredår — de gode kejseres dage — med hensyn til dette mellemværende? Kejsers lykke var lagt i vægtskålen mod Kristi (af Lukian⁵⁾ sér man, at ud-råbet: »Kæsar« er bleven brugt lignende som påkaldelse af gudenavn i daglig tale), eller, som Tertullian siger: det er blevet rent et mellemværende imellem to navne (nominis proelium). Den eneste undtagelse i 2det hundredår med hensyn til kristendomsforfølgelse danner mærkeligt nok den der i hin tid arter sig efter tyrannerne fra 1ste hundredår: Kommodus, men netop i anledning af ham omtaler Evseb⁶⁾ »reglen fra gammel tid«, at den der var bragt for retten som kristen o: på grund af kristendom ikke måtte slippe med livet. Om denne regel gælder det, og ikke blot som hjemmel for samme men som ophavsmand må nævnes den kejser, Romerne ophøjede over alle andre, og sammen med ham en mand, som — af en nyere forfatter (Schlosser) — kaldes en af de forstandigste og fortræffeligste i kejsertiden: Trajan og Plinius den yngre. Forholdet imellem dem var fortroligt, som skønnes af den brevsamling, Plinius selv i

¹⁾ forsvarsskrift k. 5. ²⁾ jvfr. Duruy histoire des Romains 4, s. 236. ³⁾ the decline and the fall of the roman empire k. 16 — tom. II — s. 337. ⁴⁾ Tacit. Årbøger 15, 44. ⁵⁾ Lukios k. 16. ⁶⁾ k. h. 5, 21.

levende live foranstaltede og hvis 10de bog indeholder breve dels officielle dels private imellem de nævnte; det er dog kun to af brevene, der vedrøre de kristne: 96—97 (efter Gierigs udgave). Men netop disse have et officielt præg; besvarelse af præfekternes forespørgsler var en af måderne, hvorpå kejserne udøvede lovgivningsmagten. Brevene have da en dobbelt interesse, både som en besked om menigheden af dem udenfor, der virkelig oplyser om hvad vi ellers ikke vilde kende — det gælder følgelig kun om Plinius' indberetning —, men tillige, hvad der kommer nærmest i betragtning, som den første redegørelse for det romerske syn på kristendommen. Begge skrivelser skulle meddeles.

Cajus Plinius Cæcilius Secundus blev 103 proprætor for Bitynien og Pontus, hvilke provinser han forvaltede i 18 måneder (indtil ind i 105). I Bitynien forefandtes der alt i aposteltiden kristne¹⁾; ved dem foranledigedes følgende skrivelse til kejseren: »det er min ret i alle tvivls tilfælde at ty til dig, o herre! ti hvem kan bedre styre min sendrægtighed eller oplyse vankundigheden? Jeg har aldrig overværet undersøgelser angående kristne, véd derfor ikke, hvad og hvor yderligt man plejer at straffe eller at undersøge. Heller ikke har det vakt ringe betænkelighed hos mig, om der skal være forskel på aldere — om ikke der må holdes det skrøbelige køn noget til gode — om fortrydelse (poenitentia) kan få tilgivelse — om ikke det skal regnes den som allerede var kristen til gode, at han er falden fra? er det i og for sig navnet, endog uden misgerning, eller er det misgerninger, som hænge sammen med navnet, der straffes? Med hensyn til dem, der fremstilledes for mig som kristne, har min fremgangsmåde været følgende: jeg spurgte dem selv, om de vare kristne. Når de tilstode, spurgte jeg atter og end en gang, under trusel af straf; dem der fremturede lod jeg lide straffen²⁾. Det var jo klart

¹⁾ 1. Pet. 1, 1. ²⁾ Straffen angives blot med ordene: duci jussi — det kan være fængsel men nok så rimelig dødsstraf; jvfr. Ap. G. 12, 6: προαγειν.

uanset den tilståelse, de yderligere kunde afgive, at allerede stivsindehed og ubøjelig hårdnakkethed fortjente straf. — Adskillige af sådanne vanvittige har jeg opskrevet til oversendelse til hovedstaden, eftersom de vare romerske borgere. Da som det ofte skér misgerningen under forhandlingen fik udbredelse, kom der straks flere forskelligartede tilfælde. Der overrakte et navnløst skrift med navne på mange som fralagde sig at være eller have været kristne; og da de på min forestilling påkaldte guderne og tilbade det billede, som jeg til den ende havde ladet indbringe sammen med gudernes, med røgelse og vin, dertil forbandede Kristus — hvilket altsammen de virkelige kristne ikke ere at formå til —, så frifandt jeg dem. Andre blant dem, skriftet opførte, vedgik at de vare kristne men gik fra det — de havde været det men vare det ikke mere, nogle for en tre år siden, andre længere tilbage, en enkelt endog for tyve år siden; alle have de vist dit billede samt gudernes støtter hæder og forbandet Kristus [her følger de frafaldnes bekendelser; de skulle meddeles på andet sted]. — — Men jeg fandt ikke andet end en vrang og forsmædelig overtro; derfor har jeg udsat kendelsen og henter jeg råd hos dig. Sagen forekom mig vigtig nok, på grund af tallet på de deri indviklede. Ti mange af hver alder, hver stand, begge køn ere inddragne i sagen og ville yderligere inddrages. Og ikke blot stæder men flekker og landskaber har denne overtros smitte omspændt; det mener jeg må standses og ændres. Det viser sig også, at templerne, som vare næsten helt forødede, på ny komme i brug og de længe forsømte ofringer i gang; hist og her falbydes offerdyr, dog er efterspørgslen kun meget ringe. Deraf sér man, hvor mange der kunde tales til rette, hvis fortrydelse tør tages for gyldig.“

Kejseren svarede (som der anmærkes: med et sapientisat): »du har fulgt den rette fremgangsmåde, kære Sekundus! med hensyn til dem der førtes frem for dig som kristne. En ufravigelig rettesnor kan man i almindelighed ikke fastsætte. Opspore må man ikke; kommer angivelse og den befindes rigtig, så må der straf til; dog således, at den som

nægter at være kristianer og vedgår det i gerning, vil sige ved at bede til vore guder¹⁾, skal, om han end tidligere kan have været mistænkt, høste tilgivelse for fortrydelsen. Kommer der unavngivne anklageskrifter, det må ikke i nogen misgerningssag ænses²⁾; det er et dårligt eksempel og anstår ikke vor tid«.

Er sagen, som satte Plinius i forlegenhed, ny kun for ham eller i det hele ny? Han siger det første, men også det sidste synes at måtte gælde. Under Nero havde man lagt de kristne forbrydelser til last (særlig mordbrand); ligeså blev den politiske mistanke, dette frugtbare angiveremne, udstrakt til de kristne som til jøder og filosofer. Forfølgelsen mod sidstnævnte to klasser standsede med Domitians endeligt. Men Plinius fremdrager ikke nogen sådan mistanke mod de kristne, skøndt den netop dengang for jødernes vedkommende lå nær; han har neppe heller sammenblandet Jøder og Kristne. Spørgsmålet måtte derfor nok trænge sig frem som et hidtil ubesvaret om det lovmedholdelige i at rejse sag mod de kristne som sådanne, fremdeles hvor vidt sådan sag turde drives. Akajas prætor havde vist navne-strid fra sig³⁾, men det må nok kaldes tvivlsomt, om han som romersk magistratsperson var berettiget dertil (Gallion betegnes åbenbart som noget egenmægtig). Navne betød meget i Rom; den første Julier kunde sejre allevegne, indtil han mødte uvillien mod navnet: rex, man fandt sig også senere til en tid i de værste tyranner, de måtte kun ikke hedde rex. Kæsarerne havde selv skabt sig et navn, der kom til at gælde mere end det, de ikke måtte føre. Men Trajan har truffet den romerske tankegang bedre end Gallion, når han giver Plinius det svar: det gælder om navnet. Og dermed er løsnet givet til kamp på liv og død. De tidligere forfølgelser havde med alle deres gyse-

¹⁾ om sit eget billede taler kejseren ikke. ²⁾ i det stykke misbilliger kejseren altså proprætoren — som milde kejsere regnedes i Rom de som ikke anvendte majestæts-loven eller tillode angiverbestilling. Angiversystemet hidledtes fra Tiberius' dage; jvfr. Boissier *l'opposition sous les Césars* s. 170—231. ³⁾ Ap. G. 18, 15.

ligheder havt et mere tilfældigt og forbigående præg; først fra Trajans dage er kampen stående. Det er ingeniunde i strid dermed, at der anordnes en mildere krigsførelse, ikke blot derved at retslig undersøgelse gøres til fast regel men ydermere på to punkter viser det sig, idet fortrydelse godkendes, og ligeså, idet det forbydes at opspore kristne. Det er ikke en tilfældig mildhed hos den regerende, som ikke heller må tænkes for stor, der foreskriver disse billige kampregler; de vise kun, at kejseren tænker korrekt, idet han slår den ledende tanke fast: navnet er det afgørende. Tertullian¹⁾ underkaster reskriptet kritik; han finder det selvmodsigende. Enten — siger han — er kristianer-navnet ondt, men det onde straffer man ikke blot, når man tilfældigt kommer efter det; eller det er ikke ondt, men så skal man slet ikke straffe det; middeelvejen: ikke at opspore men nok at straffe kaldes uholdbar. Tertullian har måske lukket øje for, hvad der ellers stemmer godt med hans personlighed: et navn som ikke selv tør melde sig er som navn magtesløst. Kejseren har så skarpt som det blot turde ventes sét, hvor valpladsen lå for stevnet imellem verdensrige og menighed; det var bekendelsens område. Det er kun navnet, han vil til livs, ikke personerne — opgive disse navnet, så skal de gå fri; ej heller skal den godkendte bekæmpelse af navnet være et belejligt våben for personlige fjendskaber.

Men dermed er sagt, at nu betingelserne ere tilstede for martyriet i hedenskabet. Neppe er nogen kristelig begrebsbestemmelse så prægnant som martyriet. En profet kunde ikke lide døden udenfor Jerusalem; så var det i Jerusalem, og ene der, at martyriet — hvis det udtryk må bruges — kunde fødes. Det er betegnende, at Jakob Sebedæi søn ikke omtales i lighed med Stefanos som martyr — hvorfor ikke? Grunden må være, at Herodes Agrippa i sin fremfærd havde andre formål end egentlig at bekæmpe menigheden. På det sidste kunde nok den fortælling tyde,

¹⁾ forsvarsskrift k. 2.

som Evseb¹⁾ meddeler efter den aleksandrinske Klemens, at da Jakob blev ført ud for at henrettes traf han på vejen angiveren, som blev så bevæget ved synet af apostelens standhaftighed, at han også angav sig selv som kristen, hvorpå de begge i samling bleve førte ud til retterstedet; undervejs, tilføjes der, bad angiveren apostelen om tilgivelse, hvorpå denne et øjeblik betænkte sig men da kyssede ham med ét: »Guds fred«. Hvor smuk end fortællingen er, så stemmer den ikke med Lukas' beretning, ej heller med forholdene i Jerusalem. Angiveriet ser ud som en overførelse fra den hedensk-romerske verden; i Jerusalem behøvedes nogen sådan neppe, navnlig ikke for apostlernes vedkommende, såfremt myndighederne engang vilde angribe de kristne. De tidligere omtalte angivelser ved kætteri²⁾ beror på en udtrykkelig befaling af Vespasian³⁾ om at efterspore Davids æt. Ganske i lighed med Stefan fremtræder derimod Jakob Alfæi søns endeligt⁴⁾; vistnok kan også det være udsmykket — hjemlen er Hegesip — men fortællingen er fuld af ejendommelige træk, som ikke passe andensteds end i Jerusalem; om overførelse af hedensk-romerske forhold kan der i den ikke være tale. Men denne Jakob var ingen apostel; ret mærkeligt er det, at martyriet i fuldt udpræget skikkelse ikke tilfaldt apostlerne — skal man sige, at ikke al udmærkelse skulde forbeholdes dem? Det står dog i alt fald også i forbindelse med, at apostlernes gerning nok skulde begynde i Jerusalem, ikke ende der, og ene i Jerusalem vare betingelserne for et martyrium fuldt udviklede. Vel må de to apostelhøvdinger, Peter og Pavlus, anses for at være komne martyriet nærmest; den efterfølgende tid betragtede dem uden videre som sådanne. Herren havde jo også talt til Peter om »den død, hvormed denne skulde forherlige ham«⁵⁾, ligesom han til Ananias havde ytret om Pavlus, at han vilde vise denne, hvad der måtte lides for hans navns skyld⁶⁾. Men Evseb har ikke

¹⁾ k. hist. 2, 9. ²⁾ ssteds. 3, 19; 22. ³⁾ ssteds. k. 12. ⁴⁾ ssteds. 2, 23. ⁵⁾ Joh. 21, 19. ⁶⁾ Ap. G. 9, 16.

nogen hjemmel for, hvad han¹⁾ fortæller om Peters død ved korsfæstelse med hovedet nedad, lige så lidt som Klemens Aleksandriner for fortællingen²⁾ om hustruens martyrdød; for Pavlus' martyrdød nævnes³⁾ Origenes som den temmelig sene hjemmel. Det manglende har legenden øget til⁴⁾; det røber, at man ikke har kunnet forlige sig med at apostler, dertil to sådanne — og mindst apostel- »fyrsten« — skulde have lidt døden uden den glans, som kendtes fra martyriet i Jerusalem; den væsentlige mangel var endda i Rom selv, betingelsen fattedes hos modstanderne så længe ikke valg blev givet i opfordring til fornægtelse. Mere udviklede vare forholdene alt i Klemens' dage; men hvad skriftet »om Peders idrætter« véd at berette om hans død⁵⁾ — og andet kendes derom ikke — hører ind i en sagnkreds, hvorom der senere skal tales. Først med Ignats kommer martyriet frem i og for hedningverden, og stedet for sidestykket til det jersalemske forbillede blev Rom.

Alligevel foreligger der ingen beretning om dette martyrium i lighed med hvad Lukas har optegnet om Stefanus, Hegesip om Jakob; det er hos Ignats vejen til dødslidelsen som er mærket fremfor selve udgangen af livet. End ikke de højst usikre beretninger om dette martyrium vide noget synderlig nærmere om denne besegling. Den beretning, som er bleven den mest udbredte, da den blev vedføjet den ældste udgave af »fædrene« (Cotelier's, hvem også benævnelsen skyldes: »apostolske« fædre), er i den skikkelse et værk af en bysantinsk forfatter fra 10de hundredår, Simon magister eller logoteta, kaldet: metafrastes (omskriveren), hvilket øgenavn han forhvervede sig ved at overføre de helliges levnet, der var affattet i et mangelfuldt sprog, i en elegant stilart. Indholdet er ikke forbleven uberørt af omskrivningen. Tidspunktet for Ignats' martyrium vakler imellem 105 og 117; hvad der neppe tør betvivles er, at

¹⁾ k. h. 3, 1. ²⁾ jvfr. Evseb k. h. 3, 30. ³⁾ ssted. 3, 1. ⁴⁾ se Victor Rydberg: Romerske sagn om Pavlus og Petrus afsn. 7. ⁵⁾ § 148—79.

når Ignats er bleven bragt fra Antiokien til Rom, var det ikke som Pavlus for at fremstilles for kejseren men som den dødsdømte, for at gøre tjeneste ved dyrekampene i kolossæum. Man henviser i den anledning til et sted i romerloven som anordner, at dødsdømte forbrydere, der ved legemlige egenskaber egne sig til sådan anvendelse, skulde bringes fra provinserne til Rom. Hvem har så afsagt dødsdommen? Det vides ikke med sikkerhed; martyrbetretningerne give en fortælling om Trajans møde med Ignats i Antiokien (eller i Rom), men som denne i sig selv er vaklende, så kan den ikke bringes i samklang hverken med Trajans eller med Ignats' egen historie, ligesom der i brevene, hvorigennem Ignats egentlig er kommen frem for efterverdenen, ikke er fjerneste hentydning til et sådant møde. Hvad tør man så dømme angående fortællingen om Trajan og Ignats?

Noget nær det samme som om sagnet angående Ignats' fremstilling ved Herren i apostelkredsen. I barnet, hvormed Herren beskæmmede disiplerne¹⁾, vilde man gerne se Ignats; at han så blev en olding i Trajans dage, lidet skikket til at tjene til folkets forlystelse i dyrekampen, ænsede man mindre. Og ligeså var mødet med kejseren, netop med Trajan, et altfor tiltalende træk til at det turde fattes; hvor og når dette møde havde fundet sted, derom ere meningerne eller angivelserne forskellige. Brådden i samtalen imellem de to mærkesmænd blev tilnavnet som Ignats i alle breve tillægger sig; nemlig: teoforos. Denne benævnelse kan på græsk (efter aksentuationen — 2den eller 3die sidste stavelse —) få afvigende betydning, aktiv eller passiv: gud-bærer eller båret af gud; stor forskel kan det ikke gøre efter tanken. Men navnlig i Metafrastes' beretning hævdes den aktive betydning, ligesom det gælder om det tilsvarende: kristo-foros²⁾, af hvilken betegnelse i middelalderen den bekendte legende udspandtes. En tilsvarende ordleg digtedes på fri hånd med benævnelsen, man lagde Trajan i munden som tiltale til Ignats: kako-dæmon, onde

¹⁾ Mt. 18, 2. ²⁾ br. til Efesus k. 9: θεοφόροι κ. χριστοφόροι.

vætte, hvilket i lighed med det bibelske (Jerub-baal, hædersnavn for Gideon) af Ignats skulde være omdannet til vættefjendsk. Iøvrigt er dyre-kampen, hvortil Ignats blev udset, et historisk træk; efterat Domitian — af finansielle grunde — havde forsømt legene i kolossæum og Nero ligeså, fik de ved Trajan et nyt og stærkt opsving.

Men Ignats' egentlige forherligelse falder på vejen til Rom, ganske vist med sigtet på Rom. Dog er egnen, han gæster, ikke mindre mærkelig; det er den som alt var Jerusalems kirkelige medbejler: lille-Asien. De to menigheder, hos hvem det forundes Ignats at gøre ophold og hvorfra han henvender sig til de andre — førstnævnte af de to og Rom iberegnet — ere: Smyrna og Troas. Blant de lille-asiatiske menigheder kappedes Efesus og Smyrna om forrang, sidstnævnte ikke blot på grund af ydre forhold (genopblomstringen i kejsertiden¹) men som styret af Polykarp, Ignats' yngre ven. Mærkeligt nok bliver der ikke for Ignats' vedkommende således som med hensyn til Polykarp, mindet om Johannes; den apostel, til hvem Ignats sættes i forhold, er Pavlus, som stemmer med den lille-asiatiske tilknytning²). Man kan formode, at den senere tradition har krævet én af de apostler, der have haft med Rom at gøre; Johannes var for de efterapostolske dage den lille-asiatiske apostel. Men Ignats er som hjemme i den johanneiske kreds; udsendinge fra Efesus omgive ham, navnlig biskop Onesimos, og ligeså medlemmer af andre menigheder; det gælder om opholdet i Smyrna³) som om det i Troas⁴). Fra Smyrna tilskrev han foruden anførte to menigheder, Efesos og Magnesia, endnu Tralles; fra Troas foruden Filadelfia som til afsked Smyrna og Polykarp. Af disse fem menigheder — Troas iberegnet: 6 — er halvdelen de samme, til hvilke Johannes skrev fra Patmos (1—2—6te sendebrev); til hjemstavns-menigheden, Antiokien, for-

¹) Brøndsted rejse osv. 2, 435—6. ²) br. til Efes. k. 12. ³) br. til Efes. k. 1; til Magnesia k. 15; til Rom k. 10. ⁴) til Filadelfia k. 11.

anstaltes afsendelsen af en »Guds løber«¹⁾, som må være en diakonos²⁾, idet der bemærkes, at Antiokien nu har fået fred. Det ældste og sikreste vidne for disse breve er Evseb, som heller intet véd om Ignats udenfor samme breve; da disse foreligge i meget forskellig skikkelse for ikke at tale om det forskellige tal, så skal det her kun bemærkes, at i begge henseender gives fortrin til den form og det tal, som stemmer bedst med Evseb. Dog bliver med alt hvad der kan siges til brevenes eller Ignats' berømmelse også på dette punkt forskellen kendelig på apostolsk skrift og den efterapostolske, at disse breve, om de end frembyde et billede af samfundslivet imellem menighederne, som ikke har undladt at vække opmærksomhed³⁾, dog ikke give lys i og for sig over kristendommen — hvorfor de teologiske resultater, man har søgt at udlede af dem, blive såre vaklende og man tilsidst må lade det bero ved kendelsen: »end teologen teologiserer ikke i en stilling som Ignats'«⁴⁾. Men et så meget stærkere lys falder der på brevskriveren og de forhold som optage ham, om end også her stemningsudbruddene få en magt som ingensinde på apostolsk område. Dog er der faste punkter, hvilke kunne på den ene side være mærke på afvigelsen fra aposteltiden, som vi møde den her, i alt fald ikke helt den samme som hos Klemens og navnlig Barnabas; på den anden side vise overensstemmelsen med aposteltidens udgang, Johannes-perioden.

Begge dele må søges i biskop-skikkelsen, hvorved Ignats er kommen i vanry både hos Luteranere og hos Calvinister. Allerede aposteltiden gav anledning til at pege på den⁵⁾; det ytre da, at kampen med enevælden d. e. Rom var forbeholdt biskopen, i sammenstødet med verdensmagten må derfor hin skikkelse komme frem i sin særegenhed. Der udpegedes også en vis modsætning imellem biskop og apostel som imellem det begrænsede — begrænsning

¹⁾ br. til Smyrna k. 11; til Polykarp k. 9. ²⁾ til Filadelfia k. 10. ³⁾ Lukian Peregrinus' endeligt k. 13. ⁴⁾ Zahn anf. skr. s. 490. ⁵⁾ side 159.

i tid som i sted — og det omfattende, det alle steder og til alle tider gyldige. At apostel og biskop således kunne bestå sammen, sås i Jerusalem. Og dog havde apostlerne for deres personer en beskikket tid, hvorimod biskoppen skulde blive, derfor kom institutionen frem i aposteltidens udgang (englene i Asiens syv menigheder); det kendes også af Klemens' ytring¹⁾ om den af apostlerne forudsete strid om navnet, hvorved tillægsloven fremkaldtes, som hvis særegenhed fremhævedes, at biskopsgerningen ikke i den forstand som apostlens skulde være personlig. Det betegner altså på én gang et fortrin og en ringere værdighed, at biskopperne skulde få, hvad der ikke blev apostlerne til del²⁾: afløsere. Men af samme grund er et menigheden i dens helhed omfattende bispedømme, som blev antydet ved Hege-sip³⁾ i beretningen om Herrens brødre, i strid med episkopatets begreb. For dets vedkommende ligger det personlige i stillingen fremfor i indehaverne af samme, som må omskifte; men i førstnævnte henseende gør det ej fyldest, når man i biskopen blot vil se formanden for presbyter-kollegiet. Til gunst for denne — protestantiske — opfattelse anføres Hieronymus' beretning om biskopen og de tolv ældste, som fandtes fra arilds tid i Aleksandrien⁴⁾; det er neppe meningen af denne meddelelse, at Aleksandriens biskop har været formand i et kollegium, men at han valgtes ud af tolvmands-rådet, der mindede om aposteltallet, og forresten som biskop hævdede stillingen med en anseelse som Herrens egen slægt i Jerusalem, så at der i de menigheder, for hvilke Aleksandrien var midtpunkt, ingen fandtes lige med denne. Vistnok kunde synagogen nærmest bære hen til kollegialsystemet; patriarken (nasi) var rådets formand, hvilken værdighed han endog kunde dele med »domhusets fader«; også mener man (Grätz) ligefrem at kunne påvise en bro fra synagogen over til biskopen i den så kaldte

¹⁾ 1. Klem. k. 44; jvfr. side 166—7. ²⁾ 2. Pet. 3, 2. ³⁾ Evseb k. hist. 3, 32. ⁴⁾ Thiersch Apostol. ztalt. side 328—32; Ritschl Entstehung der alt kathol. Kirche udg. 2, s. 427—34.

Chasan ha k'neset. Særegen for biskopen bliver den navnlig hos Johannes betegnede hyrdegerning. Hyrden er den enkelte stillet i forhold til en given kreds som livsopgave; således omtales biskopen som nåden, presbyteriet derimod som loven¹⁾. Hvad bispedømmet blev senere — og præsten ligeså, alt som det presbyteriale måtte vige for det sacerdotale eller hieratiske —, det hører ikke herhen; det er tilstrækkeligt, at det efterapostolske her i sin afvigelse sés lige så fuldt som udvikling af det ved Johannes forberedte. Men endda kunde det ske som i Klemens' dage, at en menighed tilskrevs uden fremhævelse af biskopen; således skrev ikke blot herefter Polykarp til Filippi men selv Ignats til Rom, med det samme, han fremhæver denne menighed som den »der har forsæde i kærlighed« (præsidents in caritate), en betegnelse, der indvarsler den ros, som senere den korintiske Dionysius tillagde samme menighed²⁾.

Det nye, som var i færd med at fremkomme for at bøde på det forsvindende, antydes ved, at vidnesbyrdet om biskopen gøres gældende ikke som enkeltmands tale men som åndens. Således i brev til Filadelfia³⁾: »have end nogle efter kødet villet vildlede mig — hedder det — så skuffer ånden dog ikke, som jo er fra Gud, ti han kender, hvorfra (han er) og hvorhen (han går) og overbeviser om det skjulte. Da jeg var midt deri⁴⁾, har jeg ikke sparet røsten, talt overlydt: holder fast ved biskopen og presbyteriet og diakonerne. Nogle have haft formodning (mistanke) om, at jeg talte så, fordi jeg forudså fraskillelsen af visse folk; han, i hvem jeg er bunden, er mit vidne, at jeg ikke på menneskevis har haft den kundskab; Ånden forkyndte, sigende: gører intet uden biskopen! vogter Eders kød som et Guds tempel! elsker énheden! flyr fraskillelser! vorder Jesu Kristi efterfølgere som han sin faders!« — Hvad her er sagt sammenfattes i begyndelsen af næste kap.: »jeg har gjort min gerning som et menneske opsat på énhed«.

¹⁾ til Magn. k. 2. ²⁾ Evseb k. h. 4, 23. ³⁾ til Filadelfia k. 7.

⁴⁾ μεταξύ ὧν.

Deraf fremgår, at Ignats er på det rene med, at tidens forhold ikke uden videre ere aposteltidens, og at en forandring netop ved ham er gjort og skal gøres gældende; hans hjemmel er ånden (derimod i k. 8¹): trosordet), her altså et profetisk udsagn. Forandringen er denne, at treheden træder i énhedens tjeneste, på anden måde i alt fald end i Korint²). Det er biskopen, på hvem der i denne trehed lægges vægt; også må forskellen i og på treheden bemærkes: biskopen er den enkelte, presbyteriet (præsteskabet) er en flerhed samlet til énhed, og diakonerne et flertal uden fremtrædende énhed. At biskopen ikke er aldersformand, kendes af br. til Magnesia³), hvad enten man forstår den der fremhævede ungdommelighed⁴) om det personlige eller om indstiftelsen som den der er af yngre datum; under ingen af disse forudsætninger gør alderen udslaget. Forholdet imellem trehedens led angives⁵) således at biskopen stilles i Guds sted, præsteskabet i apostlernes, diakonernes i Kristi — naturligvis en sammenligning, der som enhver anden må forstås med forbehold. Om biskoperne er det alt sagt, at de kunne ses som stående både over og under apostlerne (over, fordi hyrdegerningen er særlig deres sag), ligeså kunne diakonerne siges at stå både over og under præsteskabet: under som led i treheden — og som fra først af meningen var med diakoners beskikkelse —, over, når de som de rørigere — d. e. efter deres friere stilling i Stefans og Filips fodspor — enkeltvis udtages til Kristi gerning. Samme tanke møder⁶), når det hedder om treheden: »uden dem nævnes ingen menighed så«⁷), som blot kan betyde, at hvor de troende ikke have biskop og præste- (ældste-) råd med tilhørende betjening, kan der ikke være tale om en menighed.

Endnu må udtalelsen om biskopen i br. til Smyrna⁸) ikke overses. Først bliver den samme tone anslået som i

¹) jvfr. side 136—7. ²) 1. Kor. 12, 4—6. ³) k. 2. ⁴) ἡ φαινομένη νεωτερικὴ τάξις, apparens junior ordo.; jvfr. 1. Tim. 4, 12. ⁵) samme br. k. 6. ⁶) br. til Tralles k. 2—3. ⁷) ἐκκλησία οὐ καλεῖται. ⁸) k. 15.

de anførte steder af brevene til Filadelfia og til Magnesia, som er den der klinger gennem brevene alle, i de ord: »følger biskopen som Jesus Kristus faderen og præsterådet som apostlerne og diakonerne som Guds bud«; derefter hedder det: »uden biskopen gøre ingen noget af hvad der hører menigheden til; lad det gælde for et ret taksigelsesmåltid (evkaristi) det som foregår under biskopen eller hvem han beskikker dertil. Hvor biskopen møder, der findes almenen, ligesom hvor Jesus Kristus er, er helhedskirken; uden biskopen går det ikke hverken at døbe eller at holde kærlighedsmåltid, men hvad han godkender, det er også Gud takkeligt; at alt som foretages må være fast og sikkert«. Biskopen er her stillet til den enkelte kreds som Kristus til menighedens helhed; tillige er det sagt, at menigheden ikke er sammentælling af enkeltheder, gennem biskopen er helheden i enkeltheden. Det er katolisitetens begreb¹⁾. Det økumeniske (alt-omfattende) får dermed sit udtryk i episkopatet, om end ikke som det samtidige, af Hegesip antydede, i Jerusalem; og dog betyder katolisitet i forbindelsen med episkopatet nærmest helheden i enkeltheden, som gør, at menigheden endog i den mindste fremstilling er hel, helheden ikke er noget fremvoksende, ikke vordende men værende, ligesom barnet alt er helt menneske. Deri må — ikke mindre end i det omspændende — forskellen søges på gammel og på ny pagt, og bæreren for samme ejendommelighed er biskopen. Det er en misforståelse — og

¹⁾ jvfr. side 157. Med hensyn til udtrykkets anvendelse i vore dage anføres en udtalelse af en romersk-katolsk forf. (Lutterbeck N. t. liche lehrbegriffe 2, s. 126—7 n.): »Synet i ap. g. 22, 1—17 er så meget vigtigere som det næst Pavlus' kaldelse betegner tidspunktet for fremkomsten ikke af den kristne kirke, der var til fra pintsedagen, men af den katolske — — denne bestod først efter Pavlus' apostel-virksomhed; først efter 60 eft. Kr. have jøde-apostlerne skrevet til hedning-kristne på hellenismens mark deres katolske breve; som bekendt ældste hjemmel for dette udtryk, som rimeligvis har oprindelse i Efesus i Johannes-perioden, men som vi først 100 år senere — altså først i 3die hundredår — se blive almindeligt«.

melder sig næsten som sådan —, at Ignats ikke skulde tilstede andre til at døbe end biskopen — det modsatte er sagt forud om nadveren —; »uden biskop« vil sige med enhedens opgivelse, væsenligt som også Tertullian, hvem man ikke skal kalde bispedømmets talsmand, siger¹⁾: »ikke uden biskopens bemyndigelse«. Hvad der er samlet til énhed i biskopen, er hvad der i den synagogale forfatning fandtes adskilt: det presbyteriale (kirkestyrende) og det præstelige (helligdommens betjening).

Af synet på biskopen forklares, at denne måtte gå i spidsen mod enevælden i Rom. Sit syn har Ignats ikke blot i henhold til åndens udsagn, altså profetisk, det får udtryk i hans liv. Han ser stillingen ikke som over de andres; i alt fald ikke anderledes end at forretten for biskopen er at skulle gå denne vej; men hvad enten biskopen går ene — for hjorden — eller han står forrest, hvor hjorden flokkes om ham, stillingen er begge gange lige herlig. Forkærligheden for vejen, han er bragt ind på: med selvpofrelse at skulle fri hjorden — vil han netop derfor ikke pånøde andre; sin løn har han i freden for menigheden, den Antiokien alt nyder, og hvad han beder om, bliver at man vil lade ham fuldende gangen ubesværet. Han har et mod på lidelse, som ikke findes i den skikkelse hos apostlerne (det skulde da være i Peters ord²⁾): »hvis I også lide for retfærdigheds skyld, ere I salige«); allermeest kommer det frem i brevet til Rom; udgangen kan ikke have gjort udtalelsen til skamme; Evseb mener ikke at behøve anden beretning om den ustandne lidelse. Dog siges derom i brevet til Tralles så jævnt som smukt: »min ilterhed undgår vel de fleste men bereder mig selv des mere kamp; hvad jeg altså trænger til, er sagtmodighed, hvorved denne verdens fyrste går til grunde«. Når han jævnligt bruger udtryk om sig selv som: »sjæle-vederlag« eller »renselses-

¹⁾ »Om dåben« k. 17: presbytere og diakoner kunne døbe, non tamen sine episcopi avtoritate — »også lægfolk have retten, ti hvad én har fået, kan han også give«. ²⁾ 1. Pet. 3, 15.

offer¹⁾, så peges dermed på den frugt som Ignats venter af kampen med dyrene for menigheden; den enkelte er for det hele som det hele er i den enkelte. Når hos Pavlus udtrykket "med dyrene" forekommer lignelsesvis²⁾, så er det ikke mindre Ignats' bestræbelse at afværge en stilling lige med apostlerne. Ignats har fået navn i menigheden ved martyriet, apostlerne have navnet uafhængigt af udgangen.

Det som kom frem i synet på biskopen er af samme vigtighed for syn på modstanderne, nemlig katolisitetens begreb; lige så lidt som hint syn en anbefaling for ham i de protestantiske skoler. Eksistensvilkårene ere for menigheden endda som i aposteltiden; goderne, hvorm det drejer sig, ere de to: frihed og énhed. Hvilken af de to der betones, beror til enhver tid på forholdene; Pavlus kunde i kampen for friheden synes at sætte énheden i vove (at det derfor ikke mindre var den, han hævdede, ses ikke blot af 1ste brev til Korint, også af brev til Galater); Johannes opgiver skin af enhed for den som er af sandhed ("de udgik fra os d. e. skilte sig fra, fordi de vare ikke af os"). Lignende Ignats, hvis kamp har formål i enhedens bevarelse, mod verdensfyrsten og ikke blot mod verdens-riget, en énhed, som skal hævdes som troens enhed. Derfor er nu som i aposteltiden énheden afværgende og det både mod dem som ophæve forskellen på økonomierne — altså lade jødedom og kristendom gå i ét — og ligeså mod dem som overse forskellen på Herrens skikkelse — altså det dobbelte komme: i kødet og i herligheden. Fra samme to sider viste sig sandheden anfægtet i sendebreve til de syv i Asien, til hvilke Ignats' breve fra gammel tid have været kendt at stå i forhold (fremfor til Pavlus' breve); derfra møde fremdeles modstanderne. Ikke let trues nogen af disse menigheder fra begge sider på én gang, og ligeså betegnes anfægtelsen fra dem der negte forskel på Herrens skikkelse (kommet i herlighed — grækerskolen) som uforligeligere

¹⁾ jvfr. Barnabas' brev k. 5 (6). ²⁾ 1. Kor. 15, 32.

med sandheden end tendensen til at lade økonomiernes forskel blegne (synagogen). Førstnævnte retning kommer på bane i brevene til Efesus og Tralles, sidstnævnte i dem til Magnesia og Filadelfia; måske begge — dog overvejende hin og stærkere end på noget andet punkt — i brevet til Smyrna.

Sidstnævnte brev slutter rækken, ligesom førstnævnte — til Efesus — åbner den; disse to menigheder ere hovedmenigheder blant de fem (Efesus var Joniens største stad, Smyrna dets skønneste). Efesus stod forrest i rækken af menighederne i denne egn alt i Pavlus' dage; den prises dog ikke blot for hvad den har været men for hvad den er, som kommer til syne i biskop Onesimus, og navnlig har det lov, Johannes tildelte menigheden, fremdeles her sit sted — de huse intet kætteri¹⁾; hvad der af den art kom til dem²⁾, have de ikke tilstedt³⁾. Forinden⁴⁾ har Ignats sikkert betegnet dem der bleve afviste som sådanne »der bare navnet svigagtigt«, »gale hunde, hvis bid man må sky«, medens lægen er én, ihvorvel han har været og er i forskellig skikkelse — med disse udtryk kan blot antinomistiske (gnostiske) vildfarelser være mente. Dog skønner Ignats det ikke uforment efter adskillige påmindelser⁵⁾ at komme tilbage til en advarsel mod den lærdom, som øder troen, hvorom han så fremdeles udtaler sig⁶⁾. Han peger på det som giver de falske brødre anstød: undfangelsen i jomfruskød og døden på korset, og kalder det hemmeligheder, bestemte til at udråbes og dog virkende (eller virkede) i løndom⁷⁾; han nævner hemmelighederne som tre, fordi den første af dem atter har to i sig, betræffende både moder og søn. Ved besvarelsen af spørgsmålet, hvorledes disse løndomme ere blevne åbenbare, peges på stjernen; beretter Mattæus end ikke, som her læses⁸⁾, at sol og måne med

¹⁾ k. 6. ²⁾ eller: opkom hos dem (oversættelsen af *παροδεύειν* er her tvivlsom). ³⁾ k. 9. ⁴⁾ k. 7. ⁵⁾ k. 16. ⁶⁾ k. 17—19. ⁷⁾ jvfr. Zahn Ignatius v. Antiochien s. 484—8. ⁸⁾ Hilgenfeld (apost. väter s. 255—7) finder her berøring med det apokryfe, ja med det gnostiske;

alle stjernerne gik i dans om den ene — en udsmykning, der minder om Josefs drøm —, så stemmer det dog kende- ligt med evangelisten, at »ved stjernen blev spørgsmål rejst, tryllekonst (magi) fik en ende, forældet kongedømme (Herodes') gik til grunde, og Gud kom til syne i menneske- skikkelse«; dertil føjes end en hentydning til Haggais spå- dom¹⁾ om rystelsen som ender i dødens undergang. — Ignats er ingen skribent men har under forhold, nok så ugunstige for den art af virksomhed som i sin tid Pavlus', fået pennen på gled og udtaler derfor lyst til at sende Efesierne et andet brev angående »husholdningen (Kristen- sen: »min forfremmelse«) med ny-mennesket Jesus Kristus til mål«, som han dog antyder at knytte til den betingelse, at Herren skænker ham nogen åbenbaring; Kristensen lader den attråede åbenbarelse vedrøre menighedens énhed, ikke synet på guds-menneskets énhed i skikkelsernes forskellig- hed²⁾. Om menighedens énhed — katolisiteten — har Ignats fået en åbenbaring (oplysning), men katolisiteten har grund i gudsmenneskets énhed og udelelighed; derover be- gæres der yderligere lys. — I Tralles (brev 3 — Tralles, også en rig stad, hørte til Karien) have de forføreriske ånder brugt den slags lokkemad. De have som i Kolossæ stilet på det himmelske, hvilket antydes i indgangshilsnen og navnlig ligger i spørgsmålet³⁾: »mon ikke jeg kan skrive om det himmelske?« Svaret falder⁴⁾, at både brevskriverens og menighedens stilling giver anvisning på kød, således at troen er Herrens kød (»tro« må være tros-ord), og ligeså er blodet hans kærlighed. Derfor må der holdes på kødets virkelighed, al den stund denne for Herrens vedkommende er som for de foreliggende forhold, om hvilke sidste man håndgribeligt kan forvise sig. Men med denne virkelighed, Kristi virkelighed, er menighedens énhed given sag, ti

førstnævnte berøring kan tilstedes, som den er temmelig utvivlsom br. til Smyrna k. 3; jvfr. Origenes »første begyndelsesgrunde«, ind- ledning k. 8.

¹⁾ jvfr. Ebr. 12, 25—28. ²⁾ han sætter til den ende kolon eller punkt efter αποκαλυψη. ³⁾ k. 5. ⁴⁾ k. 8.

»hovedet kan ikke have fødsel for sig uden lemmer« — og:
 »Gud har forjættet en énhed, som er ham selv«.

Af anden art have forholdene været i Magnesia (brev 2) og samstemmende dermed i Filadelfia (brev 5); på disse to punkter have farerne truet fra »synagogen« eller med samme beslægtede retninger. Derfor peges der i brev til Magnesia på nåde og lov som gørende ét i bispedømme og ældste-råd¹⁾, opfordres de troende til samling ikke blot i og om men til — så at de udgøre — det ene tempel, det ene alter²⁾, og advares der endelig mod »friske påfund eller gamle opkog«³⁾. Forskellen på testamenterne angives på den ene side ved fremhævelse af profeterne, hvorimod står ordet »som ikke først brød nogen tavshed«, dernæst ved modsætning imellem sabbat og »herre-dagen«, hvilken betegnes som et herreliv; mærkeligst er dog følgende⁴⁾: »urimeligt er det at påkalde Jesus Kristus og at leve som jøde, ti kristendom kom ikke til tro på jødedom men nok jødedom til tro på kristendom, for at hvert tungemål, der er kommet til tro på Gud, kan vorde indsamlet«. Der tilføjes, at i Magnesia intet af den art er bleven bemærket; dog må forholdene dersteds have ført et beslægtet frem, rimeligt minder fra hjemmet. Thiersch fører⁵⁾ modsætningen i Syrien imellem landsejendommelighed og hellenisme tilbage til aposteltiden; han siger: »af grækerne var syrisk folkelighed bleven undertrykt, ved kristendoms lærerne fik den oprejsning; sædelig og videnskabelig dannelse blev først ved kirken dette folk til del«. Det kan neppe gælde om de egne af Syrien, som Pavlus ikke gæstede — i det hele har han ikke i Syrien samlet menigheder —; som dette lands apostler kan nævnes Tomas og Taddæus, altså de der hedde: Israels; Syrien var navnlig østerpå stærkt befolket af Israeliter, vi have omtalt jøderigerne i Evfrat-egnen. I menighederne sammesteds have Moses og Kristus, synagoge og kristenmenighed været vel forligte, hvilket kunde her

¹⁾ k. 2. ²⁾ k. 7. ³⁾ k. 8—11. ⁴⁾ k. 10 (slutning). ⁵⁾ Kirche im apost. zeitalter s. 325—8.

som i Aleksandrien komme også græker-skolen til gode. Tegn derpå er et brev fra år 73 fra en kristen ved navn Mara, som det synes ved en romersk lydkonges hof i Samosata og som med sin herre har delt romersk unåde, til sønnen Serapion¹⁾, hvori Kristus »som lever i sin lov« stilles sammen med Sokrates og Pytagoras. Et andet skrift, som henføres til samme tid og sted²⁾, er »Xystus' ordprog« (gnomæ); det er nok oversat på syrisk, i hvilken skikkelse det nu er fremkommet. I Antiokien have dog Grækerne været for stærkt påvirkede af Pavlus til at et forlig kunde godkendes af dem, hvorved — som Ignats bemærker — det bliver uklart, om jøder bleve kristne eller snarere de hedenskfødte kristne gave sig ind under jødedom, hvoraf følgen bliver, at missionskaldet, »tungernes indsamling«, taber sig. Kristendommens fremskridt i hine østlige egne tålte i alt fald ikke sammenligning med grøden i og af Pavlus' virksomhed. Ignats kan derfor agte det betimeligt at advare mod en fare, selv om den ikke ligefrem forelå, at forholdene fra hans hjem skulde gentage sig i de for troens forplantning så vigtige menigheder »i Asien«. — Anledning til at komme tilbage derpå savnes ikke i Filadelfia (brev 5); efter en almindelig formaning til samdrægtighed advares der i brevet didhen³⁾ mod holding til jødedom. En sådan retning har fundet indgang også blant hedenskfødte d. e. uomskårne (»bedre er det at høre kristendom af en omskåren end jødedom af den uomskårne«). Ignats har i den sag en god samvittighed, han lader sig ikke lede af personlig forkærlighed, som måtte være for jødedom (»man har villet føre mig vild på kødets vegne«⁴⁾); hvad han har gjort gældende, er de alt omhandlede punkter⁵⁾: åndens vidnesbyrd om biskopen og menighedsvidnesbyrdet som tros-hjemmel fremfor (mod) arkiverne; deri kendes ikke blot ejendommelighederne men evangeliets fortrin både for

¹⁾ Ewald: Gesch. der ausgänge des volkes Israel und des nachapostolischen zeitalters s. 27—9. ²⁾ ssteds. 321—6. ³⁾ k. 6—9. ⁴⁾ jvfr. 2. Kor. 11, 22; Fil. 3, 18; 14. ⁵⁾ se side 199—201 og side 137.

præster (i gammel-testamentlig forstand) og for de »elskelige« profeter. Alligevel dømmes hedenskfødte kristnes overholdelse af jødiske skikke ikke med pavlinsk skarphed som frafald; Ignats nøjes med at kalde sådant »urimelighed«.

I Smyrna (brev 6 og 7) synes formålene for Ignats' bestræbelser at samle sig til ét. Derfra — det blev måske sagt i brev til Efesus¹⁾ — var den gnostiske (mytiske) lærdom kommen til »de to apostlers yndlingsby«, hvor menigheden havde tilstoppet ørene for samme; nu bekæmpes den af Ignats i begge disse breve, til menigheden i Smyrna og til dens biskop. Straks ved omtalen af Herren fremhæves, at han i sandhed er kommen af Davids æt, i sandhed født af jomfruen, i sandhed naglet til korset i kødet, og endelig at han efter opstandelsen har vist sig at være i kød (derved hentydes måske til det apokryfe²⁾). Bede for dem der føre modsat lære, det kan og må man men ikke indlade sig med dem; de have modstået tredobbelt vidnesbyrd: først Moses og profeterne³⁾, dernæst: evangeliet (forkyndelsen) og nu tilsidst: blodvidnet⁴⁾. Sidstnævnte synes de nok at hædre, men — udbryder Ignats —: »hvad vinding at rose mig og bespotte min Herre ved ikke at bekende ham som klædt i kød! den der undlader det, er en fuldstændig fornægter, han går i dødningdragt«. Af den grund — i mærkelig modsætning til senere (Epifanius) — navngives de ikke; kun de levendes navne bevares. »Disse kødsfornegtere — hedder det fremdeles⁵⁾ — forvildes i himmelske regioner, men de glemme himlen på jorden, som er kærlighed, tilmed evkaristien; Herrens døds-sakrament synes intet for dem, de ere for åndelige; man skal derfor hverken enkeltvis eller i menigheden have med dem at gøre, men i den sted holde sig til profeterne, dog mest til evangeliet, hvori lidelsen er gjort åbenlys og opstandelsen fuldbyrdet«. I disse ord kan ligge påmindelse, nemlig om ikke at sætte profeterne, den gamle pagts evangelister, lige med evangeliet. Derpå følger

¹⁾ »derfra« (ἐκεῖθεν) må da forstås som: »herfra« (ἐντεῦθεν).

²⁾ k. 3. ³⁾ Lk. 16, 29—31. ⁴⁾ k. 5. ⁵⁾ k. 6—7.

forklaringen over biskopens stilling¹⁾, og sammen med budsendingen til hjemmet, som kendes fra brev 5, bliver menigheden, som må savne sin biskop, lagt dem på sinde²⁾; derhos får de fra Efesus hidkomne vidnesbyrd særlig i Burrhus' person³⁾. — Brev 7 er som rettet til Polykarp også bestemt til Smyrna; deri gives — næst vidnesbyrd om at have kysset Ignats' lænker⁴⁾ — påmindelse om at »stå som ambolt for slaget«, og dernæst⁵⁾ åbnes der — som i Pavlus' breve til Timoteus — et om end flygtigt blik ind i menigheds-tilstande; om trællene hedder det i væsentlig overensstemmelse med apostelen⁶⁾, at de ikke må begære løskøbelse på menigheds regning, at det ikke skal få udseende, som om for dem kristendom kun var vej til at slippe for trællestand. Heller ikke må ugift stand berømmes på egteskabets bekostning; den skal være »til hæder for Herrens kød« (Kristensen: »for kødets herre«), som kun kan betyde: »ikke grundet i ringeagt for kødet«; derimod skal egteskab hædres ved indgåelse »med biskopens samtykke«, hvilket betegner modsætning til hemmelige forbindelser, neppe formelig brudevielse, hvis indførelse tør udledes fra den montanske bevægelse. Fra tiltalen til den enkelte, Polykarp, gøres overgang⁷⁾ til en henvendelse til til menigheden (hos Pavlus findes lignende overgange ikke i brevene til enkeltmænd); end ikke en sag som budsendingen til Antiokien bør være biskopens alene; den må afgøres efter samråd, hvilket dog ikke hindrer adressen: »sendt fra Polykarp«.

Spørgsmålet kommer igen om brevenes skikkelse som må være en sådan, der stemmer med det givne syv-tal. Med det efterapostolske lukkes der op — vistnok ikke for det mytiske, men — for det sagnagtige; både personer og deres frembringelser kunne — som her — synes at tabe sig deri. Det første — personlighedens fortabelse — gælder

¹⁾ k. 8—9; jvfr. s. 201—3. ²⁾ k. 10—11. ³⁾ k. 12. ⁴⁾ Således Zahn (τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας) i henhold til Tertullians — »til kvinden« 2, 4 —: ad osculanda vincula martyris. ⁵⁾ k. 4—5. ⁶⁾ 1. Kor. 7, 21. ⁷⁾ k. 6.

i langt højere grad om Klemens, om hvem historisk kun det vides, at han (eller en anset romersk kristen af det navn) ved år 100 er afgået ved døden, medens sagnet spinder tråden i det uendelige; hvorimod Ignats personlig ikke er bleven omgivet med sagnagtig glans, når ikke man dertil vil henføre mødet med Trajan. Det er gået ud over hans breve, ganske anderledes end over Klemens'. Deraf ser man, at Ignats, den uvante skribent, har gjort stærkt indtryk som brevskriver, men også at man med hans breve har taget sig en frihed, som neppe nogensinde med apostolske. Ikke blot, hvad der måtte ventes, ere de blevne oversatte på syrisk men de ere omskrevne, rimeligvis både udspilede (som i den profane litteratur var bleven diaskevasternes slette vane) og sammentrængte, af hvilken grund det end kan være sket; fra det arianske røres dage er man gået videre og har skrevet breve på Ignats' regning, af hvilke nogle slå ind på legenden (til og fra apostelen Johannes, deslige fra Jomfru Maria¹⁾). At udfinde den rette form for brevene, som må have ligget til grund, bliver smagssag. Når på grund deraf selv Thiersch²⁾ mener at måtte give afkald på al brug af de syv breve, som have vidnesbyrd ved Evseb, der giver uddrag af brevet til Rom og deri anvisning for den form, der måtte godkendes, så er det en eftergivenhed, som ikke får medhold af Ignats' fortjente, nyeste udgiver, Zahn; førstnævnte anerkender også, at de i de syv kortere græske breve fremsatte anskuelser og omtalte indretninger tilhøre Trajans tidsalder. Det tendentiøse, som mindst må miskendes i brevenes forskellige redaktioner, er forskellen på de græske og de syriske menigheder. Det tør ikke overraske, om den syriske kirke, som den er karakteriseret af Thiersch³⁾, alt som på disse enemærker østerled sejrede over vesterled⁴⁾, ikke har havt brug for den hele Ignats; Grækerne er det gået omvendt, de

¹⁾ Maria-dyrkelse spores så lidt hos Ignats — end ikke br. til Efesus k. 19 — som i hele dette tidsrum. ²⁾ Anf. skr. s. 323. ³⁾ ssteds. s. 325—8. ⁴⁾ P. Chr. Kierkegård: Nord. tidsskr. osv. 4, s. 63*.

have ikke kunnet få brevene for lange. — At man også i vesterled har vidst at skatte Ignats, ses bl. a. af Irenæus, som uden at navngive ham — »en af vort samfund«¹⁾ —, fremhæver ytringer af brevene; dog synes, som vi endnu ville se, Ignats ikke blant latinere at have fået den indgang som hos sine landsmænd.

I martyrberetningen (Metafrastes') lægges særlig vægt på, at Ignats, også efter at hans rejse ikke længer har været mærket ved budsendinger og brevskaber, skal være vandret i Pavlus' fodspor og derfor ikke have fulgt den korteste vej — fra Epidavrus (Dyrrachium) til Brundisium — men er bleven ført om sydpynnten, at det i alle måder måtte gå som det blev antydnet i brevet til Efesierne²⁾: »gid jeg i hans — o: Pavlus' — fodspor finde hjem til Gud«. Om der deri er noget historisk, kan ikke afgøres; at vandre i fortidens fodspor var en tidens tanke; om kejser Trajan hedder det, at han i sit østerlandske felttog lagde vægt på at følge Aleksanders vej, som neppe fremgik kun af strategiske hensyn; men mærkelig bliver den stærke fremhævelse af Pavlus på en tid, da i Rom alt fra Klemens' dage Peter var bleven Pavlus sideordnet eller — som det nok tør siges — overordnet. Er Metafrastes' beretning om Ignats' fuldførelse af sin rejse kun legende, så har det været denne mere magtpåliggende at udsmykke vandringen end selve dødskampen, ti om sidstnævnte hedder det kun kort og godt, at Ignats blev kastet for dyrene »sidste dag i Saturnalierne, den 13de«, en vistnok rigtig tidsbestemmelse. Men med alt det savnes Ignats blant romerske kalenderhelgener, ikke blant østerledens (20de desbr.). Og derved kommer den tilvisse mærkelige forbigåelse af Peter i Ignats' udtalelser og beretningerne om ham i betragtning. Han var efter Evseb Peters efterfølger som biskop i Antiokien; alligevel står i korsgangen kun Pavlus ham for øje. Biskop Aleksander i Rom, i hvis dage (108—18) Ignats må have nået Rom, opføres som martyr i forbindelse med en romersk

¹⁾ »Ægte kristendom« 5, 28. ²⁾ k. 12.

ridder Kvirinus og dennes datter Balbina, lutter romerske kalenderhelgener. Ved den lejlighed fremhæves Peters lænker, som bårne af biskopen og kendte under gørende på Kvirinus. Og to andre romerske kalenderhelgener fra denne tid (Sulpicius 20de april, Flavia 7de maj) træde ligefrem i forbindelse med den klementinske sagnkreds som en gentagelse af Flavius Klemens' martyrium. Således har den senere af protestanter ilde set Ignats just heller ikke vundet blivende venner i Rom. I ham og Klemens er en endda uvitterlig antydning af en kirkelig forskel på øst og vest.

På Polykarp fæstede Ignats blikket ikke blot som på hovedmanden i den lille-asiatiske kreds, som på den der skulde bøde på savnet i hans egen hjemstavn. Polykarp er det umistelige led i den kæde som knytter det efter-apostolske til aposteltiden; således så lidt længere frem Irenæus ham¹). Med ham gøres skridtet endnu fuldstændigere end med Ignats, som måske efter kødet var knyttet til Israel, bort fra ebræermenigheden; hidtil have de styrende personer alle — med ganske enkelte undtagelser, som i datiden kun indtoge en mere underordnet stilling (t. eks. Titus) — været ebraiskfødte; det synes at gælde også om Ignats (brev til Filadelfia: »skøndt man har villet vildledt mig«); for Polykarps vedkommende er der intet mere, der tyder på sådan sammenhæng. Hans navn (»frugtbar«) er som et varsel om hvad grækermenigheden herefter vil frembære. Han er særlig knyttet til Ignats ved et brev til Filippi, som også Irenæus giver godt lov og som denne bruger til at afhjemle apostolske skrifter, lige med Klemens' 1ste. Det synes som om Polykarp har skrevet til dels foranlediget af Ignats' ufrivillige rejse, i alt fald inden han er bleven underrettet om Ignats' — og ledsageres — livs udgang. Hvad der falder i øjnene ved Polykarps skrivelse, er at her i Klemens' formentlige hjem-

¹) Ægte kristendom 3, 3.

stavn, hvor Pavlus allerede fandt en »medbroder«¹⁾, kommer biskopen ingenlunde frem som i Asiens menigheder. Forbinder man dermed, at Ignats i brevet til Rom tier om biskopen, foranlediges man næsten til det spørgsmål, om også deri allerede en forskel på østerled og vesterled gør sig gældende, således at bispedømmet skulde være østerlandsk fremfor vesterlandsk? Neppe dog på anden måde end det t. eks. kan siges om selve kristendommen. Både Klemens' 1ste brev og Ignats' tiltale til Rom som den menighed, der »har forsæde«, viser selv afsét fra den efterfølgende historie, at vesterleden ikke kan have holdt sig fremmed for bispedømmet. Men en åbenbaring af ånden som den, Ignats påberåber sig i den retning, har Polykarp ikke at fremføre.

Anledningen til dennes skrivelse har dog kun tildels været Ignats' og Syriens anliggender; Polykarp har fået opfordring fra Filippi om at tilskrive menigheden. Hvad der atter har foranlediget opfordringen, siges ikke, men hvad der berettes²⁾ om præsten Valens' fjernelse har ikke været uden sammenhæng dermed. Altså, kan man mene, var anledningen for Polykarp lignende som i Korint for Klemens. Besvarelsen går dog hver gang i forskellig retning, og deraf tør atter udledes, at det heller ikke med anledningen har haft éns sammenhæng. Klemens misbilliger lærernes fjernelse som en vilkårlighed, Polykarp finder i foreliggende tilfælde fjernelsen i sin orden; denne udtaler sig om noget som er skét, ved hvem siges ikke, men om grunden til fjernelsen blive vi ikke uvidende. Dermed er forskellen på de to efterapostolikere tilstrækkelig klar uden at de hilde sig i indbyrdes modsigelse. Når Klemens hævder uafsættelighed i frimenigheden, da er det kun³⁾ for så vidt indsættelsen er skét med hele menighedens bifald og de indsatte have vøgtet hjorden med godt lov; derom er der i Filippi ikke tale. Det kan synes tvivlsomt, hvad der

¹⁾ συζυγος Fil. 4, 3; jvfr. Evseb k. h. 3, 15. ²⁾ κ. 11. ³⁾ 1. Klem. k. 44.

egentlig lastes hos Valens, om det er levnet eller læren, men uden sammenhæng med lærdommen er førstnævnte anke ikke. I Filippi har der altså fra embedet rejst sig fare for lærdommen; det er enestående i den nærmest efterapostolske tid. Det var ikke så i Korint, og i Asiens menigheder, da Johannes tilskrev de syv »engle«, lastedes kun englen i Tyatira, fordi denne »tilstedte sin hustru«, som sagde sig at være profetinde men var forførrerske. Den udskillelse, som ved Johannes kom i stand, kendtes ved Ignats i nævnte menigheder fremdeles at stå ved magt; men dermed var som vi så den forførreriske lærdom ikke forsvunden; den har mulig forplantet sig til Filippi og sammesteds vundet embedets bærer for sig. Selve brevet skal give svaret, kun skal det forud bemærkes, at når der er afasket Polykarp som tidligere Klemens en betænkning — og i henhold dertil optræde de begge —, da sér man, at ingen af disse efterapostolikere gør krav på apostolsk myndighed.

Begge støtte de sig heller ikke blot på kristentroen i almindelighed men på noget særligt apostolsk; det er de foreliggende skrifter. For Klemens, der så at sige end har den ene fod inde i aposteltiden, er den sag mest ligefrem; forholdene i Korint ere i meget som de vare i apostelens dage, og apostelbrevets ytringer kunne af aposteldisiplen omtrent anvendes ligefrem. I Filippi er det ikke mere så, om end tidsrummet imellem de to efterapostolske breve neppe har været synderligt over ti år. Dog støtter Polykarp sig ligeoverfor menigheden i Filippi, ligesom Klemens ligeoverfor den korintiske, nærmest på stifteren, af hvem den har fået så godt lov, Pavlus; men dernæst nøde forholdene — afset fra egen drift — ham til at fremhæve den apostel, som han personlig står nærmest, Johannes, og i forbindelse dermed fattes måske heller ikke henvisning til Petrus. Følgelig beråber Polykarp sig bestemtere end Ignats på apostolsk forfatterskab, dertil i dets helhed hvad læren angår. Det må da ikke overses at i et af de brudstykker af Polykarp, som skyldes en katene (kommentar) over de 4 evangelier fra 6te hundredår (Victor af Kapuas),

bliver for første gang, hvis samme brudstykke¹⁾ måtte være ægte, de 4 evangelister navngivne (i følgerækken: Mattæus, Johannes, Lukas, Markus; hos Irenæus varieres optællingen, i det muratoriske brudstykke synes alt den nuværende ordning fastslået, navnlig således at Johannes slutter).

Pavlus går i spidsen. Det er hentydning til ham, når der er²⁾ tale om nåden i modsætning til gerningerne (»ikke gerninger men Guds villie ved Jes. Kr.«), en ytring, som i forbindelse med 1. Klem. k. 32 er hovedstedet, i hvilket »apostelbørnene« give retfærdiggørelse af tro vidnesbyrd (dog skrev også Ignats til Rom: »dermed er jeg ikke retfærdiggjort«³⁾; i brev til Filadelfia⁴⁾ kaldes troen den, hvori »han ved menighedens forbøn retfærdiggøres«; også hos Hermas ville vi møde en ytring som »frelse ved troen«). Kendeligt nok er det ikke — som i Pavlus' dage — denne side af læren, som i Filippi trues med anfægtelse; faren er også her, hvad der kom i Johannes' dage — under indvirkning af grækerskolen: nådens misbrug, fremfor som ligeoverfor synagogen: nådens tilsidesættelse —; dog har apostelen mindst af misbrugen villet udlede tilsidesættelsen som berettiget følgeslutning. Polykarp vedbliver⁵⁾ med meget kendelige henvisninger i samme retning, navnlig til udtalelserne i Pavlus' brev til Filippi — de nys anførte ord skrive sig fra apostel-brevet til Efesus⁶⁾ —, især med det formål at styrke og oplive forventningen; således mindes der om kristnes ypperlige værdighed — i henhold til Pavlus' ytring⁷⁾ —, som er »at regere med Kristus«. Men netop når »apostler skulle forbindes med profeter«⁸⁾ — Ignats udtaler sig navnlig for menigheden i Smyrna om det samme —, så må forargelse og falske brødre omhyggeligt undgås. Dermed føres Polykarp hen til Johannes som den der gør tidens særlige behov fyldest. Det gælder om de ord, hvormed et nyt afsnit⁹⁾ begyndes: »enhver som ikke bekender Jesus Kristus

¹⁾ hos Muus nr. 3. ²⁾ k. 1. ³⁾ br. til Rom. k. 5; jvfr. 1. Kor. (Pavlus) 4, 4. ⁴⁾ k. 8. ⁵⁾ k. 2—6. ⁶⁾ 2, 8—9. ⁷⁾ 1. Kor. 4, 8. ⁸⁾ k. 6. ⁹⁾ k. 7.

at være kommen i kød«, er Antikrist og hvem der ikke bekender korsets vidnesbyrd [i dette udtryk spores det pavlinske ¹⁾], er af djævelen; og hvem der fordrejer Herrens ord efter eget tykke og siger, der er hverken opstandelse eller dom, han er Satans førstefødte. Lad os derfor slippe den store floks forfængelige væsen og falske lærdomme, og [om] vende os til det fra førstningen os overantvordede ord«. Dette sted bærer ikke blot præg af mindelser (også om Johannes og Ignats) men lige så fuldt af at være skreven ud af personlig erfaring og anskuelse. Spørgsmålet er fremdes det som blev rejst så alvorligt i aposteltidens slutning: hvilken plads kan og må kødet hævde i vor frelseres sag, er der håb for kødet? At Herren kun som kommen i kød, tilmed kun når han bekendes som sådan, er vor frelser, det er hvad Polykarp i tilslutning til forgænger og ældre samtidig gør gældende, men tillige siger han det — klarere måske end Ignats men i fuld samstemning med denne —, at kun ad den vej kan det håb, på hvilket Pavlus pegede så stærkt, nå sin opfyldelse; med andre ord: fastholdelse af Jesu komme i kød er vilkår for at kommet i herlighed kan være et håb, menighedens håb. Denne forbindelse af Pavlus med Johannes, så ganske i sandheds medfør, men tillige så karakteristisk for Polykarp — hos Klemens har Pavlus ene rådighed, hos Ignats bliver Johannes ikke fremdragen —, får straks efter udtryk ²⁾): »lad os uafledelig holde fast ved vort håb og ved pantet på vor retfærdighed (pant er ikke som hos Pavlus ånden men kødet, alt som Ignats kalder »troen« Jesu Kristi kød), der bar vore synder med eget legeme på træet, som ikke har syndet« osv. — og dermed er Polykarp kommen ind i den tredje apostolske skrift, Peters. Det kan nok stå i forbindelse med, at han herefter ³⁾ går ind på skrivelsens to anledninger, Ignats' rejsefærd og Valens' fjernelse eller givne forargelse. Med hensyn til førstnævnte gør han anvendelse af 1. Pet. 2, 12-3, 15 — om kristenfolkets kår i udlændigheden — på pilgrims-

¹⁾ Gal. 5, 11. ²⁾ k. 8. ³⁾ k. 9 og 11.

flokken som er dragen forbi Polykarps og Filippesernes syn; men heller ikke slippes Pæter, idet skrivelsen, hvis k. 10—12 endnu kun foreligger i oversættelse (latinsk), går over¹⁾ til den modsatte anledning, de skridt, menigheden nødtvungen har foretaget sig mod præsten Valens. Polykarp billiger dem, idet han fremsætter og begrundes følgende: »hvem der ikke kan styre sig selv, hvorledes kan han føre ordet derom?» Meningen er neppe, at livets skrøbeligheder i og for sig gøre uskikket som uværdig til den rette lærdom men nok at levnet tyder på lærdom som den tør ventes af vedkommende; striden imellem levnet og lærdom bliver følgelig aldrig en anden end at det dog kan hedde: som lærdommen, sådant et levnet. I Valens' lærdom er det da, Polykarp vil ramme kilden til hans øvrige vranghed, når han efter det opkastede spørgsmål vedbliver: »har En ikke afholdt sig fra havesyge — atter en mindelse om Pavlus²⁾ —, da være han besmittet af afguderi og falde han under hedningdommen. Men hvo kan være uvidende om Herrens dom? Eller vide vi ikke, at de hellige skulle dømme verden?» De fremhævede ord ere mærkelige, ikke som anførsel af Pavlus, der hos Polykarp kommer sidst som først, men på grund af hentydningen i samme ord til 2. Pet. 2 (Evseb vil kun vide³⁾ af henvisning til Peters 1ste her i brevet). Ligesom før med Pavlus' ord⁴⁾ bringes her de kristnes værdighed i erindring (verdens regenter — verdens dommere, begge dele i fremtid), men med en anvendelse såre forskellig fra den pavlinske⁵⁾. Det, her skal begrundes, er ikke som i brevet til Korint myndigheden i kendelsen men retfærdigheden i den fældede dom; med andre ord: talen er ikke om dommen over Valens men om læren som har fremkaldt dommen; altså ikke om nådens misbrug i almindelighed men om noget særligt, foregribelse af et fremtidskald. De nyere have ikke heller kunnet finde nogen hentydning til Peters andet hos Polykarp eller hos

¹⁾ k. 11. ²⁾ Ap. G. 20, 29. ³⁾ k. h. 4, 14. ⁴⁾ k. 5. ⁵⁾ 1. Kor. k. 6.

samtidige¹⁾, men de fremhævede ord give i forbindelsen her kun mening sammenholdte med 2. Pet. 2, 11, som taler om åndelige vovehalse, som ikke sky dom, selv om engle holde tilbage dermed. Pavlus fører det ligelydende ord frem for at støtte en domsmyndighed, som tiden kræver; her er meningen modsat, en advarsel mod at tiltage sig dom i utide — det er ikke hvad menigheden har gjort men nok Valens. Denne må være hildet i den angivne trinfølge: »Kristi fjende — djævelsk — Satans førstefødte«²⁾, både han og hustruen — i forbigående sér man deraf, at sigtelsen ikke er for ukydskhed i ligefrem forstand —, dog ikke i den grad, at håbet for hans personlige vedkommende opgives. Således samles blikket på to himmelvidt forskellige skikkelser, Ignats og Valens, i håbet, for hin om sejrrig udgang i martyriet, for denne om tilbagegang som bliver frelse.

Men hovedpunktet er for os katolisitetens idé, som uden at udtrykket findes, skinner her igennem anderledes end hos Ignats, ikke knyttet til biskopen men til samklangen imellem alle Herrens vidner, hvilket den apostolske skrift er og bliver. Dette vidnesbyrd om samklangen går selv forud for det gnostiske røre, som vilde banlyse denne samklang, ligesom den ved rørets udgang får vidnesbyrd ved Klemens af Aleksandrien, både når han betegner kirkereglen³⁾ og når han afgiver kendelsen: »én er alle apostlernes både lære og overbevisning«⁴⁾.

Fra den stund, forholdet bliver vitterligt imellem verdens rige og menigheden, er sidstnævnte given ind under magtbestemmelsen, der bliver katolisitetens udadvendte side. Ikke som om Guds rige fra først af ingen magt er, uden ordet

¹⁾ Zahn: Ignatius v. Antiokien s. 616; jvfr. Evseb k. h. 3, 3 (την δε δευτεραν — ουκ ενδιαθηκον — παρειληφαμεν, det andet have vi modtaget som ikke kanonisk). ²⁾ brev til Filippi k. 7. ³⁾ tæpperne 6, 125 (Klotz's udgave): κανων εκκλησιαστικος η συνωδια και η συμφωνια κτλ. ⁴⁾ ssteds. 7, k. 10--17.

er ikke ét af hvad som er; også om disiplerne må det siges: mægtige i ord og i gerning. Men medens det ligeoverfor synagoge og grækerskole gjaldt kun om bevisning (tegnene, de kraftige gerninger), kommer ligeoverfor verdensriget magtforholdet som sådant til udfoldelse. Og i dette forhold kommer Guds rige de naturlige magtbetingelser så nær som nogen sinde, men kun for at forskellen på rigerne kan kendes. De naturlige magtbetingelser ere to: tal og ledelse; tallet er massen, ledelsen ånden. For menigheden er tallet i og for sig intet, og med hensyn til ledelsen, da er det som giver udslag ikke begavelsen i ligefrem forstand (geni, naturlig åndsmagt) men efterfølgelsen, hvortil komme alle dennes nærmere bestemmelser, i ret kristen forstand: tugten. Det søgte Ignats at kendeliggøre, når han betonedede det at følge efter lige med det at gå foran. Under de naturlige magtbetingelser kan et lignende komme frem i skikkelse af efterdømme, navnlig fædrenes, men dette bliver aldrig det ledende, det gør ikke ledelse som sådan overflødig. Det er derfor hvad der må være, når ligeover for verdens rige katolisitetens begreb klares ikke som noget der træder til men som noget der kommer nu også udvortes frem; sagen selv er given i ord af Herren som: »hvor to eller tre ere sammen på mit navn, der er jeg midt iblant« og: »derpå skulle alle kende mine disipler, når I have indbyrdes kærlighed«¹⁾. Det er ikke den enkelte magtbevisning, ej heller martyriet i sin enkelthed, som er afgørende; samfundsmagten er den som godtgør, hvor sejren eller — ensbetydende dermed — frelsen er. Verden fik øje for denne modstanders styrke; med det samme kom anelsen om, i hvad forstand og i hvilket omfang denne er modstander.

Menigheden kan ikke være blot modstandsmagt. For den gælder det fra først af og så alle dage om fremgang også i udvortes forstand, udbredelse. Verdens rige bliver aldrig så omfattende, at dets grænsebestemmelse falder sammen med hvad menigheden stræber hen imod. Herrens:

¹⁾ Mt. 18, 20; Joh. 13, 35.

»til jorderigs ender«¹⁾ giver et andet begreb end orbis romanus, den verden, Avgust søgte at afgrænse. Dog kan der indtil videre i dette forhold være en ensartethed imellem Kæsars rige og Kristi, ret som om det ene her skulde »dække« det andet. Noget sådant anslås i aposteltiden; Pavlus drages mod Rom²⁾ og i Rom vendes hans hu mod »nedgangens ydergrænse«³⁾, der betegner rigets grænse mod vest, ligesom Illyrien er nordmark⁴⁾. Det yderste vest fik dengang betydning for kulturudviklingen; derom vidnede skolen i Kordova, som af Cicero fik en mindre smigrende omtale⁵⁾, og fremdeles Spanierne i Rom, som i alt fald kappedes med Gallerne fra »provinsen« comata; det er ikke kejserstaden men nok så fuldt kulturmagten, som drager hedningernes apostel i det for ham afstukne spor. Anderledes Israels apostler; de søgte ydergrænsen mod øst. Det begynder glimrende i Edessa, som Judas eller Tomas gæster i Taddæus' person, efter sigende i Herrens særlige ærinde, og fra den tid nævnes stad og rige som de der stadigt have holdt ved bekendelsen⁶⁾; også Jødefolket spores i en bevægelse hen imod Evfrat-egnene, men det er som blev de borte, både Israel og dets apostler. Evfrat er i den retning rigets grænse og bliver herefter mærket stærkere som sådan. Evseb⁷⁾ antyder en slags udskiftning af verden ud over rigets grænser imellem apostlerne: Tomas har fået lod i Partien, Andreas i Skytien, Bartolomæus i Indien; mere end det samme véd han eller sagnet ikke derom, og det efterfølgende kaster heller neppe lys i den henseende over fortiden. Men ligesom det kun er indenfor rigets grænser, menighedens fremgang er varig i aposteltiden, så er det ikke mindre klart, at med Pavlus' død — og Peters, der er fulgt meget snart efter — er der kommen en stansning i fremgangen. »Det er ikke så let at sige — hedder det hos Evseb⁸⁾ — hvem der trådte i disse apostlers spor og af

¹⁾ Ap. G. 1, 8. ²⁾ ssteds. 19, 21; 23, 11. ³⁾ Klemens brev 1 k. 5. ⁴⁾ Rom. k. 15. ⁵⁾ for digteren Arkias k. 10. ⁶⁾ Evseb k. h. 2, 1. ⁷⁾ k. h. 3, 1; 5, 10. ⁸⁾ 3, 4.

dem agtedes dygtige til at forestå de stiftede menigheder, når man untager de enkelte, Pavlus omtaler«. Man sér at talen kun er om at forestå, altså tage arv, ikke om at arbejde fra nyt af.

Og dog skulde aposteltiden ikke gå til ende, inden et andet afsnit i Guds riges forkyndelse for folkefærdene var indtrådt, men dette andet afsnit har et efterapostolsk præg og synes fornemmelig at have udfoldet sig i den rent ud efterapostolske tid. Dog står det i forbindelse med Johannes' virksomhed, som efter templets ødelæggelse fik og fremdeles beholdt midtpunkt i »Asiens menigheder«, navnlig Efesus; men end ikke et sagn omtaler, at Johannes skulde have prædikeret for noget hedensk folkefærd. Derimod beretter Klemens (den aleksandrinske) sidst i skriftet om »rigmands frelse« følgende¹⁾: »tyrannen (Ϸ: Domitian) var død, og apostelen kommen tilbage fra øen Patmos til Efesus, men på forlangende begav han sig oftere til nabofolkene, hos hvem han dels indviede biskoper, dels selv gav hele menigheder deres indretning, dels også optog én eller anden i præsteskkabet af dem, ånden betegnede ham«. Hvad her angives, er en tredobbelt virksomhed, som trods tredelingen væsenligt går i samme retning, ikke efter forkyndelse for dem som ikke have hørt; et træk af virksomhedens gang er det, Klemens finder sært oplysende for sit formål, »rigmandens frelse«, fortællingen om den unge mand, som blev biskopen betroet, som denne mistede men som apostelen genfandt blant røvere, ja som deres fører, og genvandt så at sige i et kærlighedens stormløb. Det hedder, at Johannes kom »på forlangende«; dette udtryk danner en vis modsætning til åndens vink, der bragte ham til ubegært at optage én eller anden i lærerstanden; netop derfor var skatten, som blev biskopen betroet, der kun gjorde dårlig fyldest som hyrde, så stor, fordi det unge menneske, om hvem der fortælles, var udpeget af ånden. Men Johannes' virksomhed var ikke videre-førelse af Pavlus' gerning, den

¹⁾ jvfr. Evseb k. h. 3, 23.

var fremdeles som den viser sig i forbindelse med Petrus'¹⁾ bevarende og sammenholdende ud imod de kommende dage, som atter kan sættes i forbindelse med det udsagn af Herren, man alt i Efesus ikke har været på det rene med: »han skal blive, indtil jeg (Herren) kommer«.

Man vil måske sige: den aleksandrinske Klemens har ført os for langt frem mod aposteltidens udgang; hvad han fortæller, siger han selv gælder tiden efter Domitians død (95), og da Johannes' død omtrent må være falden sammen med Trajans regerings begyndelse (kort inden den romerske Klemens'), kan dette sidste tidsrum i hans liv kun have været meget kort. Men forud ligger tidsrummet fra det flaviske huses ophøjelse (Pavlus' og Peters død) indtil dets fald med Domitian; i den periode, et kvart sekel, har der været rigelig tid for Johannes til en forkyndelsens gerning lige så udstrakt som Pavlus'. En historisk hjemmel for denne antagelse synes ydermere Johannes' tredie brev at afgive, når det hedder²⁾: »kære (o: Kajus), du gør en trofast gerning mod brødrene og mod de fremmede, som have givet din kærlighed vidnesbyrd for menigheden; vel gjort er det mod dem, at du fremsender dem på en Gud værdig måde. Ti for navnets skyld udgik de uden at tage noget af hedningerne; vi ere da skyldige at tage os af sådanne, at vi må blive med-arbejdere for sandheden«. Sikkert give disse ord lys over forkyndelsens andet afsnit men et sådant, at vi i alle måder erkende dette som efter-apostolsk. Johannes gør sig deri kendeligere til ét med dem som give en håndsækning end med dem som have sat deres person ind i gerningen d. e. forkyndelsens gerning; han optræder med en dom om denne gerning, navnlig hvor vidt den bør støttes i og af menigheden. Hvoraf kommer tvivlen, som gør en dom fornøden? Talen er her³⁾ ikke blot om brødre men om fremmede (eller gæsteverner). Forskellen som hermed angives kan neppe være en anden end på dem, Kajus kender som tilhørende sin kreds, og dem der have anden-

¹⁾ Ap. G. 8, 14—17. ²⁾ v. 5—8. ³⁾ 3. Joh. v. 5.

steds hjemme, komme fra andre egne. I dette udtryk sporer man en bevægelse som har grebet kristenheden, en iver for at bringe ordet til hedningerne men uden at som tidligere en Pavlus eller dog en Barnabas er trådt i spidsen. Deraf de forskellige meninger om sagen; apostelens kendelse hævder aposteltidens gerning også ud over samme tids grænse; hvor vidt også i rummet grænsen (rigets grænse) har været overskredet, derom siger han intet. Der har været en bestemt anledning for Johannes til denne udtalelse om det efter-apostolskes forhold til aposteltidens gerning. En højt anset mand, der hævdede eller dog vilde hævde første plads i den kreds, Kajus tilhørte, og hvem pladsen i det mindste tildels også tilkom, har været indtagen mod gerningen; han nævnes Diotrefes og afgiver en modsætning til Demetrius¹⁾. Om sidstnævnte har været blant de omtalte som en af brødrene eller af de fremmede²⁾, siges ikke; det er rimeligt. Om Diotrefes hedder det: »jeg har tilskrevet menigheden, men Diotrefes som vil være ypperste blant dem, lader os ikke komme ind. Når jeg kommer, skal jeg derfor nok huske på de gerninger, han har for, idet han fører slem snak imod os, og ikke nok dermed, lader han hverken selv brødrene komme ind og dem som have sind dertil (∴ til at modtage brødrene) hindrer han, ja driver dem ud af menigheden. Kære, efterlign ikke det onde« osv. Også disse ord tyde på en udvortes tvingende magt, landsforvisning, som holder apostelen fra menighederne og forhjælper de mindre gode elementer til råderum. Man må dog ikke anse Diotrefes for at have ført kættersk lærdom, som den betegnes i det andet brev³⁾; da vilde Johannes være optrådt anderledes; hans færd ved denne lejlighed, som også til tider Pavlus', viser, hvad apostlerne kunde tåle, når det kun var personlig anseelse, som anfægtedes. Diotrefes' udtalelse om apostelen er i dennes øjne ingenlunde så ond som det forhold, han har udvist mod dem som »vare udgangne for navnets skyld«. Heller ikke synes nærgæenheden mod apostelen at have haft

¹⁾ v. 12. ²⁾ v. 5—8. ³⁾ v. 7—11.

anden grund end uvillie mod den gerning, som hin mente sig kaldet til at modarbejde. Mangel på apostolsk ledelse, som jo måtte erstattes ved Johannes' godkendelse, har neppe været sidste grund, om end nok påskud; grunden må søges i kærlighed til fred og ro. Efter de storme, som med det julisk-klavdiske huses undergang og det flaviskes ophøjelse atter havde overgået verden, ikke mindst menigheden og det i verdens øjne end bestandig med menigheden sammenflydende Israel, kunde den tanke let få magt, at det måtte være ubetimeligt at røre sig frit og stærkt. Frygt for personlig ulæmpe blev da grund til at modsætte sig en fornyet virksomhed, så at den apostolske anseelse trods den fremtvungne fjernelse må træde til. Det skér ikke blot så at gerningen i almindelighed men en enkelt person får lov, hvem man fra den anden side har lagt for had: Demetrius. Han har lov af alle, skriver apostelen, og selve sandheden; også vi give ham lov, og I vide, at vort vidnesbyrd er sandt. Atter stiller Johannes sit personlige vidnesbyrd ikke som det der ved siden ad sig ikke skulde trænge til andet, og, når man betænker sammenstillingen med selve sandheden, heller ikke som det ypperste. Men sandhedens lov, som skelnes fra det apostolske, må være åndsvidnesbyrdet. Og dette må ikke opfattes som det indre, der jo ikke på den måde kunde påberåbes; sandheden giver sit lov i gerningens fremgang. Demetrius bliver altså det eneste navn, vi tør nævne fra den genoptagne forkyndelses tid.

Det blik på efterapostolsk gerning, vi således vandt endda ud af apostolsk udtalelse, får yderligere bekræftelse af Evseb¹⁾ i afsnittet som Muus i oversættelsen giver overskrift: »der var endnu evangelister«, hvilke ord ere lånte fra Evseb selv²⁾, fra et afsnit, der omtrent kan betegne slutningen på hvad først anførte indleder eller beskriver: apostelbørnenes gerning i troens udbredelse. Enkeltheder kan Evseb ikke oplyse, men dog er det klart, at han har haft andre kilder end hvad nu foreligger. Han bemærker, at det vilde

¹⁾ k. h. 3, 37. ²⁾ 5, 10.

være ham umuligt at navngive »alle disse evangelister og hyrder«; han må da antages at have kendt navne men at have været af den mening, det vilde blive for mange at opregne. En underlig udvej bliver det så ingen at nævne men at indskrænke sig til at fremdrage dem, »af hvis apostolske lærdom der går syn for sagn i skrifter«, i hvilken retning han endda lader det forblive — foruden en tilbagevisning til Ignats og Polykarp — ved at udpege to: Klemens og dernæst Papias, om hvem der straks skal tales, som skolemand fremfor som tros-forkynder. Ignats vilde ikke gemme på fjendernes navne; her ere vennerne gået tabt — for os; andensteds ere de optegnede¹⁾. Hvad dette vidner om, er hvad der også ellers på mange måder møder hos Evseb, at for ham er den boglige interesse bleven overvejende; forfatterne have fortrinlig adkomst til hans opmærksomhed. Og atter står det i forbindelse med hvad der blev bemærket selv med hensyn til det apostolske forfatter-skab, at i den rette frimenigheds tid tog man kun modstræbende pen i hånd; det er da følgelig, at jo mere frimenighedspræget taber sig — det rette kristne —, en så meget større magt bliver pennen. På Evsebs tider var man i den retning kommen vidt. Dog har den skriftkloge fra Kæsarea fået mægtigt indtryk af de tider og mænd, som ikke vare betænkt på eget eftermæle, mindst ved pennens hjælp, så lidt som på noget andet eget; det var jo dem, der snart efter gave penneførere som Irenæos og Tertullian anledning til den måske noget højt klingende tale om kristendommens udbredelse i Romerriget, tilmed dens magtstilling, ja ud over rigets grænser blant barbarerne. Det var ikke ordbram — den ikke meget senere Origenes siger uden al retorik: »der er intet folkefærd at øjne, som har sluppet for at optage Jesu lære«²⁾ — men ordets storværk i deres dage, som kun havde sét og hørt apostlerne, ikke Herren selv i kødet; og ikke mindre end martyriet må det kaldes ebræer-menighedens hæderssmykke, et forvarsel om det tilkommende

¹⁾ Lk. 10, 20. ²⁾ mod Kelsos 2, 13.

og tilsvarende, når »Guds riges evangelium skal forkyndes for alle jordens folkefærd«.

Hvad Evseb fortæller, er, at flere af apostlernes efterfølgere i første led som værdige disipler af sådanne lærere allevegne i menighederne byggede videre på lagt grundvold, men også at de fortsatte forkyndelsen og udstroede himmeriges saliggørende sæd i den ganske verden. Som noget almindeligt hos disse apostel-disipler men tillige særeget for dem berettes der, at »de inderligt grebne af den fyrigste lyst til den visdom, som forsager det verdslige, allerførst efter frelserens bud uddelte godset blant de fattige, så vandrede ud i den vide verden og gjorde evangelisters gerning, idet det var dem magtpåliggende at prædike for dem som endnu ikke havde hørt troens ord samt at uddele de skrevne evangelier. Dertil var det deres skik ikke at gøre mere end at lægge tros-grundvolden, hvorpå de satte andre til hyrder, hvem de lode dyrke den ager, der var indtagen; selv gik de videre til nye egne og folkefærd, ledsagede af Guds nåde og bistand, ti end dengang virkede gennem deres hånd Guds ånd vidunderkraft på mange måder. Følgen blev, at folk aldrig så snart hørte dem, før de skarevis annammede ordet«. — Det er tre ting, hvorpå beretningen lægger vægt: opgivelsen af hjemmet, ustandselig fremgang, som ikke tilstedte langt ophold nogen steds, og endelig beseglingen i tegnene, dels som disse virkedes ved forkyndernes hænder, dels i indgangen, de fandt, som fik udtryk i skarevis omvendelse. Alt dette stemmer med forestillingen, som 3. Joh. kunde fremkalde, som om en gerning, ikke længer båret af apostler men derfor dog i apostolsk fodspor. Det eneste, hvori denne gerning skiller sig fra den apostolske (pavliniske), er uddelingen af skrevne beretninger om Jesu levnetsfærd i kodet; derom kunde der i den apostolske virksomheds første og længste tid af nær liggende grunde end ikke være tale; men heller ikke efter fremkomsten af det historiske forfatterskab har sådan uddeling været agtet foreneligt med apostelkald; apostlerne fremtrådte jo som øren- og øjenvidner. Den apostel, der kan siges at have betegnet sig

som historisk forfatter, om end ikke med navns nævnelse, Johannes, henvendte sig netop ikke til dem som end ikke havde hørt. Men hvad der nok tør udledes af Evsebius' ytring er et vidnesbyrd om uundværlighed af skrift for det efterapostolske. Mærkelig er også forskellen som gøres på det grund-læggende og det blivende i gerningen i og ved menighederne; den sidste del bliver hyrdens sag. At hyrderne støttede deres myndigheds-handlinger på apostelskrift, have vi sét af det ældste efterapostolske skrift. Vi fejle heller neppe ved at genfinde Evsebs »apostel-disipler« i Klemens' »ypperlige mænd«¹⁾, som »lige med apostlerne atter indsatte hyrder«²⁾. Hvad beseglingen angår eller — som det hedder hos Pavlus og nævnes herefter — ånds- og kraftbeviset, da menes dermed både magtbevisningen i det enkelte, miraklet, og magtutfoldelsen i det hele, forkyndelsens virkning. Nogen forskel er her ikke på apostolsk og efterapostolsk; lignende fremhæver Pavlus tegnene³⁾ og kalder dog selve den menighed, i og for hvilken disse tegn ere skete, »seglet på sit apostelkald«⁴⁾. — Hvad endelig overskridelsen af romerrigets grænser angår, må beretningen fuldstændiggøres ved Irenæus⁵⁾, som tillige peger på skrifternes uddeling; han omtaler »mange rå folkefærd som troende på Kristus uden at de eje sort på hvidt« (rimeligvis kunde der ikke bydes dem skrifter i deres mål); hvorhos der gøres en bemærkning⁶⁾ om dem som tro uden skrift, at de vistnok ikke kunne »som vi« tale for sig men i tænkemåde og vandel stå de ikke tilbage; ja ét fortrin have de deri, at »om nogen vilde tale til dem om de senere kætterpåfund, så skulde sådanne forkyndere kun finde døve øren, ti hos dem kender man ikke til partier eller skoler«. Med grænsernes overskridelse er forestillingen om romerriget som menighedens egentlige opgave ikke frafalden; ti om end riget og kulturområdet betragtedes som dækkende hinanden

¹⁾ ανδρες ελλογιμοι. ²⁾ Klemens' 1. brev k. 44. ³⁾ 1. Kor. 2, 4; 2. Kor. 12, 12. ⁴⁾ 1. Kor. 9, 2. ⁵⁾ Ægte kristendom 3, 4. ⁶⁾ jvfr. ssteds. 4, 24.

— eller netop fordi man så verden i dette romersk-græske lys —, var der dog et stadigt grænse - mellemværende, som ene kunde blive med barbarerne (Grækerne og ligeså Pavlus sige gerne: Skyter). Som sig uvedkommende havde den græsk-romerske dannelse eller riget aldrig betragtet, ikke heller kunnet betragte disse fremmede, men det syn, som Irenæus har på menighederne uden skrift, hvis mangel turde blive et fortrin, stemmer med en romersk opfattelse af forholdet imellem borgere og barbarer; det var jo intet nyt at beskæmme førstnævnte med henvisning til sidstnævnte — i den ånd skrev Tacitus *Germania*.

Vi have sét menigheden under magtbestemmelsen, både hvad modstandsmagt og hvad angreb angår ligeoverfor verdensriget; men netop for at magten på begge sider ikke skal løbe i ét, må skolen sammen med menigheden ikke oversés. Hvad blev det med apostelskolen i efterapostolsk tid? En stor forskel er der; hvad der gælder om tiden i det hele må vise sig særlig her: en stor nedgang; og dog er grundpræget fælles for skolen i aposteltiden og dagene efter, nemlig det vedligeholdende, bevarende; ja dette træk slår stærkere igennem i disse dage end i aposteltiden. Også skolen skal få sit forhold til verdensmagten, både til forsvar (modstand) og til angreb, men det kommer først; dertil udfordres en yderligere udvikling af forholdet imellem verdensrige og menigheden, som er forbeholdt anden af hundredårets ovenfor betegnede to perioder; første periode er en overgangs- og forberedelses-tid, i hvilken åndsmagten i skolen ligeoverfor dem udenfor holder sig tilbage; det står i forbindelse med at disse dage ere overgang fra ebræermenighed til grækermenigheden. Men atter er det vel en følge af denne tilbageholdenhed, at den her omhandlede overgangstid, ret egentlig apostelbørnernes dage, er den ufuldstændigst oplyste i menighedens hele levnetsløb; det er ikke blot modsætningen til lyset forud, som lader denne tid fremtræde så tåget; men nok er det en hoved-grund, at den menighed,

hvem det skulde tilfalde at give lys, ebræer-menigheden, i samme dage er fratrædende. Den ene slipper, og den anden har ikke ret fået fat, i alt fald ikke hvad skolen angår.

Og dog brister ingenlunde sammenhængen imellem aposteltid og det efter-apostolske; Johannes er her den som skulde blive, i alt fald afgive broen. Vi så, at udbredelsen ikke egentlig var hans gerning, om den end faldt i hans dage; derom fældte han kun en dom, som er opbevaret i hans tredje brev. Den aleksandrinske Klemens fremhæver i det af Evseb anførte sted Johannes' virksomhed som kirkeordnende men dermed har han mindst villet nægte, hvad vi kende nærmere af et noget ældre vidnesbyrd end nævnte Klemens', nemlig Irenæus'. Hos denne ville vi ¹⁾ finde vidnesbyrd om eftervirkningen af apostelskolen i Efesus, selv langt ned i efterapostolsk tid. For det tidsafsnit, som her omhandles, hundredårets første trediedel, ere også i den retning vidnesbyrdene kun få; vi henvises til hvad Evseb — i tilslutning til den romerske Klemens — meddeler om Papias (hvormed kirkehistoriens tredje bog sluttet for at så med den 4de overgang kan gøres til den udpegede 2den periode²⁾), og som i grunden er alt hvad der vides om denne efter-apostoliker. Vi lære ham deraf at kende, ikke — hvad vi efter det forud skikkede hos Evseb måtte formode — som trosforkynder men som sluttende sig nær, måske nærmest, til Johannes i skolevirksomhed. Papias var i Trajans og Hadrians dage — måske ud over samme — biskop i Hierapolis. Denne menighed er en af de tre frygiske — de andre to ere Laodikea og Kolossæ —, som kendes fra aposteltiden³⁾; fremfor de nævnte synes den at have hævdet en glans i andet hundredår som Asiens menigheder i det hele. Asiens σ : den romerske provinses menigheder danne en modsætning ikke til Europas men til menighedens oprindelige fødestavn. De komme frem efter Jerusalems fald og templets undergang, som det var forberedt alt ved Pav-

¹⁾ navnlig i nægte kristendom 4, 26. ²⁾ dog går Evseb, 4, 22, atter tilbage til 1ste periode. ³⁾ Kol. 4, 13.

lus¹⁾); nærmest må det udledes fra Johannes, som efter et sagn, der kan være historisk, er flyttet med Maria, Herrens moder, fra Jerusalem til Efesus. Man kunde mene, at Syrien med Antiokien kunde været nærmest til at træde ind efter Palæstina og Jerusalem; at det ikke kom så, tør udledes af apostolsk fremsyn, som har erkendt, at enden ikke faldt sammen med ebræermenighedens afgang og at fortsættelsen heller ikke skulde være den der viste mod øst, syrisk reaktion mod hellenismen; at der tværtimod forestod en overgang nærmest fra ebræermenighed til grækermenighed fuldtud — som fremdeles varslede om nyt. Ved hin omflytning i den sidste aposteltid kom Hierapolis, »hellig-staden«, frem. Her har Filip fæstet bo, manden med de navnkundige døtre, alle fire begavede med spådoms ånd, af hvilke idetmindste én holdt sig — ikke blot: forblev — ugift, og som øvede jertegn, navnlig oprejste en død. Evseb omtaler Filip tre gange²⁾, dog som en af de tolv; deraf slutter Thiersch³⁾, at begge Filip'er, apostelen som evangelisten, have været velsignede med et lignende døtrekuld; men at Evseb har sammenblandet to personer, det røber han omtrent utvetydigt i først anførte sted ved hjemlen, han søger⁴⁾; i samme er ikke apostelen Filip ment. At kirkehistorikeren ikke var ene om sammenblandingen, ses af Klemens⁵⁾; i det stykke har Filip på grund af apostolsk navnelighed haft fælles kår med Jakob, som også turde røbe sig ved følgeskab i martyrfortegnelsen (1. maj). Brevet fra biskopen i Efesus, som Evseb fremfører⁶⁾, har anden mærkelighed, som senere vil få omtale; det betegner et moment i brydningen imellem Asien og afløseren (Rom). Herefter roste man sig på begge sider af »sæden som slumrede i jorden«; selv således blev jævnsides med Johannes i Efesus Filips datter sammesteds eller selve Filip i Hierapolis med to andre døtre ikke glemt.

¹⁾ Ap. G. 24, 19. ²⁾ k. h. 3, 31; 39; 5, 24. ³⁾ Kirche im apostol. ztalt. s. 275. ⁴⁾ Ap. G. 21, 8—9. ⁵⁾ tæpperne — Klotz's udgave — 3, 6 § 52. ⁶⁾ k. h. 3, 31.

Dog hvad jorden skjulte var ikke sagen men ånden som fra efterapostolske dage i flugt med aposteltiden hvilede over hine egne til et vidnesbyrd om hjertelaget. Ret egentlig en hjerte-mand må Papias have været, hvem Evseb giver ret til¹⁾ sammen med Polykarp og Ignats at nævne et trekløver som efterklang af det apostolske. Sit eftermæle skylder han Kæsareas biskop — Kæsarea var byen, Filip flyttede fra —, vistnok ikke et i alle måder berømmeligt, da han nævnes »en mand med ringe dømmekraft«, men dermed er der ikke frakendt ham et hjertelag i lighed med Marias²⁾, og det kunde gå for en hovedsag, allermest i en tid, da det gjaldt om at gøre overgang uden at sammenhængen bristede. Vi skyldte Evseb tak, at han trods det skudsmål, som i udstederens øjne var ikke lidet nedsættende og hos efterslægten har gjort Papias meget afbræk, har fortalt os nok om manden til at vi kunne have en mening om fremgangsmåden, denne brugte. Den var aldeles tidssvarende; den gik ikke ud på noget frembringende — som engang ikke var eller skulde være opgaven for andet hundredår (hverken i eller udenfor menigheden) — men på at indsamle og at fastholde, og det havde andet hundredårs menighed i sin magt som ingen anden. Betimelig dømmekraft i den retning fattedes Papias ikke, når han har skønnet, at »bøger aldrig vare af så stor nytte som apostlernes levende tale«, der endda vare tilbage (selvfølgelig gå her apostlernes nærmeste i ét med dem selv). At han alligevel ikke har forsømt skrift, det umistelige bindeled, ses både, når Evseb fører ham ind³⁾ som »en lærd og skriftklog mand«, og fremdeles — hvad der kommer os til gode — når meddelelserne om det historiske forfatterskab, navnlig om Mathæus og Markus, have hjemmelsmand i Hierapolis' biskop som den der taler til os gennem den aleksandrinske Klemens og Evseb.

Karakteristisk for andet hundredår er det fortrin, der gives ord for skrift; hos Papias bliver det den anden side

¹⁾ k. h. 3, 36. ²⁾ Lk. 2, 51. ³⁾ k. h. 3, 36.

af det afsluttende i indsamlingen af traditionelt stof. Hans forhold til det historiske forfatterskab fra aposteltiden er lignende som det, Klemens — den romerske —, Ignats og Polykarp stå i til det dogmatiske; vi skulle se, at heller ikke et tilsvarende til det profetiske forfatterskab udebliver i efterapostolsk tid. Det tarveligste kår blant disse afsluttende efterfølgere har vistnok været Papias' lod. Deri er intet overraskende, da alt i aposteltiden vilkårene vare vanskelige særligt for det historiske forfatterskab; navnlig var der ud over hin tid en vanskelighed, som sådant forfatterskab under andre forhold ikke kendte. Det skulde fæstes på papiret, som rettest gemmes i et godt hjertelag; derved fremkom misligheden at forveksle så at sige ét gemme med det andet. Der løb noget selvmodsigende ind i denne stræben efter at fastholde, ikke mindst når den blev afsluttende; fastholdelsen kunde blive en skrinlæggelse. Og dog får den således betydning ved at sætte skel imellem hvad eftertiden har kaldt: kanonisk og apokryft. Hvilken var nu fremgangsmåden, som Papias efter egen redegørelse siges at have brugt? Det gjaldt både om hvem han tilspurgte og i forbindelse dermed, hvad han spurgte om. I førstnævnte henseende angives reglen således, at han har holdt sig til dem, af hvem sandhed kunde ventes, »som ikke vare de der kom med fremmede bud« men »de der gengav hvad de havde fået af Herren, hvad der var flydt af sandheds egen kilde«. De sidste udtryk må angive modsætningen til »de fremmede bud«, altså noget kendt der kan gælde som borgen for at hvad der var nyt for spørgeren, alligevel var ægte. Der opstilles to rækker af disse hjemmelsmænd; den ene er Herrens samtidige i kødet, den anden hans apostlers samtidige. Den første række har Papias kendt mest kun på anden hånd; den er opført med syv apostelnavne: Andreas og Peter først, de to apostel-evangelister sidst, og i midten: Filip, Tomas og Jakob. Man har påpeget en overensstemmelse imellem denne optælling og følgerækken, hvori apostel-disiplerne optræde i Johannes'

evangelium k. 1¹⁾. Den anden række har hørt til Papias' nærmeste; kun to nævnes: Aristion og Johannes presbyter; iøvrigt kan Papias antages at have beklædt sin kirkelige stilling, da Filip evangelisten kom til hans by, til Hierapolis fra Kæsarea. Hovedmanden for meddelelserne må Aristion have været, eftersom han af presbyteren siges kun at have fået »et og andet«. Begge navne have for Evseb stået som ukendte; dog giver det sidste anledning til en bemærkning om to grave i Efesus, mærkede med Johannes' navn, af hvilke den ene måtte tilkomme »presbyteren«; i henhold til Dionysius²⁾ tilføjes der: »måske åbenbaringens forfatter«.

Og nu det ved Papias indsamlede stof? Det er tabt for os indtil de ved Evseb (og Irenæus) opbevarede levninger. Denne sidste har sigtet stoffet, af hvilket endel er forekommet ham apokryft, hvilket begreb på Evsebs tid dog endnu vaklede imellem hvad der ikke fandtes i de godkendte kilder og hvad der ikke var Herren værdigt. Af faktiske meddelelser fremhæves — foruden de to jertegn, af hvilke ét som sagt skal tilfalde én af Filips døtre, det andet være overgået Justus Barsabas, ham der sammen med Mathias indstilledes til Iskariots eftermand, idet han har drukket gift uden at tage skade — kun hvad der vedrører evangeliernes affattelse. Den nyere kritik holder stærkt til at gøre med disse meddelelser som Evseb har gjort med alt det andet; det vil dog ikke lykkes for den. Papias' meddelelser have haft et stærkt dogmatisk anstrøg, som kan udledes af titlen på hans fem bøger³⁾. Markus kaldtes kun tolk (hermenevt), Papias vilde være ekseget, som efter den betydning, der tilkom ordet ved orakeltjenesten, tyder på mere end ligefrem gengivelse⁴⁾. Rimeligvis har udlægningen strøffet ind på det profetiske; på troens fælles-område kan der ikke være én gennemført adskillelse af de tre rubriker, hvortil forfatter-virksomheden er bleven henført: dogmatisk, historisk, pro-

¹⁾ Zahn Ignatius v. Antiokien s. 330 nr. 2. Godet Johannes-evangeliet (overs.) 1, s. 242—3. ²⁾ Evseb k. h. 7, 25. ³⁾ λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. ⁴⁾ jvfr. Credners anf. skr. s. 129—30.

fetisk. Det er på sidstnævnte enemærker, Papias har givet Evseb anledning til den nedsættende dom; men derved må atter forskellen på andet hundredår og Evsebs dage — godt et hundredår senere — ikke lades udenfor betragtning. Evseb og Irenæus ere ikke enige i bedømmelse af den vægt, der tilkommer Papias' »udlægninger«; her skal kun det bemærkes, at samme ikke fremføres som selvgjorte.

Det egentlige uheld for Papias er, at han med aposteltidens øre for den levende tales ypperlighed har set sig nødsaget til at ty til pennen for så vidt muligt at opbevare, hvad der i skrift dog aldrig kan sammenfattes. Ti på denne kvalitative måde og ikke rent kvantitativt må man forstå bemærkningen under Johannes' evangelium¹⁾, den tør henføres til Papias-kredsen eller dog til den af hvilken han nærmest har øst. Papias er en udpræget repræsentant for katolisiteten i den bevarende skikkelse. Som Polykarp er han bleven bindeled, ikke just imellem to menigheder — ebræer-menighed og græker-menighed — men imellem apostlers øren- og øjenvidner og dem som også i den forstand må tro uden at se eller have sét. Det synlige viger i hine dage tilbage på én gang for erindring og i forventning; det giver plads for den synlighed, som skriften kan være. Og selv om fremfor de andre efterapostolikeres, i snævrere forstand, Papias' skrift må kaldes tabt, så betegner den samlende bestræbelse også ham som én af de hyrder, der vidste at holde sammen på det betroede, og sådan bestræbelse kan så lidt som selve troen være forgæves. Katolisitet bliver det udfoldede hyrde-begreb.

b. Lovsangen og profetisk hyrderøst.

Når overgang gøres fra magtforholdene til livets udstrømning i menigheden, hvilken sidste ikke kan være uden et forhold til det omgivende, som dog atter ikke må blive grundbestemmende, da kommer det frem, at ordet som er menighedens magt tillige er hvad det her gælder om, den

¹⁾ Joh. 21, 25.

form, hvorunder livet rører sig i menigheden kraftigst og ejendommeligst. Dens gudsdyrkelse blev af apostelen ¹⁾ kaldt logike latreja, hvilket kan gengives: fornuftig gudsdyrkelse, dog må der mindes om, at logos for apostelskolen er »ord« fremfor hvad der udtrykkes i ordet: tanken (slettes forskellen på ord og tanke, da forsvinder personligheden og panteismen står til rest). Det må regnes som kristenlivets ejendommelighed, navnlig som dette udformes i menigheden, at få udtryk i ordet, alt som det er udsprunget af ordet. Det er ordets magt og herlighed, som vi fandt at være aposteltidens mærke; så vidt hin når, tør vi anse os for stedte på apostolsk område. Men deri ligger, at forholdet imellem apostolsk og efterapostolsk stiller sig anderledes indadtil end som vi så det hidtil i mere udadvendt forhold, idet på én led forskellen bliver forsvindende — hvad der for os først kommer frem i senere tider, kan nok have rod i aposteltiden —, på en anden måde træder, selv om det efterapostolske drages ind under aposteltidens fortsættelse, skellet skarpere frem. Det angives ved ordets to skikkelser, som kendes alt fra den gamle pagt, hist til dels flydende over i hinanden, her skarpere adskilte: som lovsang og som profeti.

Lovsangen kan i menigheden ikke i samme grad som på Sion være profeti — af den grund får det digteriske ikke plads i den nye pagts skriftsamling som i den gamles —, dog er fremfor profetien lovsangen en menighedens livsyttring, som også skønnes af den omtale, den får i apostelbreve ²⁾, og er given i den betegnende sammenstilling af bøn og sang ³⁾, selv om det egentlig er lægemidlet mod det onde fremfor glædesyttringen, hvorved der dvæles ⁴⁾. Meget forskellig derfra falder profetiens beskrivelse ⁵⁾. Også i den gamle pagt kunde profetien forstumme, medens lovsangen end ikke ophørte i klagen, efterat den engang havde begyndt. Andet hundredårs menighed bliver omkap med apostler

¹⁾ Rom. 12, 1. ²⁾ Efes. 5, 10; Kol. 3, 16. ³⁾ Jak. 5, 13.

⁴⁾ ssteds. v. 14—20. ⁵⁾ 1. Kor. k. 14.

kendelig for hedningverdenen som den der har en ny sang, om end sikre sanglevninger ikke haves fra tiden forud for den aleksandrinske Klemens; i fængslet sang og lovpriste ved midnatstid Pavlus og Silas¹⁾, syngende gik Ignats til døden, som han skriver til Rom: »jeg synger om ham som døde for os«. Og ikke mindre melder i samklang med Jakobs ord den nye sang sig for huslivet som en magt, når Tertullian spørger med hensyn til blandet (hedensk-kristeligt) ægteskab — som han brød staven over —: »hvad synger husbonden for hustruen eller omvendt?« medens han om det rent kristne ægtepar udbryder: »begge synge de salmer og hymner, kappendes om hvem der bedst kan prise Gud«²⁾, eller når Klemens siger fyndigt: »vi pløje lovprisende, vi sejle lovsyngende«³⁾.

I den gamle pagt var kultus dels forskrift (ved Moses) dels livsytring (ved David), i den nye træder den frem kun i sidste skikkelse; ene salighedens midler og Herrens dag tør henføres til Jesu — den opstandnes — befaling. Livsytringen skelner sig deri fra magtudfoldelsen, at den har en tilbøjelighed til at vige tilbage for fremmed berøring; ligefrem en hemmelighed (mysterium) var fællesgudsdyrkelsen ikke men dog ikke heller »offentlig«, i den forstand som vi nu tale derom; det skønnes allerede, når det står som undtagelse, at en fremmed⁴⁾ kommer ind i menighedens forsamling. Det er derfor dobbelt mærkeligt, at den besked, vi nærmest efter aposteltiden få om Kristi menigheds kultus, kommer fra en »fremmed«, Bityniens statholder, Plinius. Dermed har det den alt omtalte sammenhæng⁵⁾; det er bekendelser, ikke frivillige som Ignats' men fremtvungne, og de lyde i Plinius' fremstilling således: »de anholdte vedgik, at deres brøde eller vildfarelse havde bestået i følgende: på bestemt dag plejede de at komme sammen inden daggry og synge en sang til Kristus som til deres Gud; de forpligtede

¹⁾ Ap. G. 16, 25. ²⁾ Tertullian om hustruen 2, 6; 9; jvfr. Origenes mod Kelsos 8, 67. ³⁾ Tæpperne 7, 7 (§ 35). ⁴⁾ 1. Kor 14, 23—5, *ιδιώται ἢ ἄπιστοι*. ⁵⁾ jvfr. side 191.

sig edeligt ikke til nogen skændselsgerning men til ikke at begå tyveri, røveri eller utugt, ikke at svigte tro og love, ikke at forholde noget betroet, som kunde blive dem afæsket. Når det var skét (∅: afsyngning og forpligtelses overtagelse) havde de for skik at skilles men så atter at komme sammen til et måltid, som det kunde falde og uanstødeligt, men efter mit øvrighedsbud havde de ophørt dermed, da jeg efter dit bydende formente at holde kærlighedsmåltid (hetæria¹). Ydermere har jeg agtet det fornødent endog ved pinsler at få sandheden ud af to piger, sådanne som de kalde diakonisser (ministræ), men jeg fandt ikke andet end en vrang og urimelig overtro«. Sidst omtalte udfritning synes at have gældt indholdet fremfor form (kultus); udbyttet deraf behandles med en overlegen ringeagt. Det som Plinius finder umagen værd at angive er tre punkter: hymnen til Kristus som han skønner at være en tilbedelse; den edelige forpligtelse, som må sigte til abrenuntiatio (forsagelsen, altså: dåbspagten), og endelig kærlighedsmåltidet, der omtales som stanset. Det punkt viser adskillelsen af hvad der tør opgives og det som må fastholdes, hvilket sidste må hvile på anordning ved Kristus selv. Kærlighedsmåltidet kunde i hedningers øjne flyde sammen med de orientalske mysterier; især er det dog kvinderne i menighedens gerning, der vække mistanke om noget i lighed med »mysterierne«; derfor — og neppe blot som de skrøbeligere, tilmed medgørligere — ere de blevne underkastede skarp eksamination. Derimod er han ikke bleven opmærksom på det måltid, som ikke turde opgives, nadveren, men både i lovsangens og i pagtens form har ordet vist sig for ham som det, menigheden holdt urokkelig fast ved.

I næste periode — den antoninske — bliver stillingen

¹) det rette latinske udtryk vilde have været: sodalitates, om hvilke Cicero (om alderdom k. 13) havde udtalt sig såre gunstigt, men som kejseren ikke yndede så lidt som i det hele foreningsdriften (lov mod foreninger 99 f. Kr.). Men hetæria var, som alt Aristoteles oplyser, særligt kartagisk udtryk.

en anden; apologeterne give unødte besked om menighedsfærden. Da der i kultus-formen sikkert ikke har været forskel på de to perioder — neppe heller på apostolsk og nærmest efterapostolsk —, skal her tidsgrænsen ikke overholdes men under ét fremdrages hvad der i den retning tør anses som gyldigt mindst for 2det hundredår i det hele forud for eller uafhængigt af den montanske indvirkning. Det er navnlig Justin og Tertullian, som give lys, førstnævnte især i sit første (og største) forsvarsskrift. I dette er opgaven at vise overensstemmelsen imellem kristendom og jødedom som imellem opfyldelse og spådom men tillige forskellen på kristendom og al mytisisme eller dæmonologi, ja det ligefrem fjendtlige forhold imellem Kristus og dæmonerne, hvilket fylder 2det hundredår i så høj en grad og hvoraf udledes, at sidstnævnte have søgt at vanskeliggøre kristendommens erkendelse dels ved forud at give et vrængbillede af den i myterne dels ved at lægge den for had og stille den i et skævt lys, efterat den er fremkommen. Det er dæmonernes arge list, som nøder kristendommens talsmænd til brud på den hemmeligholdelse, som har været den oprindelige regl, og som senere hundredår søgte delvis at føre tilbage, nærmest gennem forskel på sammenkomsterne som dels beregnede på offentlighed, dels unddragne derfra. — Menighedskulten findes fra det angivne synspunkt beskrevet i anførte skrift¹⁾, som kaldes en forklaring af »hvordan vi have indviet os selv til Gud og tjene ham«. Her begyndes med dåben, der kaldes »oplysningen«, som atter (k. 62) giver anledning til polemik mod dæmonerne, der skulle have benyttet vinket i åbenbarelsen for Moses — »drag dine sko af« — til at fremføre noget, som kunde ligne dåben; med det samme er Justin dog nødt til at gøre front mod Israel (k. 63), da dette ikke vil henføre åbenbarelsen for Moses til Kristus som den der i samme har givet sig tilkende; dæmonernes værk skal pålægene være om beredelsen ved adgang til templerne som

¹⁾ k. 61—7.

en efterligning af dåben samt — k. 64 — myterne om møen (Persefone) og den uden moder fødte Minerva. Efter denne hævdeelse af dåben, som er Justin såre magtpåliggende, gøres overgang (k. 65) til måltidet, ikke det, Plinius omtaler, men det der nævnes »taksigelsen« (evkaristi) ligesom dåben »oplysningen«. Ved den lejlighed henvises til apostolsk skrift (k. 66) — den historiske —, hvilket ikke skete ved dåben; iøvrigt have dæmonerne også her været på færde, som navnlig Mitras-mysterierne skulle vise. Endda knyttes til denne besked om indstiftelserne redegørelse (k. 67) for søndagsforsamlingerne¹⁾; som kultens enkelte dele angives: oplæsning (af apostolske og profetiske skrifter), forkyndelse, støttet på oplæsning, som udlæggende anvendelse af samme, og endelig påkaldelse; hertil slutter sig så: frembærelse af brød samt vin og vand, bønnen over det frembårne af forstanderen med så høj en røst, han formår, beseglet af folkets amen, og uddeling af det ved taksigelsen indviede blant alle tilstedeværende men også til de fraværende. Der tilføjes forklaring, hvorfor dagen udmærkes, nemlig i henhold til benævnelse på grund af lysets skabelse — i det klassiske betyder »solen« i det hele: dag — men også som opstandelsens dag; forinden er endnu indsamling af milde gaver ved samme lejlighed omtalt.

Helt igennem i denne redegørelse er ordet betonet som det afgørende og formgivende; således hedder det om dåben, at i den gives syndernes forladelse — de forud begangnes, ved hvilken halvering det også senere har sit forblivende —, på grund af, at »Gud Herrens og Alfaders navn« nævnes over samme. Derved må bemærkningen i forsvarsskrift 2²⁾) ikke overses, at der bør skelnes imellem »betegnelse« — efter velgerning og idræt — og »navn«; betegnelsen kan være mangfoldig, navnet kun ét. Navn har Gud givet sig selv i Jesus. Følgelig ligger det nær i nævnelserne som gør dåben til dåb — og som nærmere forklares ved Jesu Kristi og Hellig-åndens navn — at se hen-

¹⁾ τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα. ²⁾ § 6.

tydning ikke til døbeordene men til dåbsvilkåret, al den stund efter Justin Jesusnavnet må være med på lydelig måde — uden det er Gud for os navnløs —, men dette tør ikke antages at have været nævnet i døbeordene. — Det falder på, at Justin ikke angiver lovsangen som enkelthed i kulten, hørende sammen med påkaldelse til »taksigelsen«, som kultens højdepunkt. Det kunde udledes af Justins ejendommelighed, den vi nærmere skulle omtale; dog opføres¹⁾ et tabt skrift af ham under titlen: psaltæ, men — mærkeligt nok — findes tillige en formentlig ytring af ham som synes at advare mod misbrug ved sangen²⁾. Af Origenes' alt påberåbte sted³⁾ erfare vi, at Kelsos, Justins samtidige, siger om de kristne: »de ære den højeste Gud med at synge lovsange for sol og Atene«, hvortil Origenes berigtigende svarer: »vi synge blot lovsange til Gud som er over alle og hans én-bårne ord og Gud, ja dem synge vi lovsang til, ligesom sol, måne, stjernerne og hele den himmelske hærs-kare⁴⁾, ti de lovsynge alle Gud som et himmelsk kor tilligemed de retfærdige blant mennesker«.

Den anden apologet, som giver besked om kulten er den, i hvem vi alt fandt en sangens talsmand: Tertullian⁵⁾. Hvad han betoner bliver det fælles i menighedens færd; kun som fællesskab har og sér han menigheden, men deri sér han den hel og ganske. Forresten er forskellen stor også i dette stykke på de to apologeter, netop som på filosofen (efter tidens lejlighed) og på retoren eller sagførereren. Forholdet til det dæmoniske er Tertullian tilvisse ikke fremmed for men ved denne lejlighed ligger det ham ikke på sinde; han vil kun godtgøre ulastelighed for domstolene. Efter en omtale af bønnerne og oplæsningen samt forkyndelsen, hvorved intet føjes til det af apostelskriften og Justin bekendte, og uden omtale af de sakramentale handlinger — en fortielse af ovenfor berørte art —, går han

¹⁾ Evseb k. hist 4, 18. ²⁾ Grabe Spicilegium patrum II pag. 169. ³⁾ mod Kelsos 8, 67. ⁴⁾ Origenes tænker på den »uhørlige« sfære-musik som omtales i »Scipios drøm« k. 5. (Cicero om fri-staten 6, 18). ⁵⁾ forsvarsskrift k. 39.

over til følgende tre punkter: tugtens håndhævelse, gaverne til fælles bedste og fællesspisningen — som alle tre have rod i aposteltiden uden at vi behøve at blive stående ved den særligt som johanneisk betegnede periode. Om det første punkt hedder det: »der dømmes med stor alvor af dem der ere visse på at stå for Guds åsyn, hvorvidt nogen for forseelses skyld skal fjernes fra samfundet. Forsædet føre de ældste, som ikke opnå værdigheden ved penge men ved godt lov«. Om gaverne har alt Justin udtalt sig, dog mere i forbigående; her hedder det: »der er en slags bøsse til at indsamle som vederlag (honorar) for religionen, men hvori enhver nedlægger, når og hvad han vil; det anvendes til fattiges underhold og jordfæstelse, til forældreløse børns pleje, ligeså til gammelt tyende, skibbrudne, fanger (in metallis, in insulis, vel in custodiis¹) under forudsætning af at de ere bekendelsens børn (confessionis alumni)«. Heraf tages anledning til at påvise forskellen på kristne og hedninger, hvilket indledes med udbruddet, der lægges hedningerne i munden: »se hvor de elske hinanden!« og derefter affokker det apologeten den bemærkning: alt er fælles hos os, hustruerne undtagne, som giver lejlighed til at snærte mænd som Sokrates og Kato med sigtelse for kvinde-fællesskab (kun det sidste har historisk grund i forholdet imellem den yngre Kato og filosofen Hortensius). — uvist, tilføjes der ikke mindre spydigt, hvor vidt det var med hustruernes minde. — Om fællesspisning gives der — efter en udtalelse om navnet for samme: agape²) — følgende besked: »det er noget religiøst, intet frådseri; man lægger sig tilbords efter afholdt bøn; der spises efter fornødenhed og drikkes til måde. Man forsyner sig med stadig tanke end om natten at skulle tilbede Gud; man samtaler som de der vide, Herren er tilhører. Efter håndtvæt, når lys ere tændte, bliver enhver kaldt frem i forsamlingen til at synge for Gud, som han kan bedst enten ud af de h. skrifter eller ud af hovedet (de proprio ingenio); deraf kendes, om han

¹) jvfr. Ebr. 13, 2. ²) jvfr. Juda brev v. 12.

har sét for dybt i kruset. Bøn slutter samlaget. Når man går derfra, da er det ikke til manddrab eller til kroløb eller til kådhed af anden slags, som de der have holdt mønstring snarere end måltid«. »Dette de kristnes samlag — slutter Tertullian — er i sandhed utilladeligt, hvis det har lighed med det utilladelige; må med rette fordømmes, hvis klage kan føres derover som over partivæsen. Hvem til fortræd samles vi? Samlede ere vi ganske som når vi ikke ere sammen, i flok som når vi ere hver for sig, ingen fornærme vi, bedrøve ingen. Når retskafne, ja gode komme sammen, fromme og kyske flokkes, det må kaldes ikke parti-væsen men hellig samling (curia, egentlig: rådstu-samling)«. Med det her forundte blik ind i agapen forsvinder denne næsten. Hos Ignats¹⁾ stilles agapen sammen med dåben, som vil sige: går i ét med nadveren; ud over det tidsrum, der her er begrænset som apostelskolens, har den neppe varet; Irenæus antages ved omtale af visse ikke navngivne kættere²⁾ at misbillige afholdenhed fra agapen (broderskabet). Om Tertullians optræden mod den i egenskab af montanist³⁾ som om alt efter-montansk skal der tales senere. — Med her meddelte skildring af kulten i det hele må jævnføres Tertullians skrift: »om bønnen«⁴⁾, hvor det siges, at »bønnen«, hvilket udtryk minder om betegnelsen for proselyternes samlingshuse, af de mere omhyggelige sluttes med afsyngelsen af et halleluja og at agapen er som et helligt offer, der under salmer og hymner ledes til Guds alter.

Der foreligger et end fuldstændigere billede af oldkirkens kultus end det vi finde hos apologeterne; det er givet i de s. k. apostolske anordninger, afset fra disses 8de bog, som er et fuldstændigt liturgisk arbejde men af betydeligt senere oprindelse end de foregående 7 bøger. Dette værk tillægges den romerske Klemens (Klemens kan kun

¹⁾ br. til Smyrna k. 8. ²⁾ Irenæus Ægte kristendom 3, k. 11 (i slutningen). ³⁾ Tert. om fastetiderne k. 17. ⁴⁾ fra k. 9, især k. 22 og 23.

være romersk); dermed er forbindelse given med sagnkredsen om denne midt imellem det apostolske og efterapostolske svævende personlighed. Dog er tilknytningen til samme løs og uden betydning for indholdet; det er derfor ikke sagnkredsen som sådan, jeg her skal inklade mig på. Men har da det billede, der gives i nævnte værk af oldkirkens kultus, historisk værd? Det er sikkert en del yngre end de anførte to apologeter, måske et hundred år yngre end Justin, et halvt hundred senere end Tertullian; det tilhører med andre ord 3die hundredår, midten eller endog sidste halvdel af samme. Det ligger altså på grænsen af det tidsrum som omhandles i denne fremstilling; er der da nogen berettigelse til at drage det ind i samme? Det må bero på beskaffenheden navnlig af det kultusbillede, som »anordningerne« i en så påfaldende fuldstændighed opruller. To forskellige indvendinger kunne gøres, enten at billedet nok gengiver noget faktisk men tilhørende en tid, der allerede har udviklet sig på en fra det apostolske helt forskellig måde, eller at billedet er af en ideal natur, mere betegnende et formål for — reformerende — bestræbelser end gengivende noget for hånden værende. Men ingen af disse opfattelser kan få sådan vægt, at dermed »anordningerne« tabe al historisk betydning, navnlig hvad skildringen af kultus angår, for 2det hundredår eller tiden forud for deres affattelse. Hvad den første af hine to indvendinger angår, da er end 3die hundredår ikke kommet i noget sådant forhold til aposteltiden, at navnlig på kultus-området selv det efterapostolske nødvendigvis må anses som uapostolsk; forskellen fra det apostolske kan ikke være i princippet men i gennemført detaillering eller i fastsættelse af hvad der i aposteldagene var fluktuerende. Det flydende fik fast form uden derfor at blive et andet. Og hvad den anden af de anførte indvendinger angår (Moshejms opfattelse), da er det klart, at om en reformerende bestræbelse allerede her skulde melde sig, da kunde den ikke fæste blikket på andet end aposteltiden, som atter ikke lå længere tilbage, end at den for billedet selv med idealt farveskær måtte afgive træk af

faktisk gyldighed. Under begge forudsætninger bliver et historisk element overvejende i fremstillingen.

I »anordningernes« 2den bog¹⁾ hedder det med henvendelse af apostlerne til biskopen — sådan er fiktionen —: »når du samler Guds menighed som styrmanden for et stort skib, byd så samlingen at foregå med al forstand, forman diakonerne som skibsfolket at anvise brødrene som søfarende deres sted med al omhu og sømmelighed. Huset må for det første være aflangt, vendt mod øst, på begge sider mod øst med tilbygninger (pastoforia)²⁾ ret som et skib³⁾. Lad bispens sæde (thronos) blive sat i midten, til begge sider skal presbyteriet sidde og diakonerne stå hos, let opkiltede, de ligne skibsfolket, særlig dem som vare på siderne. Ved deres forsorg skulle de læge sidde på den ene side med al ro og god skik, kvinderne for sig og i tavshed. I midten står oplæseren på en forhøjning; han skal læse (af) Mose, Josua, dommernes og kongernes bøger, krønikerne og af skrifterne om hjemkomsten; dertil Job, Salomons skrifter og de 16 profeter. Når oplæsningerne have fundet sted i to gange, så skal en anden synge Davids salmer og almuen⁴⁾ istemme omkvædet. Derefter skulle »vore« (ø: apostlernes, disse ere tænkte som brevskrivere) idrætter oplæses og vor medhjælper Pavlus' breve, som han skrev under Helligåndens ledelse. Derefter skal diakon eller præst oplæse evangelierne, som jeg — Mattæus — og jeg — Johannes — have overantvordet eder og som Pavlus' medarbejdere, Lukas og Markus, efterlode eder⁵⁾. Og når evangeliet bliver oplæst, skulle alle præster og diakoner og hele almuen stå ganske stille, ti der står skrevet: ti og lyt, Israel! Og atter: her skal du stå og lytte! Og dernæst må præsterne formane folket, én for én men ikke på én gang, og sidst af

¹⁾ k. 57. ²⁾ af 8, 13 ses, at man i alt fald dengang kaldte så gemmestederne til det ved nadveren ikke forbrugte brød, altså: ciborier. ³⁾ Skibslignelsen hører hjemme i den klementinske literatur, ligesom her i Klemens' brev, hvormed »samtalerne« indledes, k. 14—16. Jvfr. Hippolyt om Antikrist k 59. ⁴⁾ ὁ λαός ⁵⁾ evangelisterne opregnes som i Polykarps fragment 3.

alle biskopen lig styrmanden. — (v. 39) Men dørvogterne skulle stå ved mandsdøren for at vare på dem, diakonisserne ved kvindernes på skibsfragternes¹⁾ vis. Ti også i vidnesbyrdets telt og gudstemplet blev samme skik og vis hævdet. Findes nogen siddende udenfor pladsen, så skal diakonen påtale det, ret som en stavngemmer og bringe ham til den rette plads. Ti menigheden er ikke blot lig et skib men en sti²⁾. Ligesom hyrderne stille ethvert af de umælende, jeg mener geder eller får, alt efter køn og alder, lige sammen med lige, således også i menigheden de yngre for sig, siddende om pladsen er der, ellers stående oprejst, men de i fremrykket alder siddende i række. Fædrene skulle have deres børn stående foran sig, og ligeså mødrene; de halv-voksne piger skulle sidde for sig, om pladsen er der, eller stå bag ved kvinderne; de gifte, som alt have børn at styre, skulle stilles for sig; men jomfruerne og enkerne og de gamle kvinder skulle — at sige de første — stå eller sidde. Diakonen er den som tager vare på pladserne, at enhver som træder ind søger sit sted, og ingen bliver siddende ved indgangen. I lige måde skal diakonen se til med almenen, at ingen hvisker eller blunder eller smålér eller nikker. I menigheden må man stå forstandig, ædruelig og årvågen med ørene henvendt til høre af Herrens ord. — (v. 44) Og derefter skulle alle efter lærlingernes og de bodfærdiges bortgang som én mand stående op og skuende mod øst tilbede Gud som opsteg over himles himle — mod øst, ihukommende paradisets gamle eje i øst, hvorfra det første menneske efter budets overtrædelse ved slangens snedige forførelse blev uddreven. Efter bønne skulle diakonerne tage vare på takofferets frembærelse, betjenende Herrens legeme med frygt, andre se til med mængden og pålægge den tavshed. Diakonen som står hos overpræsten³⁾ skal sige til menigheden: lad én ikke stå den anden imod, ingen hykle! derpå skulle mændene hilse hinanden og kvinderne ligeså med kysset i Herren men ikke

¹⁾ ναυτολογος. ²⁾ μανδρα — deraf senere: archimandrit. ³⁾ αρχιερεως.

svigagtigt, som Judas med et kys forrådt Herren. Og derefter skal diakonen bede for hele menigheden og al verden og hver del i samme og for afgrøden, for præsterne og øvrigheden, for overpræsten og kongen og for almenfreden. Og derefter skal overpræsten tilønskende menigheden fred velsigne denne, alt efter Mose bud til præsterne om at velsigne folket med disse ord: Herren velsigne dig og bevare dig! Herren lade lyse sit åsyn over dig og give dig fred!¹⁾ Da skal også biskopen bede og sige: frels dit folk, Herre, og velsign den arvelod²⁾ som du har erhvervet og købt med dit dyrebare Kristi blod og kaldet et præsteligt kongedømme og helligt folk. Lad dernæst **ofringen**³⁾ foregå, medens hele folket står op og beder tavst, og når der er frembåret (opløftet), så skal enhver række for sig stedes til Herrens legem og hans dyrebare blod, afdelingsvis med undseelse og ærefrygt, ligesom nærmende sig en konges legeme, og kvinderne skulle komme, hovedet tilsløret som det sømmer sig for kønnet. Derhos må der agtes på døren, at ikke der kommer en vantro eller uindviet⁴⁾.

Yderligere pålægges det⁵⁾ biskopen at modarbejde splittelser men derimod »at samles dag for dag, i gry og i kvæld, syngende og tilbedende i Herrens hus⁶⁾, om morgenen fremsigende salme 62, om aftenen salme 140, allermest dog på sabbatsdagen og på Herrens opstandelsesdag, det er Herrens dag«. Et vidnesbyrd om anordningernes ælde må det kaldes, at sabbat og søndag nævnes gennemgående jævnsides hinanden som festdage. Den romerske indvirkning på ugedages helligholdelse — dies stationum — spores ikke; betydningen af samme som indledning til yderligere forskel på tiderne kommer først frem som eftermontansk. På hine dage samles menigheden tre gange, og bønnen holdes stående til hans ihukommelse, som er opstanden; på opstandelsens

¹⁾ et led fattes i Arcns velsignelse — det blev også senere omtvistet i Kristi menighed, om velsignelsen skulde lyde tveleddet eller treleddet; se bl. a. Hippels lebensläufe (på dansk præstefamilien i Kurland I, s. 145—8). ²⁾ salm. 28, 9. ³⁾ ἡ θυσια. ⁴⁾ αμυητος ο: udøbt. ⁵⁾ Anordninger 2, 59. ⁶⁾ τα κυριακα.

dag — hedder det til slut — falder profeternes oplæsning, evangeliets forkyndelse, offerets opløftelse¹⁾ og den hellige fødes skænk.

Hvad der i denne fremstilling stærkest røber den mere fremskredne udvikling, er adskillelsen af katekumenernes (lærlingernes) og af de troendes messe, mærket i v. 44 ved »lærlingernes og de bodfærdiges bortgang«. Med hensyn til de sidstnævnte — de bodfærdige — bliver montanismen her af betydning; for katekumenatet har derimod nævnte bevægelse ingen vigtighed, og til denne institution sigter dog den adskillelse på messen, for hvilken et tidspunkt ikke kan angives nærmere end som antydning er med den tilbagevendende trang til hemmeligholdelse. Skildringen af de to messer brydes ved en omstændelig anvisning for ordenens håndhævelse²⁾. Ejendommelig er i samme den gennemførte skibslignelse, som står i forbindelse med hvad der allerede er mærket som klementinsk, den udprægede ordens tanke. Den krydses af en anden, hyrde- eller rettere folde-lignelsen, fremfor hin af israelitisk rod. Kristi menighed kan siges født med lignelsen af skibet farende over det bølgende hav; i den forliges den frihed i bevægelsen, som er hvad der skiller menigheden fra den gamle pagt, med den fasthed i ordning, som er tidens trang, meldende sig bestandigt stærkere i de skridende dage. — I »de troendes messe« falde to ting på: først den ved bønnen fremtrædende forskel på overpræst og biskop; dernæst den udprægede betegnelse af nadveren som ofring. Ere overpræst og biskop to personer — og hvilken er så forskellen imellem dem? I diakonens bøn er biskopen forbigået, hvilket kunde tale for énheden af nævnte to; men selve bønnen, første indledende del af messen, betegnes som en tredobbelt: diakonens med tilhørende broderkys, overpræstens sammen med fredlysningen, og biskopens, som er overgangen til messens følgende ypperste del. Når overpræsten skal bruge lovordet (Arons), biskopen lovsangens (Davids) velsignelse, da er det

¹⁾ ἀναφορά, oblatio. ²⁾ 2, 57 v. 39—43.

svarende til sammenstillingen hos Ignats¹⁾ af presbyteriet med loven og af biskopen med nåden. Og dog er udtrykket: præst i sin forskellighed fra presbyter, altså: sacerdos²⁾, et tegn på at tidsalderen er tredie hundredår. Hos Tertullian forekommer også: summus sacerdos, dog med tilsætningen: som er episkopus³⁾. — Med hensyn til det andet punkt: ofring som betegnelse for nadveren, er spørgsmålet: hvori skal offeret søges? Rimeligst er det at svare: i brødet og vinen som menighedens gaver; som embedets gerning betegnede også Klemens ofringen af »gaverne«⁴⁾. Det er det ublodige offer, madofret, hvorom der skal være spået⁵⁾; Irenæus vil give lejlighed til nærmere omtale deraf. — Angående lærningernes messe skal det fremhæves, at lovsangen — Davids salmer — slutter sig til oplæsning af den gamle pagts skrifter, udlægningen α : forkyndelsen dernæst til den nye pagts; ved sidstnævnte indtager »apostelen« (α : saga og breve) pladsen forud for evangeliet, som bliver den stadige ordning i kulten (epistel og evangelium).

Karakteristisk er i alt dette tavsheden om dåben. De tre efterapostolske fremstillinger hævde hver sit standpunkt. Justin véd mindst af hemmeligholdelse; han tager både dåb og nadver med. Tertullian forbigår begge disse handlinger i redegørelsen for almenheden; Anordningerne fremdrage nadveren, men dåben er kun antydnet i forskellen på messerne.

Også på kulten må ordet anvendes: alt er blevet nyt, uden at derfor sammenhæng og tilknytning banlyses, ja selv Ægypternes hellige kar kunne siges her at være tagne i brug, omdannede. Skillemærket er det apostolske: logike latreja og det levende, hellige, Gud velbehagelige offer⁶⁾, sammensmeltede til uopløselig énhed. Nærmest var det synagogen, som afgav tilknytning; Herren og efter ham apostlerne (Pavlus) havde begyndt ved at gå ind i synagogen, ingenlunde i den agt at forstyrre eller afbryde men for at føre

¹⁾ t. eks. br. til Magnesia k. 2. ²⁾ ἱερεύς. ³⁾ Om dåben k. 17.

⁴⁾ 1. Klem. k. 44. ⁵⁾ Malach. 1, 11. ⁶⁾ Rom 12, 1.

det som foregik der videre og at fuldkomme¹⁾. Denne forbigående virksomhed skulde afgive en blivende side af menighedens kultus; det er den i »anordningerne« skildrede gudsyndelses første del — med det senere udtryk: katekumenernes messe — som fremstiller kultens mod synagogen vendte side. Derved kunde menigheden ikke blive stående. Den fejrede et gudeligt måltid, et sådant måtte have sammenhæng med offeret; men synagogen var ikke stedet til offermåltid så lidt som til offer, derved førtes templet frem. Dog ikke som lokalitet; derom havde Herren jo sagt: ikke det ene sted fremfor det andet²⁾, men som forbillede; det til tempeltjenesten svarende blev højdepunkt også for denne kultus, ti det er de troendes messe med dens to hovedbestanddele: bøn og ofring. Imellem templets betjening og menighedens kult var ligheden mindre ligefrem end imellem menigheden og synagogen. Alligevel var ligheden også i sidstnævnte retning ingen anden end at alt dog var anderledes i de kristnes forsamlinger end i Israels bedehuse, en forskel, som ikke har undladt at gøre sig gældende i bygningerne. En vigtig omstændighed, som måtte udpræge afvigelsen fra al tempelkult, hos jøder som hos hedninger, er den, at kun den kristne kultus krævede samlingshuse; Israels trang i den retning, som synagogen tilfredsstillede, gik ved siden ad den egentlige kult. Også synagoger kunde opføres med pragt, t. eks. i Aleksandrien; men noget nærmere om bygningen vides ikke. Hvad der er levnet af de kristne samlingshuse fra tiden inden Galerius' forfølgelse, som var særlig nedbrydende i så henseende, er så godt som intet; men at alt 1ste hundredår har kendt sådanne særegne bygninger, fremgår af r. Tarfons ovenfor anførte ytring³⁾, som stiller de kristne forsamlingshuse side om side med de hedenske templer, og ligeså af hvad der fra Edessa meldes om en vandflod (202), som ødelagde de kristnes »tempel« i Edessa⁴⁾. Det er dog kun svage antydninger af forskellen

¹⁾ Mt. 5, 17. ²⁾ Joh 4, 21. ³⁾ s. 91. ⁴⁾ Krauss »de gamle kristnes kirkelige byggekunst« i Clausens tidsskrift for 1875 s. 4.

i bygning på disse forsamlingshuse og navnlig de jødiske til gudeligt øjemed; noget bestemtere er det, når der i »anordningernes« omtale af bygningerne forekommer en betegnelse som »pastoforer« (således hed hos hedningerne de præster, som bare gudebillederne ind i et kapel, pastos), og ligeså, når bygningerne angives at være opførte i anden retning end templet i Jerusalem, dette fra øst mod vest, hine omvendt fra vest mod øst.

Hvad der dog mest i den henseende peger på en ejendommelighed for den nye pagts vedkommende ligefrem i modsætning til den gamle, er forbindelsen imellem de kristne forsamlingshuse og de dødes hvilesteder¹⁾; den er af gammel datum og blev bestandigt inderligere. Derom hedder det i »anordningerne«²⁾: »overholder ikke det lovmæssige og naturstemmende³⁾ således, at I mene dermed at besmittes, søger ikke efter jødiske fraskillelser eller vedholdende tvætninger eller renselser ved berøring af en død, men uden nogen vedtægt⁴⁾ samles på kirkegårdene til oplæsning af de h. bøger og sang over de hensovede vidner og alle de hellige lige fra evighed af og eders hensovede brødre i Herren, og frembærer modbilledet til Kristi kongelige legeme, det velbehagelige takoffer; i eders kirker og på kirkegårdene og ved de hensovedes bortgang giver dem følgeskab med salmesang, når de ere tro i Herren«. Modsætningen til synagogen på dette punkt betegnes ved et træk som dette, at da efter synagogstaden Jamnias opgivelse Tiberias blev anlagt og det traf at være på en begravelsesplads, kendtes det som et stort misgreb, hvorpå der måtte bødes med den omhyggeligste renselse ved Simon ben Jochai. Vistnok hører katakombetjenesten (gudstjenesten i underjordiske begravelser ved den appiske vej, som af ukendt anledning har fået navn) med tilsvarende kapeller til Decius' forfølgelse (midten af 3die hundredår), men huslyet hos de døde under jorden har ikke givet anstød, neppe været noget fremmed; så meget mindre som i loven af 99 — mod for-

¹⁾ κοιμητηρια. ²⁾ 6, 30. ³⁾ έννομα και φυσικα. ⁴⁾ άπαρατηρητως.

eninger af gudelig natur — begravelses-selskaber vare undtagne¹⁾. Også omtaler nys anførte forfatter²⁾ en opdagelse — ved Marchi og de Rossi — langs med den ardentinske og den appiske vej, som førte syd på fra Rom, af oratorier (cellæ), beliggende ved nedgangene til katakomber, fuldstændigt beslægtede med katakombekrypterne, hvori vi mulig have de ældste levninger af kristne guds-huse. Disse fremstille en firkant, der til tre sider udmunder i halvkredsformede apsis'er, som indeholde sarkofager, der når der vare bisatte martyrer, kunne have tjent til altere. Som sær mærkeligt fremhæves den h. Agnes' kometarium — atter tredie hundredår — omgivet af en række kamre, hvis fresker henviser til slutningen af andet hundredår og som er et fuldstændigt kapel. Også kunne nævnte oratorier pege på, at da efter forfølgelsen, altså i fjerde hundredår, basilikaen gjordes til kristen bygningsform, afsluttedes den i en niche, udvendig springende frem i en halvsirkel, indvendig foroven hvælvende sig til en halvkuppel; nischens halvrunde inder-side nævnedes apsis, medens hele rummet hed tribune — en mindelse om disse bygningers oprindeligt verdslige præg —, sammes hvælyede loft-parti: camera, fornix eller concha. De døde fulgte i basilikaen atter med over jorden; således i basilikaen i Nola (kampanien), af hvilken bygherren, biskop Pavlinus, har givet en beskrivelse³⁾, i hvilken han betegner sig som værende til huse hos sin herre, martyren. Efterfølgende tider ere gåede videre i den retning, men roden ligger langt tilbage; måske alt den dunkle ytring om »at døbes for de døde«⁴⁾ tør henføres dertil. — Denne opfattelse har haft berørings-punkter med hedensk synsmåde fremfor med jødisk; mysterieretningen er allerede betegnet som stilende efter at hæve skellet imellem her og hisset, og hvor dybt en higen i den retning greb ind i tiden, skal det følgende vise. At nadverens helligholdelse i form fik noget

¹⁾ colleges funéraires; jvfr. Boissier *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* 2, s. 303—26; 337—8. ²⁾ Krauss *ssteds.* s. 7—8. ³⁾ Hagen og Listov: *fragmenta selecta* p. 173—7. ⁴⁾ 1. Kor. 15, 29.

til fælles med mysterierne, har der også været lejlighed til at bemærke¹⁾; det må her ikke blive upåagtet, at formlen: *missa est concio* (forsamlingen d. e. de ikke fuldt optagne kan gå!), hvoraf messe udledes — benævnelsen findes først hos Ambrosius, i den tilbagevendende hemmeligholdelses dage —, har i mysterierne sit tilsvarende: »folket kan gå!«²⁾.

Endnu et vidnesbyrd om sangens magt, hvormed kristendommen fra først af har gjort sig gældende, bliver gnostikeren (eller eks-gnostikeren) Bardesanes og sammes søn, der tillige vare bærere for øst-syriens alt i Ignats' dage indvarslede kirkelige selvstændighed; hymnerne, der tillægges nævnte, bleve ved Efraim Syrer († 378) udrensede med hensyn til læren. Sådan omdannelse er neppe enestående — om den end ikke gælder om de ægyptiske gnostikeres hymner — og må så meget mere kaldes berettiget, som gnostisismen dermed gengav, hvad den sikkert fra først af skyldte menigheden³⁾. En kendelig påvirkning af kulten ved gnostisismen har neppe fundet sted; i den henseende blev montanismens stilling helt en anden. Man kunde endda i andet hundredår — eller dog først i tredie —, da der rejstes spørgsmål om troen, for Roms vedkommende beråbe sig på hvad der fra gammel tid havde været sunget i menigheden⁴⁾, medens det noget senere især lagdes Pavlus fra Samosata til last⁵⁾, at han havde afskaffet de gamle salmer og i deres sted sat en ny sang. Ret forstået hører dog den nye sang menigheden til, således at troens ord ikke kan siges at være blevet hjemligt på en folketunge, inden det har affødt en ny sang.

Den beskrivelse af menighedens kultus, som fandtes hos apologeter og i »anordningerne«, skelner sig deri fra den pavlinske⁶⁾, at i hine det profetiske element er blevet udenfor; dog er det en mindelse om Pavlus, når det fore-

¹⁾ s. 36—7. ²⁾ *λαοις αφεις*; jvfr. Tertullian »til folkefærdene« 1, 7. ³⁾ Matter *histoire critique du gnosticisme*, tydsk overs. 1, s. 181—3. ⁴⁾ Evseb k. h. 5, 28. ⁵⁾ ssteds. 7, 30. ⁶⁾ 1. Kor. 14.

skrives ¹⁾, at præsterne skulle tage ordet enkeltvis ²⁾; apostelen vil i en menighedsforsamling kun tilstede højst tre at tale, udrustede enten med tungemåls gave eller med profeti. Men det profetiske ord har ikke sit oprindelige sted i kulten; i Israel var det ikke så, og for den nye pagts vedkommende må deri ses en korintisk ejendommelighed, som i dagene forud for montanismen ikke spores ellers. Det profetiske hørte på en måde tiden til; denne led af uhørte onder og søgte i det profetiske et lægemiddel. Som sådant forslog det profetiske ikke, og dog var dermed sporet vist. Det undgik ikke at blive et vildspor, tilmed at øge forvirringen istedetfor at klare; tvetydigheden rammer det profetiske som det fremkom i helleniseringens dage udenfor eller forud for menigheden både hos hedninger og hos jøder.

Denne profeti har et sekundært præg og kan i det hele ikke sættes i klasse med den gammel-israelitiske i nogen af dennes skikkelser; dens ejendommelighed er det literære præg, idet den fra først af fremkommer som en profeti i skrift, hvilket kun undtagelsesvis — og endda på temmelig anden måde — gælder om den gammel-israelitiske. Justin martyr taler om de profetiske bøger, mod hvilke kejseren havde ladet udgå strængt forbud — indtil livsstraf — og som på kejserlig foranstaltning vare blevne brændte. Denne skriftforfølgelse — et forspil på hvad der nogle hundredår efter forsøgtes mod menigheden samtidigt med kirkebygningernes planmæssige nedbrydelse —, synes for hedningernes vedkommende nogenlunde at have ført til det tilstræbte mål, ihvorvel med det profetiske dog ikke det dæmonologiske blev overvundet; magthaverne vilde senere som i Juliernes dage selv ikke undvære det. De sibyllinske bøger — ved siden ad dem komme især hystaspis- og hermes-bøgerne i betragtning — undergik den samme skæbne som efter oldsagnet var købeprisen eller som ramte dem ved kapitoliets brand — omtrent samtidigt med Athens i Sullas dage —,

¹⁾ Anordninger 2, 57 v. 30; jvfr. 1. Kor. 14, 27—30. ²⁾ ἀναμερος.

nu ved domfældelse. Tilintetgørelsen af de ægte romerske Sibylliner synes at have været fuldstændig; deraf benyttede siden — i 2det hundredår¹⁾ — de kristne sig til at eftergøre hine selvfølgelig med indlagt kristelig profeti; i en friere form havde forinden en romersk digter, som vilde danne en modsætning til Lukretius, hvis anti-religiøse opfattelse ikke længer var magthaverne til behag, nemlig Virgil gjort det samme (4de ekloge). Men hvad der her var digterisk indklædning, blev hist et »fromt« bedrag, beregnet på at skaffe indgang; Jøderne — de aleksandrinske — have i den retning vist de kristne vej. Blant de sibyllinske bøger, som nu foreligge i 8 (12) bøger²⁾, anses den tredje — den s. k. erytræiske Sibylle — for den ældste og for at være af jødisk herkomst. Følgelig komme Sibyllinerne ikke mere i betragtning som vidner om den hedenske profeti, der forfulgtes af kejserne. Men tillige sér man deraf, at forfølgelsen mod den jødiske ikke lykkedes således som den der havde sat sig tilintetgørelse af de hedensk-profetiske skrifter til mål. Der nævnes en hel række af profetiske frembringelser, som — til forskel fra Sibyllinerne — vedgik jødisk oprindelse; mest fremtrædende er Esras fjerde bog, som også vandt behag hos de kristne, hvilket ydermere gælder om »de tolv patriarkers testament«, måske i sin oprindelse kristelig, og andre flere — som: Enoks bog³⁾ —, hvilke en senere tid har bragt for lyset, tildels den seneste, som: Salomons salmer, lille Genesis, Mose himmelfart. Denne litteratur står umiskendeligt i sammenhæng ikke just med verdens tilstand i det hele men med de svære skæbner, som — efter det makkabæiske huses fald — i løbet af 1ste hundredår efter Kr. ramte Israel; de vare kendeligt beregnede ikke som Virgils profeti på at forherlige nogen sejr men på at opildne og styrke efter et nederlag; den kristne part af samme tog tillige anledning til at opfordre til overgang til kristen-

¹⁾ tidsbestemmelsen er vaklende; så langt synes man at turde eller at måtte gå tilbage. ²⁾ jvfr. derom L. E. Scharling nyt teolog. tidsskr. 2, s. 1 fgg. ³⁾ jvfr. Evseb k. h. 7, 32 (Anatolius om påskens ansættelse).

dommen. Grænsen bliver på profetisk område flydende imellem jødisk og kristeligt, og ofte er det umuligt at afgøre, hvad der er oprindeligt kristeligt men jødisk farvet, hvad der er indvirkning af kristelig tankegang uden at være groet på kristen grund, og endelig hvad der bør udpeges ligefrem som kristeligt indskud; tilmed bliver bestemmelse om affattelsestiden: før eller efter Kristus, vaklende. Det er dog rimeligt, at den literære profeti har haft sammenhæng med den vækkelse, som blev Israel til del i rabbinisme og essæisme.

Den kristne menighed skulde også få sit profetiske forfatterskab — hvad enten det kom før eller efter det historiske forfatterskab — som utvetydigt tilhørte den. En sådan med apostelnavnets glans omgiven repræsentant er apokalypsen. Allerede Luter var tilbøjelig — i den aleksandrinske Dionysius' fodspor — til at lade denne profeti løbe i ét med den jødiske i Esras fjerde, og ved genopdagelsen af den jødiske profetiske litteratur i større omfang er i vore dage grænseskellet ydermere blevet udvisket. Her skal kun to ting gøres gældende. Den ene er, at i det profetiske forfatterskab, som Dionysius' indsigelse ikke hindrede i at opnå — eller ikke fortrængte fra — kanonisk anseelse, lige så lidt som Luters i den ham nær stående del af kristenheden, er nogen jødisk-politisk bestræbelse ikke til at påvise; man har i samme villet finde et menighedens véråb over den segnende jødiske modstander, vi fandt bruddet imellem de to menigheder mærket i betegnelsen: Satans synagoge. Men deri tør ikke formålet søges; dette ligger i flugt med apostolsk tankegang, som den blev afsluttet ved Johannes. Den anden omstændighed, hvorpå der bør lægges vægt, er, at profetien i menigheden har en livsfrisk oprindelse, den kan ikke være udtømt i den afblegende betegnelse: literær. Der er peget på profetiens genoplivelse som led i fremskridtet i Jerusalem, hvorved ebræer-menigheden fik skikkelse som for sig bestående. Vi bleve også opmærksomme på den betydning, samme fremskridt havde, med hensyn til embedet (diakonat — evangelistgering — presbyterium); nu står det tilbage at se, hvor

vidt profetien, som ved fremskridtet ikke udeblev, i menigheden fik noget ejendommeligt, måske endog et blivende præg.

Det ejendommelige ligger i, at det profetiske ikke genvinder den sideordnede stilling, en selvstændighed som i den gamle pagt, hvilken nævnes: loven (Moses) og profeterne; vistnok kunne apostler også bringes sammen med profeter¹⁾, således at profeterne ere med henhørende til den nye pagt, men som betegnelse af pagten kan denne dobbelthed ikke mere gælde. Nok danne profeterne en modsætning til embedet i dettes forskellige skikkelse som den friere virksomhed til den mere bundne — altså fornemmelig modsætning til hyrden —, men med genoplivelsen bliver profetien led af det hele og netop derfor som alt det tjenende undergivet den timelige begrænsning²⁾. Det er navnlig i Antiokien denne nådegave ytrer sig som givende stød til udsendelsen, der er konsekvens af fremskridtet i Jerusalem³⁾; den spores senere så vel gennem ydre forhold⁴⁾ i flugt med den antiokenske ytring, som i indre anliggender⁵⁾, hvorved fingerpeget på »det sidste« ikke udebliver. Men altid er der forbindelse med Pavlus; netop i henvendelsen til Timoteus betegnes det profetiske som nådegaven, der ikke må forsummes, uden at den dog stilles lige med det som må gøres: oplæsning, formaning og belærelse⁶⁾; som tjenlig for det hele betones særlig lærdommen⁷⁾. Det bliver 1ste brev til Korint, som klarest giver apostelens syn på profetiens stilling i den nye pagt, selv om man i indordningen i kultus som et element i samme, må se noget særeget for denne menighed; også Pavlus' afskedsord i Milet blev ikke blot et tilbageblik men tillige et profetisk, et fingerpeg på psevdoprofetien, som varsler om at end ikke sande profeter skulle fattes. Det samme tør da udledes, når talen falder efter Pavlus ikke om det som først måtte forventes men om de falske profeter

1) Efes. 2, 20; 3, 5. 2) 1. Kor. 13, 8. 3) Ap. G. 11, 27; 13, 2. 4) Ap. G. 16, 7; 9; 20, 23. 5) 1. Tess. 5, 19—21; 1. Tim. 1, 18; 4, 1; 14; 2. Tim. 1, 6—7. 6) 1. Tim. 4, 13—14. 7) ssteds. v. 16.

som ere komne endda i mængde¹⁾. Indtil enden skal det det hedde: apostler og profeter²⁾; profetisk virksomhed og fremsyn ere ikke trængte tilbage, komme snarere til deres fulde ret i Johannes' dage. Det er det der udmærker den literære profeti i menigheden fremfor udenfor samme, at den til forudsætning har en levende virksomhed og helt igennem er støttet af samme.

Dog som det før blev sagt, det er ikke apokalypsen, ikke noget fremtidssyn, vi skulle indlade os med; det gælder her om profetien, for så vidt den endda kan kendes at have havt sin gerning i og med samtiden. Og vi blive da opmærksom på, at profetien, selv når den aleksandrinske Dionysius fik magt til at mistænkeliggøre fremtidssynet, dog kunde blive genstand for en velvilligere bedømmelse både i menighederne i almindelighed og af kirkehistorikeren, over hvem den nævnte Aleksandriner ellers udøvede en så stor indflydelse. Det kommer den sidste af de navngivne efterapostolikere som énsbetydende med apostelbørn til gode, nemlig **Hermas**. Personligheden står vistnok her mere tåget end det kan siges om nogen af de foregående; vi have ikke engang som ved (pseudo-) Barnabas et sikkert navn at holde os til; hvis også enten en Hermas eller Hermes³⁾ virkelig er mént, ere vi dermed lige vidt. Det, vi have med at gøre, er kun skrift, en efterklang af aposteltiden, måske hendøende, allermest fordi det ikke så meget er efterklang af et profetisk forfatterskab, som af den virksomhed, forfatterne have udfoldet i og for hin tid.

Om dette skrift: Hermas' hyrde — ejeformen kan her, som indholdet nærmere vil vise, ikke siges at betegne forfatteren — som indtil Tischendorfs' fund (sinaitisk kodeks) kun forelå i oversættelse (latinsk) men nu er omtrent fuldstændigt i grundsproget (græsk), siger Evseb⁴⁾, at det hos nogle har fundet modstand og derfor ikke kan regnes til de almindelig antagne skrifter men anses dog af andre for »en

¹⁾ 1. Joh. 4, 1. ²⁾ Åbenb. 18, 20. ³⁾ Rom 16, 14. ⁴⁾ k. h. 3, 3.

højest nødvendig lærebog for dem som kristendommens første grunde skulle bibringes«, hvorfor — tilføjer han: — »jeg også véd menigheder, hvor (skriftet) læses offentligt¹⁾ og kender af de ældste skribenter dem der have betjent sig af dette vidnesbyrd«. Hvad Evseb siger om skribenterne før ham, gælder også om dem længe efter ham; fremhæves skal kun et vidnesbyrd for »hyrden« som Atanasius' ikke blot i et ungdomsskrift men i en udtalelse fra hans modneste tid²⁾. — Her kan det være stedet til at kaste et blik på skriftsamlingens stadige fremgang og den plads, som tildeltes det profetiske i samme. Evseb er manden; det navnkundige hovedsted er kirkehistoriens bog 3, k. 25. Klassifiseringen af skrifter er ikke klar (Evseb er ikke mester i at ordne stoffet); sikrest antager man tre klasser: skrifter som ingen modsigelse tåle (homologomena), skrifter som finde nogen modsigelse (antilegomena og — eller — nota d. e. uægte) og skrifter som ingen talsmænd have eller bør have (atopa d. e. ingensteds hjemme). Sidste klasse hører altså ikke med; det er de udelukkede. Mellemløste klasse deler sig i to afdelinger; til første henføres fem af de almindelige breve — Peters 1. og Johannes 1. ere uimodsagte —, medens de gamle tvisteæmner — ebræerbrevet, der regnes for uimod- sagt, og apokalypsen — blive udenfor. Anden underafdeling er den som omfatter alt profetisk (derfor også med forbehold apokalypsen) og hvad der hører til ebræermenig- hedens særeje (ebræernes evangelium). Om betydningen af nota (uægte) kan der tvistes, men sikkert er, at det ikke angiver det forkastelige, det som i menigheden ikke må tales. Man kan kalde denne anden underafdeling: gudelige skrifter (den vesterlandske menighed tilsteder divinæ scrip- turæ ved siden ad canonicæ), og her har den østerlandske menighed ikke blot på Evsebs tid men længe efter, næsten alle dage, et meget frit spillerum, som netop Arianerne søgte

¹⁾ δεδημοσιευμένον. ²⁾ Om ordets manddom og legemlighed k. 3. Festbrev fra 363; jvfr. Credner Gesch. des n. t. lichen kanon (ved Volkmar) s. 224—5.

at begrænse. Skrifterne i denne underafdeling hos Evseb ere dels sådanne som endnu foreligge, dels sådanne om hvem det ikke gælder. Af første slags ere hyrden og Barnabas' brev; skrifterne af helt eller halv jødisk oprindelse forbigår Evseb, sagtens som hørende til den gamle pagts »nota«; således Esras fjerde og Enoks bog, hvilken sidste har vidnesbyrd om tilstedelighed i menigheden både af Origenes¹⁾ og især af Tertullian²⁾. De skrifter der ikke foreligge os ere vistnok også efter Evsebs dom langt flere end han nævner, om end en optælling, som ikke tager alt med, må kaldes en besynderlig ting; det er friheden i den gamle menighed, som kun er i færd med at forsvinde, navnlig skolens frihed. »Peters åbenbaring« står her som repræsentant for den klementinske literatur, som nu forbigås, da der trods dens nære berøring med det profetiske tales bedst om den i anden sammenhæng. Der bliver da hos Evseb kun to skrifter til rest: Pavli gerninger og apostlernes lærdomme, begge måske også som repræsentanter for hele beslægtede rækker, hvoraf snart ét snart et andet nævnes i senere tilløb til optælling. Begge hine skrifter høre nærmest til samlingens anden del: »apostelen«; hvad evangeliet angår, da er det kun ebræernes evangelium, »de jødisk fødtes trøst«, som nogenlunde tales udenfor firtallet. Forøvrigt findes »apostlernes lærdomme« opført i Atanasius' påberåbte påskebrev, og »Pavlus' gerninger« har et halvt vesterlandsk vidnesbyrd for tilstedelighed i en stikometrisk — d. e. liniernes tal angivende — fortegnelse fra den nordafrikanske kirkes sidste tid³⁾. Alle sådanne skrifter sammenfattes — med Peters andet brev⁴⁾, neppe dog med de andre »almindelige« — under betegnelsen: »ikke testamentlige«⁵⁾. Udtrykket kanon og kanonisk bliver først efter Evseb fra den ældre brug (»sandheds-reglen«, »tros-regl«, »kirke-regl« med forskellige hædrende tillægsord) overført på de enkelte

¹⁾ Mod Kelsos 5, 54. ²⁾ Om kvindefærd k. 3. ³⁾ Credners anf. skr. s. 176—7. ⁴⁾ Evseb k. h. 3, 3; jvfr. side 219. ⁵⁾ οὐκ ἐνδιαθηκοί (senere træder ind som ensbetydende det fra Filo kendte: ἐνδιαθετοί).

skrifter og endelig på samlingen som helhed; hvorhos fordringen til et godkendt skrift blev samstemning med kirke-reglen, hvilken forudsattes som bekendt eller også som den der var bekendt ved dåben¹⁾. Fra Krysostomus begynder betegnelsen: »bøgerne« (biblia) i absolut forstand, sammenfattende begge pagters skriftsamlinger²⁾. Derimod møder inspirations-begrebet i sin anvendelse på al i og af menigheden vedtaget skrift alt indenfor her omhandlede periode³⁾.

Som det gik i oldkirken er det fremdeles gået menigheden, efter som før montanismen: det profetiskes stilling er ingensinde blevet klaret, og dog er det ikke gjort rent til et præteritum. Med rette siger Thiersch⁴⁾: »man skulde i kirken ikke have gjort inspireret og kanonisk til ét«, som han forstår således: ikke have holdt alt inspireret for kanonisk eller for en blivende norm til prøvelse. Også åndens tale kan være ikke for alle tider. Levningen af en profeti lagt an på tidsforhold findes i »Hermas' hyrde«. Vi få derved forestilling om en profeti, ikke lidet forskellig fra den godkendte i apokalypsen. Det tør nok siges, at sidstnævnte står i anlæg den jødiske profeti — både apokryfe og kanoniske — en del nærmere end førstnævnte; i nyere som i ældre tider har man stundom bedre kunnet komme til rette med Hermas' hyrde end med apokalypsen; i den østerlandske kirke gav man længe hin fortrin, og i forrige hundredår ytrede en forfatter, særligt fjendsk mod alt hvad han kalder fanatisk⁵⁾: »mig tykkes, at når man vil kalde (hyrden) en apokalypse, da den består af syner, så turde den være den eneste, selv om den ikke støttes af nogen mægtig fordom, som af begyndere i religionen kunde læses med nogen nytte« — altså i dæmpet tone en dom som Evsebs. Det eskatologiske bliver udenfor hyrdebogen (»det tilkommende er du ikke istand til at se men hvad du har

¹⁾ således den spanske munk der fralagde sig mistanke for kætteri: accipiatur confessio mea, qvam in baptisimi nativitate respondi (tag min dåbsbekendelse for god!) Credner anf. skr. s. 283.

²⁾ ssteds. 102—5. ³⁾ Evseb k. h. 5, 28 (i slutningen). ⁴⁾ Kirche im apost. ztalt. s. 353. ⁵⁾ (Corrodi) Krit. Gesch. des Chiliasmus 2, s. 163.

for øje, det ser du«¹⁾); men derved får skriftet en forøget historisk interesse. Og denne forståelse turde være af fortsat vigtighed; i selve menighedens historie ligger et profetisk moment.

Det spørgsmål, som straks møder, gælder tilknytningen til aposteltiden. På personlighed kan her mindst lægges vægt; Hermas er kun et navn, om det skal betegne forfatteren, kan ikke ses af skriftet. Af større vigtighed er stedsbetegnelsen, ti stedet, hvor skriftet siger sig at have hjemme, er den romerske menighed. Herfra, om også ad omveje, kommer os en underretning i møde, som ikke blot hævder Hermas som forfatternavn men lover lys over personligheden. I det fragment, som efter opdageren nævnes: Muratoris kanon og som antages at hidrøre fra 2det hundredår — Italien eller nordafrika —, hedder det: »Hyrden har helt for nylig i vore dage Hermas i Rom sammenskrevet, medens hans broder biskop Pius beklædte byen Roms stol. Og derfor må bogen nok læses men ikke offentlig i menigheden hverken iblant profeterne, der udgøre et sluttet tal, eller blant apostlerne, der nå til tidernes ende«. Imod rigtigheden af denne angivelse for hyrdens affattelsestid (Pius I ansættes fra 142—57) anfører Thiersch, at der i skriftet ikke er spor af kampen med de store gnostiske sekter, som fremkom i Rom netop ved midten af 2det hundredår (snarere tidligere end senere), og fremdeles, som har særlig vægt, at bogens holdning tyder på en tid forud for den »lærde« tid i menigheden. Tertullians skarpe bedømmelse af Hyrden²⁾, idet han vejer ebræerbrevet, som han tillægger Barnabas, mod hint skrift hvad læren om pønitense angår, og lader vægtskålen synke til gunst for ebræerbrevet, beviser snarere for end mod Hyrdens ælde, da skriftet derved henvises til tiden forud for montanismen. Polemik mod dogmatisk afvigende retninger har skriftet ikke, det er rettet på det sædelige fremfor på det dogmatiske, på indre tilstande fremfor på berøring med dem udenfor, det være troens fornægtere

¹⁾ hyrdeb. 3, 9 k. 2. ²⁾ om ðlufærdighed k. 10 og især k. 20.

eller dens forvanskere; en ejendommelighed, som kan sættes i forbindelse med en vis fjernhed fra — aldrig som i Klementinerne bekæmpelse af — Pavlus og tilslutning til den jersalemske Jakob; skriftet har mærkelige hentydninger til Jakobs brev, dog ikke hvad spørgsmål om retfærdiggørelse af tro angår. Atter taler det for skriftets ælde i alt fald forud for Pius I's dage; medens grundtekstens opdager, Tischendorff, synes at bestemme sig for angivelsen hos Muratori¹⁾. Endelig kunde steds angivelsen kaste lys også over tids angivelsen. Den udmærkede stilling, som tillægges Rom — idet »Klemens« får det hverv at meddele Hermas' åbenbarelse til de andre menigheder — fremtræder langt fordringsløsere end i klementinerne, som vi skulle høre berømme »det apostolske læresædes« højhed. Dertil kommer, at skriftet trods tilknytningen til Rom står noget fremmed sammesteds, ikke just ved affattelsen på græsk, som jo også gælder om apostelens brev til menigheden, Klemens' derfra; men navnlig derved, at ved forhandlingen om ordet statio — i begyndelsen af lignelse 5 — som ensbetydende med faste²⁾, viser sprogbrug og kirkeskik i Rom sig som ikke ganske hjemlig for meddeleren af disse åbenbareelser. Når man sammenfatter disse fingerpeg op over Pius' dage, så kunne de måske forene sig til en henvisning af skriftet, hvad indhold angår, for en stor del eller største delen til 1ste hundredår, i henseende til form og affattelse til 1ste halvdel af 2det. Der kan også mindes om Origenes' ytring³⁾: »på Kelsos' tid (o: midten af 2det hundredår) var der ingen profeter i lighed med de gamle, men ligesom de gamle blive også herefter profetier optegnede af beundrere og tilhørere«. Således vindes der måske rum for bemærkningen i Muratoris kanon, ti denne turde blive fyldestgjort ved antagelsen af en sidste redaktion af de profetiske udsagn, som kan være skét ved midten af 2det hundredår, som det synes ved en

¹⁾ »Når blefvo våra evangelier författade?« (sv. overs.) s. 3. Lignende Hilgenfeld »Apostol. Väter« s. 160: »sandsynligvis under Hadrian (117—138)« og s. 177—182. Derimod Zahn »Der hirt des Hermas (Gotha 1868) s. 14—40. ²⁾ ὑστεια. ³⁾ mod Kelsos 7, 11.

Hermas. Overensstemmelsen i navn imellem en sådan redaktør og bogens helt eller formentlige forfatter er neppe nogen vanskelighed, i alt fald en underordnet.

Det andet tvistemål, der kan rejses om bogen, er trods dens ikke-dogmatiske præg af dogmatisk natur, dertil et dobbelt. Det ene gælder forholdet til Pavlus. Det blev alt berørt¹⁾, at Hermas kan regnes til dem der i nærmest efterapostolsk tid give læren om retfærdiggørelsen af troen vidnesbyrd — dog kun i et enkelt sted²⁾: »ved troen kommer frelsen«, og således at troen er tænkt sammen med de kristne dyder. Afvigelsen i udtryksmåde er som vi have sét ikke blot en forskel på apostolsk og efterapostolsk, indenfor aposteltallet kommer den frem: efter Pavlus med Johannes. Man forklarer — ikke uden grund — dette forhold af forskelligheden i modsætninger, som de to stødte på, men netop af »hyrden« skønne vi, at det nok så fuldt har grund i omgivelsernes trang. Jo længere forkyndelsen kom fra Israel og jo dybere den går ind i hedningverdenen, så meget klarere må det blive, at hvad verden trængte til, var selve det gode; manglen var substantiel og det i højere grad end nogensinde. Det gode, hedningverdenen havde ejet, fremtrådte i skikkelse af det folkelige; med romerrigets sejr blev dette folkelige ført sin undergang i møde, uden at det som kom i stedet kunde give erstatning. Det folkelige var den sædelige substans, hvoraf den gamle verden som helhed havde levet, og som aldrig kunde erstattes ved den munisipale ånd, som Rom indplantede, mest dog i egne, som først indvandt for kulturområdet. Verdensriget rystede ydermere, hvad vismændene havde bragt i fare og som dog var hedningverdenens åndelige kerne, men ligeså lidt som den borgerlige frihed skulde det folkelige ligefrem genoplives ved kristendommen; tværtimod hvad der var rundet af den rod, var der forbeholdt bedømmelsen: blendende laster³⁾! Hvad romerriget havde givet i retning ad det sædelige, avtoritas, var en fattig trøst for en overskåren livsåre. Menneskehjertet — eller menneske-

¹⁾ side 216. ²⁾ 1, 3 k. 8. ³⁾ Avgustin: Om Guds stad 19, 25.

naturen — kan ikke undvære det gode; selv i det dybeste fald kommer i en eller anden skikkelse trangen frem, ja når faren er størst for at miste det gode som sådant, gør trangen til det gode sig så meget stærkere gældende, den melder sig i alt fald. En sådan trang måtte kristendommen komme i møde; med den kom det gode atter ind i en verden, som følte savnet, endda havde sted til det; man fik forvisning om, at egen fordel, hvis forgudede skikkelse er enevældet men som afklædt er dyriskheden, ikke er livets kerne og mål. Det blev en jubel atter at turde tro på noget godt i verden, i sig at spore lov og magt til at øve det. Det er »dydens vellyst«, der som talemåde, afbleget eller opsminket, er det bedrøveligste af alt men som derfor dog kan være noget andet, en sandhed, som historisk har gjort sig gældende. Det hører til den første menigheds fortrin at fryde sig over det genfundne gode (i henhold til ordet til den rige yngling: »hvorfor kalder du mig god?«). Der er en virkelig trang til at øve det gode for det godes egen skyld; det er som barnets fryd over selv at kunne t. eks. gå, en glæde som ikke tør formenes kristenbarnet, så længe det har den følelse levende i sig dog ikke at kunne af sig selv. Det er denne barnlige følelse, som fremfor i nogen apostelskrift kunde komme til orde i »hyrden« og med en tiltrækkende, om man vil troskyldig, styrke her findes udtalt¹⁾ i overensstemmelse ikke blot med Jakob men med Johannes' fuldttonende: Guds bud ere ikke svære. Herrens kraft stiller sig i mennesket mod djævelens magt.

Det første dogmatiske punkt lå således nær ved det sædelige eller var kun dette sædelige i anden skikkelse; det andet er et personlighedsspørgsmål og går stærkere ind på troens enemærker; hvad skal man dømme om Hyrdens »englelære« eller — sagens anden side — læren i dette skrift om de guddommelige personer, sønnen og ånden? Sikkerhed i udtrykket behøve vi ikke at hævde for hyrden; menighedsdommen over den lyder jo: tør læses men ikke

¹⁾ navnlig 2, 12 k. 3—6.

offentlig, hvormed friheden til at veje og vrage er forbeholden. Men så kan også det hele findes for let, som kristelig talt neppe stod til at undgå, hvis Kristi guddom blev fornægtet. Dog den lære, at Kristus skulde være et menneske »som en af os«, er så at sige en logisk umulighed i fri-menigheden; med den antagelse fattedes det skel-sættende imellem menighederne og ligeså i forhold til græker-skolen; udenfor menigheden kunde man da have det selv samme som man mente at finde eller formentligt burde finde indenfor. Selv trosforfalskeren måtte have et andet syn på Herrens personlighed; der er forskel på ligefrem vantro og på afvigelse fra troen. Fornegtelse og forvanskning have apostlerne ikke sammenblandet; først hos Irenæus kommer en anskuelse frem med krav på kristennavn, som i Kristus vil erkende kun et menneske, med kendingsnavn: »ebionisme«. En anskuelse af den art — helt udenfor troen — kan man ikke påvise i »hyrdens« lignelse 5 (hvorom senere), men nok det syn på sagen, som stammer fra forkyndelsen navnlig i Jerusalem, hvorefter forskellen på Kristus og os andre udledes af hans liv i kødet og tilsvarende ophøjelse, ikke af hans præeksistens (væren fra evighed), med andre ord: af forholdet til Helligånden fremfor af forholdet til Faderen. Vi føres dermed ind i en ældgammel, ejendommelig læremåde med et sidste spor måske hos Justin¹⁾; atter afgiver indholdet vidnesbyrd om skriftets ælde. Forholdet til Helligånden begynder med undfangelsen, og det er vel ikke ligefrem udtrykt men ligger dog i de ord: *nuncius audit illum spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret deus d. e. budet* (∅: sønnen) hører hin Hellig Ånd, som først af alle er indgydt i hans legeme, i hvilket Gud vilde bo. Man har forstået dette, som om hyrden — ligesom senere Apollinaris — lod det guddommelige i Kristus være ét med det åndelige i hans menneskenatur²⁾, men om det havde været meningen, da kunde legemet som sådant d. e. som repræsenterende det menneske-

¹⁾ Samtale med Tryfo k. 49. ²⁾ *λογος = νοϋς*.

lige dog ikke høre Hellig-ånden, og netop derpå lægges der vægt; legemet er menneskenaturen sét fra én side. Hvad der vistnok er endog i høj grad påfaldende men derfor ikke hjemler nogen slutning i den angivne retning, er dette at i hele skriftet Jesus-navnet ikke forekommer, hvilket i alt fald synes kun lidet at stemme med Justins dom¹⁾ om nødvendigheden af dette navns lydelighed (også som modsætning til talmudismens schem hamphorasch, det uudsigelige navn). Og dog kan der være samstemning imellem disse efter-apostolikere; skrift er jo ikke lydelighed, så lidt som skrift-oplysning er ét med dåben som oplysning.

Nu læren om Hellig-ånden; med den må læren om sønnen stå eller falde, når hans »guddommelighed« er støttet på forholdet til ånden. Da der bygges så meget derpå, tør det neppe anføres til gunst for misligheder i dette skrift, at læren om Hellig-åndens personlighed, tilmed guddom, er alle dage falden svær at klare. Allerede et udtryk som: »at plette Hellig-ånden«²⁾ er stødende, vi henvises dog derved til et tilsvarende pavlinsk: »al køds og ånds besmittelse«³⁾, og intet står i vejen for den antagelse, at meningen kan være uanstødelig, om end ikke udtrykket. Vanskeligheden ligger i »hyrdens« syn på »Hellig-åndens« forhold til englene eller som det også kan siges: hans egen — hyrdens — stilling blant englene og forhold til disse. Thiersch finder her »jødisk teologi«; unægteligt vækkes tanken om lærdomme som dem, Pavlus bekæmpede i Kolossæ, essæiske altså (men som det også bemærkedes: ikke bekæmpede med den skarphed som den farisæiske vranglære i Galatien). Hyrden, efter hvem bogen bærer navn, er en engel, særligt kaldet: omvendelsens engel; sendelsen til Hermas og derigennem til menigheden er skriftets indhold — kan man væрге sig mod den tanke, at der tildeles en engel hvad der er, ene kan være Hellig-åndens gerning? Alligevel er hin engel ikke den ypperste; Mikael (kendt fra kanonisk skrift, både i gammel og ny pagt) nævnes som

¹⁾ side 241. ²⁾ 2, 5 k. 1. ³⁾ 2. Kor. 7, 1.

den der har magt over det troende folk og »planter loven i hjerterne«¹⁾; han bedømmer også, hvor vidt de med hvem sådant er skét have »holdt loven«. Mikael-navnet kan her kun gælde Jesus der som sagt i skriftet ikke navngives, ihvorvel der lægges største vægt på »Guds søns navn«, og dette betegnes som knyttet til dåben²⁾ (altså alligevel som hos Justin). I sidst anførte sted gøres bestemt forskel på englens og Guds søn, om hvem det med umiskendelig henvisning³⁾ hedder, at ingen kommer til Gud uden ved ham; den hvis navn vi have annammet og dermed iført os Herrens styrke siges ingen engel at være men Guds søn, ham alene. Meningen må følgelig kaldes også her stemmende med troen. Når der stundom kan være tvivl, om en engel er ment eller Guds søn, så må deraf ydermere sluttes med hensyn til Hellig-ånden — hvem den latinske tekst i lignelse 5 kalder med sønnenavn —, at heller ikke han stillet ind iblant englens går i ét med dem; med andre ord: Mikael og hyrden blive billedlige fremstillinger af Jesus og af Hellig-ånden. Derved tør mindes om forholdet imellem sidste manden i den gamle profet-række og det i hans profeti forjættede sendebud; på dem begge, profeten og den forjættede, bliver maleak — engle — navn overført, hvorved skrifthjemmel er vundet for en »omvendelsens engel«. Og når her nævnes »hyrden«, et navn, som apostelbrevene i enkelttal forbeholder Jesus⁴⁾, så skal det nærmest bringes i erindring, at hyrdernes beskikkelse henføres til Hellig-ånden⁵⁾, men navnlig fremhæves, at i brevene til Asiens menigheder disse hyrder blive kaldte engle, som er skrifthjemmel for hyrdenavnets overførelse på den som kan hedde omvendelsens engel.

Efter disse indledende bemærkninger gå vi til drøftelse af indholdet i det enkelte for derigennem at få lys over

¹⁾ 3, 8 k. 3. ²⁾ 3, 9 k. 12—13. ³⁾ Joh. 14, 6. Hilgenfeld (Apostol Väter s. 186) forbigår dette sted i optællingen af »hyrdens« hentydninger til de kanon. evang.; jvfr. om Johannes i »hyrden« Zahn anf. skr. ⁴⁾ 1. Pet. 5, 4; Ebr. 13, 20. ⁵⁾ Ap. G. 20, 28.

udviklingsgangen som betegner den nærmest efterapostolske tid i det hele.

Første part — synerne — fremtræder som hovedbestanddel. Thiersch kalder samme det værdifuldeste i bogen, som han mener måtte skrive sig fra aposteltiden. Derved må dog bemærkes, at i denne del forekommer den navngivende personlighed hyrden så godt som ikke, måske slet ikke. Synernes tal er 4; der er forbindelse imellem dem, en gennemgående tankebevægelse. Syn 1 gælder det mere personlige, Hermas og hans hus, 2 og 3 menigheden, nærmest Rom, 4 fremtiden, som åbner sig for menigheden. Hermas' synd påtales; den er en dobbelt, dels en rent personlig, dels sønnernes, hvis forsyndelse må falde også på faderen. Førstnævntes forsyndelse består i urene tanker, hvorved et i sig selv rent forhold til en elskelig kvinde er besmittet; derigennem lærer Hermas at kaste et dybere blik ind i sig selv men tillige ligger deri den såre fornødne mindelse om at tage vare på huset; genstanden for hans attrå, kvinden, bliver derimod forklaret som den »der hilser ham fra himlen«. Dermed er forhold til kvinden, denne kvinde, givet som et grundforhold, men i helt en anden skikkelse end som Hermas kan have tænkt sig. Efterat hin himmelske hilsen har vakt bekymringen for sjælens frelse, fremføres atter en kvinde, denne sinde en bedaget, som gennem de efterfølgende syner forklares til ungdommelighed, tilmed går i ét med hende, der først vakte begærligheden, dernæst hilste ham fra himlen. Den bedagede kommer med bog i hånd og tager sæde på en stol; det, som behøves, er belærelse. Hermas skal ikke blot bringes fra synden men blive en lærer; denne virksomhed er betingelsen for omdannelsen som skal foregå som med ham så med kvinden (den første kvinde blev kun omflyttet). Nærmest er det hans eget hus, der må »sættes på fode« (conforta domum) og vil blive det; Herren véd, at »de (børnene) ville gøre bod«. Allerførst må dog læreren selv nemme lærdom. Kvinden læser for ham af bogen, men Hermas fatter kun slutningsordene, på hvilke det også mest kommer an; de

gå ud på forestående omskiftelse: »Alt skal flyttes og jævnes, hvad der består, men alt hvad tilsagt er opfyldes for Guds udvalgte«. Kvinden skilles fra ham med en hilsen, svarende til den ham overdragne gerning: »bliv stærk« (confortare¹)).

Syn 2 sættes et år senere. Hermas skal yderligere gøres til lærer, atter dog kun som gennemgangspunkt for den ham tiltænkte virksomhed. Begyndelsen er lovprisning for hvad han fik ved hilsnen fra himlen: syn på sine synder; derefter kommer på ny kvinden med bogen. Atter husker Hermas ikke hvad han hører, han vil derfor afskrive. Det lykkes — dog kun ved en åbenbaring —, så at det afskrevne bliver ham, afskriveren, vitterligt; det går ud på, næst formaning med hensyn til huset, at endnu skal der være bods frist forud for trængslen; han får lys over kvinden, der ikke — som han har tænkt sig — er »Sibylle« men menigheden; med lærdommen, han fik, vises han til menighedsforstanderne. Senere berigtiges dette således, at noget skal tilføjes og der skal tages to afskrifter, én navnlig til Klemens — sikkert romanus, selv om man betvivler identiteten med Pavli disipel eller med biskopen —, der skal fremsende bogen til menighederne, medens den anden af Grapte — kvinden må ikke fattes heller jævnsides Klemens — skal kundgøres for enker og faderløse. Selv skal Hermas læse bogen sammen med forstanderne.

Disse to syner ere mere end indledning eller en sådan, hvori det hvorom det gælder er givet: befæstelse af Hermas selv og hans hus, dernæst omvendelsesprædiken for menigheden; den sidste kommer kun i stand ved bogen. De punkter, der skal gives nærmere besked om, ere de to, hvorom Hermas oplystes i syn 2: trængslen i vente og ligeså beredelsen forinden, især den sidste. Denne besked er hvad der må ventes, men syn 3 giver mere. Udgangspunkt er fremdeles Hermas selv. Hvad denne oplever, forfejer ikke sin virkning — det kendes ved hilsnen fra himlen —; hvad han derimod har hørt af den gamle på

¹) jvfr. 2. Tim. 2, 1.

stolen, kan han ikke huske, og hvad han afskriver, må først gennem en åbenbaring tydes for ham; skal han med sådan begavelse, der sér ud som mangel på begavelse, tungnemhed, alligevel blive lærer, kan det kun ske gennem hvad der bliver ham til del, så det udgør en del af hans liv; åbenbarelsen udspringer af det oplevede; det er forholdet til kvinden eller forholdet imellem oplevelse og åbenbarelse, som er givet fra først af. Sådan er han i sit element og kan ikke få nok. Efter et tilsagn om åbenbarelse — slutning af syn 2 — søger han den med faste og bøn, og neppe er den indledt, før han trænger på og får derfor betegnelsen: ublu (*improbus*)¹⁾; dog aflader han ikke, inden åbenbarelsen er skænket ham helt, og alt er tydet. Han vil have noget for øje, men øjet er åndens. Hermas er ebræermenigheden i dens særegenhed; denne står for de efterfølgende, folkekirkerne (ebræermenigheden blev på grund af folkets vantro ikke folkekirke), som den profetiske; skolemænd og styrere, forkyndere og harpeslagere have de andre også at opvise — neppe dog mage til Israels —, men om profetien er ebræermenigheden så at sige ene. Med hensyn til denne opfattelse vil navnlig bud 11 (således som de nyere — og den græske tekst ikke mindre — fuldstændiggøre det ved omflytning fra bud 12) vise sig at være af vigtighed; derved skal kendes sandheden af Justins ord, at profetien har forladt Israel og er gået over til menigheden; men ikke mindre tegnes modsætningen imellem lærestolen i synagogen (i Tiberias rejst på ny) og i menigheden. Men lige fuldt er profetindvielsen i syn 3 meget forskellig fra den, vi kende fra den gamle pagt, nærmest Jeremias'.

Syn 3 begynder med denne beredelse og med fruens (den bedagedes) tredie komme til Hermas. Hun viser sig denne sinde ikke med en bog for at indtage et sæde; det gælder om et værk, og seks ungersvende, som følge hende, byder hun: går hen og bygger! Hermas skikkes til sæde hos fruene, dog ikke på en lærestol men på en hvilebænk.

¹⁾ 1, 3 k. 3.

Gerningen begynder atter med og fra ham selv; synet har en rensende magt. Han er oprejst — det skete ved hilsnen fra himlen —, nu må smålighederne vige (*exiguitates*¹⁾), idet de svinde for synets storhed. Dermed drages sløret til side for tårnbygningen, det heles kerne. Billedet er med al tilknytning ingen blot efter- eller om-dannelse af et forud givet. Hvad det ved denne bygning som ved enhver anden gælder om, er: af (ved) hvem og hvoraf. Den udføres ved de seks ungersvende som kom sammen med kvinden, dog med bistand af mange tusinde; disse bygmestere ere som håndlangernes mangfoldighed engle. Om materialet er en fuldstændigere besked fornøden. Bygningen rejses over vandene af kvadersten. Vandene pege på dåben; men stenene — hvad betyde de? Forskel på dem kommer ved stedet, hvorfra de stamme, om fra dybet eller fra jorden. Stenene fra dybet ere alle brugelige og passe vidunderligt sammen, medens stenene fra jorden falde i tre klasser, enten ikke ufortøvet brugelige eller på ubestemt tid ubrugelige eller endelig aldeles ubrugelige; af disse tre klasser deler atter én sig i underafdelinger, følgelig den anden; det er et skema, som vender tilbage i de sidste lignelser. Stenene af dybet ere apostler, biskoper, lærere og tjenere (efterdannelse er her umiskendelig²⁾); de som passe så godt sammen ere martyrer. Stenene af jorden behandles ikke éns; klasse 1 tages for gode, klasse 2 kastes til side men de blive liggende tæt ved, klasse 3 forkastes. Klasse 1 ere de i troen ubefæstede (*novelli in fide*), som lade sig påminde (af engle), klasse 2 trænge til bod, de ere altså her rette vedkommende; klasse 3 falder udenfor. Atter har klasse 2 eller de bodfærdige underafdelinger, fire i tal: de knudrede (*scabrosi*), der ikke have sluttet sig til (de hellige), de skrammede (*scissarii*), som ere fulde af indbyrdes avind, de stumpede eller forkortede (*curti*), som ikke have hengivet sig helt (*non integri*³⁾) og endelig de hvide samt runde,

¹⁾ ὑστερηματα; jvfr. 1. Tess. 3, 10. ²⁾ Efes. 4, 11. ³⁾ οὐχ ὀλοτελείς.

som halte imellem Gud og Mammon. Hermas har været af de sidstes tal; der bliver også mindet om ham i skriftet »om rigmands frelse«. Om alle fire underafdelinger hedder det ¹⁾: bod undes dem men ikke sted i tårnet, og endda først efter pinsler; det er hvad der senere nævnes: »bolig i murene« ²⁾. Også de forkastede have delinger, dog ikke anderledes end at nogle falde tæt ved vandene men uden at kunne nå derhen; vandene er frelsens vand, dåben; udtrykket betegner dem der med længsel efter livet dog gå tabt. Når det hele er færdigt — så lyder forjættelsen som føjes til forklaringen af bygningsmændene —, følger måltidet på arbejdet, en forjættelse der kendes af profeter ³⁾ som af Herrens lignelser og øvrige udtalelser.

Endnu fuldstændiggøres synet derved, at Hermas gøres opmærksom på »de syv kvinder omkring tårnet«, af hvilke én er stammoderen; de andre ere udsprungne i nedgående linie, den ene af den anden; det er troen med hvad af den udspringer ⁴⁾. Afkommet begynder i afholdenhed og ender i kærlighed; mellemliddene — 4 i tallet — ere: enfoldighed, uskyldighed, beskedenhed, tugt. Og da Hermas spørger: når det hele kommer i stand, siges det ham, at hvad det gælder om nu, er ikke fuldendelse men fornyelse; netop den skal profetgerningen — hans egen — tjene gennem forkyndelsen; ham til efterfølgelse henvender fru en formaning til børnene, hendes børn ⁵⁾. Men rettesnor for Hermas er ikke blot hvad han hører af fru, også hvad han sér på hende; det hele forhold går ind under fællesbetegnelsen: syn. Han har sét hende tre gange, hver gang yngre end den forrige gang; foryngelsen er, hvad menigheden trænger til men også hvad der for den er mulig. Kristi menighed forynges idet den lever; kun alt som den forynges, er den Herren værd.

Og således kan den, hvad den skal. I tårnbygningen er der fremstillet, hvad der skér med menigheden, englene

¹⁾ k. 7. ²⁾ 3, 8 k. 7—8. ³⁾ Es. k. 25. ⁴⁾ jvfr. 2. Pet. 1, 5-7.

⁵⁾ jvfr. 2. Joh. v. 4-5.

vare bygningsfolket; men selv skal den også noget — det er: møde det i vente, som er trængslen. Mødet er fremstillet i syn 4. Man har spurgt om hvilken forfølgelse måtte være ment; i reglen bliver svaret: Domitians. Det forekommer mig en misforståelse. Forfølgelsen, der skal tænkes på, er neppe en enkelts, og Domitians er snarere ikke ment. I angrebet er der taget sigte på menigheden som sådan, og det gælder — som vi så — først om Trajans fremfærd. Dog er det lige så lidt »bedste-kejseren«, der er tegnet her som det er uhyret Domitian¹⁾; det er verdensmagten kontra Guds menighed. Det ses også af de fire farver på dyrets hoved: sort, rød, gul og hvid, der forklares, de to første om verden, vi findes i (sort), trængslen vi skal igennem (rød); de to sidste om det der skal igennem (gult) og om det hvortil der stundes (det hvide). Hvorledes er Hermas bestedt i mødet? Han bliver bange, men efterat have iført sig troen og ihukommet lærdommen — denne gik ud på storværk, modsat såmlighederne — går han til mødet, og langt fra, at han som det så ud efter knuses, lægger dyret sig ned, blot med udstrakt tunge, og Hermas skrider hen over det. Da møder en jomfru fra brudesal ham, og denne er den helt foryngede menighed, der forklarer ham sejren, han vandt: Gud tvang dyret ved en engel (Hegrin²⁾), men fordi det en stund blev tvunget, er dyret ikke nedlagt. Slutningen er forventning, en bange forventning af det sig nærmende som atter er dyret. Den bratte afbrydelse er betegnende for skriftet, som er en afsløring af samtid fremfor af fremtid, men til supplerung må der dog henvises til slutningsordene i syn 1, dem Hermas kunde nemme, ene

¹⁾ der iøvrigt med flere andre har fundet en i alt fald delvis forsvarer i Duruy (histoire des Romains); her er ikke stedet til at gå ind derpå. ²⁾ Om dette navn se Hilgenfeld Apostol. väter s. 138 n. 17. Ewald (Gesch. der ausgänge des volkes Israels u. des nachapostol. Zeitalters s. 308 n.) vil gøre det til Tegri, som syrisk betyder »den betvingende«. Omdannelsen til Tegri betragter Zahn (»der hirt des Hermas« s. 267 n. 6) som given sag, dog af andre grunde end Ewald.

dem af hvad han hørte — disse ord betegne apokalypsens indhold, ikke hyrdebogens.

Med anden part — budene — føres vi ind i Hermas' hus, som er sted og udgangspunkt for at komme til kræfter, alt efter den bedagedes afskedshilsen til ham. Hidtil har det kun været kvinden, Hermas har haft med at gøre; hun blev navngivet for ham af »en skøn yngling«¹⁾, hvori man har villet se antydning af den som nu kommer men end ikke har været fremme, og dog er den, af hvem skriftet har navn, hyrden. Deraf skønnes, at det ikke går an at skille bog 2 og 3 fra bog 1, som om hine vare senere til-sætninger eller — om de også tildels måtte være det — uden væsentlig betydning for det hele. Hyrden er »af det ærværdige sendebud beskikket til at bo hos Hermas alle dage«. Det »ærværdige sendebud« er²⁾ Mikael eller også selve Guds søn, hvilke to i alt fald kunne falde sammen; hyrden nævnes: fortrydelsens (eller omvendelsens) engel. At denne fæster bo hos Hermas er begyndelsen til den gerning, hvorom kvinden i synerne talte til ham. Skriftets tanke bliver under ét: poenitentia, en såre omfattende og — kan man sige — almindelig tanke; den har dog til tider fået en lige så særegen som i sin særegenhed følgerig betydning; reformationsbevægelsen er sammentrængt i pønitensens tanke. Men hvad særeget er der i den måde som tanken her fremkommer, fraregnet indklædningen? Det særegne tør søges i to retninger: først deri, at det som i synerne kom så stærkt frem, kirkens foryngelse, den selvforyngende magt, svarer til at fortrydelsens engel fæster bo nærmest hos Hermas, en bofæstelse som sigter til det hele; men ikke mindre i det som nu kommer frem, den måde, hvorpå pønitensen bliver opgave ikke for denne eller hin i menigheden men for menigheden i dens helhed (det karakteristiske ved denne tanke, nemlig afbrydelsen, er forbeholdt tredje part af skriftet). Menigheden har pønitensen til forudsætning; for den må pønitensens fordring stille sig, som om

¹⁾ 1, 2 k. 4. ²⁾ lignelse 8 k. 3.

den første gerning skal gøres om og den selv blive hvad den kunde trøste sig til alt at være. Dermed er menigheden som sat tilbage på det trin, Guds folk indtog i den gamle pagt; da trængtes der netop uafadeligt til pønitense, som det er udtrykt navnlig i forholdet imellem Samuel og Moses. Menigheden skal også have sin Samuel — Kristus er selv dens Moses —, men den nye pagts folk beholder ét forud for den gamles; til pønitensen svarer stadig fornyelsen eller bedre foryngelsen. Israel var ikke undtagen fra naturloven; det ældedes endda gennem pønitense — menigheden ældes ikke, og om tidens tand skulde kendes også på den, så står vejen åben for den til foryngelse i pønitensen. Menigheden er på én gang i pønitensen under loven, i foryngelsen ud over loven.

Er hyrden — nuntius poenitentiae — også første mand til at føre tanken frem? Hvad var det der lød gennem sendebrevene til de syv i Asien andet end en omvendelses prædiken til menigheden som sådan! Der blev i disse gjort undtagelser, med anden og sjette menighed; i hyrden gøres ingen sådan. Det er ikke nogen strid imellem hyrden og apokalypsen, kun en videre udvikling, om end ikke som denne skulde være; derfor er retningen efter det som skal være ikke opgiven. Hele menigheden er bleven til Efesus. Og ingen af de syv var heller nærmere til det hele end den første i rækken, hvem Pavlus i sit sendebrev havde foreholdt bygningens grundrids i dens helhed. I hvad retning går nu omvendelsens prædiken for menigheden i »efter-apostolske« dage — gælder den lærdom eller levnet (reformatio doctrinae seu morum)? Det er ikke lærdommen, som bliver lastet af hyrden; lærestolen, hvorpå kvinden kan sætte sig, ere »uldbolstre hvide som sne«. Livet har alligevel fået en grundskade, alt som det gennem udvikling delagtiggøres i naturlivets vilkår; hvad der skal bøde på den, fremstilles i denne anden part: budene, som ikke undgår at blive tilbagegang til den gamle pagts stade. Og det samtidigt med, at Israel som folk trænges til side og menighederne af hedensk rod kunne melde sig som Israels stillingsmand (det åndelige

Israel). Denne tilbagegang har fået endda uoverskuelige historiske følger og er på forskellige — hinanden næsten modsatte — måder repræsenteret af de to efterapostolikere: Barnabas' brev og hyrden; men den er ikke selvopgivelse. Hvad der tiltrænges og fremdrages er det som bliver udtalt under 12te (sidste) bud: det godes styrke; Kristi menighed er som den frie i verden men også som en magt, begge dele ikke ved andet end at det er givet den at være god, som dog ikke udelukker at kunne og skulle blive bedre. Omvendelsen er en tilbagegang, som betinger fremgang.

Hvorledes godheden fremtræder, vises i budene. Disse bud, efter hvilke nærmest Hermas' hus skal sættes i skik, ere langt fra blot en gentagelse af de ti, yderligere forøget ved to. I spidsen stilles trøsbuddet med antydning af hvad tro fører med sig: frygt og afholdenhed. Det vilde være ubilligt at bedømme skriftet dogmatisk efter hvad her siges om troen; denne er opfattet ikke efter indhold men efter virkning, ikke som dogmatisk substans — bekendelsen — men som sædelig kraft. Selv for Pavlus er tro i den betydning ikke fremmed¹⁾. Når troens indhold angives i samklang med det israelitiske — Guds énhed —, så kan også det være en mindelse om Pavlus²⁾. I bud 2 foreholdes troskyldighed (*simplicitas*), rettere barnlighed som den der bevarer for at bryde freden men driver til at dele med alle; således bevares sammenhold, énheden. De følgende tre angive, hvori *simplicitas* må lægge sig for dagen; i sandhed, kyskhed og sagtomdighed; mærkeligt er især bud 4 på grund af det lys, som i samme gives over et spørgsmål — af sædelig natur — som bevægede tiden, nemlig om det ægteskabelige forhold; spørgsmålet når dog videre, det bliver dette: hvor vidt pønitense, som vil sige genoptagelse af den faldne, er tilstedelig. Det er hvad skriftet i det hele gør gældende, ikke blot at pønitense behøves men at den i menigheden tør tilstedes. En modsat synsmåde kommer

¹⁾ 1. Kor. 13, 2 og navnlig Gal. 5 22. ²⁾ 5. Mos. 6, 4; 1. Kor. 8, 6.

frem senere — efter ebræermenighedens dage — ikke mindst ved montanismen og bygger netop på brevet til ebræerne; talsmand blev Tertullian, som taler ilde om »hyrden«. — Med bud 6 skér en tilbagegang til bud 1; det er som en forklaring af det forudgående, tro med sine (nævnte) to afføddinger i sædelig retning: frygt og afholdenhed afhandles, tro i bud 6, frygt og afholdenhed i bud 7 og 8. Sådan er overgangen til det der skal aflægges eller endda afsiges, hvorom bud 9 og 10 — eller de efterfølgende alle — handle; nærmest er det tvivlrådighed (bud 9) og sørgmodighed (bud 10). Særlig bekæmpes i tilslutning til Jakobs brev¹⁾ tvivlrådighed som en mellemting af tro og vantro, som en afmagt, hvorimod troen er en kraft. Og på kraft driver skriftet; deri kender man den ebraiske tankegang²⁾ i forædlet retning. Her ligger det nær at komme ind på det dogmatiske, det vil sige: syn for det profetiske, som det hvori det gode særligt beviser sig som kraft, tilmed som sandhed. Det bliver udtalt navnlig i bud 11; mærkeligt i den retning er dog også, hvad der siges i bud 10, at sørgmodighed er plage for Hellig-ånden (cruciat Sp. S.) og dog er frelsende. Begge dele ligger i den folkevenlige opfattelse af pønitensen som tillige er Israels. Bedrøvelse er som sådan ikke Hellig-åndens sag, han vil gøre os glade; men for at glæden kan komme, må menigheden bedrøves — i pønitensen som bevirkes ved en engel. Endemål er og bliver sørgmodigheds overvindelse, en til simplicitas svarende hilaritas. Denne synsmåde stemmer med den rabbinske opfattelse af askesen; et sagn lader Elias blant dem som skulle frelses udpege først en fangevogter, som er mild mod fangerne, dernæst et par arbejdsfolk, som vise sig altid glade.

Særlig ligger det hyrden på sinde at få ikke blot pønitensen men det nær beslægtede profetiske klaret, en bestræbelse, som er gennemgående i de fire sidste bud (9—12), slutter sig tilmed umiddelbart til de tre forud

¹⁾ Jak. 1, 8. ²⁾ 1. Kor. 1, 22.

(6—8), hvori troen udvikles efter sin sædelige virkning. Ebræermenighedens mest vedholdende ejendommelighed er forholdet, hvori den sér det profetiske til troen. Israels særegenhed i modsætning til folkefærdene var at føres frem ved ånden og at gøre en åndelig synsmåde gældende: ene Israel kendte ånden, som selv Grækerne ikke vidste af at sige. Justin eller Psevdo-Justin¹⁾ anfører i henhold til Platos Menon »dyd«, arete, som et græsk tilsvarende til ånd. Også Israel nåede ånden kun gennem udvikling, der ikke var som folkefærdenes lige så meget tilbagegang, ej heller endte som disses i nedbrydelse. Deraf kom, at Israel — det profetiske folk — var, som vi kunde sige: »synsk«, så ånder, hvor andre øjne kun bleve enkeltheder vár. Israels åndesyn er meget forskelligt fra den måde, hvorpå de mytiske folk, navnlig Grækerne, besjælede omgivelserne, naturen. Disse meddelte af deres eget, hvad udvælgelsens folk ikke kunde, da det som sådant intet eget havde; Grækerne forvandlede selv det livløse i sjæl (psyke), Israel forvandlede ikke men opdagede eller oplevede, hvoraf der udsprang en forklaring, som var over forvandlingen, ti forklaringen blev ånden²⁾. Ånden er israelitisk magtbegreb. Derfor kunde, så vist menigheden var groet på israelitisk jordbund og så længe den holdt sig på samme, åndesynet ikke udeblive i menigheden; det antydedes allerede deri, at Jakob stiller den jordiske, sjælelige, dæmoniske visdom mod visdommen ovenfra³⁾, slår fremdeles igennem navnlig hos Johannes, når denne fremstiller kristen forstand på tilværelsen som evne til åndsprøve⁴⁾, og endelig er det hvad der kommer frem hos Hermas, som står i et gennemgående forhold til de nævnte to kanoniske forfattere. For ham er tvivlen en jordisk, derfor en magtesløs ånd, der bliver til løgnprofet⁵⁾ og for de tvivlrådige stiller sig i åndens, Hellig-åndens sted, så at når disse spørge om Hellig-ånden, få de svar af hin falske ånd, fordi de ikke have

¹⁾ »til Grækerne« k. 32. ²⁾ Joh. 7, 39. ³⁾ Jak. 3, 15. ⁴⁾ 1. Joh. 4, 1. ⁵⁾ 2, 10. k. 1.

spurgt retteligt. Men uden at blive spurgt, kommer den ikke frem; den fattes guddomskraften til selv at tage til orde, og svaret, den giver, er kun forvirrende, ti »sådanne ånder have ikke forstand på det guddommelige«. Mod-sætningen imellem sand og falsk ånd er altså modsætningen imellem den med kraft udrustede og den magtesløse men også imellem den indsigtfulde og den forvirrede; dette forhold bliver efter at være fremsat i bud 10 k. 1—2 udviklet gennem bud 11¹⁾. Man må se hen til, hvor ånderne give møde; den jordiske ånd møder ikke i »de levendes menighed« — »levende« kan her ene være åndelig, ikke blot sjælelig levende —, men hans redskaber indfinde sig i de retfærdiges forsamling²⁾, hvor guddoms-ånden er og hvor bønnen lyder. Hvad derom siges, det mere end minder om 1. Kor. 14, 21—25. Den tomme ånd er snaksom og kendes derpå, at han taber mund og mæle (obmutescere), såsnart han kommer i de retfærdiges forsamling; Guds ånd taler, ikke når mennesket vil men når Gud vil, følgelig også som Gud vil. Kraft er afgørelse; det mindste der kommer ovenfra — lignelsesvis peges på tagdryppet — er kraft. — Når som anført bud 11 og 12 ere blevne sammenblandede, da er det neppe skét af vanvare; også gennem bud 12 går den tanke, som kom frem med bud 9, at det kristne væsen er kraft, fordi det er ånd; kun fremhæves deri — efter at det udpegede afsnit er fraskilt — sagens rent menneskelige side, attråen (ligesom de ti bud ende også disse tolv med forbud mod attråen). Hvad det gælder om, er dog ikke blot at skille sig af med den urene attrå, men at iføre

¹⁾ der vistnok rettelig suppleres med det i Christensens oversættelse (s. 35 n.) betegnede afsnit i henhold til den græske tekst. Derhos er i disse bud — 10-12 — afvigelsen imellem latinsk og græsk tekst betydelig, så at bud 11 efter græsk tekst samler hvad der vedrører åndeligheden som magt og fremdeles som opgave. ²⁾ adskillelsen af »levendes« og »retfærdiges« forsamling synes at være som i »anordningerne«, altså yderligere bevis på, at dobbelt-heden: missa fidelium og katechumenorum er forberedt i den nærmest efterapostolske tid, måske i selve aposteltiden.

sig den gode, og det fordi der er en åndsmagt, som svarer til hver især, tiltrækkes af hver især. God attrå er modsætning til tvivlrådighed; medens sidstnævnte ophæver tro og gør profeti umulig, så vil god attrå sige, at valget er gjort, troen bevares og da kan profetien ikke udeblive. Derfra er overgangen given til den allerede fremhævede slutningsbetragtning: »intet er lettere end disse bud«, og dermed er vejen til kraft (»bliv stærk, o Hermas!«) fremlagt.

Tredie part: »lignelserne« — over det halve af skriftet — er tillæg til de to foregående og udgør ikke som første og tildels endda anden part en sluttet helhed. Lignelse 1—7 er tillæg til anden del: »budene«, de tre sidste må betragtes som tillæg til »synerne«. Dog savner ingen af de to lignelses-rækker et vist omfattende præg, idet skriftet bevæger sig i dem både i hjemmet og ude — denne stedoms skiftelse er altid betydningsfuld — og begge tilsammen men især dog sidste hævder det afsluttende. Selv om »lignelserne« skulde stamme fra en tid, som falder nærmere den, Muratoris kanon angiver for det hele, bærer adskilligt og neppe det mindst vigtige et umiskendeligt præg af ælde. — Det gælder i række 1 om lignelse 5. Hele første række vedrører særligt Hermas i hjemmet; den så at sige kulminerer i lignelse 5, som dertil er mærkelig ved sine bibelske mindelser, der dog lige så let kunne forvirre som retlede forståelsen. Udgangspunkt i denne lignelse er Hermas' faste, kaldet: vagt, som tyder på den romerske jævnførelse af ugen med åndelig krigstjeneste og med Herrens lidelse (dies stationum, vagtdage, kaldtes senere onsdag og fredag). Fasten betegner, at nu står i Hermas' hus alt som det sig bør; men dermed er hyrden ikke nøjet, det hele skal løftes på et »ypperligere« trin, som sættes i forbindelse med en modsætning imellem en ret faste og en spildt faste. Hvad hyrden har i sigte dermed, fremsætter han i en fortælling: en godsejer betror en af sine trælle, den mest prøvede blant dem, en vingård og lover ham frihed blot mod at opbinde rankerne. Trællen gør mere:

han rensar vingården for ukrud. Herren vil da også gøre mere end han har lovet, ikke blot skænke trællen frihed men stille denne lige med sin søn; det sidste gør han dog ikke uden samråd med sønnen og vennerne (dennes venner). I forbindelse dermed viser den betroede træl sig ydermere den ham tiltænkte gunst værdig. Herren (husfaderen) sender ham nemlig gildesretter fra sit eget bord, som denne udover sit eget behov uddeler blant sine medtrælle. Dermed er sagen afgjort, og trællen bliver sønnens medarving. — Hvad der lægges fortrinlig vægt på, er et »udover«: mere end fornødent, udover hvad der er lovet; kun som et sådant »mere« kommer fasten i betragtning. Men i lignelsen træder fasten tilbage for ukrudets kvæling; den rette faste vil altså sige at hvad der i sandhed går udover påbuddet og hvormed værket med vingården krones, ukrudets kvæling, det må sigte til pønitense i og for hele menigheden, til tugten. Dermed er nærmest sagt, at faste og ligeså kirketugt ikke hører til det oprindelige påbud, derfor betegner det en »højere værdighed«; dette kan atter sættes i forbindelse med ord af Herren som det om de større gerninger¹⁾. Det omtalte »udover det oprindelige« kommer fra begge sider, fra Herren ikke mindre end fra den betroede. Det dunkleste — eller misligste — punkt i lignelsen turde forholdet være imellem trællen den betroede og arvingen eller sønnen, som alt berørt er²⁾; når det i forklaringen oplyses således, at sønnen er Hellig-ånden, trællen Guds søn, da må det bemærkes, at den græske tekst enten udelukker de første ord eller behandler dem som indskud³⁾. Der fattes i det følgende ikke hentydninger, der næsten tvinge til at se i sønnen Jesus; han kaldes den der har arbejdet mest og lidt mest og dermed »udslettet sit folks synder«; han siges at være den, der »viser (sine) livets vej ved at give dem den lov, han af faderen har annammet«. Herved må bemærkes, at gildesretterne som tilsendes forklares om budene, netop dem hvis

¹⁾ Joh. 14, 12. ²⁾ jvfr. s. 266—7. ³⁾ Zahn der hirt des Hermas s. 247 n. 4 fastholder her den latinske tekst.

meddelelse er berettet i part 2; dem må Hermas ikke beholde for sig selv. Det tredje punkt, som fremhæver sønnens ypperlighed, er dette, at samråd med ham er vilkår for at den betroede antages som medarving. Forholdet imellem disse to stiller sig (skriftmæssigt) så, at Guds søn har været herre i tjenerskikkelse og at Guds tjenere skulle alle blive sønnens medarvinger¹⁾. Men hvilket bliver forholdet imellem sønnen og vennerne, idet de sidste forklares om de først skabte engle; gå ikke søn og engle i ét? Her sætter Helligånden og legemet skel, ti hvad der siges derom kan kun gælde om den som har arbejdet mest, ikke om englene, der må være legemet og tilmed helligånden foruden. Legemet skal ikke fattes løn; det kommer af at det har været beskikket til Helligåndens bolig, og at hint legeme, hvorom det gælder (o: frelseren i kødet), til enhver tid har adlydt ånden. Sønnen er altså den ved hvem trællen får frihed og bliver medarving, ved hvem legeme og ånd komme i et ret og blivende forhold til hinanden. Men derfor skal den højere værdighed eftertragtes som den der ikke bliver stående ved at opbinde rankerne men kvæler ukrudet, ikke indskrænker sig til det enkelte hus men omfatter menigheden.

Det er først med lignelse 8, at dette højere kommer frem: overgangen fra den enkelte til helheden, fra huset til menigheden. Denne og følgende lignelse, især endda sidste, ere gentagelser af syn 3, ja det første indtryk, man får deraf, er som af indtil kedsommelighed udspilede og udtværede gentagelser; disse ere dog langt fra betydningsløse. Begge lignelser hævde selvstændighed ligeoverfor syn 3; lignelse 8 derved, at den bliver pilelignelse fremfor tårnlignelse, som vil sige, at vandene, over hvilket tårnet sagdes bygget, komme frem som fornyelsens kraft; vi se her, at dåbens frembævelse hører til Hermas' d. e. ebræermenighedens ejendommelighed. Lignelsen falder i to afsnit, mærkede ved en bortgang, englens²⁾; de skelnes efter hvad

¹⁾ jvfr. Anf. skr. s. 447—8, navnlig i henseende til hentydningen til brevet til ebræerne k. 1—2. ²⁾ k. 2 i midten (overs. s. 56).

Herrens engel, Mikael, har gjort i egen person, og hvad denne ved bortgangen overlod til hyrden i forening med Hermas. Lignelsen er et piletræ »så stort at det skjuler jorden«; det er her livets træ (semper amat vitam¹⁾), dog med fremhævelse af grenene, som kan minde om Johannes²): træet forklares som Guds lov, given til jorderige i og med Guds søn³). Grenene blive afkappede og af englen betroede til forskellige menneske-klasser eller rettere, idet grenene gives tilbage, kommer forskellen for en dag. Klasserne ere tolv; i næste lignelse møde tolv bjerge; det ene med det andet ser ud som den videre udførte sædemands-lignelse. Kun de tre første klasser falde under Mikael's gerning — første afsnit —, svarende til stenene fra dybet i syn 3: martyrer, bekendere, dog også sådanne som uden lidelse have bevaret Guds bud; disse henvises til tårnet. De øvrige klasser, ni i tallet, overgives til omvendelsens engel — afsnit 2 — eller til hyrdens og Hermas' forenede gerning; deraf kendes hvad det hele går ud på. Forjættelsen er den i syn 3 antydede⁴) om »bolig i murene«, i sammenligning med tårnet det lavere sted. Vilkåret for at nå dette er, at grenene endda bringes i ret stand ved at vandes d. e. plantes ved vandet; med andre ord: pønitensen er ikke i dåbens sted men gennem den træder dåben i kraft. Her er spillerum for forskellighed. To af klasserne gå ud, modstykket til de første tre: sådanne, for hvem der ingen pønitense er, forræderne og vranglærere; for de sidste levnes dog et svagt håb. Syv klasser stå tilbage midt imellem de to yderligheder: udskudet og Mikael's flok; hovedforskellen på hine syv søges for den større parts vedkommende — de fems — i grenene i det hele, mere eller mindre grønnende; med hensyn til de to resterende give toppene udslaget. Her er spidsfindigheden men også knudepunktet. Førstnævnte klasser dele sig atter til to sider: med eller uden sprækker (scissura); hine — to i tallet — ere de tvivlrådige dertil med onde tunger og de avindssyge, disse — tredelte,

¹⁾ ssted's. ²⁾ evang. 15, 5. ³⁾ k. 3 (overs. s. 56). ⁴⁾ jfr. s. 273.

alt eftersom de ere tørre til, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ eller $\frac{2}{3}$ — ere de som enten ikke have sluttet sig til (de hellige) eller have fornegtet (compluribus modis depravati) eller vist sig ærekære for dem derude. Knudepunktet er det som er gennemgående for de syv klasser: spørgsmålet om forholdet til samfundet; det kom frem i syn 3 — de fire underafdelinger af klasse 2 —, her gælder manglen hos de fem enten de enkelte (sprækkerne) eller samfundet som sådant (det delvise). Hos dem, for hvem udslaget var toppene — grønnende på disse nær eller kun i toppene —, er samfundet vel ikke brudt, dog er der forseelse i forskellig grad, for de førstes vedkommende i mindre ting, for de sidstes i større og vigtigere; disses omvendelse går lettere end hines, et pavlinsk træk! — Skildringens overstrømmende detail stikker stærkt af mod sædemandslignelsens simple anskuelighed. Det må dog ikke overses, at formålet her ved en fremgang, der kan ses også som tilbagegang, ja i ret forstand må føre til en sådan, er blevet et andet end i Jesu lignelse; det som her betones, er dåbens middelbare virkning og den efterapostolske samfundstilstand; mellemklasserne, tilmed blandingen, ere blevne overvejende, de ere problemet. »For og imod« i frelsens svævende sag fremstilles med omhu; navnlig fremdrages hvad der kan tale »for«. Knudepunktet er som sagt samfundets bevarelse eller dets opgivelse; der tages ikke til takke med hvad engang ikke kan blive andet, det gælder om »hjem i tårnet«. Lignelse 8 har dvælet ved udenværkerne, murene; den kræver fortsættelse og afslutning, som først den gennemførte tårnlignelse kan blive.

En sådan er given i lignelse 9. Heller ikke her fattes det udtværede; mest breder sig forklaringen, som begynder med k. 12¹⁾; tilslutningen er fremdeles til syn 3. Dog er det ved optagelse af tanker fra lignelsen forud, at denne bliver den videre udførelse og omdannelse af synet²⁾. Hermas bliver ved en engel ført op på et bjerg »i Arkadien«; steds betegnelse tyder på at forrige lignelses snævre

¹⁾ overs. s. 72. ²⁾ Zahn »Hirt des Hermas« s. 210.

ramme er sprængt. Der er udsigt over en vid slette, omgivet af tolv bjerge; midt på samme fremdukker en klippe, højere end bjergene, i firkant. Denne bliver til tårnet. Nærmest ses porten, ny udhuggen og omkredset af seks par jomfruer; porten med jomfruerne — hedder det i forklaringen¹⁾ — ere fremstilling af dåben, ligesom porten sammen med klippen tydes som Guds søn; igennem porten indgår blot den, over hvem Guds søns navn er nævnet (i bogen det unævnelige eller ikke nedskrevne, Jesus-navnet); jomfruerne ere Guds søns kræfter. Forholdet til disse bliver her hovedpunkt; det får i næste og sidste lignelse afsluttende betydning. Ligesom i syn 3 vise sig seks mænd (hist ledsagede de kvinden, der indtog samme plads som englen her); på deres bud begyndes der med tårnbygningen, den talløse skare giver møde her som hist; ejendommelig for lignelsen er virksomheden, hvortil jomfruerne omkring porten tilskynde og hvortil de selv hendrages (i »synet« fremtræde de syv kvinder omkring tårnet ikke virksomme). Jomfruernes virksomhed består i at føre igennem porten, stenene nemlig, didop, hvor de kunne tjene bygningen over porten. Stenene komme — som i »synet« — til en begyndelse fra dybet og høre da til fire klasser, der angives herefter et tiltagende talforhold: 10, 25, 35, 40; i forklaringen²⁾ tydes dette som betegnelse af tidsaldere: den første, dernæst: de retfærdige mænds, endvidere: profeters og tjeneres; endelig: apostlers og læreres; de to sidste må forstås om Mose og om Jesu disipler, de første to ere mindre tydelige; at stenene komme fra dybet forklares³⁾ om prædiken i de dødes rige, således at de første tre klasser have lyttet til den, den fjerde derimod selv fremført den og dernæst meddelt seglet d. e. dåben⁴⁾. Om de øvrige stene hed det i syn 3 kun: de

¹⁾ k. 12—13 (overs. s. 72—3). ²⁾ k. 15. ³⁾ k. 16. ⁴⁾ I en monografi om hyrden (af Jachmann Königsberg 1835) hedder det (s. 86): »af sakramenterne omtales kun dåben, som i det hele i den gamle kirke nød en højere agtelse og sysselsatte på mange måder, indtil senere nadveren blev kristendommens egentlige holdepunkt — — en følge af den mægtige ærefrygt for hint sakrament var den

bleve løftede fra jorden; derimod her: de bleve tagne fra de tolv bjerge. Men til den oprindelige forskel, som der er begge gange på de hidbårne stene, kommer her ydermere en forskel af afgørende vigtighed, idet nogle ved at bæres gennem porten — af jomfruerne — få et andet udseende, hvorimod andre blive uforandrede, da de ikke bæres igennem porten. Her spiller lignelsen om bryllupsklæderne ind, man kan også sige, den bliver suppleret. Men hovedforskellen på syn og lignelse er dog, at i lignelsen afbrydes arbejdet¹⁾; englens bortgang i lignelse 8 kan ikke jævnføres dermed. Afbrydelsen skær for at tårnets herre kan komme, tage i øjesyn, afgive kendelse — atter som i Jesu lignelse om bryllupsklæderne — og så gå bort for på ny at give rum til hvad der i kraft af eftersynet måtte blive at udføre. Så vidt når sammenstillingen med syn 3, hvor det til slut hed: »der bygges idelig — og snart vil det vorde fuldført« (cito consummabitur). Lignelsen går sin gang videre; dels udstødelse af sten, dels anvisning af nye; de udstødte falde i syv klasser — manglerne fremtræde ved berøringen af Herrens stav og danne en (opadgående) række fra helt sorte til blot plettede —, de som skulle træde i stedet anvises til udgravning i en nær liggende slette og udgøre kun én klasse. Ligesom i lignelse 8 følger her på Herrens (englens) gerning hyrdens og Hermas', som gælder både udstødte og anviste: end ere hine ikke forkastede, de få rum til pønitense, og med undtagelse af hele første klasse vise adskillige sig brugelige, medens de, om hvem det ikke gælder, af tolv kvinder, modbillede til jomfruerne, bæres tilbage til bjergene. Behandlingen af resten, de anviste stene, går over Hermas' fatteevne; enten blive de uden betænkelighed antagne eller de blive liggende, uden dog at forkastes, da der kan blive brug for dem, når Herren lægger sidste hånd på værket. Nu står tilbage afpudsningen af de ny

mening, at — — apostler og kristendoms lærere have forkyndt dåben for de døde. Hermas må gælde for ophavsmænd til den lære.

¹⁾ dilatio — ἀνοχη.

indsatte og, efter at de forkastede ere bortbårne, endda rensningen af hele byggepladsen¹⁾. Afpudsningen er hyrdens gerning, pladsens rengørelse atter jomfruernes; derpå går hyrden bort, og Hermas bliver ene natten over ved tårnet sammen med jomfruerne. Denne vigilie viser tilbage mod fastedagen i hjemmet; den betyder brudens fuldkomne beredelse, uden egentlig pønitens (hellig-åndstiden forud for genkomsten). Med den hellige nat ved tårnet forud for Herrens dag afbrydes der — det hedder netop i indgangen til dette syn: det tilkommende ligger udenfor din synskreds —, og ud derover er det kun forklaringen af det skuede samt formaning, som bliver givet.

Et forhold til pilelignelsen indtræder ved det træk, som fremkom, idet denne lignelse skiller sig fra syn 3: de udstødte sten; de pege på pønitensen, ligesom forskellen fra porten på dåben, hvorimod i syn 3 dåb og pønitense gik i ét. Men også på anden måde gør forholdet imellem lignelserne 8 og 9 sig gældende, nemlig ved bjergene. Det blev alt bemærket, at de tolv slags pilekviste svare til de tolv bjerge, dog ikke uden videre. Bjergene falde i to klasser, begge lige store; i den første række er pønitense-tanken overvejende, den svarer altså ganske til pilekvistene, heller ikke her stedes forrædernes klasse til anger lige med de fem andre: hyklere, mammons-tjenere, tvivlrådige, selv-tilfredse og splidagtige; i anden række fremkommer et ejendommeligt forhold imellem barnlighedstanken og embedet (manddommens gerning), således at barnligheden åbner rækken og slutter, medens bjerg 8—9—10 embedet kommer frem — vanrøgt sætter i fare, bjerg 9, overvægt af menighedsliv eller af embedsgerning, bjerg 8 og 10, åbner samliv med engle — og endelig forherliges i bjerg 11 martyriet. På barnlighed (simplicitas) lægges samme vægt her som i bud 2; de af tårnets herre i de udstødtes sted anviste stene vare af bjerg 12's rødder. Lignelsen løber ud i en tiltale

¹⁾ ne subito pater familias — μηποτε ο δεσποτης εξαπινα jvfr. Lk. 12, 46.

ved hyrden — atter svarende til fruens i syn 3 —, som bliver barnlighedens pris og påmindelse om at give ånden tilbage som den blev modtagen, uden flenge. Det viser igen hen til bryllupsklædningen, således at brud på samfundet (sønderrivelse) bliver den værste forsyndelse. Omvendelsens engel slutter dog ikke uden at have fremhævet, hvad han særlig har at føre frem: pønitensen.

Lignelse 10 er som et tillæg til lignelse 9 og dog en ret slutning på det hele. Det talen er om er ikke alle tings ende men gerningen, hvortil Hermas blev udset og hvortil hyrden er udsendt. Denne måtte begynde fra Hermas' hus men også føre tilbage til samme. Det er den anden overgivelse til hyrden, der udføres ved det »ærværdige bud« selv — af hvem hyrden i indgangen til anden part, ved sit første komme, sagde sig at være sendt —, således at til hyrden (og Hermas) føjes jomfruerne. Hyrden er omvendelsens engel; jomfruerne fornyelse, den kommende verdens kræfter. Hyrden og jomfruerne (tolv i tallet, tilsammen svarende til kvinde og de seks ungersvende i syn 3) med hinanden i Hermas' hus vil sige, at gerningen, som tilsigtedes, er udført. Nu er spørgsmålet om det der ligger ud derover, om menigheden. I denne er der forstyrrelse, som er forsinkelse, udtrykt ved tårnbygningens stansning; så længe må det være fastetid for Hermas, derfor går »den ærværdige« bort med hyrden og jomfruerne¹⁾. Dog ikke uden forjættelse om tilbagekomst af hyrden og jomfruerne; når det sker, må tiden anses for kommen til gerningens genoptagelse, og da vil tårnet blive fuldført. Imidlertid skal Hermas ikke stå ørkesløs; »den ærværdige« pålægger ham at formane om ikke at udsætte omvendelsen, fordi bygningen måtte være stanset; det er sket ved menneskenes dårlighed, men se de samme sig ikke for, da vil tårnet blive fuldendt, inden de få sig betænkt, og da vil pønitensen komme for sent.

Af den fremlagte tankegang ses, at hyrdebogens grund-

¹⁾ jvfr. Lk. 5, 35.

tanker ere storslåede men simple; syn 3 med lignelse 8 og 9 — tilsammen næsten halvparten af det hele — kunne kaldes variationer af et og samme tema. Skriftet betegner på én gang forholdenes særegenhed, som dog slår om i en blivende gyldighed med hensyn til udviklingen¹⁾. Den begrænsning som her kommer frem gælder menighedens idealitet. Dog er det dogmatiske ikke sagen som i Hege-sips historiske fremstilling. Det kan nok være tvivlsomt, om treenighedsdogmet er så bestemt til stede i lignelse 5, som Thiersch vil gøre gældende; her er i alt fald ikke talt med de senere tiders tunger. Standpunktet er efterapostolsk og i dogmatisk henseende lignende som før blev sagt med hensyn til det sædelige: barnet kan have troen uden den dogmatiske forestilling om troens indhold. Og når man siger: dog skal Hermas optræde som lærer, da bør det komme ham til gode den godkendelse, han længe har fundet i menighederne. Først ved det gelasianske dekret (5te hundredår) vragedes liber qvi inscribitur pastor, og endda spores den selv i vesterled i kirkeligt brug dybt ind i middelalderen, om den end hensattes blant den gamle pagts apokryfer; i østerled er den vel ingensinde bleven helt opgivet. Det er endda noget at lære en tids yndlingsudtryk at kende; vistnok er det intet mindre end nyt, at den efterapostolske tid yndede forestillingen om hyrden, men Hermas' hyrde er mere end bekræftelse herpå, vi se her hyrden i et nyt lys, som man kan kalde det økumeniske. Hos Ignats hører enkeltheden til begrebet, hver kreds har sin hyrde; i Hermas møder os kun hyrden, den ene; hist de af ånden beskikkede hyrder, her Hellig-ånden selv som hyrde; hist hyrden i kamp for hjorden, mod angreb udenfra, her hyrden som den der inde i huset sætter alt på fode og i skik. Om magt — efter menighedens mål — gælder

¹⁾ Zahn siger (anf. skr. s. 387): »jo mere hyrden kendes groet under steds- og tids-vilkår og derfor for sin tid folkelig, så meget mindre folkelig og kirkelig er den på længden. Men begrænsningen af skriftets værd bliver ikke dets forklejning, så såre opgave er historisk forståelse af kirkens oldtid«.

det begge gange. Menigheden deler eksistensens vilkår ikke blot deri, at den sande magt er den indre styrke; det er hvad der må gælde om den som om intet andet samfund. Det er sådan bestyrkelse for det hele som for den enkelte (confortare in gratia), der ligger til grund for syner, bud og lignelse. Og hvad der peges på som kraftens væld, er det ene: dåben i uopløselig forbindelse med Guds søns navn, der her — som hos Justin — kun kan være det, hvortil der døbes, medens kræfterne udfolde sig som en i mangfoldighed fremtrædende énhed. Således bliver der tale om askese (indøvelse), pønitense, disiplin. På opfattelsen af disse begreber beror ikke mindst forskellen på kristenlivets skikkelse i de skiftende tider, men skriftet har i alt fald den fortjeneste ikke at lade os uvis om sin opfattelse. Og denne har ikke været enestående; den tør nok med historisk sikkerhed kaldes den efterapostolske menigheds syn på kristenlivets grundbegreber, derfor kunde skriftet betegnes som Evseb siger: en lærebog i kristendommens første grunde¹⁾.

Af sær vigtighed er endda forbindelsen som her møder imellem hyrden og profeten. Deri ligger noget paradokst, det er en forbindelse af det som vil frem, bestandig stærkere frem og af det som trækker sig tilbage som for at tabe sig i oldtids-dybet. Om det var aposteltidens mening, at det profetiske skulde vige fra menigheden, derom kan der tvistes; Pavlus har nok, idet han²⁾ skelner imellem det forgængelige og det blivende, regnet profetien fremfor embedet til førstnævnte klasse men neppe dog i den forstand som tunge-målenes gave, således, at han selv kunde ønske, den »afskaffedes«, eller forudsagde, at denne mulighed vilde blive til virkelighed, som en profeti om profetiens ophør. Profetiens ophør ikke som med ét slag men gradvis i den efterapostolske tid tør betragtes som kendsgerning; Origenes udtaler sig derom³⁾: »den Hellig-ånd må bekendes at have

¹⁾ Evseb 3, 3: στοιχειωσις εισαγωγικη. ²⁾ 1. Kor. 13. ³⁾ mod Kelsos 7, 8 — i sammenhæng altså med det før anførte (s. 263).

forladt hine (o: Jøderne), som have handlet ugudeligt mod Gud og den som var indvarslet af deres egne profeter; men i begyndelsen af Jesu lære var der kendelige tegn på den Hellig-ånd, flest efter himmelfarten, færre derefter, men også nu er der spor af den hos de få, hvis sjæle ere rensede ved ordet og de dermed stemmende gerninger«. Her er vistnok tale om jertegnskraften i almindelighed; profetien kan dog, som det før anførte sted også viser, mindst være udelukket; trods tilskyndelsen om at lægge vind på sådan nådegave¹⁾, som måtte indeholde også en forjættelse, er den profetiske gave vegen fra menigheden, om end ordet — trosordet — derfor lige fuldt tør nævnes »det profetiske«²⁾. Have vi nu i hyrden ikke blot et måske sidste spor af profetiens virksomhed i menigheden men en udtrykkelig spådom om profetiens ophør? Derpå kunde det træk tyde, som kommer frem i begge de sidste lignelser — 9 og 10 — om afbrydelsen af tårnbygningen. Man kan deri finde en billedlig antydning af apostolatets og aposteltidens ophør (således Thiersch), apostler og profeter stå ikke blot i pavlinsk skrift tæt sammen; alligevel tyder adskilligt på, at profeternes tid kan have varet ud over apostlernes. Når hyrden slutter dermed, at »den ærværdige« (også kaldet udsendingen) gik bort med hyrden og jomfruerne, vistnok med løfte om at sende de nævnte tilbage, da peger også det på profetiens ophør ud over aposteltidens slutning. Men atter må dette betyde noget andet end den kendsgerning, at en nådegave som den profetiske viger fra menigheden; apostler og profeter stå begge i særligt forhold til ebræermenigheden; Hermas' hus sés rettest som billed på denne menighed, dens særegenhed — også Zahn søger Hermas' hjemstavn østerpå —; når hyrden og jomfruerne gå bort fra samme hus, dog med forjættelse om at vende tilbage, da kan det ikke betyde mindre end at ebræermenighedens dage ere omme, dog ikke for bestandigt. Men ebræermenighedens opløsning vil have følger for det hele, og disse

¹⁾ 1. Kor. 14, 1; 1. Tess. 5, 19. ²⁾ 2. Pet. 1, 18.

tør ses som en afbrydelse, en stansning af byggearbejdet. Folkekirkernes — nærmest grækermenighedens — arbejde navnlig for udbredelse kan ikke lignedes med ebræermenighedens.

Denne omskiftelse fører ud over Trajans tidsalder ind i Hadrians; inden der agtes på omskiftelsen, som fremkom samtidigt med nævnte kejser, nærmest på kulturområdet, skulle vi belyse bortgangen eller afbrydelsen, på hvad måde den kom og med hvilken umiddelbar virkning.

c. Ebræermenighedens sidste ord.

Det spørgsmål, som fra første berøring kom til at ligge kejser og menighed imellem, blev som i Jerusalem: om religionsøvelse eller nærmest om troens borgerlige vilkår, et mellemværende langt fra af den åndelige natur som det der svævede imellem menigheden og den græske friskole og gjaldt frihedens bevarelse gennem forventningens hævdelse. Og dog som i Jerusalem, hvor det alligevel ikke drejede sig om det rent borgerlige men om spådommenes opfyldelse, i alt fald lignende gik det ligeoverfor kejseren, på grund af tilnærmelsen imellem romersk enevælde og græsk friskole; det ene mellemværende gik over i det andet. Det antydede alt sagnet om mødet imellem Ignats og Trajan. Det er kun indtil videre, at det rent borgerlige — troens fordring på uhindret øvelse — kan behandles skilt fra det åndelige, tilbudet om frelsens vej som den eneste eller hvad deraf syntes at følge: fordringen på antagelse; af disse forholds sammenslyngning opstår en forveksling, som bliver følgerig, tillige uheldssvanger. Ligeover for den erkendelse, som mener at have grebet det (grækerskolen), gjaldt det at holde forventningen oppe; ligeoverfor magthaverne var fordringen på råderum det eneste, troen begærer, så at sige den rette fortolkning af Kynikerens ord: gå af vejen, at solen kan skinne — på hvem? troen er selv solen som skinner, verdensmagten den som skal beskinnes. Fjernelsen („af vejen“) bliver altså her lige så fuldt en tilnærmelse; deri ligger tvetydigheden og faren trods skillelinien i Herrens ord:

giv kejseren hvad kejserens er, Gud hvad Guds er. Ebræermenighedens ros er den at have fastholdt forventningen og lige så fordringen uden derfor at have udstrakt krav på råderum til fordring på antagelse. Vistnok stå ebræerfolk og ebræermenighed i helt et andet forhold til hinanden end grækerfolk og grækermenighed; hine fjernede sig fra hinanden, navnlig efter templets ødelæggelse, disse befinde sig i en tiltagende, gensidig tilnærmelse, som ikke kan gennemføres uden tab på sandheden; græker og kristen skal tilsidst blive ensbetydende. Sådant havde aldrig været med ebræerne; men mærkeligt er det dog, at samtidigt med at ebræermenigheden fremstiller sig for Roms enevælde, og denne fremstilling må slå om i kamp, rører der sig i ebræerfolket en næsten uimodståelig drift til rigtignok på helt anden måde at optage kampen med samme modstander. Og den blev optagen; her kommer den for så vidt i betragtning, som udfaldet blev afgørende ikke mindre for ebræermenighed end for ebræerfolket.

Det er omtalt, hvorledes efter Jerusalems fald — templets ødelæggelse — ebræerfolket rejste sig åndeligt gennem synedriets genoprettelse i Jamnia og senere flytning til Galilæa, hvor det i løbet af mindst et hundredår beholdt blivende sted, i Tiberias. Men ikke blot til skole- og menigheds-gering opflammedes modet på ny; efterhånden samlede Israel kræfter, tilmed mod på at overføre kampen på borgerlige enemærker. Det kunde fra kristen side ikke blive upåagtet. Evseb har rigtignok kun helliget disse bestræbelser to kapitler¹⁾; men apologetiken, som på den tid opkommer i den kristne lejr, i Grækerskolens hovedstad, Aten, har til første formål den bestræbelse at fralægge menigheden al andel i ebræerfolkets færd (sigtelsen i den retning antydes af Evseb mere end den udtrykkes: »nogle onde mennesker havde søgt at gøre vore trosforvandrede fortræd«). Og fremdeles viser Evseb sammenhængen imellem udgangen på ebræerfolkets kamp og på ebræermenighedens

¹⁾ k. h. 4, 2 og 6.

stilling¹⁾. Det flaviske hus holdt med jernhånd Israel kuert i dets eget land; Domitians forfølgelse havde måske kun deri et positivt formål. Flaviernes fald synes fremkaldt ved en tyrannisk fremfærd mod jødiske proselyter, det med kejserhuset beslægtede ægtepar: Flavius Klemens og Domitilla²⁾; dette fik en blodhævner i en frigiven, som var knyttet til familien, han blev Domitians banemand — en begivenhed, som fra to andre sider: kristen (Klemens' d. e. den romerskes martyrium) og hedensk (Apollonius' levnet ved Filostrat) er bleven sagnagtigt udsmykket —, og derefter bleve tiderne bedre for Israels levning i hjemstavnen. Denne tidernes gunst er yderligere bleven benyttet til at samle kræfter, ti, som Evseb siger, i Trajans 18de kejserår — i alt regerede denne omtrent 20 år — blev kampen genoptagen, først i det afrikanske landskab Kyrene (Jøderiget sammesteds er bleven omtalt), dernæst også i nedre-Ægypten, på Kypern og i Babylonien. Ikke uden stor anstrængelse og megen grumhed blev der gjort ende på denne kamp, navnlig ved feltherren Lucius Qvietus, hvem ved Trajans afgang kejsertronen skal have været tiltænkt, i lighed med at Flavierne vandt kejsertronen på Galilæas sletter; kejser blev imidlertid Hadrian. Med dennes tronbestigelse opblussede den neppe dulmede ild på ny; af Jøderne selv betegnes den som rettet særlig mod Qvietus. Det synes som om Hadrian også har frygtet denne; Qvietus blev fjernet og der blev gjort Jøderne indrømmelser, som beroligede dem indtil videre. Der faldt i den tid — som i det følgende skal omtales nærmere — et omslag i romersk politik, navnlig mod grænselandene; disse bleve opgivne eller stillede i friere forhold. Jøderne skulle have fået tilladelse til at genopføre templet, en tilladelse, som dog er bleven tagen tilbage, i alt fald ikke benyttet. Hos rabbinerne kan man i lighed med hvad der fremkommer allevegne under forhold som de berørte spore en dobbelt strømning: én som bøjer sig under det givne, en anden som hides til at prøve selv

¹⁾ k. h. 4, 5—6. ²⁾ Evseb k. h. 3, k. 18.

på det umulige; repræsentant for første retning var rabbi Josua, som også frarådte templets genrejsning, i spidsen for den anden stod r. Akiba.

Denne havde ikke blot et stort navn i synagogen på grund af skolevirksomhed men hele sit liv igennem blev han i lighed med sin stamfrænde: Hannibal dreven af en følelse, for hvilken han omsider måtte bøde med livet, had til romerne. Efter rabbi Gamaliel II's død¹⁾, som falder i denne tid, skal r. Josua have beklædt patriarkværdigheden men uden at hans indflydelse formåede at afværge den sidste blodige kamp. Efter at krigen mod Qvietus var ført til ende, har Hadrian besøgt disse egne; han synes i Ægypten at have haft en berøring med r. Josua, og så længe kejseren var personlig i nærheden, forblev alt stille. Men forberedelserne gik deres gang. Dertil kom r. Josuas død; fra den tid stod r. Akiba uanfægtet i højeste anseelse hos Israel, og 132 blev krigshandsken kastet. R. Akiba har følt nødvendigheden af at give denne fortvivlelsens kamp et messiansk præg, som står i forbindelse med den omtalte frodighed i sekundær profetisme, der hos Israel er tilsvarende til den sekundære mytisme i hedningeverdenen; med sikkert blik fandt han en egnet personlighed, nu ene kendt under navnet, som r. Akiba tillagde ham — på de af ham prægede mynter, nævnes han: Simon — og hvormed det messianske præg påtryktes: Bar Cochba, stjernesøn. Fra jødisk side klager man over, at denne kamp ikke som den to menneskealdre forinden har fundet en historieskriver, selv om han lignede Josef i uvillighed; kampen skal være bleven ført med ikke ringere hensynsløshed, hvad opofrelse og tillige hvad grumhed angår. Vi må i denne fortielse se sløret, hvorom Paulus skriver²⁾, som skulde lægges ikke blot over skrift og hjerte men over Israels levnetsløb. Bar Cochba står i et mørke, som neppe engang kan kaldes sagnagtigt, dog som en kæmpe-skikkelse; nok kunne som i al tåge dimensionerne være blevne forstørrede. Prøven som måtte

¹⁾ jvfr. s. 91. ²⁾ 2. Kor. 3.

bestås for optagelse i hans hær skal have været at lemlæste sig med afhugning af en finger og, da det fandtes for uhensigtsmæssigt, i flyvende gallop at oprykke et træ med roden! Hans bøn skal have været følgende bespottelse (dog må det huskes, at de jødiske kilder ere ham fjendske): »Herre, vil du intet gøre for os, så hjælp idetmindste ikke fjenderne; vi skal så nok blive færdige«. Krigen — siger Evseb — var på det højeste i Hadrians 18de regeringsår d. e. 135, da fæstningen Betheria i Jerusalems nærhed belejredes. Grätz mener, at Jerusalem ikke blev berørt af krigen; Betheria i Jerusalems nærhed skal have været byen Betar, 1 mil fra havet og 4 mil syd for Kæsarea; den havde Bar Cochba ladet befæste til sin bagerste forsvarslinie. Kun den sidste krampetrækning har her haft sted; for så vidt der fra først af kunde være noget håb eller nogen tvivl — Grätz mener det og taler som om en mulighed, at Israel kunde have gjort Goternes gerning mod Rom et par hundredår før disse —, er afgørelsen som under krigen forud kommen ved de galilæiske fæstningers fald; dette nederlag synes at være bleven efterfulgt af et slag på jesreelsletten imellem Galilæa og Samaria — valpladsen fra gammel tid —, som for de senere tiders fantasi har stillet sig som det rædselsfuldeste, Israel endda havde oplevet. Den romerske hærfører var Julius Severus, hidkaldt fra Britanien; alt denne omstændighed, selv om de gode hærføreres tal ikke var som i gamle dage, taler for kampens hårdnakkethed. Med Betars fald — sagnet vil vide, som følge af en overraskelse — var kampen til ende; Israel har derefter ingen politisk rolle spillet.

Har nu ebræerfolket i dette sit fald udøvet indflydelse på ebræermenighed og hvilken? Bar Cochba forfulgte de kristne af jødisk herkomst, det bevidner bl. a. Justin ¹⁾ men uvist, om fordi de ikke vilde antage ham som Messias eller fordi de undslog sig for deltagelse i kampen. Disse to hensyn måtte tilsidst gå sammen i ét. Ikke mindre have

¹⁾ 1ste forsvarsskr. k. 31.

Romerne betragtet alle fødte Jøder tilmed de kristnede med mistænksomt blik. Hadrian synes ikke at have været særlig ugunstig mod de kristne; ja støttet på Justin tillægger Evseb¹⁾ ham et reskript, hvorefter de kristne skulde stilles under de almindelige love, tilmed ikke fældes for navnets skyld. F. C. Baur bestrider beretningens troværdighed; dens usandsynlighed vilde dog neppe være grund nok til forkastelse. Den af Trajan udtalte grundsætning — bekæmpelse af kristennavnet som sådant — er med hint reskript ikke opgivet, som ydermere fremgår af den hos Evseb²⁾ senere omtalte gamle regl, hvorefter de kristne, så såre de blive bragte for retten, kun have valg imellem fornægtelse eller død; Trajan har udtalt den romerske synsmåde, Hadrian fremsætter et personligt skøn, og selv om dette var kejserens, måtte dog hin stå sig. Rent personlig er Hadrians opfattelse ikke heller; den har sammenhæng med en brydning i tiden, som ledte til en opgivelse af det ægte romerske. Hadrian er kosmopolit fremfor romer; den tvetydighed, hvorunder Kæsarismen fra først af var stillet, og som på længden et ordspil ikke kunde afhjælpe (*urbi og orbi*), fik i Hadrians dage udslag, men dog med et vesterlandsk mærke, det ironiske. Således må man forstå den tilfredshed, hvormed han i et brev fra rejsen — opbevaret af Vopiscus, som hører til Konstantins dage³⁾ — omtaler, at i Aleksandrien fandt han ægyptere, jøder og kristne enige om en ny guddoms dyrkelse, en frugt af sekundær mytisme, Serapis'. Sammenhængen med denne sigtelse kan ikke kontrolleres; det kan have været en kejserskemt i lighed med den der tillægges Trajan — om kristus-bæreren — ligeoverfor Ignats, dog ingen blodig. Men Hadrian kunde da selv tillade sig, hvad der lader lidenskaben skinne gennem den ironiske kulde: Antinoos', den skønne gildings forgudelse, et skridt som selv for hin tid var ualmindelig anstødeligt.

Heller ikke ved en sådan stemning i de højeste regioner

¹⁾ k. h. 4, 9. ²⁾ 5, k. 20. ³⁾ Saturnins levnet k. 8. Brevet er stilet til konsul Servianus.

som nok tør kaldes et omslag, kunde det være menigheden ligegyldigt, hvorledes især magthaverne dømte om forholdet imellem den og ebræerfolket. At oprede samme på en uanstødelig måde, kan nok, som Grätz fortolker Evseb, have været formål for forsvarsskriftet, som Kvadratus og ligeså Aristides i Aten have affattet og overrakt kejseren på dennes rejse til østerleden. Efter kampens tilendebringelse ved Betars fald, blev Jerusalem, skønt det denne gang ikke havde været skueplads, dog ramt af dens følger på særlig måde; stadens navn forvandlede officielt til *Ælia Capitolina*, og det formentes Jøderne at bosætte sig i byen, end blot at nærme sig den. Således fortæller Evseb efter en kristen kilde: Aristo; mærkeligt nok fra Pella, den stad hvorhen menigheden tyede efter eller inden kampens udbrud i Vespasians dage, sikkert også samme personlighed, der efter Origenes¹⁾ har affattet en samtale imellem Jason og Papiskus, en ebraiskfødt kristen og en aleksandrinsk jøde. Med Aristo, ligesom med før nævnte to Atenerne, indvarsledes bestræbelser, som skulde få større magt derefter og efterlade sig blivende vidnesbyrd; derom senere. Her må det fremhæves, at den kristne menighed i Jerusalem, der efter templets ødelæggelse ufortøvet havde været betænkt på genoprettelse og i Trajans dage i Simon Klopas' søns person havde afgivet en martyrbiskop, Herrens slægtning efter kødet, som offer for kætternes efterstræbelser, at denne menighed i Hadrians dage har fundet det kristelig forsvarligt og fornødent herefter at udelukke de ebraiskfødte fra bispe-sædet²⁾. Kan være, at kristne af sådan herkomst sjældent udenfor Jerusalem og Palæstina have indtaget denne thronos, i Jerusalem (eller Palæstina) havde biskopen stadigt været Jøde af fødsel; den prinsipielle udelukkelse — ti ude-

¹⁾ »mod Kelsos« 4, k. 52. ²⁾ Evseb k. h. 4, 5; 5, 12; ligeså Sulpit. Severus »hellig historie« 2, 31: »da blev Markus første biskop af de hedenskfødte i Jerusalem«. Her er tilknytningspunktet for sagnet — omtalt i »gendrivelsen« af den augsborgske bekendelse —, at indtil Hadrian skulde messen være bleven læst ene i den ebraiske tunge.

lukkelsen, når den var gjort gældende i den folkelige hjemstavn, omfattede selvfølgelig det hele kristne område — måtte betegne ebræermenighedens opløsning. Indtil da kende vi med undtagelse af Lukas, Titus og Polykarp ikke et fremtrædende navn uden at det må henføres til Israel eller — som Ignatius' — dog kan sættes i forbindelse dermed; herefter — den patristiske tid i videste udstrækning — møder neppe et navn af betydning, som vidner om ebraisk oprindelse; ikkun hos Syrerne kommer en efterslet. For så vidt ebræermenigheden tør sættes i folkekirkernes række, da har ingen som den gjort sig i sin blomstringstid udelukkende gældende, men heller er ingen forsvundet som den brat og fuldstændigt.

Sløret over folket kendes også på ebræermenighedens levnetsløb; idetmindste høres tit klagen over mørke, som falder på menigheden i 2det hundredår, ikke noget åndeligt men som en historisk formørkelse, navnlig i sammes første halvdel, tidsrummet næsten for hele sidste halvdel af ebræermenighedens levnetsløb. Og når man gør forsøg på at sprede mørket, træder det kun så meget bestemtere frem, at lige så vist som overordentlig vigtige bedrifter falde i dette tidsrum, navnlig evangeliets forkyndelse ved apostelbørnene, så er hvad vi derom vide omtrent kun, at sådant er skét. Denne mangel på underretning må forklares af, at tidsrummets egentlige historieskriver, Hegesip, er gået tabt, med undtagelse af tarvelige levninger hos Evseb. Grækerne have ikke hastet med at tage fat, hvor ebræerne — Lukas, der her må gælde som ebræer, og Hegesip — slap; først et par hundred år efter begynder Evseb, og i sit værks 1ste kap. klager han over savnet af forgængere, idet kun enkelte ved given lejlighed have optegnet ét og andet, hvorfor han betegner sit værk »som en blomstersamling på den gamle literaturs mark«. Det må gælde om græsk forfattervirksomhed; Lukas' og Hegesips arbejder kunne ikke gå ind under hin angivelse. Evseb står forøvrigt ebræermenigheden så nær som en biskop på hans tid kunde, selv havende hjemme i Palæstina og med rådighed

over Kæsareas bogsamling. Han kan ikke blot fortælle efter Hegesip men om denne med nævnte selv til hjemmel. Ti udenfor det tabte værk har Evseb neppe kendt Hegesip; han må slutte sig til, at Hegesip har været ebræer, og det deraf at ét eller andet i værket har været opført »af ebræernes evangelium og det syriske, som overhoved af det ebraiske sprog«. Hvad Evseb véd om forgængeren, er¹⁾, at denne på rejse til Rom kom i samkvem med mange biskoper og hørte af dem alle samme lærdom; særlig har han dvælet ved menigheden i Korint i anledning af den romerske Klemens' brev; nævnte menighed siges at have holdt fast ved den rette tro, endnu da Primus blev biskop (»endnu« tyder neppe på senere omslag, snarere på slutningen af Hegesips levealder); på sejladsen til Rom blev opholdet i Korint på flere dage, og han har haft adskillige samtaler der til gensidig vederkvægelse, hvorfor »det rene ord« skal have prisen. I Rom gav Hegesip sig til at optegne bisperækken indtil Aniketos (efter Evsebs tælling den tiende), i hvis dage Elevteros var diakon, og hvis nærmeste eftermand blev Soter, som afløstes af Elevteros. »Overalt — slutter uddraget hos Evseb —, hvilket bispesæde og hvilken stad jeg kom til, så har jeg fundet den gængse lære stemmende med loven og profeterne og med Herren«. Efter det angivne tidspunkt falder Hegesips levned og skribentfærd på den nedgående side af hundredåret; Aniket var biskop efter Pius I, på hvis dage notisen om Hermas i Muratoris' skriftfortegnelse peger, i 157—168, Soter i 168—176; dog ansættes Anikets dødsår også til 161 og i så fald Soters til 171. Om Elevteros kan Irenæus skrive: »som nu for tiden beklæder sædet, i tolvte led fra apostlerne«. Hegesip bliver en ældre samtidig ad Irenæus²⁾. Ret betegnende er det i de anførte notiser at træffe den ebraiskfødte historieskriver på vej til Rom med holdepunkt i Korint; man kan sige: som Lukas før ham. Men afset fra den mindre betydende forskel på herkomsten vare forholdene tilvisse ikke ens for

¹⁾ k. h. 4, 22. ²⁾ Thiersch Versuch zur herstellung osv. s. 304.

de to; i Hegesips dage var Israel fredløst i Palæstina, og den kristnede ebræer berørtes deraf. Antiokien kunde synes at have ligget nærmest som et andet Jerusalem — sagnkredsen om Peter søgte at give forholdet imellem Antiokien og Rom en løsning, som Evseb dog ikke kender¹⁾ —; og virkelig falder i den tid den syriske nationalkirkes rejsning, en bevægelse som var i jævn fremgang, indtil den i 4de hundredår (Efræm syrer) trængte helt igennem. Også på grækerne i Antiokien kan reaktionen have udøvet indflydelse, som måtte komme frem i den antiokenske skole; i Ignats' breve bekæmpedes en indvirkning på dogme og kultus, som den kan være fremtrådt hos de »kaldaiske kristne«. Men fremfor Antiokien har Rom ytret tiltrækningskraft; det er neppe heller som efterklang af hvad der har været men som forvarsel om noget ivente, at Hegesips rejse bliver en begivenhed af væsentlig anden art end Polykarps som senere kommer på tale. Polykarp søgte i Rom blot samstemning; Hegesip finder der i alt fald indvielse til en gerning, som er videre førelse af det historiske forfatterskab ud over den afslutning, Papias havde stræbt at give samme. Ikke blot den sidste profeti men slutningen på ebræermenighedens historieskrivning, som dog nok så fuldt vilde være indledende, har hjemme i Rom eller blev som meget andet før og senere hjemfæstet der.

Den nærmere bestemmelse af hvad kirkehistorie skal være giver Hegesip i væsentlig overensstemmelse med de senere, ikke mindst med Evseb, som kalder kirkehistorie »bisperækken som har forplantet sig fra de h. apostler«. Dog fremhæver Hegesip, at han har spurgt om biskopperne kun for lærens skyld, og det vidnesbyrd, der tildeles hine er, at alle have de ført den rette lære²⁾, den han berømmer for sjælevederkvægelsen i Korint. Men hvorefter bedømmes læren som den rette? Norm er samstemningen med »loven og profeterne og Herren«³⁾. På fremhævelse af loven og

¹⁾ k. h. 3, k. 21—2. ²⁾ ορθος λογος. ³⁾ ο νομος κηρυττει και οι προφηται και ο κυριος.

profeterne kendes ebræeren, men hvad betyder her sammenstillingen med »Herren«? Den minder om en ytring af Jesus hos Johannes¹⁾; der stilles det mundtlige ord som den nye myndighed mod skriften som den gamle anerkendte. En modsætning af den art er her neppe. Man kunde snarere mene, at »Herren« som oftere siden her skulde være ensbetydende med: evangeliet som en betegnelse af den nytestamentlige skrifts hovedpart; men en så kort henvisning til nævnte skrift sammen med den gamle pagts kan på dette tidspunkt ikke antages. »Herren« angiver altså til visse »evangeliet« men ikke evangeliet i skriftlig affattelse. Snarere må udtrykket stilles sammen med sandheds-reglen hos Irenæus, dog således at — ligesom hos Klemens af Aleksandrien — samstemningen med loven og profeterne bliver en del af denne regl, der kan gælde for det hele. Forskellen på Hegesip og Irenæus, om det tør kaldes en forskel, bliver kun, at hos Hegesip er reglen den hvorpå biskopen kendes som førende ret lære, for Irenæus afhjemles reglen ved biskopen. En forskel viser sig snarere imellem Hegesip og Polykarp, til hvilken sidstnævnte atter Irenæus slutter sig; det er Hegesips forbigåelse af »apostelen« som mellemlid imellem Herren og biskoperne. For Polykarp er samstemningen imellem apostlerne katolisitetens grundtræk; her er det rette katolske: samstemning imellem Herren og dem forud, loven og profeterne. Man kunde udlede tavsheden om apostlerne af den sky for Pavlus, som man formoder hos Hegesip og som i forbindelse med hans skildring af Jakob den retfærdige har bragt ham i ry for ebionisme. Hvor meget denne sigtelse betyder, derom senere.

I kirkehistorisk begreb mødes Hegesip med de senere, fremgangsmåden er hans særegenhed, betinget som den er ved tidsforholdene. Her kommer en forskel frem på menighedens tre levnedbeskrivere i løbet af de tre første hundredår, betegnende for hver især. Lukas er den mest ligefremme; granskningerne, som han omtaler i spidsen af evangeliet,

¹⁾ Evang. 5, 47.

have kun omfattet Herrens liv i kødet, i det højeste strakt sig til det punkt, hvor Pavlus blev manden; fra den stund kunde Lukas give og har han kun givet det selv oplevede. Hegesips optegnelser har neppe beskrevet hans oplevelser på vandringen, hvor vigtig en del end denne kan have været af hans liv; han har indsamlet og det indsamlede d. e. beskeden om og af biskoperne har han ført til bogs uden at blive en kirkelig turist, så lidt som Lukas blev en memorialforfatter. Hos Evseb († hen ved 340) er det personlige trængt ganske tilbage; det er jo fortiden, han skildrer, og dertil er han allerede en stue-lærd. Hjemmet og granskningen der har tjent hans forfatterskab bedst; hans hjem var, hvor også Lukas synes at have dvælet¹⁾, i Kæsarea, og der var han ved kilden, den af Pamfilus, hans åndelige fosterfader, anlagte bogsamling²⁾. Som Julius Afrikanus har Evseb begyndt med verdenshistorie; netop da kirke og verdensrige kom hinanden nærmest, betænkeligt nær, er han bleven ført hen til at skille det kirkehistoriske ud for sig. Hans fortælling bliver for en stor del literær-historie; først de h. skrifers historie, som han knytter nærmest til Johannes³⁾; hvor vigtig en plads bisperækken i de apostolske menigheder — de andre forbigår han — end indtager, ser man dog let, at fortællingen væsentlig er fortløbende redegørelse for de »kirkelige« forfattere⁴⁾. Iøvrigt sættes der kendeligt skel imellem de første syv bøger og de sidste tre, der omhandle det med Evseb samtidige; den egentlige kirkehistorie har han sluttet med sit forbillede fra efterapostolske dage: Dionysius den store (fra Aleksandrien).

Betydningen af at Rom blev mål for Hegesips vandring skal det følgende klare; her ville vi med samme vandringsmand gøre holdt i Korint. Denne menighed har et forhold til Rom og til ebræermenigheden. Det første ligger i, at Korintierne ikke vare arildsfolket men nybyggere, som havde

¹⁾ Ap. G. 27, 1 (ved bortrejsen fra Kæsarea indtræder 1ste person i fortællingen). ²⁾ Thiersch Versuch zur herstellung osv. s. 383—4. ³⁾ k. h. 3 k. 23—5. ⁴⁾ k. h. 4, 8; 21; 5, 10—11; 16—20; 27; 6, 12—13; 20 osv.

fået by ved Julius Kæsar¹⁾; forholdet til ebræermenigheden røber sig i den betydning, profetisk nådegave fik hos dem, i Pavlus' ebraiske slutningshilsen (maran ata) og andet mere²⁾. Korint har som menighed også på det nærmeste delt kår med ebræermenigheden; Klemens kalder den ældgammel og berømmelig men ud over Hegesips dage har den hos Evseb kun én gang fundet flygtig omtale, ved påskestridens afgørelse³⁾. I de nærmest efterapostolske dage har dens betydning været ikke ringe; om Primus, som Hegesip traf i bispesædet, vides intet nærmere, men nok fortæller Evseb straks efter⁴⁾ om den indflydelse, rimeligvis efterfølgeren, den romerske Soters samtidige, Dionysius, udøvede; på given anledning tilskrev denne menighederne trint omkring og neppe har — efter disse spor at dømme — nogen biskop, Ignats undtagen, i nærmest efterapostolsk tid udøvet en indflydelse som Korints. Efter optællingen hos Evseb er det i alt syv menigheder, som Dionys har tilskrevet (desuden en enkelt, en syster), nemlig to i det egentlige Grækenland, to på Kreta, to i Lilleasien og menigheden i Rom. I det egentlige Grækenland nævnes Lakedæmoniere og Atenere; førstnævnte kende vi blot af denne omtale og hvad her siges, fattes ethvert ejendommeligt træk. Bestemtere oplysning gives der om menigheden i Aten. Også den har fundet en hyrde i — den ved Pavlus omvendte⁵⁾ — Dionys fra Areopagus, senere i Publius, som i lighed med Antiokiens og Jerusalems biskop, Ignats og Simon, har hyrdemærket i opofrelse. End fattes dem ikke hyrde; der forekastes dem letsindighed og udskejelser fra troen; men Kvadratus har på ny samlet og oplivet dem i troen — sikkert samme personlighed, som overrakte Hadrian forsvarsskriftet i Aten⁶⁾, men uvist om også den der er omtalt⁷⁾ som udrustet med profetisk nådegave; endda istemmer Origenes⁸⁾ den atenske menigheds lov som »sagtmodig og stilfærdig«, i modsætning

¹⁾ Pausanias Grækenlands beskrivelse 5, k. 24. ²⁾ jvfr. 1. Kor. 9, 9—13; 10, 1—11; 12, 3 (det sidste peger på synagogen i fremtid). ³⁾ k. h. 5, 23. ⁴⁾ ssteds. 4, 23. ⁵⁾ Ap. G. 17, 34. ⁶⁾ Evseb k. h. 4, 3. ⁷⁾ 3, 37. ⁸⁾ »mod Kelsos« 3, 30.

til stadens politiske rygte. — Menighederne på Kreta ere i Gortyna og i Knossos; med hensyn til førstnævnte udtales kun berømmelse, hvad menighed og hvad biskop angår, men i henseende til Knossos er Dionysios betænkelig; han advarer dens biskop mod at påbyde ugift stand, som minder om Ignats' ytringer i brev til Polykarp. Vistnok er tendensen til at gøre kyskhed og jomfruelighed til ét tilstede i aposteltiden; derfor kan Justin tale¹⁾ om de mange på 60—70 år, der have været kristne fra barnsben og ført »et jomfrueligt liv«, og kan han påstå, at sådanne må findes allevegne hvor der er kristne. Hvad der her møder og som Dionys imødegår, er et så at sige første eksempel på at biskopen har benyttet myndigheden til at påliste menigheden andre byrder end dem, Kristus har lagt på den; den mand, som ikke har skyet sligt, vilde ikke lade sig skræmme af Korints biskop og har givet samme et spidst svar, hvori han næst bevidnelse af brodersind og højagtelse beder om fast mad istedetfor barneføden — altså har man fra bispe-sæderne begyndt at se på friheden som på den, menigheden måtte vokse fra. — I de lille-asiatiske menigheder, Bitynien (Nikomedia) og Paflagonien samt Pontus (navnlig Amastris), kendes forholdene at være af senere datum end det hidtil omhandlede tidsafsnit; Lilleasien er da atter som i Pavlus' dage blevet skueplads for trosforvanskende bevægelser. Ved Johannes blev troens renhed hævdet i disse egne, og indtil hen imod midten af 2det hundredår har virkningen deraf holdt sig; fra den tid skulle vi se forførelsens kræfter atter røre sig, og dette sig nærmende er hvad der har givet Dionys pen i hånd. I brevet til Nikomedia er Markion navngiven; i det næste brev påmindes der om mildhed mod de angergivne; det er samme folkevenlige grundsætninger som i hyrdebogen. — Brevet til Rom, stilet til Soter, Anikets eftermand, er ydermere bevis på det bånd, som fra Klemens' dage har sammenknyttet de to menigheder, begge to apostlers fælles-plantning. En skik omtales, som stadfæster Ig-

¹⁾ 1. forsvarsskr. k. 15.

nats' lovord: »den der har forsæde i kærlighed« og som end under forfølgelsen i Evsebs dage ikke har undladt at give sig vidnesbyrd, nemlig at understøtte de trængende i andre menigheder, navnlig fangerne for bekendelsens skyld, hvilket kaldes en stor hjælp særlig for dem i bjergværkerne; samme træk som i Tertullians — efter tiden senere — skildring fra nordafrika. Skikken betegnes som nedarvet, hvilket udtryk måske peger udover menigheden på Roms kollegiale ånd, og er da en lille prøve af mange efterfølgende på tilbøjeligheden til at godkende, ja fredlyse det ægte romerske som sådant. — Endda må ikke oversés, hvad Dionys i samme brev finder anledning til at påtale med hensyn til virksomheden med pennen, nemlig at hans breve ere blevne forfalskede, og »intet under — udbryder han — at de der have givet sig til at forfalske Herrens ord, ikke lade mine ubetydelige breve være med fred«¹⁾. Det er atter forvarsel om den bevægelse, som herefter skulde gennemsitre menighederne med særligt formål at nedbryde det apostolske bolverk i Rom ligesom tidligere i Lille-asien.

Dionys og Hegesip stå begge på den anden side af tidsrummet for apostelbørnene (eller apostolske fædre), men tilhøre med deres personlighed de svindende dage. Hvad vi navnlig ved Dionys mindes om, er fælledskab i skæbne imellem de apostolske (pavlinske) menigheder, nærmest dem i det egentlige Grækenland, og ebræermenigheden. Det borgerlige eller folkelige bliver ikke her udenfor. Korint var nok som by betragtet blomstrende, men det var en romersk bestræbelse — lig den, vi senere skulle se i nordafrika — for at puste liv i det hendøende; sidste efterretning om Korint kommer mærkeligt nok over Kartago, hvor forsøget forøvrigt slog bedre an, i Tertullians meddelelse om hvor troligt Korintierne holdt på apostelanordningen om den kvindelige hovedbedækning²⁾. Græsk vel-

¹⁾ jvfr. 2. Pet. 3, 16, hvor talen dog kun er om vrang fortolkning, ikke ligefrem om forfalskning. ²⁾ »Om jomfruernes tilsløring« k. 8; jvfr. 1. Kor. 11, 10.

stand og græsk borgerfrihed syntes uadskillelige; med dagen ved Kæronea faldt den græske frihed for ikke mere at genrejses, og siden den tid gik det ustanseligt tilbage med græsk velvære i alle retninger for det klassiske områdes vedkommende eller navnlig i det egentlige Grækenland. Landet forødedes (fra Italien lød nok lignende klager, men ligeså forskellig som grunden til forødelserne, viste i tidens løb virkningen sig). Verden blev hellensk, men Hellas lå øde. Meiners¹⁾ siger med henvisning navnlig til Pausanias 8, 33, hvor talen er om det mislykkede rent græske forsøg på en genrejsning i Megalopolis, Epaminondas' værk: »da Plutark, Pausanias og Apulejus [2det hundredårs forfattere] skreve, var Grækenland så mennesketomt, at det efter førstnævnte ikke formåede at stille 3000 krigsfolk, et antal, som tidligere Megara med lethed havde sendt i marken; man stødte alle vegne på ligeså mange by-ruiner som på end bestående byer, og selv disse stode for det meste tomme, stakkels tiggere søgte ly under de sammenstyrtende levninger af forfædrenes mægtige værker«. Derfor kunde Seneka²⁾, når han udbreder sig over forgængeligheden, pege på Akaja d. e. Grækenland, hvor »de berømteste byer ere sporløst forsvundne«. Det var et fælledskab i skæbne for dannelsens og religionens bærere; ebræerfolket faldt men kristendommen indtog en verden, og medens græsk dannelse blev den næsten ene gyldige, bragtes Hellas til udslettelsens rand. De egentlig græske menigheder fik i ebræermenighedens dage fremragende betydning, Aten dog undtagen; ligeså gik med Jerusalem også hine noget nær til grunde; og dog kunde grækermenighed afløse ebræermenighed. Men med mærkeligt forandrede eksistens-vilkår, ti ingensteds som i den helleniserede verden ere kirkelighed og folkelighed blevne ét — vistnok til ringe både for begge livets sider.

Når nu en sammenfattende bedømmelse af ebræermenigheden skal gives, så tør man anse for sagt om den i

¹⁾ Beiträge zur Gesch. der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt s. 44—6. ²⁾ br. 91.

dens helhed, hvad Evseb i henhold til Hegesip ytrer¹⁾ om menigheden i Jerusalem: den var som en rén ubesmittet jomfru, indtil »apostelkoret blev opløst«²⁾ som vil sige, at menigheden i Jerusalem holdt sig upåvirket af hvad der hedensk af udspring rørte sig trint om i de blant hedninger indsamlede menigheder, forførelse og forvanskning. Renheden sagdes at have fået en ende, det være ved Simon Klopas' søns bispevalg (efter templets ødelæggelse) eller ved sammes martyrdød (under Trajan); om ormen, som skulde have gnavet på livsroden og have voldt træets, det grønne træes fald, fattes ethvert vidnesbyrd. Det har været med denne menighed, som det hedder i sendebrevet til Efesus: »du kan ikke fordrage de onde«, og derfor tør nu bedømmelsen falde ud til, at ebræermenigheden, som fremstilledes i menigheden i Jerusalem, var ikke blot jomfruen, som oldtiden i henhold til lignelsen om brudejomfruerne så i den — så at Hegesip neppe skelner imellem den og aposteltiden —, men i sin helhed en magt til modstand mod det onde, som har tvunget det så kendeligt tilbage, at med dens opløsning måtte modstanderen komme til kræfter. Modstanderen kan her ikke dølges, det er åndsmagten i hedningeverdenen, over hvilken sejr vandtes ved Johannes, en sejr, som det gjaldt om at fastholde og som blev fastholdt — i ebræermenighedens dage. Så længe den bestod med midtpunkt i Jerusalem, kunde de forførelseriske magter, afviste som de ved apostlerne vare blevne, heller ikke rose sig af fremgang. Derfor tør også anvendes på samme menighed Pavlus' ord³⁾ om det eller den som holder igen — hvorimod? Mod lovløshedens hemmelighed⁴⁾, et udtryk som i sig selv peger på den hedenske verden. Under alle bevægelser fra den kant, og stærkere, jo åndeligere præget var, vilde lovløsheden arbejde sig frem, den magt som bryder alle skranker; værnet derimod afgav først apostolatet, dernæst ebræermenigheden som helhed. I apostlernes, dernæst i ebræermenighedens

¹⁾ 3, 32; 4, 22. ²⁾ s. 121—5. ³⁾ 2. Tess. 2. ⁴⁾ μυστήριον της ανομίας.

dage kunde den fjendtlige magt ikke nå videre end at blive kendelig, gjort kendelig; men ud over hin tid varede det tilbagetrængende ikke. I Hadrians dage begynde de gnostiske sekter. Dermed er det klart, at om end udgangen på brydningen imellem frimenighed og friskole — den der forsmår Kristi frihed — er given i og med apostlerne, er dog kampen ikke ophørt; afgørelsen må fastholdes og gennemføres. Om apostelens og Simon troldkarls første møde hed det, at det blev afbrudt men et mellemværende fordlev der; ikke blot sagnet, også historien har spundet tråden videre, menigheden beholder alle dage — indtil herlighedens dage — noget uopgjort med friskolen; det kan også siges: apostelskolen med grækerskolen. Vistnok lyde apostelens ord på anførte sted om åbenbarelse af den lovløse¹⁾ umiddelbart efter fjernelse af den som holder igen, medens på ebræermenighedens opløsning kun følger sekternes fremkomst i Hadrians og Antonins dage. Imellem de to begivenheder er forholdet som imellem genkomsten og Jerusalems nedtrædelse. Herrens tale på oliebjerg og apostelens udtalelse i brevet til Tessalonik oplyse hinanden; i den sidste betegnes to betingelser for genkomsten, der altså forinden må fuldbyrdes: Jerusalems nedtrædelse og fjendens — den åndeliges — op-højelse i Guds tempel. Med disse betingelser forholder det sig ikke énsartet: nedtrædelsen (ikke blot nedbrydelse) kan stå på i ubestemte tider; selvophøjelsen må rammes ufer-tøvet af Herrens åbenbarelse, hans som kommer for at op-rejse det nedtrådte, nedslå hvad der ophøjer sig selv. Der er også tidsforskel på modstanderens åbenbarelse og på stadens nedtrædelse; Herren lagde tonen på sidstnævnte punkt, det førstnævnte kommer frem ved aposteltiden. Derfor kan Herren sige: denne slægt forgår (∅: slægt-leddet udløber) ikke, inden det kommer, og ikke et fuldt slægtled (40 år) efter faldt Jerusalem; hvorimod nærmeste virkning af magtens fjernelse, som holder igen, er en fremgang for

¹⁾ ὁ ἀνομος.

sektene som aldrig før, uden at dermed selvophøjelsen, som kræver ufortøvet åbenbarelse af den ydmygende magt, er kommen eller behøvte at indtræde. Således åbner sig en tids kløft som imellem nedtrædelse og oprejsningen, så ydermere imellem betingelserne forud for genkomsten, som er de to: frafaldet og syndens menneske. Dertil svarer forskellen på aposteltidens udgang og ebræermenighedens i dens helhed; den sidste apostelidræt blev udskillelsen, som gik i retning ad fjendens åbenbarelse i personlig skikkelse; ebræermenigheden holdt blot ved sin tilværelse fjenden tilbage, og da opløsningen kom, så er derpå end ikke fulgt syndens menneske, som er selvophøjelsens fuldendelse, men frafaldet; som det i denne sammenstilling tør siges: kun frafaldet.

Ebræermenigheden har altså profetisk betydning objektivt foruden den subjektive, som er profetisk nådegave. Til fremstilling af genstands-profetien er det ikke nok at tale om forholdet til fjendens gerning, den dobbelte: mod Jerusalem — ti også denne gerning ophører ikke at være en fjendtlig — og mod menigheden, som nu er Guds tempel, nedtrædelse og forgribelse; fremfor alt kommer vennegerningen i betragtning, tilmed ebræermenigheden som den, på hvem tungemålenes tegn er givet i flugt med aposteltiden. Apostler og profeter følges ad, så må forkyndelsen ikke mindre end profetisk nådegave være ebræermenighedens mærke; nævnes skal den som den, på hvilken de andre ere opbyggede som på apostler og profeter. Det er betydningen af at apostelbørnene gik i fædres fodspor og bragte forkyndelsen til romerrigets grænser ja ud derover, men også at derefter stansningen indtrådte, som om ordet var nået »indtil jorderigs ender«. Dagene næst efter vise sig optagne af forhandling om kristendom; for den ældste menighed, Herrens brødre også efter kødet, vare ord og gerning ét. Romerriget måtte få en slags afløser, inden der i menigheden fremkom noget i lighed med ebræermenighedens bedrift; det blev den benediktinske mission, forkyndelsen for Roms over-

vindere. Men også har apostelen lært os¹⁾ fra ebræermenighed at drage slutning til folkets åndelige oprejsning; det må da siges: en fortsættelse, som i alle måder slutter op til hin begyndelse som det fuldendende, kan ikke komme, inden »sløret« viger eller ebræermenigheden får forklaringen, som var bleven borte alt for Evseb, i det frelste Israel.

Ebræermenigheden gik alle dage, som ikke blev over et hundredår, kun i én retning: uden at svinge friheden sigtende på herligheden i vente. Og fremdeles som hin menighed halvt i slør (brude-sløret) svæver os for øje, står den i forhold til friheden, menighedens vuggegave; dog således at når vi se det — ebræermenighed som frimenighedens historiske skikkelse —, drages blikket med forlængslens magt ikke tilbage men fremad mod herligheden som Herrens åbenbarelse. Denne har sammenhæng — en forsinkende — med afbrydelsen eller stansningen hen imod midten af andet hundredår; det modsatte, fremskyndelse men også en sammenhæng, kommer i ebræermenighedens fornyelse ved folkets omvendelse. Lysestagen, som i sendebrevet forkyndtes at skulle flyttes, er da flyttet, men som Johannes så det²⁾, atter til Jerusalem.

De to forfattere, som hidtil have brudt vej for denne fremstilling, Heinr. Thiersch og P. Chr. Kierkegård, ere indbyrdes afvigende på ét punkt, ikke noget uvæsenligt. Kierkegård har syn for periodens folkelige betydning og opstiller i Grundtvigs spor hvad der må kaldes ebræermenighedens begreb som forvarsel om folkekirkerne; Thiersch har blikket fæstet på det profetiske og finder deri periodens afslutning (tårnbygningens stansning), dog således at den går i ét med den »gammelkatolske« tid, hvorved det folkelige lades ude af sigte og modsætningen bliver hvad der føres frem i eftertid: bysantinisme, romanisme, protestantisme³⁾.

¹⁾ Rom. k. 11. ²⁾ Apok. k. 11. ³⁾ Katolicismus u. protestantismus — forelæsning 10—17.

De af hine forfattere betegnede to synsmåder kunne og må forenes, det folkelige må ske sin ret men ikke mindre det profetiske, selv når dette, hvad Thiersch ikke har ladet upåagtet og som vi herefter skulle se, viser sig i epigoners skikkelse; først da kommer ebræermenigheden frem både i sammenhæng med og i forskellighed fra, om man vil modsætning til folkekirkerne. Med modsætningen viger énheden ikke; ebræermenigheden beholder sin krone, uden at folkekirkerne gå glip ad deres lov.

The first part of the book is devoted to a general
 introduction of the subject. The author discusses the
 history of the subject and the various methods
 which have been employed in its study. He also
 discusses the various applications of the subject
 to other branches of science. The second part
 of the book is devoted to a detailed treatment
 of the subject. The author discusses the various
 properties of the subject and the various
 methods which have been employed in its study.

The third part of the book is devoted to a
 detailed treatment of the subject. The author
 discusses the various properties of the subject
 and the various methods which have been
 employed in its study. The fourth part of
 the book is devoted to a detailed treatment
 of the subject. The author discusses the
 various properties of the subject and the
 various methods which have been employed
 in its study.

The fifth part of the book is devoted to a
 detailed treatment of the subject. The author
 discusses the various properties of the subject
 and the various methods which have been
 employed in its study. The sixth part of
 the book is devoted to a detailed treatment
 of the subject. The author discusses the
 various properties of the subject and the
 various methods which have been employed
 in its study.

The seventh part of the book is devoted to
 a detailed treatment of the subject. The
 author discusses the various properties of
 the subject and the various methods which
 have been employed in its study. The
 eighth part of the book is devoted to a
 detailed treatment of the subject. The
 author discusses the various properties of
 the subject and the various methods which
 have been employed in its study.

The ninth part of the book is devoted to
 a detailed treatment of the subject. The
 author discusses the various properties of
 the subject and the various methods which
 have been employed in its study. The
 tenth part of the book is devoted to a
 detailed treatment of the subject. The
 author discusses the various properties of
 the subject and the various methods which
 have been employed in its study.

Debatten.



B. Kristendommen som midtpunkt i verdensdebatten.

I. Hellenisme og kristendom.

a. Kosmopolitisme.

Det er ikke ensbetydende, at der overgår menigheden trængsler og at den gøres som sådan til mål for angreb; det sidste skriver sig, hvad hedenske magthavere angår, fra Trajans dage, dermed indledtes 2det hundredår. Det er ikke givet, at end denne bekæmpelse bliver åndelig, rettet på eksistensens grund fremfor på det faktiske. Med hensyn til troens indvirkning må der skelnes et dobbelt: magten over hjerterne og magt over tankegangen, skal også hedde: magt over ørerne og over blikkene. Man kan fæste blikket på kristendommen uden at lytte til forkyndelsen eller at skænke den ørenlyd; det sidste vil omtrent være enstydende med at bifalde. Det er nu langt fra, at »ordet« alle vegne har magt over hjerterne, men aldeles den foruden kan det ikke være uden med det samme at blive kendt magtesløst altså at være modbevist som sandheden. Troen kan ikke være uden at gøre sig gældende, men dens rette magt er over hjerterne. Med meget andet deler den magten over blikkene; for at denne magt kan betyde noget må den nok alle dage nå videre end magten over hjerterne. Troen kan nok være i verden som den oversete, dog ikke på længden. Magten over hjerterne gør sig straks gældende i inderlighed; derimod tager det tid, endda temmelig lang tid, med at udfolde magten over blikkene. Omtrent et hundredår var

kristendommen i verden, regnet fra Kristi bortgang, inden verden blev den vår og — så vidt sådant uden tilegnelse i tro kan ske — indlod sig med den. Men efterat dette forhold en gang er indtrådt, så får det ikke mere ende; om kristendommen helt kunde komme verden af syne, vilde det ikke mindre være bevis mod troen. For så vidt samstemme hine to magt-ytringer, men netop derfor bliver forholdet imellem dem ikke uden tvetydighed, som om magt over tankegangen betød magt også over hjerterne. Førstnævnte ere modstanderne endda undergivne, i samme forstand som der kan tales om en kristen verden. Det er i forholdet til verdens historie, at kristendom afføder en kristenhed; imellem denne og udviklingen bliver pagten ubrydelig, og udtryk får den i den kristne kultur. Det tvistepunkt, som dermed er sat, bliver dette, om kristelighed er et kultur-spørgsmål eller om den holder sig i sin oprindelighed uforvansket som tros-sag. Men sådanne spørgsmål ligge udover de dage, hvori her fremstillingen bevæger sig.

Det er begyndelsen i verdens forhold til menigheden, som nu skal frem, altså — da det som forholder sig til det åndelige må være så vidt mueligt ensartet —: kulturens kamp mod kristendommen. Åbenbarede 1ste hundredår magten over hjerterne med en uforlignelig styrke, så er det forbeholdt 2det hundredår at anskueliggøre magten over blikkene; kampen bliver til debat eller går jævnsides med denne. Dog er klarhed over forholdet mindst en given sag; tiden har sin debat som sin udvikling uafhængig af kristendommen, og i hvilken mening eller i hvilket omfang der tilvendes kristendommen opmærksomhed, bliver et spørgsmål, som neppe rettelig besvares fra et blot tilbageskuende standpunkt, som dette kan foreligge dagen efter »sejren«. Til bedømmelse af kristendommens stilling i tiden hører syn på tidens egen stræben, hvad den higede efter og hvor meget den magtede. Først var det magthavernes blik, som fæstedes på kristendommen; det indtrådte i Trajans old (dog betegnes¹⁾)

¹⁾ Evseb k. h. 3, 18.

Domitillas tvivlsomme martyrium som første omtale »ved skribenter udenfor religionssamfundet«). Efter de verdslige magthavere kom kulturmagten; dens agtpågivenhed bliver selvfølgelig vanskeligere at oprede, men kan ikke antages at være vakt inden Hadrians dage.

Dermed indtræder en ny Tid, som vil sige et omslag i tiden. Det er dog ikke i og for sig kristendommen eller den alene, hvem det skyldes. Den betydningsfulde samtidighed, som er given derved, at Kristi fødsel falder i Avgust's dage, fornægter sig ikke heller her. For menighedens vedkommende er omskiftelsen i samme dage bleven betegnet; det var konsekvens af det 1ste hundredår efter åndsudgydelsen, at ebræermenighed veg pladsen for grækermenighed. Det var også, hvad den nye tid, altså det forstående, krævede. Kamp med kulturmagten måtte vise sig som grækermenighedens sag; et profetisk fingerpeg derpå er fortællingen om grækerne, som begærede at se Jesus¹⁾. Nu — i 2det hundredår — blive selve tidsforholdene et varsel i den retning. Der var indtrådt et omslag, følgerigt både for riget og for dannelsen. Med hensyn til sidstnævnte var virkningen mest en gennemført konsekvens, græskens sejr over latinen, sejrherren fra valpladsen åndelig lagt for den overvundnes fødder. Det blev ikke ved det jævnbrydige forhold, som tilstræbtes i Ciceros og syntes nået i Avgust's dage; i 2det hundredår kunde latinens forhold til det græske stemples som barbarismus. Tidligere havde de græske forbilleder taget magten, og Rom fik sin Menander, sin Teokrit, sin Anakreon, sin Hesiod og Homer; nu blev sproget trængt til side, alt skulde være ikke blot i græsk stil men ligefrem græsk tunge. Således skrev Ælian, en latiner fra Præneste, ikke blot græsk men med sådan færdighed, at han fik tilnavn — som Nestor hos Homer — : »den honningsøde tunge«, og når Plinius²⁾ opfordrer vennen Caninius til at besynges Trajans storværk, Daciens erobring, synes han blot at kunne tænke sig det udført på græsk; allerede hos Juvenal viser

¹⁾ Joh. 12, 20—3. ²⁾ breve 8, 4.

dette sig som sproget i de finere kredse¹⁾. Græsk blev hofsprog, som kunde volde selv de lærde noget besvær; således vedlægger Mark Avrels lærer, Fronto²⁾, et brev til sin kejserlige lærling et andet til moderen affattet på græsk med begæring om ved gennemsyn at fjerne barbarismer.

Bag omskiftelsen i tungemål, i sig selv så betydningsfuld, står der andet og mere. Avgustus' tidsalder havde ikke blot været afslutning af hvad der var indledt i Scipioners dage, dannelsens d. v. s. hellenismens jævnbrydige sammenføjning med latinen, men tillige en romersk restaurations periode; det kendes både af lovene (de juliske) og af de ved kejseren begunstigede digtere, navnlig Virgil. Hos Ovid kommer tendensens dobbelthed temmelig nøgen frem (metamorfoser og fasti). Bar bestræbelsen for at genrejse det gammel-romerske den tilstræbte frugt? Hvad der skulde bødes på, var nærmest den opløsning, som var indtrådt i tiden imellem dagene ved Farsalus og ved Aktium. »Denne periode — hedder det hos en nutids forfatter³⁾ — var et sandt interregnum uden myndighed og håndhævelse, alt stod på kårdespidsen — —; man tænkte ikke på fremtiden, brød sig mindre om fortiden, vænnede sig til at ringeagte det overleverede, alt antog man for tilladt. Med den genoprettede orden kom omslaget.« Den æstetiske stræben at give romerne en konstdigtning lige med den græske lykkedes (forholdsvis) bedre for »genopretteren« end den etiske. Selve moralfilosofen fra de efterfølgende dage, Seneka, vidner derom, ikke blot på grund af klagerne, han fremfører, men for sin egen del ved det der savnes og som er hvad Avgust især satte pris på. Det reformatoriske element hos ham, spanieren, er ikke den gammel-romerske ånd, Seneka er varsel om en ny tid, han tog sig en frihed i angreb på Roms hellige ting, som Ciceros samtidige, Varro, end ikke havde tilladt sig⁴⁾. Denne brydning imellem hvad Avgust

¹⁾ sat. 11, v. 148 karakteriseres tarveligheden bl. a. således: cum posces posce latine (forlang på latin, hvad du måtte ønske).

²⁾ Frontos breve (udg. af Naber) 1, 3. ³⁾ Boissier la religion romaine d'Auguste aux Antonins 2, s. 250. ⁴⁾ Augustin: Om Guds stad 6, 10.

vilde til rigets sikring og hvad tiden bragte kommer måske skarpest frem i forholdet imellem Tacitus-Juvenal på den ene side, på den anden Plinius den yngre. Man har villet beråbe sig på den sidste som vidne mod førstnævnte tvendes klagemål over sædernes forfald¹⁾, men i det hvad hine to vilde kalde hovedsagen træffe de sammen med Plinius om end med forskellig metode. Det kan være tilstrækkeligt at henvise til hvad der er anført²⁾ i Plinius' klage over senatets uoprettelige forfald; dermed er det sagt, at den vej, Avgust vilde føre ind på og med en vis kraft betrådte, var lukket. Den ny vej lå ikke for Tacitus eller Juvenal, medens Plinius er i det efteravgusteiske spor. Dette pegede ikke tilbage mod hvad der havde været og ikke kunde komme igen men mod nye ukendte egne, som blev en flugt fra virkeligheden.

I Hadrians dage — bemærker Gregorovius³⁾ — opkom der, umiddelbart efter den såkaldte sølvalder en romantisk retning, hvilket kan udlægges så, at romanen blev til som tidens tilflugt. Forfatterens række åbnes af Apulejus som endnu var latinsk, men retningen var for længe siden indvarslet på græsk jordbund (kyropædi), ja havde fundet indgang i den aleksandrinsk-jødiske kanon (Tobiä Bog); den bar hen imod det græske, uden at dermed det gammel-græske, sålidt som det gammel-romerske gjenoplivedes. Den græske ånd med sin næsten uudtømmelige fylde af muligheder var ret skikket til at forsøge sig på et område, som i flugten bort fra virkelighed førte ud i det ironisk fantastiske, hvilket også andre tider turde have givet kendingsnavn: romantik. Der var noget selvmodsigende i stillingen men det snarere tiltrak end skræmmede græker-ånden. Tiden så oldtidens anden mester i ironien fremstå, ikke som den første (Sokrates) en atenæer, ja strengt taget ikke engang en hellener men en helt igjennem helleniseret forfatter, Lukian fra Samosata (evfratlandene). Satiren tog en vending, helt forskjellig fra den

¹⁾ Boissier anf. skr. 2, s. 180—97. ²⁾ ovenfor s. 47. ³⁾ monografi over Hadrian.

romerske; det var ikke længer en romer der modstræbende blev satiriker¹⁾); tidens dårlighed gav ikke blot forargelse, den morede. Heller ikke havde satirikeren nærmest hovedstaden med dens laster, uhyre som den selv, for øie. Af den grund blev Lukian ikke en anden Petronius, den forfatter der har tegnet det omhyggeligste billede af det kejserlige Rom; selv dette blev for ham en enkelthed som med den tilstundende opløsning kunde overgå endog Rom; satiren rettedes mod tiden i dens helhed, ikke blot mod samtid men lige så fuldt mod det der formentlig skulde bringe frelsen, den strålende fortid. Den romerske satire havde godtgjort umueligheden af en tilbagegang til hvad der havde været, de gode gamle dage; ved den hellenske eller helleniserede satire blev fædrenetroen given til pris for spotten. Det var oldtiden, hedenskabet, som dømte sig selv, dog uden en tilsvarende alvor, så at selvdømmen her kunde blive til frelse. Denne satire skilte sig fra den romerske også i formen, ved ironien, som dog igjen var en helt anden end Sokrates'. Skulde forskjellen i sidstnævnte retning ligge ene deri, at nu de skranker vare faldne, som stode igen i det nedbrudte Athens dage, altså i tilsidesættelse af ethvert hensyn? En sådan tåler det menneskelige aldrig; den i visse henseender hensynsløseste tid kan som den i grunden skrøbeligste pålægge de mest bindende hensyn. Et hensyn af personlig art viser skarpt forskjellen på Sokrates og Lukian, den første satte livet ind på sin ironi, det blev ikke krævet af den sidste, og vi bør lægge til: han vilde heller ikke på nogen måde have bragt ofret. Når Sokrates ikke angreb det gamle eller bestående med spot, så var det allermest fordi han ikke vilde, en sådan forgribelse kom ham neppe i tanker. Der blev først rum dertil, da hedenskabet skulde falde, i grunden var falden. Og dog var selvdømmen meget langt fra den der blev fældet ved kristendommen eller var bleven fremsat ved profeter, der også kunde anslå den spottende tone som

¹⁾ »Det er svært ikke at skrive satire.« Juvenal sat. 1, v. 30.

allerede Elias på Karmel. Strengheden fattedes ikke i dommen fra andet hundredårs dage; denne undtog intet, heller ikke eller mindst filosofien så lidt som religionen i nogen eneste skikkelse. Derhos var ironien fornøden som en mildnende form for den skånselsløse realitet; ironien hører tiden til og er til stede alle vegne. Trods afstanden imellem Apulejus og Lukian er den ene som den anden ironiker; for førstnævntes vedkommende ligger ironien alt i æselsammen, hvori helten må fare; dog dølger der sig hos ham fremfor hos Lukian et suk efter forløsning, som det nærmere eftersyn skal vise. Her kun så meget, at den verden som fortæredes i ironiens græske ild, kan blot genopbygges som den fra først af grundlagdes: på fantastisk måde; men forskjellen fra den første grundlæggelse bliver den at fantasien ikke mere var folkets men enkeltmandens, og i hin første skikkelse er fantasien både regelbunden og virkeliggørende, hvorimod den ved ironien frigjorte atter tilstræber frigørelse for alle bånd, for virkeligheden. En sådan fantasi må blive på anden hånd. Den fremdrager ikke af sit eget, ti den har intet eget; den må låne men det gør den i størst mulig udstrækning, ikke mindst fra modstandere. Kristendommen kunde ikke være sikker mod at blive benyttet. Således fremdukkede i den tid, da orfikere afløste mytisisister, Apollonios' fantastiske skikkelse med sit ironiske anstrøg, halvt Sokrates, halvt Kristus, i sandhed så lidt Sokrates som Kristus.

En følge af det forhold, hvori tiden stiller sig til virkeligheden, er den, at historien bliver næsten borte. Siden den verdenshistoriske bevægelses frembrud har der ikke været en tid så uhistorisk som vor tidsregnings andet hundredår. Det er en kejser som giver perioden navn: antoninsk — hvad der ligger forud, navnlig Hadrians tid, kan godt drages ind under betegnelsen —, men selv blant kejserne er Antonin den, om hvem man ved aller mindst, trods hans 22—3 årige regering, og den gode ihukommelse hvori samme bevaredes. Meningen er dog ikke, at den historiske kæde har varet brudt; snarere må

det siges, at i lyset af det heles sammenhæng vise få tidsaldere sig vigtigere end denne, eftersom den største omdannelse, verden kender, da indledtes. Men hvad der for den almindelige betragtning gælder som historisk skal her søges i dybere lag, i samfundsforholdene. Atter må tilknytningen opredes i August's tidsalder; hvad der kendtes som en modsætning imellem to kejsere¹⁾ peger dog tilbage på et fælles udspring. Da Oktavian efter fredens genoprettelse blev af senatet erklæret for Augustus, indledtes der et omslag i samfundet, som for en væsentlig del skulde løfte provinsialen og selv slaven²⁾ op i højde med den romerske borger. Det var i denne »nyhed« (res novæ vare lig: omveltning), at kejserdømmets opgave lå, ikke i nogen fornyelse af det forgangne. Også derved kunde religionen gjøre tjeneste; omdannelsen fik en halvvejs religiøs karakter som knyttet til dyrkelse af numen augustum (lares augustales). De som helligede sig til udførelse af denne gerning kaldtes ligeså augustales og levede i et fællesskab (sodales); og for dem åbnedes der adgang til det borgerlige livs stillinger og fordele, selv ringere værdigheder uanset herkomsten; deres samlingssteder hædredes med navnet schola og betegnedes nærmere efter et eller andet mere fremragende medlem af »klubben« som vi vilde sige (ti den betydning omtrent fik det græske schola hos romerne i kejsertiden). Augustales blev blant provinsialerne som en ridderklasse der efterhånden arbejdede sig op på de høiere munisipale myndigheders decurionernes bekostning, hvori de atter som seviri — seks-mænd — støttedes af det i Rom så udprægede kollegiale princip³⁾. Dette foregik samtidigt med at i henhold til Clavdius' udtalelse provinsialerne fik magten i Roms senat og udslaget blev provinsialen som kejser (spanieren Trajan). Dog blev Rom på den måde ikke fremmed for sig selv; at der endog ad den vej kunde nås til hvad der lignede formålet for August's

¹⁾ jvfr. s. 52; 57. ²⁾ jvfr. s. 62. ³⁾ Boissier la religion romains etc. 1, s. 166—88; 2, s. 297.

bestræbelse, genoprettelsen, det var frugten af den gamle munisipalforfatning. Antoninerne bleve kun store, fordi de til at støtte sig havde en skare af mænd udgangne som de af munisipierne¹). Vespasian kaldte tusind municipal-familier til Rom for at bøde på afgangen i aristokratiet; »som to kræfter der havde opslidt hinanden forsvandt det gamle patrisiat sammen med kæsarerne« (∅: julierne).²) Meget stillede sig dog anderledes for provinsialerne i Rom, ikke mindst slægtforholdet; det blev kejserens ret at vælge sig en efterfølger udenfor slægten; adoptionsprinsippet, som var et væsentligt led i romersk familieret (derved kom Oktavian selv, siden klaudier ind blant julier), fik derved et nyt udvidet råderum. Man forstod også at værdsætte den nye grundsætning som den hvorved kesarismen først var bleven hvad den skulde være. Forud for eders forældre — skrev Fronto til Verus, den ene af Hadrians adoptiv-sønner — var hartad børn og umælende (elingves) fyrster³). Det kunde se ud som om dermed Aleksanders navnkundige testament tabte sin tvetydighed, der spillede imellem den bedste og den stærkeste. Ydermere kan nævnte brevsriver sige: herredømmet betyder nu ikke blot magt men tale⁴). På denne ytring kendes retoren; kejseren stillede højere, efter filosofens rang, hvilken han nåede som antonin. Selve dette navn svarede til augustus-bevævnelsen fremfor til kesar; men deri ses atter fjernelsen fra det ægte romerske, ti med religio havde navnet antonin intet at skifte.

Det provinsiale kejserdømme blev ikke Avgust's gyldne old; i digternes sted kom sofisterne. Det turde kaldes noget større, om ikke fra et romersk synspunkt så fra det, provinsialismen repræsenterede i Rom, det almen menneskelige. Noget sådant kom frem i forholdet til modstanderne, som nu ikke mere vare at søge i slægterne, kun i åndsretningerne.

¹) Duruy *histoire des romaines* 5, s. 218; jvfr. Boissier etc. 2, s. 193—4. ²) Duruy etc. 5, s. 316. ³) *ad Verum* 2, 1. ⁴) *imperium non potestatis tantum vocabulum sed etiam orationis est.*

Blant dem fandt kejserdømmet i 1ste hundredår en dobbelt modsætning: orientalismen i alle dens forgreninger og stoisismen; med 2det hundredår udskilte af førstnævnte sig — som en tredje modstander —: kristendommen. Disse måtte, da de ikke kunde overvældes, bringes i forhold til kejserdømmet, selv om andet ikke kunde være, i et forlig. Og det var, hvad der lykkedes 2det hundredårs provinsiale kejserdømme med stoisismen. Hvad digterne havde været for julierne — enhedsbåndet af romersk og græsk —, det blev for provinsialerne filosofien, netop stoa. Hvad dermed fyldestgjordes, var et tidens krav. Den romerske opgørelse af tidens forhold og brøst blev den trøstesløse, at skaden — trods tilsyneladende vending og vinding — var uhelbredelig, alt af den grund, at patienten (tiden) ikke tålte det, som måske turde være lægemidlet. Grækeren blev ikke let rådvild; ikke blot, at fantasiens verden stod ham ganske anderledes åben end romeren, og at han fremfor denne i ironien ejede en frigørende magt, så kendte han en åndeligere kraft, som turde prøve styrke med virkelighedens tyngsel, — det var selvets konsentrering i sig. Det var som om i stoisismen mennesket endnu engang vilde tage sig sammen for at prøve, hvad egen magt formåede i åndelige ting. Dog heller ikke den er, hvad den var i de ægte hellenske dage; der rører sig en ny ånd, som gennemtrænger tankegangen, uden at verden kan af sig selv gøre sig rede for denne indvirkning — den ved ikke hvorfra eller hvorhen. Vidnesbyrd derom er den filosofiske kejsers skrift: Mark Avrels »selvbetragtninger.« Allerede dette mærke vilde i dage forud have været en umulighed, medens skriftet så at sige på hvert blad røber forståelse af mærket. Vistnok havde den sokratiske filosofi fra først af gjort det delfiske: »kend dig selv« gældende, som havde til følge, at græker-ånden vendte sig fra fysiske granskninger til etiske, fra den omgivende natur til naturen i mennesket. Meningen dermed var dog mindst noget brud med naturen. Netop stoa havde betegnet det sædelige formål som et liv i samklang med naturen; vistnok blev naturen da ikke

opfattet efter den elementariske virksomhed¹⁾ men som menneskenatur, og dog var det den mennesket omgivende natur, som havde eller skulde have enhedspunkt i ham og således samklinge med sig selv. Ved denne sammenfattelse i sig blev menneskets indre ikke oplukket; lige så lidt kom evigheds-forholdet frem; man nåede med ét ord: til alvor, ikke: til andagt. Denne har i den gamle verdens sprog ikke noget udtryk; af det tidligere berørte fremgår dens grundforskellighed ikke blot fra religio, men også fra pietas; evsebeia, det græske udtryk for fromheden, har kun lidet med andagten at gøre, som viser sig deri, at dermed betegnes et forhold fremfor en sindsstemning, ikke forholdet til sig selv eller til Gud, men til de nærmeste (også guderne kan gå ind under denne betegnelse). Det er mytisismens særegenhed at lade det udvortes, om end i tilnærmelse til inderlighed, blive det afgørende. I det indiske »Yoga« — selvfordybelse — har man ment at finde andagten, også derimod er der gjort indsigelse²⁾. Mytisismen kan ikke fastholde den enkelte så lidt som kæmpe sig frem til evigheden; den fatter derfor ikke ansvaret, som er vekselforholdet af den enkelte og evigheden. Den filosofiske bestræbelse havde i sokratiske spor sådant mål men gjorde i det højeste den opdagelse, at indenfor den givne eksistenssfære kunde målet ikke nåes. Den blev en nedbrydende magt, ikke nogen opbyggende. Men det er mere end ordleg, at opbyggelse står i forhold til andagt, eller at her ét er som det andet. Andagt kan man nok sige er ikke heller egentlig kristelig terminus, men det kristelig — eller det fra åbenbaringsstandpunktet — tilsvarende fattes ikke; det er opbyggelsen. Deri ligger foreningen af enkelthed og helhed, som bliver sjælens frelse — i en forstand, som oldtiden end ikke anede, når den brugte udtrykket³⁾. Således er der noget nyt, som trænger ind i tankegangen, derfor ikke som hidtil gennem blot tankebevægelse, men

¹⁾ τα στοιχεία. ²⁾ Schelling: Philos. des Mythol. II. s. 488.

³⁾ servare animam.

nok uden at tiden kan magte det eller gøre sig rede derfor. Ved Mark Avrels selvbetrægtninger bliver opbyggelsen omplantet på hedensk grund, som dermed viser sig i ganske anden forstand, end der i 1ste hundredår kunde være tale om, at grænse nær op til det kristelige.

End mere tør dette skrift siges at åbne en ny, men meget følgerig literatur, den opbyggelige; end ikke på åbenbaringsområdet har den ligefremme forgængere. Hvor afgjort kristelig en forestilling end opbyggelse i åndelig forstand er, hvortil selv den gamle pagt kun har tilløb og forbillede, så kan dog opbyggelses-literaturen som sådan derfor nok være af blandet herkomst, endda hedensk fremfor kristelig. At den hellige skrift ikke falder ind under d. v. s. går op i betegnelsen: opbyggelsesbog, er ingen ny bemærkning; måske betegnelsen kunde tilstedes ved enkelte gltest'lige skrifter, t. eks. psalmerne, og dog sér man let afstanden fra hvad der under sådant navn er fremkommet i senere tider, eftersom bestedelse og anledning, tilmed det individuelle, hævde i vore h. skrifter, navnlig den gamle pagts, en vægt, som ikke kan tilstedes i det rent opbyggelige. Heller ikke et profetisk skrift går som sådant ind under denne betegnelse. Et opbyggeligt skrift — eller et opbyggelses-skrift — er et sådant, i hvilket det som fyldestgør det personlige behov med sigte på evigheden lægges til rette med størst mulig forbigåelse — eller sådan anbringelse — af alt individuelt, at det uden videre kan blive genspejling af den læsendes indre. Opbyggelses-literatur tenderer til at sætte livets afspejling i livets sted, og derfor have tider, da menigheds-livet rørte sig fyldigt og stærkt, kun haft ringe — om nogen — trang til sådan literatur; den må afgjort regnes til det efter-apostolske og ikke nærmest efterapostolske; på de apostolske fædres d. e. apostelbørnenes skrift passer betegnelsen ikke. Derimod kunde nok i hedenskabet en trang af den art opkomme, og var da tegn på, at menigheden udøvede en indflydelse, selv hvor denne ikke blev stærk nok til at omvendelse og tilslutning måtte fremgå deraf; vidnesbyrd om noget sådant

afgiver Mark Avrels tolv bøger, som han skrev »om sig selv for sig selv«¹⁾; de vare ikke bestemte for offentlighed og fandtes efter forf.'s død i et skjul. Det er netop disse modsætninger: det aldeles personlige og det almengyldige, som opbyggelseskiftet forener i sig. Det viste sig også snart, at kejseren ikke blot havde skrevet også for undersåtterne, men hedningen for de kristne; med ringe forandringer, i altfald et høist nødtørftigt forbehold, har »selvbetragtningerne« gjort tjeneste også i den kristne lejr. Og det ikke blot forbigående i mangel af andet; der er få opbyggelsesskrifter, hvori der har været den forslag; endnu i sidste halvdel af forrige hundredår udkom skriftet her i landet indrettet til gudeligt brug, uden rationalistisk påvirkning (efter det tyske med oplysende, kun enkeltvis »berigtigende« anmærkninger). Hvad den oprindelige form angår, da har den givet anledning til strenge domme; de tolv bøger — siger prof. Lysander²⁾ —: »äro intet annat än en i afskyvärd stil utförd compilation af gammalt stoisk kram utan en enda original tanke.« Ensidigheden eller rettere det overgribende — fra form til indhold — i denne dom er i øjne faldende; som modsætning tør anføres Duruys betegnelse af skriftet som »hedningeverdens evangelium.«

Fremherskende ejendommelighed er den indadvendte retning ikke. En sådan får først sin fulde betydning, som beredelse for evigheden i tiden, en retning, som hedenskabet uberørt af kristendommen ikke kender, tilmed ikke har af sig selv. Dog var, siden det ydre Liv ved den borgerlige friheds undergang ikke som tidligere tog i beslag, retningen bleven indadvendt — til selvprøvelse; dog udebliver det skuffende ikke, hvor vidt man i hedensk indklædning måtte have kristne tanker for sig. Således hos Seneka³⁾; det gør sig også her gældende. Der begyndes med forf.'s redogørelse for sig selv: fra hvem han har hvad han har og

1) Εἰς εαυτον — Qvos ipse sibi scripsit. 2) Nord. Universitets tidsskr. for 1866 — Lund — s. 12. 3) jvfr. om vreden 3, 36.

ved hvem han er bleven hvad han er, i retning ad det gode nemlig. Først nævnes forfædre og moder, dernæst opdrager og de mange, af hvem han har fået belæring; efter alle dem faderen (d. e. adoptiv-faderen), kejser Antoninus, ved hvem han dvæler med forkærlighed; og endelig guderne, således at alt hvad forud er opregnet henføres til dem. Således kan det fra hedensk standpunkt udtales, at mennesket intet godt har af sig selv. Men derfor skal han dog i sig selv søge hvad han trænger til: »intet uslere — hedder det¹⁾ — end at gennemgranske alle omgivelser, ransage det underjordiske og søge besked om hvad der bor i andres sjæle, men ikke lægge mærke til det ene fornødne at færdes med guddommen, som bor i os selv og at tjene denne«. Om denne guddom²⁾ gælder det altså, synden betegnes som forgribelse på selvet³⁾, og modsætning bliver at lade guden i det indre være uanfægtet⁴⁾; den gammelhedenske sky for overgrebet, som fører mennesket fra sig selv, får her modsat retning. I kraft deraf erklæres det fornuft-begavede alt for indbyrdes beslægtet⁵⁾, hvilket stoikerne udtrykte i læren om »sædekorns-fornuften« (logos spermatikos), og det højeste som Sokratikerne alle måtte hævde, det højeste vi kunne nå men dog stadig må tilstræbe, kaldes det at være menneske; derfor hedder det⁶⁾: »vend blikket indad, der er kilden til det gode, der vælder det frem, når blot du graver«. Det individuelle kan derved ikke blive upåagtet men der formaner mod at blive stående derved: »se til du ikke bliver borte i kejseren«⁷⁾; også deri bør han være Antonins lærling, hvorved atter anledning gives til opregning af »faderens« dyder, hvilken sluttes med en formaning for ham selv: »gudelig uden gud-rædsel«⁸⁾ og med blik på den sidste time, at denne »må komme til dig som til ham — Antonin —, allentund du har en god

1) 2, § 10. 2) ὁ ἐνδον ἑαυτοῦ δαιμων — Senekas sacer intra nos spiritus. 3) ὑβριζειν ἑαυτην 4) ἀνυβριστον. 5) συγγενες παν το λογικον. 6) 7, § 59. 7) ορα μη αποκαισαριωδης. 8) Ἰουσεβης χωρις δεισιδαιμονιας.

samvittighed¹⁾). I samklang med gammel-hedensk synsmåde kan så nok samfundet fremhæves — det hele — som øverste lov, men med udvidet synskreds: »som antonin er Rom mit fædreland, som menneske verden²⁾).

Det er kosmopolitismen, som her får fuldt udtalt; den meldte sig i Rom med den begyndende højere dannelse. Dannelsen har nok en tendens til kosmopolitisme men kan dog også føre til et andet udslag, som kendes på skellet imellem hellenisme og barbarisme; for Roms vedkommende var det ikke blot dannelsen som tog sigtet på det alt omfattende. Cicero anfører et ord af komediedigteren og et andet af den ældste tragiste digter, som begge have sådant sigte. Hint — Terentius³⁾ — lyder: »intet menneskeligt holder jeg for fremmed«; dette — Paccuvius⁴⁾ —: »fædreland er hvor som helst man har det godt.« Man ser, at ved begge ytringer kommer det ikke lidet an på anvendelsen som gøres af dem; først provinsialerne i Rom bleve kosmopolitismens udprægede talsmænd. Det gælder om de to medlemmer af slægten Annæus; Seneka siger blant meget andet af den art: mit fædreland er al den ganske verden⁵⁾, og vor fælles fader er verden⁶⁾; Lukan synger om »en hellig kærlighed til verden⁷⁾«. Det ejendommelige hos Mark Avrel — måske at anse som uvitterlig virkning af hvad der med kristendommen indkom i verden — er opfattelsen af forholdet imellem det hele og delene, nemlig at mislyden i det enkelte ikke antages uden videre at fortone sig i det heles harmoni. Derhos advarer han for eget vedkommende stærkt mod brud på harmonien, og når han til erkendelse af at det ikke kan være nok, at i og for sig det rette sker, men at måden, hvorpå det sker, har vægt — »ved at ophæve samklangen i dig, gør du dit til at forstyrre den i det hele⁸⁾«. Deraf skønnes det, at henvendelsen til guden i menneskets

¹⁾ 6 § 30. ²⁾ 6 § 44. ³⁾ »Selvplageren« 1, 1. Cic. om lovene 1, 12; om pligterne 1, 9. ⁴⁾ Tuskulanske forhandl. 5, 37. ⁵⁾ br. 38. ⁶⁾ om velgerninger 3, 28. ⁷⁾ sacer orbis amor; farsalsk Digt 4, 191. ⁸⁾ »Selvbetragtninger« 5, 8.

indre ikke er at forstå som en skjult gudsfornægtelse. Men på den anden side bliver gudserkendelsen ikke heller en fornægtelse af guderne. Vistnok står kosmopolitisme, når den ikke udarter til ateisme, i et uafviseligt forhold til monoteisme, men det forhold kan tildannes således, at monoteismen optager polyteismen i sig ligefrem som sammenfattende. Det stemmer med det romerske og turde være Mark Avrels standpunkt. Han møder Gud allevegne; »intet er bart for guder,« udbryder han¹⁾; til visse i meget forskellig mening fra Petronius', at i Rom støder man lettere på en gud end på et menneske. Det guddommelige er for ham idel liv og »forsynlighed«²⁾; for mennesket gælder det om samliv med guder³⁾, og den regl opstilles, at uden gude-bistand kan mennesket intet gøre, som skal kaldes vel gjort⁴⁾. Hvor stærkt det brister for dette gudsforhold i inderligheden, ses deraf, at ved bønner, som er andagtens højeste, lægges vægten helt på genstanden; i den henseende kan udvortesheden — den mytiske arv — fremkomme endda i den grelleste skikkelse.

Af denne redegørelse turde fremgå, hvad også Lysander bemærker, at »selvbetragtningerne« har berøringspunkter med et gltst'ligt skrift: »prædikerens« (som også tillægges en hersker). Iagttagelse af tingenes kredsløb og spørgsmål: »hvortil det hele«⁵⁾ er begge steder den samme; dog er klagen mindre fremtrædende hos hedningen end hos israeliten; med større sindsro udtaler han sit: »ingen ting er nyt«⁶⁾. Begge foranlediges de dog til at tage stærkt sigte på den vitterlige udgang, døden; dermed er en streng anslået, som nok må kaldes den opbyggelige literaturs grundtone. Fingerpeget på døden var langt fra noget nyt i hedenskabet. Navnlig den ægyptiske mytisme viser sig optaget af døds-tanken, og netop Isis-Osiris mysterierne havde blant de dannede vundet

¹⁾ 3, 3. ²⁾ μεστα προνοιας 1, 20; jvfr. Varros: Jovis omnia plena — Avgustin Om Guds stad 4, 9. ³⁾ 5, 27. ⁴⁾ 3, 13. ⁵⁾ μεχρι τινος ουν; 6, 46. ⁶⁾ 7, 1.

indgang; i mysterierne var vistnok blikket stadig henvendt på dødsriget. For en modsætnings skyld holdt man af at lade døden komme frem, hvor livet tumlede sig frejdigst; således ved triumftoget i tilråbet til triumfator som sidestykke til soldaternes nidviser — altså for at vise mennesket tilbage inden de sømmelige skranker — men også ved gæstebudet; Petronius lader ødelanden Trimalkion ved gildesbordet pludselig istemme en nænie (grav-sang). Denne skik hørte til tidens mange efterligninger af det ægyptiske. Atter har dog mytismen intet med det opbyggelige at gøre; når den lader dødningsfingre fremkomme, så er det for derigennem at hidse livs-nydelse, ligefrem det modsatte ad det opbyggelige spørgsmål: hvorledes bereder du dig til døden? Dog kunde grækerne også uden hensyn til en forseret livsnydelse søge at forlige sindet med døds-tanken, og som det følgende vil vise fik det stor betydning for tiden; Plato¹⁾ fejrer Hades som den der med overtalelsens magt fastholder sjælene, og Seneka går frem til på mange måder at prise dyden i at kunne dø²⁾. Tidens udvikling i den retning vil fremgå ved en jævnførelse af de tuskulanske forhandlingers første bog (»om dødsforagt«) med nævnte brevsriver. Men selv fra Senekas udtalelser er der et skridt fremad til Mark Aurels skrift, hvis berøring med den i åbenbaringen grundede livsanskuelse er ligeså umiskendelig som opfattelsen så at sige på begge sider har tvetydighedens mærke, netop hvad der gælder om »prædikerens«. Også denne siger: »bedre er dødsdag end fødselsdag«³⁾, og selv for den efterapostolske tid er en sådan synsmåde ikke fremmed; der tillægges Irenæus følgende ytring⁴⁾: »en kristen har intet andet at gøre end at være betænkt på at dø«. Vistnok har dette hos Mark Aurel en anden klang end hvor det apostolske er grundtonen; hos ham løber det ud på selvhævdelse lige indtil fornægtelse af fælledskabet. »Det vil ikke ske« siger

¹⁾ efter Iulark om overtro k. 13. ²⁾ virtus moriendi br. 77.

³⁾ Prædik. 7, 1. ⁴⁾ 11te fragment.

han¹⁾, »at selv den retskafne ligger på dødslejet, uden at jo en eller anden er frydefuld ved ulykken — lad det ikke anfægte dig, du må have nok i din egen dyd²⁾, ja det betegnes som opgaven for mennesket i al handling »at blive ved sit« eller blive sig selv³⁾. Men om selv-hævdelsen gælder det allermest, at den kan ses fra to sider: som et opløsende men også som et bevarende moment i tiden, samklingende med kristendommen lige så fuldt som modstræbende denne, alt eftersom i selvhævdelsen frelsen betones eller fornægtes.

Dog inden dette nærmere belyses, endnu et spørgsmål: forekommer der hos den kejserlige filosof ingen ligefrem antydning af forhold til kristendommen? En eneste, af kritikeren ikke ganske uanfægtet; den er betegnende, navnlig idet den viser, hvorledes romer og menneske, kejser og filosof gå i ét. Der spørges⁴⁾: »hvordan må den sjæl være, som ved adskillelse fra legemet er skikket, det være til at udslukkes eller at opløses eller fremdeles at bestå? Skikket er den, når det fremgår af eget omdømme⁵⁾, ikke af blot genstridighed som hos de kristne men med forstand, på sømmelig måde, hvorved også andre kunne vindes, uden skuespilfagter.« Særlig vægt lægges på det sidste punkt; af bekæmpelsen skønner man, at skuespilfagterne have været tidens fristelse, som det da røber sig i den ytring, hvormed den første som den sidste julier, Avgust som Nero, efter sigende skiltes fra livet. Mark Avrel slutter med at jævnføre bortgangen af livet med udgangen fra skenen; den væsentlige forskel søger han i det som ligger bagved, alvoren eller det ubekendte; hvorfor opgaven bliver at berede sig på én gang på et noget eller på intet. Deri åbnes da udsigt til en grænse for selvhævdelse, men dermed afskæres ikke, at denne må føres så yderlig som mulig.

Opgaven var for tiden i det hele som kejser-filosofen i forborgenhed havde angivet den for den enkelte: selv-

¹⁾ 10, 36. ²⁾ το ιδιον εθος διασωζων. ³⁾ εχειν το εαυτου 9, 42.
⁴⁾ 11, 3. ⁵⁾ απο ιδικης κρισεως.

hævdelse til det yderste med beredelse på det ubekendte bag ved. Man var i færd med at udlede de sidste følgesætninger af hvad der var indledt ved det store omsving i oldtiden som betegnes ved Aleksander. Det nye, som kom ved ham, var ikke frembringelse men — om man må sige så — sammenbringelse af hvad der hidtil havde stået vidt adskilt. Men det kunde ikke falde ud til noget rent udvortes, at yderpunkterne kom i berøring med hinanden, øst med vest; derved gik meget tilgrunde eller bragtes dog undergangen nær, hvad der hidtil og endda ud derover måtte regnes for det ypperste; oldtidens storhed skal søges ikke i verdensrigerne men i den isolerede eksistens; det nye, frugten af sammenblandingen eller om man vil sammen-smeltningen, var kun på anden hånd; hovedbestræbelsen som skinnede igennem var selvhævdelsen, at ikke i sejren kampens løn skulde gå tabt. Det var en trang ikke blot for den enkelte men for verden, ikke blot for herskertronen men for helligdommen. Bestræbelsen var til to sider at få noget nyt frem og dog over det uviste ikke at gå glip ad det gamle, selv om dette ikke mere tilfredsstillende. Sådanne vare vilkårene i de dage, da Hellas blev forødet men verden blev helleniseret, eller — for at knytte en sådan omskiftelse til enkeltmands navne — i Pavsanias' og Plutarks dage.

I verdens sprog hedder det: frelsen kommer fra hellenerne. At den i alt fald ikke kunde ventes fra romerne, det blev yderligere beseglet, dengang det, Rom i åndelig henseende kunde byde på, var på den ene side Martial, på den anden Juvenal og Tacitus, letsindighed eller fortvivlelse. Da trængte verden til frelse, og vel kunde hellenismen langt fra gøre fyldest, men en håndsækning, en midlertidig redning kunde den bringe, og bragte den. Det skete vistnok kun literært, men litteraturen var, mærkeligt nok gennem Rom, bleven en verdens magt, ligesom heller ikke kristendommen kunde undslå sig for at blive en literatur, at virke også literært, og den, ved hvem den literære håndsækning blev ydet, var en Apollos-præst, Bøoteren Plutark. Han søgte vel også forborgenheden, helligdommens forborgenhed,

men deri ligger hans forskellighed fra kejsereu som fra filosofen; fremfor disse — eller denne enlige — var han almenhedens mand — som han fremfor alle klassiske forfattere er forbleven lige til nutiden¹⁾ —, ikke inden grænser som en verdensstad eller nogen folkelighed selv som den hellenske kunde afstikke. Dog bevarede han et udpræget forhold til folkeligheden, men hvor langt et andet end det, hvori Roms åndelige stormænd stillede sig til deres nærmeste hjemstavn. Ganske vist var det på en måde lettere for Plutark end for Tacitus at få et venligt forhold til sine egne, ti det forhold som for den romerske annalist og historieskriver i alt væsentligt var et samtidigt, det var for Plutark et minde, turde blive en fantasi. Således kunde han tegne billederne af de enkelte, som løftede sig ud af tidens strøm eller trøste sig over forødelser, som i Pausanias' beskrivelse endda røbede rigdommen, og det med drømmebilleder, hvori han genoplivede det lige uforglemmelige og umistelige. I en drøm indvarsledes døden for ham som opgang i himlen.

Plutark var ingen filosof, selv ikke når han indlod sig med filosofer; netop derfor ligger det nær blant romerne ikke at jævnføre ham med de samtidige, til hvilke han stod snarere som en modsætning; men med Cicero. Begge havde de noget af Sokrates, dette at være almenhedens mænd uden at nogen af dem på nært hold var en Sokrates. Og ligesom Sokrates havde et forhold til Aleksander, der måske spejler sig i det vitterlige forhold til Alkibiades, således er det Plutark, ved hvem det i åndelig forstand ved Aleksander indledte, så vidt det lod sig gøre, under hellenismens førerskab (hegemoni) blev bragt til ende. Noget forhold til kristendommen spores lige så lidt hos Ignats' samtidige som hos den der var forud for kristendommen, men hvad der egentlig gør forskellen på de to, Plutark og Cicero, er forholdet til helligdommen, mytisismens helligdomme. For Ciceros vedkommende er dette forhold belyst²⁾; her skal det

¹⁾ Brøndsted: Reise i Grækenland 2, s. 215—16 (»plutarkisk tone hersker i dannede Grækeres stil den dag i dag«). ²⁾ s. 48—50.

kun fremhæves, at han stiller sig i en modsætning eller dog skiller sig fra »de såkaldte teologer«¹⁾, et udtryk, som minder om Klemens'²⁾ »teologiserende barbarer og hellener«, som i billedsprog udtrykte tingenes ophav og meddelte sandheden. Plutark var en teolog; hvad dermed er sagt, kendes bedst af den som Cicero med hin benævnelse særlig måtte have haft i sigte, M. Terentius Varro, som føres frem i første bog af *academica* og hvem en nyere forfatter kalder »teologernes førstemand«³⁾. Det er Avgustin, som har givet os besked om Varros teologi eller opfattelse af teologien⁴⁾; han skelner en tredobbelt teologi eller gudelære, den fabelagtige, den naturlige og den borgerlige; deres indbyrdes forhold angiver han således: »den første er lempet efter skuepladsen, den anden efter verden, den tredje efter byen.« »Hvem sér ikke, udbryder kirkefaderen, hvilken han (∴ Varro) tilkender fortrin? Åbenbart den anden, som han iforvejen har kaldt den filosofiske.« Den første af de tre genera er den som tjener poesiens behov, den sidste den som samfundet eller politiken har brug for; den mellemste er altså den som skulde fyldestgøre den enkelte, det private behov til et syn på det usynlige. Men deraf ser man også, at der hvad betegnelse angår ikke er givet nogen modsætning, neppe nok en forskel på filosofi og teologi; forholdet imellem M. Tullius og M. Terentius kan jo heller neppe ses som en modsætning, ihvorvel den første er mere en tankens mand, den anden en lærdommens ven, som han da af Cicero kaldes sin olds ypperste lærde. Hos teologen er altså det positive stof overvejende, hos filosofen den rationelle behandling. Skarpere end imellem hine to romere står den angivne forskel, henholdsvis modsætning for Plutark. Denne kommer nemlig til et syn på spådommene, som er stik imod Ciceros opfattelse af *divinatio*, og spådommene ere mytisismens

¹⁾ *ii qvi theologi nominantur* »Om gudernes natur» 3, 21. Avgustin: *Om Guds stad* 8, 1. ²⁾ *tæpperne* 5, 4 (§ 21). ³⁾ *omnium princeps*, *Franken fragmenta M. T. Varronis* Lyden 1836 (*dissertatio inavguralis*) pag. 118. ⁴⁾ *anf. skr.* 6, 3—7 (især k. 5) og 7, 28.

livselement. Det er i den henseende ikke som hos åbenbaringsfolket, for hvem spådommen får betydning allermest i og med opfyldelsen; på det mytiske standpunkt mister spådommen sin vigtighed, så såre den med opfyldelsen er kommen til ende, som også kan udtrykkes således, at for Israel er spådommen som sådan et bevis, i mytismen er der intet som skal eller kan bevises.

Det er den teologiske bestræbelse, som er opkommen i mytismen, der vil bevise også til gunst for helligdommene, som findes; meningen er langt fra som Ciceros måtte være at gøre helligdommene overflødige. Kejseren værner ikke stærkere om tronen, han beklæder som antonin, end præsten, apollineren, om helligdommen. Han får en dobbelt modsætning at bekæmpe, på den ene side det fornægtende¹⁾, på den anden det for vidt spændte, overtroen eller som det hellere må siges: guderædslen²⁾; han priser ikke — på akademisk vis, som var Ciceros — sætningen om sandheden i midten, måske fordi han ikke kan angive grænseskellet til højre — om så må siges — så skarpt som til venstre. Hvad og hvem han har i sigte som det omstødende, er klart nok, det er Epikurs skole; mindre tydeligt er det, hvem han mener med de "gudrædde". Simplest vilde det være som romerne gennemgående at stemple de udenlandske religionsskikke som overtroiske, og fremmed for den synsmåde er Plutark ikke. Men hvad var i romerrigets og kosmopolitismens dage udenlandsk? Julierne havde betegnet orientalismen som sådan og Plutark er heller ikke uden frygt for hellenismens fortrængelse eller påvirkning fra den kant. Dog tiltræder han ikke afvisningen af østerlandske mysterier, som man også i Rom efter Hadrian var i færd med at tage tilbage; Plutark søgte hvad hellenismen ikke kunde yde der hvor hellener fra gammel tid vare villige til at søge — i Ægypten, hvorom skriftet om Isis og Osiris vidner. Isisdyrkelsen i det fokiske landskab²⁾ tog i alt fald

¹ αθεοτης. ² δεισιδαιμονια. ³ Pausan. Grækenlands beskrivelse 10, 32; heller ikke i det argiviske ssteds. 2, 34.

ikke Osiris med. Da han nu ikke med navns nævnelse kan udpege overskridelsen eller overdrivelsen, nødes han til en rationel fremgangsmåde, angivelse af de indre mærker. Det sker navnlig i skriftet om »at man efter Epikur ikke kan føre noget glædeligt liv«; i samme ytrer han¹⁾: »ligesom søvn ud af øjne må man pille guderædslen fra opfattelsen af guderne²⁾, men ikke dermed bortskære eller udslukke den antagelse³⁾, som de fleste have om guderne.« Man sér her bestræbelsen efter at skelne også i udtrykket imellem den rensede forestilling og den folkelige; mærkeligt er at for den sidste en betegnelse bruges, som neppe tilsvarende kan påvises i den ældre hellenisme; måske deri kan spores en indvirkning fra kristendommen, som vedkendte sig dette udtryk og omprægede det. Sådant indvirkning vilde hos Plutark dog være enestående og ikke gå ud over udtryksmåden; om jødedommen taler han vel oftere — især i »gæstebudsemnerne«⁴⁾ — men uden at denne kan kendes at have indvirket på hans tankegang. På anførte sted formoder han af forskellige tegn, at den jødiske gudsdyrkelse egentlig måtte være en Dionysosdyrkelse (sabbaten kaldes — Tacitus, Kassius Dio o. fl. — Saturnsdag); selv var Plutark apollokultens mand, men yndede dog i de fremmede gudsdyrkelse at finde Dionysos og under dette navn at tilegne sig dem. Så gjorde han i Ægypten med Osiris. Selvfølgelig blev der allevegne noget vilkårligt i anvendelsen og overførelsen af den gamle mytisismes betegnelser.

Det er i bekæmpelsen af den vrang opfattelse af gudeforholdet eller i angivelsen af guderædslen efter indre mærker, at det smukkeste og dybeste fremkommer hos Plutark, det hvori hans bestræbelse for at vende børnenes hjerter til fædrene bliver ikke blot tilbagegang men fremskridt udover mytisismen. Den er det, som har fundet udtryk navnlig i skriftet om »glædeligt liv«, hvis negative mærke er modsætningen til Epikur. Deri ligger dog en formel anerkendelse af sætningen om lysten eller velbefindendet⁵⁾ som det rette

1) k. 21. 2) ἡ περι θεων δοξα. 3) την πιστιν. 4) 4, 6. 5) ἡ ἡδονη.

formål; det kommer an på, hvori tilfredsstillelsen søges, på realiteten. Plutark godtgør, at det sanselige ikke kan yde sådan, og ligeså, at mennesket griber fejl ad det højeste — eller varige — ved at holde sig til nydelsen som det nærværende, da han efter sin natur er anvist på at gå udover det nærværende, som skér i håbet. Deri kendes ugudeligheden som lægges Epikur til last, at denne afskaffer håbet; det må blive Johannes-gerningen, som Plutark — eller den ved ham repræsenterede retning — måtte have røgtet, at plante håbets banner på ny, som han ynder at sige: »uforkrænkelighedens håb«¹⁾. Det er modsætningen ikke blot til gammel-romernes, en Tacitus' fortvivlelse, også i forhold til Mark Avrel er afstanden betegnende. Denne hævder det menneskelige i sigtet på evigheden som ansvar, medens lysstrålen i håbet er den, for hvilken end ikke den hellenske mytisisme — eller i det hele mytisismen — havde lukket sig. Plutark står mytisismen nærmere end Mark Avrel, men det bliver mytisismens ædleste side. Han har vidst som på ny at anslå orfevsstrængen, ikke for at tæmme ørknens udyr men for at hindre dannelsen i at forvildes tilbage til det dyriske.

Det menneskelige hævdes ikke uden det gudelige. Plutarks gudserkendelse knyttes af ham selv til en forgænger (Hermogenes) — fra Tarsus, levede under Domitian²⁾ — således³⁾: »disse alt vidende, alt formående guder ere mig så kære, at på grund af deres omhu for mig jeg ingensinde er skjult for dem hverken nat eller dag, hvor jeg end færdes og hvad jeg end foretager mig, da de forudsee alt og hvad der skal komme efter enhver ting antyde de, idet de sende deres bud, nemlig røster, drømme og varsler.« Opkom der hos Mark Avrel ingen egentlig spænding imellem polyteisme og monoteisme, da har den end mindre været hos Plutark; men dog kommer det ham fortrinligt an på — vi tør vel sige — et dogme, læren om forsynet. Det er på dette punkt endda Konstantin turde mene, at kristendom og

¹⁾ ἡ ἐλπίς τῆς ἀφθαρσίας. ²⁾ Sveton. Domitian k. 10. ³⁾ »Glædeligt liv« k. 22.

mytisme (apollo-religion) kunde række hinanden hånd; for Plutark går nidkærheden for dogmet, som hans teologis ét og alt, i ét med opretholdelse af håbet ligeoverfor epikuræerne. Det eskatologiske er mødestedet for begge bestræbelser; dermed fyldestgøres også tidens higen bort fra virkeligheden. Forsynslæren var forberedt i den klassiske tid, både gennem historieskriverne — allerede Herodot — og ikke mindre de tragiske digtere; grundtrækket var givet i mytismen, der kendte vogteren over det ubrødelige, Nemesis. Det var ikke uden betydning, at gudinden var tilsløret; det antyder punktet, hvor mytismen selv viger tilbage, idet billedet ophæver sig selv. Og dog opretholdtes netop på dette punkt sammenhængen imellem myte og en renere erkendelse. Plutark hævder flertallets tro som den der ikke bør sættes i vove ved gud-rædslens (overtroens) bekæmpelse: »den er ikke forfærdelig og mørk, siger han¹⁾, således som de digte der bagvaske forsynet som et barneskræmsel (empuse) eller en hævn gudinde (pøne).« Han forsmår ikke det mytiske i eskatologisk skikkelse; fuldstændigst har han udtalt det i samtalen om »den sene gengældelse« — benævnelsen minder om det også af Plutark påberåbte ord: »langsomt male gudernes møller, men de male fint«²⁾ —, navnlig i Tespesios-sagnet, hvormed hin samtale sluttes. Tespesios — navnet er betydningsfuldt: vidunderet — har gæstet de dødes rige, et fra Odysseen vel kendt træk, som i Æneiden havde fået en betydningsfuld plads ikke uden den hensigt at forædle forestillingen om det hinsidige; det særegne er her det moralske i oplevelsen; Tespesios kommer igennem sin dødningsfærd til besindelse, og omvendelsen knyttes til læren om forsynet eller gengældelsen, som frugt af samme. Indklædningen er mytisk. Adrasteia, datter af Sevs og Anangke (nødvendighed), svarer som gudinde til gude-tavlens (Hesiods) Nemesis (oprindelig måske som et blot tilnavn for denne), men i

¹⁾ Anf. skr. k. 21. ²⁾ ὄψε θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτα. — Hos Juvenal (sat. 13, v. 100): certe lenta ira deorum est (sendrægtig tilvisse er gudernes vrede).

overensstemmelse med mørerne, tre i tallet, fremtræder Adrasteia i tredobbelt skikkelse: som pøne (bod eller bøde), dike (ret) og erinnys; de to første skikkelser betegne gengældelsen som tugtende d. e. frelsende, således at hin virker her i livet, denne hinsides; erinnys bliver altså tilsvarende til hvad der kristeligt hedder: fortabelse. Forestillingen er folkelig som ses af hvad barbarerne på Malta ytre om apostelen og dike¹). Det er dennes herredømme, som forklares gennem »oplevelsen« i dødsriget; for dike som det alt seende øje tager også komikeren Menander til orde i mærkelige brudstykker²). Der er et fremskridt fra den klassiske forsynslære hos historikerne og tragikerne, dette, at forsynet virker ikke blot i folkenes og heroernes skæbner, i det hele ikke udelukkende straffer-overskridelse som t. eks. Herodot vil påvise straffen for Kserkses' overgreb i retning ad det guddommelige, hvorfor Fidias af en Perserne ved Maraton fratagen marmorblok, bestemt til et sejrsminde, dannede en Nemesis³); dike er bleven magten, som leder mennesket, uanseet hvem og hvad han er, til frelse d. e. til det gode.

I de anførte ord — efter Hermogenes — er det sagt at Plutark ikke kender det gudelige skilt fra det divinatoriske; at der er sammenhæng imellem forsyn og spådom har også Seneka udtalt: »hvor der er orden på tingene, der er også forvarsel«⁴). Plutark kommer derved til at betone det dæmoniske; atter en mytisk forestilling, som ikke hører til den oprindelige mytisisme. Sammenhængen imellem spådom og det dæmoniske eftervises i skriftet »om oraklernes ophør,« idet han henfører oraklernes betjening til dæmonerne; han bemærker, at Homer ikke skelner imellem guder og dæmoner. Da dæmonlæren sammen med forsynslæren får en så stor betydning for 2det hundredår, skal endnu opfattelsen af det dæmoniske berøres som fremsattes i et andet skrift af

¹) Ap. G. 28, 2-4. ²) Klemens Aleksandr. »tæpperne« 5, 14 (§ 120—2). ³) Pausan. 1, 33, 2. ⁴) *cujus rei ordo est etiam prædictio est.* »Naturkyndighed« 2, k. 32.

Plutark: »om Sokrates' genius« (ϝ: dæmon). Dette er også mærkeligt derved, at Plutarks patriotiske og religiøse tankegang — begge bevægende sig i tidens medfør på drømmeriets grænse — ere deri sammenvævede på det inderligste. Det er en episk-dramatisk fremstilling af Tebens befrielse — Plutark glemmer så lidt at han er bøote som at han er hellener — i fri samtaleform, således at hovedbegivenheden afgiver en ramme for flere forskellige emner som bringes på bane; et af disse er det dæmoniske, navnlig Sokrates' dæmon. Deraf tages anledning til at fremhæve Sokrates som den der har rensset filosofien der havde været fra Pytagoras' dage opfyldt af »syner, fabler og overtro¹⁾« og ydermere ved Empedokles — Lukans forbillede — skulde være gerådet i en bakkantisk tilstand; Sokrates har ført den tilbage til at spørge ædruelig om sandheden. Nu møder alligevel hos Sokrates noget så abnormt som hans påstand om et særeget forhold til højere magter. Spørgsmålet bliver, hvad Sokrates' dæmon må anses for. En naturlig forklaring forsøges; det kunde være et varsel, som blev ham til del ved nysen; i hvorvel man ellers nok tillagde denne ytring af det animalske liv divinatorisk betydning²⁾, så afvises forklaringen; Sokrates' dæmon har været noget ret egentlig dæmonisk. Der gives da en fortælling til bedste om på hvad måde sådan oplysning har været søgt af en vis Timark, som til den ende nedsteg i »Trofonios' hule.« Trofonios var den mytiske bygmester af det »fjerde« delfiske tempel³⁾ — om de tre foregående efter deres særegne beskaffenhed da have krævet nogen bygmester —; hulen som bar hans navn lå på grænsen af bøotien og fokis, hørende til det første landskab, og netop i de dage havde Pavsanas givet en vidunderlig beskrivelse af måden hvorpå dette

¹⁾ φασματα, μυθοι κ. δεισιδαιμονια. Anderledes sås forholdet på kristen side (Augustin om Guds stad 8, 4): »Sokrates udmærkede sig i handlings filosofi, Pytagoras i den beskuelige; Plato forenede begge filosofiens grene.« ²⁾ jvfr. Origenes »mod Kelsos« 4, 94. ³⁾ Pavs. Grækenlands beskrivelse 10, 5. Brøndsted Rejse osv. 2, s. 18—24.

hule-orakel tilspurgtes. For Pausanias var det formelle hovedsagen; Timark har fra sin nedfart medbragt indblik i det dæmoniske, som bliver tillige et blik i menneskenaturens forhold udover hvad der kan nås gennem selvfordybelse: psyken er helt nedsænket i legemet, at skelne fra menneskets uforgængelige del; denne kalde de fleste: nus (sind), hvormed menes det indre, der ligesom afspejler hele den ydre verden; men de »der skønne rigtigt« tillægge samme nus en ydre tilværelse og nævne den dæmon. Således søger Plutark for sin dæmonologi ikke blot en mytisk men nok så meget en antropologisk adkomst, som tillige bliver teologisk. Med nus mener han selvet ifølge sin tredeling af menneskenaturen; med dæmon den hengivelse i det guddommelige, som er stærkere, men også fortrinligere end selvet. Igennem forestillingen om det dæmoniske søger han at nå til ånden, ligesom gennem forsynslæren til forsoningen. Men den ypperlige plads, som dermed tildeles det dæmoniske, udelukker ikke dets tvetydighed; når mennesket — som indenfor mysticismen ofte — forholder sig afværgende mod magten over ham, da er det som skal holdes borte, ingen gud men onde »vætter«. ¹⁾

Tvetydigheden kommer ret frem i og med hellenismen, hvorimod det romerske væsen endda tilsløret, som når det fremtræder med et »rør mig ikke« (noli me tangere), igunden er klarheden selv. Fra første færd var hellenismen tvetydig; netop derved betegnes åndsforholdet; sådan genoptræder den i 2det hundredår, da den bliver indsat (gen - indsat) i det åndelige verdensherredømme, ihvorvel den har fået en medbejler, den ikke kender, i kristendommen. Men medbejlerforholdet er ikke den gamle folkelige modsætning; fra aposteltiden af har kristendommen haft en stærk bøjning mod hellenismen, som Moses i al ægypternes visdom synes også Pavlus tidligt at være bleven oplært i helleners; deres sprog førtes af apostlerne stadigt i pennen; hvad måtte det da blive i Hadrians dage, da ebræermenighedens

¹⁾ φαυλα δαιμονια Plut. om mysterierne k. 14.

bane blev afbrudt. Hellenismen måtte på en gang berede vej og lukke vejen; hvad tiden frembar af sit skød stod alt i forhold til den. Det punkt, som i sin tvetydighed er ånds anlæget men derfor også kan blive ånds fornægtelsen, er det erotiske, al den stund dette betyder sanseligheden men derfor ikke mindre hjerteforholdet; mindst af alt vil kristendommen hævde dette sidste på legemlighedens bekostning. Det var et tvistepunkt fra arilds tid indenfor hellenismen, om Eros var den yngste eller den ældste blant guder; i denne tvedelthed lægger tvetydigheden sig for dagen, den yngste gud svarer til overfladen, den ældste til det dybe, hjertedybet. Et lignende forhold antydes i Pausanias' fortælling om fremstillingen af kariterne; i den ældre tid vare de påklædte, men på min tid, tilføjer han¹⁾, fremstilles de nøgne uden at det kan siges, hvem der har begyndt dermed. Tingen er den, at siden romersk og hellensk gik i ét fik den mod overfladen — sanseligheden — vendte pol overvægten. Romerne kendte det erotiske kun som sanselighedens krav; ikke en af deres digtere har i den henseende en dybere opfattelse²⁾. Behandlingen bliver frivol indtil det utrolige og utålelige; hvad det gælder om *instar omnium* for Petronius er at være elegant. Men mennesket lever ikke længe eller lever igrunden slet ikke alene af kød. Hadrians regering blev overgangstiden fra det gammelromerske, som sluttede af med Tacitus og Trajan, til den verdensbeherskende hellenisme. Men da viste det sig, at i dage som man efter Juvenals og Tacitus' dom skulde tro udover højdepunktet af forargelse kunde forargelse dog gives; det turde gælde om Hadrians forhold til Antinoos. Pæderasti eller med andre ord: elskovsforhold uafhængigt af kønsforholdet var hellensk; det møder os på alle punkter af den hellenske udvikling: Akilles og Patroklos, Harmodios og Aristogiton, Sokrates og Alkibiades; sét med romerske øjne og optagen i det romerske væsen blev forholdet kun sanselighedens mættelse. For Hadrian skulde det være

¹⁾ 9, 35. ²⁾ Fr. Jacob Charakteristik Lucians S. 188—90.

andet og mere; det kendes netop af hvad der gav forargelsen: Antinoosdyrkelsen. Denne anordnedes i lighed med hæderen, som bevistes Hefæstion af Aleksander — altså et vidnesbyrd om at dennes helteglans var i færd med at fordunkle julierens. At kejseren lod sin afdøde yndling fremtræde i de forskellige gudeskikkelser — en kosmopolitisk forgudelse — som et med disse og dog en ny gud, det var forargelsen¹⁾ og vist nok var det, hvad menneskeheden måtte blues ved, men derfor ikke mindre en ytring af den dybere natur, som med fantastisk sving i Hadrian var sammen med ironien, tilmed tegn på at den kulde, hvormed man kunde søge — og Hadrian søgte — åndeligt at magte alt, ikke formåede at give magt og sikkerhed i personlighedens forhold til sig selv.

Også på literært område — vi stå her i en tid, da litteraturen er verdensmagt — får det erotiske råderum på en måde, som hører med til tidens karakteristik og til erkendelse af hellenismens betydning i og for samme. Det lette, spillende i behandlingen af forholdet kan hellenismen ikke forskyde — den havde haft en Anakreon — men heller ikke tør det overraske, at også Plutark har efterladt sig en erotikos (liber amatorius); end mindre, at hvad tiden giver af sit eget, det bliver romanen (benævnelsen hører dog senere tider til). De græske kærligheds-romaner, som fremkom senere ved forskellige forfattere (Chariton, Akilles Tatios), føres i oprindelse tilbage til dette tidsrum, idet romanen: »den efesiske fortælling om Anthias og Abrokome«²⁾, hvad enten den har Efeseren Ksenofon til forfatter eller ikke, antages at have afgivet forbilledet for de andre, men selv ikke at være ældre end den antoninske periode. Det kunde — dog kun ved første øjekast — synes overraskende, at den forfatter, som her får betydning, Apulejus, ved

¹⁾ s. 298 jvfr. Duruy hist. des Rom. 5, s. 352. Viktor Rydberg: Antinoos i »romerske dage« (ved O. Borchsenius) s. 339—64.

²⁾ τα εφεσιακα τα κατα Ανθιαν και Αβροχομηην.

»metamorfoserne eller den milesiske fabel«¹⁾, er latinsk. Men Apulejus fra Madavra — i Numidien — er neppe mere egentlig romer end — på kristeligt område — knapt en menneskealder senere Tertullian. Apulejus' modersmål er græsk; han skriver latinsk som en fremmed, og ligesom den, hvis titel blev anført først, stempler også hans digtning sig som græsk, den ene som efesisk den anden som milesisk. Yderligere vil selve skriftet bestyrke henførelsen til hellenismen.

Dets græske karakter kendes af fortællingens skueplads; eventyret begynder i Tessalien og bevæger sig udelukkende i græske lande uden at berøre Rom eller Italien, før i udgangen; hertil kommer, at forf'eren eller den fortællende straks i de første linier angives som Plutarks slægtning. Man har formodet, at en anden Plutark end den bøotiske skulde være ment, ligesom der også kan rejses tvivl, om angivelsen af slægtskabet gælder den oprindelige helt (Lukios fra Patræ, som vi atter møde hos Lukian) eller Apulejus som bearbejder, men at denne sidste — hvordan end hans forhold til det oprindelige Lukios-eventyr kan have været —, har villet henføre alt til sig, er uimodsigeligt; angivelsen om slægtskabet med Plutark fra Kæronea kan gerne faktisk være meget uvederheftig, den beholder lige god betydning, da Apulejus må have søgt noget i et sådant forhold. Vi må derfor ligeoverfor et sådant betonet eller foregivet forhold spørge hvad der skiller Apulejus fra Plutark, og nærmest er det formen, navnlig den satiriske farve. Lignende fremhævedes tidligere forskellen på Plutark og hans romerske samtidige, men dermed bringes Apulejus ikke over på romersk side, her er satiren ikke romersk, ikke den som hyldende magten fremtræder hos Horats og Petronius men heller ikke som den kendes i modsætning til magten hos Persius og Juvenal. Gibbon siger: the romance of Apulejus

¹⁾ på dansk ved F. Schaldemose 1842; psyke-episoden ved F. Nutzhorn 1867. Om Apulejus' forhold til et tidligere græsk skrift af lignende indhold se Nutzhorn s. 24 fgg.

is as full of devotion as of satire — i forbindelsen af andægtighed og satire ligger Apulejus' ejendommelighed¹⁾; hvad han end har optaget fra et tidligere skrift, dette er hans eget. Satirens form bliver væsenlig ironi. Denne falder ikke så tung som den romerske satire, fordi den har hvad romerne fattes, et håb. Det er forholdet til håbet som er den åndelige græske ejendommelighed. Vistnok kan der spørges, om ironien altid har sådant forhold; hos Sokrates ironiens fader er det tilstede, derfor betegner han sin virksomhed som jordemoder-tjeneste, den majevtiske; slipper ironien alt forhold til håbet, da må vel denne form for satiren blive den mest skærende. Heller ikke det skal fattes men personligheden som bærer denne retning, i al fald går den ganske anderledes nær end Apulejus, er Lukian. De to stå snarere mod hinanden; Apulejus indtager sin plads i rækken af forfatterne ikke uden positiv tendens — det var lyset, hvori han viste sig for de samtidige eller noget senere kristne forfattere, om end disse ingenlunde dømte mildt om samme tendens, idet han for dem blev en magus²⁾. Her skal nu spørges nærmere, hvorledes tendensen lægger sig for dagen.

I Tessalien begynder fortællingen, fordi dette landskab i oldtiden stod i særligt troldoms ry. Ved en hændelse kommer fortællingshelt — Lukiusnavnet er bibeholdt — til samme landskab, optagen af forestillingen om hvad der måtte vente ham; det varer ikke heller længe, inden han gennem et ligefrem elskovs eventyr slipper ind i magien. Men — som ironien kræver det — på bagvendt måde.

¹⁾ lignende Boissier la religion des romaines d'Auguste aux Antonins 2, 120: tout se mêle en cet homme étrange, et les éléments les plus contraires composent cette bizarre personnalité.

²⁾ Marcellinus skriver til sin ven Avgustin (br. 4) om »dem som fremdrog Apollonius samt Apulejus og andre magere, hvis jertegn skulle have været større« (end Kristi). Avgustin omtaler oftere og med agtelse Apulejus (Guds stad 4, 2; 8, 16; 22 osv.; særligt »det gyldne æsel« (asinus aureus) ssteds. 18, 18) som hovedhjemmel for dæmonologien.

Han bliver ikke så vel troldkyndig som fortroldet, rigtignok med udsigt til at fare ud af hammen, en udsigt, som dog idelig forpurre, og derfor bliver det indtil enden kun ved udsigten. Den uheldige helt har ønsket sig til en prøve en værdig forvandling men ved en forbyttelse giver denne ham i alle måder ringere kår — han skulde været fugl og bliver et æsel (deraf romanens måske hyppigste benævnelse: »det gyldne æsel«). Ironien rammer ikke blot den enkelte, men tiden i dens helhed; de vingeslag, som havde båret den opad, vare ikke glemte, men det blev en Ikaros-flugt, ja hvad misligere er, summen af tidens pinagtighed er det som gør metamorfosen til en flight, som så ender i, hvad der skal hedde frelse. Og dog er inden flightens moment dette æsel med hædersnavn: det gyldne, ikke som ethvert andet: det er — man fristes til at sige som Bileams — beskikket til en gerning, at være lærer for samtiden. Et æsel lærer — kan ironien være blodigere, og kan der ved sådant syn på tiden endda levnes rum for håbet, med andre ord for hellenismen?

Ved den kommer dog antydningen, vistnok kun i skikkelse af et eventyr — det berømte eventyr om Cupido (Amor) og Psyke. Lukius er neppe faren i æselsham før han falder i røverhænder — dem huser Tessalien ikke mindre end troldmænd —, og i røverhulen kan han lytte til, at en kærting, som hun blot hører et sådant sted til, fortæller en fangen ungmø til opmuntring bemeldte æventyr. Opmuntringen skal efter forfatterens — eller bearbejderens — mening ikke blot være den at få tiden til at gå; der ligger en mening i emteret, og denne mening er myntet på flere end den enkelte tilhørerinde, bl. a. også på tilhøreren i æselsham. Men inden vi forfølge det spørgsmål videre hvor æventyret sigter hen, må et andet berøres: hvor det stammer fra. Den righoldige eftervisning af de mange skikkelser, hvori det går igen som ægte folke-æventyr — dog må der skelnes imellem det identiske, tilmed omsatte, og det beslægtede — giver ingen forklaring, thi hvad der ikke kan være spørgsmål om er, at vi her stå ved den

ældste skikkelse¹⁾; skal vi længere tilbage, da komme vi på mytisk område; eventyret står endnu — og skal så efter forfatterens mening — med én fod inde paa samme område. Forholdet imellem myte og eventyr tør ikke opholde mig; kun skal bemærkes, at myten fremfor eventyret må kaldes folkelig, ialt fald ere myte og eventyr folkelige i forskellig forstand; eventyret, idet det folkelige betegner det almueagtige, således at det folkelige særmærke (det nationale) er afstrejft. Jo stærkere det nationale end skinner gennem, jo kendeligere er i eventyret myten, og det er tilfældet her, ikke på noget andet punkt af dette eventyr-område. Men nyt er kommet ind, og spørgsmålet bliver, hvilken rolle tilfalder der i de nye omgivelser det mytiske? Det nye er psyke-skikkelsen. Den kendes ikke i nogensomhelst fremstilling af det egentlig hellensk-mytiske, end ikke hos Apollodor, som i sit bibliotek har søgt at samle hellenismens mytiske stof. Dette, som i Ovids modernisering havde behaget romerske læsere, havde i den senere behandling (Statius) allerede hos samme kreds vakt kede; det kunde trænge til et opfriskende element; stoikerne havde moraliseret mytologien, navnlig Herkules-myten, som således har gjort tjeneste også for kristne moralister; nyt stof var det dog ikke. Det nye måtte ikke komme med moralens tyngde men føje sig let ind ved siden ad det gamle, helst på pladsen jævnsides Kupido, som er kun ligefrem omnævnelser af Eros. Den tvetydige Stilling, som denne guddom indtager, er berørt, men i eventyret får tvetydigheden ingen plads; Kupido er i alle måder den yngste gud, Venus' søn, skalken. Det, som giver betydning, er det nye element, Psyke. Deraf fremgår så den stilling, som i det nye tilfalder det gamle mytiske — i flugt med moralen, men dog hvor forskelligt fra den moraliserede

¹⁾ Nutzhorn anf. skr. s. 32: »det er dette stof (fortællingen om den dejlige pige i den usynlige elskers vold), som er grebet af middelalderens folkedigtning og har udbredt sig i folke-eventyrets skikkelse, som det synes over hele Europa og det vestlige Asien.«

Herkules! Psyke skal prøves, i prøven kommer hun til fald, for faldet må hun bøde, men enden bliver oprejsning, i og med frelsen en yderligere forfremmelse. Deri kunne kristelige men også ny-platonske (altså noget senere) tanker skinne igennem, for de sidstes vedkommende ikke uden tilknytning til Plato. Her er dog punktet, hvor for vor forfatters vedkommende — og det kan neppe betvivles, at vi ikke have med Lukius, den oprindelige, men med Apulejus at gøre — det folkelige må betones. Psyke er ingen dragt for tanker anden steds fra men oprindelig folkelig skikkelse, et vidnesbyrd om, at der i det folkelige kan dølge sig noget, som det mytiske selv i sin glanstid ikke kan magte og derfor ikke optager i sig. Psyke er ikke blot hovedskikkelsen, den som skal frelses — og i dybere forstand er spørgsmålet virkelig her: hvorledes kommer frelsen, hvem bliver frelst — men, hvad der er ikke mindre vigtigt, den eneste som ikke latterliggøres; alt gives til pris for latteren, kun ikke Psyke. Der behøves frelsende magter, men det er Kupido ikke, så lidt som nogen af de mytiske (hellenske) guder; de ere snarere en hindring for frelsen. De frelsende magter ere rent eventyrlige: røvere, tårnet osv., som nærmest dog kun betyder, at frelsen er anden steds, ikke hos de mytiske (hellenske) guddomme.

At der i dette er tanke eller hensigt (tendens), derom tør ikke tvivles; hvilken, derom må vi oplyses ved forholdet til Plutark; psyke-æventyret (ti efter hende alene tør det nævnes) svarer til tespesios-sagnet hos Plutark, dog med en ikke uvigtig forskel. Tespesios-sagnet giver os dikes herredømme, hvorledes den leder mennesket til det bedre, til bedring; psyke-æventyret antyder — mere end antydning bliver det ikke —, at der er venlige, stærke magter, som våge over den uskyldig betrængte (Psykes fald ophæver ikke hendes uskyld) og fri denne ud af hver prøvelse; prøvelsernes sum bliver da ikke blot frelse, ingen omvendelse men op-højelse, så at hvad der stod før som en drøm, herefter er en strålende virkelighed — altsammen dog ikke ved men trods de mytiske guddomme. På ét punkt og det et vig-

tigt mødes tespesios-sagnet med psyke-æventyret, det er berøringen med dødsriget, som bliver en udfrielse af samme. Tespesios-sagnet bevæger sig udelukkende på dette område, den døde er bleven levende og derigennem bragt til gudsfrygt og bedring i moralsk forstand; for Psyke er der kun en berøring med dødsriget, men denne bliver afgørelsen. Dermed er det givet, som tiden af sig selv kender sig trængende til, håbet. Det kan nok være, at sommerfugleemblemet til en betegnelse af håbet i døden er ældre, tilhører den strængt mytiske tid; men det er ikke uden indre forbindelse, at man fra den tid finder på sarkofagerne hint emblem sammen med fremstillinger af psyke-æventyret, at sommerfuglen og psyke smelte sammen, end ikke de kristne have forsmået (eller forsmå) emblemet. Men derved kan man mindes, hvad der alt blev antydnet, at heller ikke Orfevs tilbagevistes som kristeligt emblem, vistnok kendtes han ikke blot som dyretæmmeren men som den der uforfærdet om end med tvivlsomt held steg ned i dødsriget. — Hvad endelig forholdet imellem Plutark og Apulejus angår, da må det adskillende imellem dem, om man vil fremskridtet, søges deri, at ene denne, aldrig hin stiller sig i modsætning — satirisk — til de mytiske (hellenske) guder.

Er æventyret eller antydningen i samme summen af det hele og kommer Apulejus ikke frelsens tanke nærmere? Jo, Lukius bliver frelst, og frelsen betyder ikke blot tilbagegang til det tidligere; ti den virkelige frelse svarer ikke blot til antydningen i æventyret men — på Apulejus' eget ansvar — måtte den gå en kende ud derover. Her tør man atter skelne imellem det oprindelige (Lukius-æventyr) og tildigtning¹). Til det oprindelige hører vistnok, hvad vi gjenfinde hos Lukian, at metamorfosen ender i flugt fra offentlig beskæmmelse, men tildigtningen giver hvad der skal være mere end flugten eller ud over den blotte restitution; for så vidt ret som i æventyret, kun med den forskel, at de frelsende magter, som ikke er de hellensk-mytiske guder,

¹) Nutzhorn anf. skr. s. 19.

i virkeligheden komme bestemtere frem, ja navngives. Atter her mødes Apulejus med Plutark, ti for dem begge frembryder østerfra frelsens lys, og begge nævne det Isis. Apulejus — ti om ham personlig er der på dette punkt tale, Lukius-navnet er kun et lån — går et skridt videre også end Plutark. Denne var apollo-præst og kan som sådan modtage lyset østerfra uden at afføre sig sin værdighed eller iføre sig nogen ny; Apulejus havner som indviet i Isismysterierne (af romanen fremfor af Plutarks skrift få også vi oplysning om disse mysterier). Med mere skrigende træk end Plutark har Apulejus tegnet tidens billede — den er sådan, at den ikke blot levner plads for et æsel som lærer men at dette endog kan optræde som Kupido — ; også kan han mene mere indtrængende, mere praktisk end forgængeren at have peget på de frelsende magter som dem der nok dølge sig i løndommen men dog ere tilstede for de påkaldende og tilstede disse i deres samfund.

Det må være af interesse at vide, om Apulejus ikke skulde have vidst af kristendommen at sige. Som svar fremhæves et træk i bog 9: en bagerske, som skildres med de mørkeste træk; og om hvem det hedder, at hun foragtede og bespottede guderne og i religionens sted havde sat en opdigtet guddom, som hun udgav for den eneste; hun betegnes som den der skuffede alle mennesker, førte sin stakkels mand bag lyset med opfundne tomme skikke, hengav sig i den tidligste morgenstund til vin og stadigt førte et løsagtigt levnet. Det er navnligt i det næst sidste træk — vin i morgenstunden — at en hentydning til nadveren tør findes, hvorhos bemærkes¹⁾, at i republikens bedre dage nød i reglen romerske kvinder ingen vin. Dog tør udtrykket: »tidligt om morgenen« neppe presses; vistnok omtaler Plinius i indberetning til kejseren sammenkomster om morgenen, men nadverens nydelse har sikkert været henlagt til de højtideligere sammenkomster op ad dagen, om end inden middagsstunden, som dertil hos romerne faldt

¹⁾ Münter *primordia ecclesiæ Africanæ* p. 86.

sent. I alt fald har Apulejus ikke haft øje for noget adskillende imellem kristendom og orientalisme i almindelighed; det anførte træk godtgør da egentlig kun, at også Apulejus kunde optræde mod orientalismen. Heller ikke er påvisningen af anstødelige religiøse skikke det eneste punkt, hvor sådan modsætning melder sig; også her kan han mødes med Plutark. Det gælder navnlig om et i livet og tiden dybt indgribende spørgsmål: forholdet imellem det beskuelige og det virksomme, den prinsipielle ørkesløshed¹⁾. Dette fik så meget større betydning, som tiden turde stille større krav til virksomhed, medens den kun gav ringe adgang til en frugtbringende sysselsættelse; det er atter den orm, som kendes at gnave på al rigets herlighed. Det hedder derom hos en forfatter fra næst forud gangne dage²⁾: »endda under Trajan og Antoninerne anvendte forskellige Platonikere deres bedste år i de ypperste og møjsommeligste statsemployer på at fremme borgervel. Fremfor alle nævnes Plutark, som uagtet han ofte med henrykkelse taler om det fortryllende og helliggørende i et rent beskueligt liv, alligevel med en til fjendtlighed grænsende ivrighed angreb Epikuræernes lærdomme, hvorefter enhver, som havde egen velfærd kær, skulde afholde sig fra offentlige forretninger, og med lignende varme forsvarede den sætning, at oldinger måtte skænke fædrelandet deres sidste kræfter og anvende dem til menneskers lyksaliggørelse³⁾. Apulejus var allerede grublende og ørkesløs sværmer fremfor Plutark. Han pralede for domstolene med, at hans stadige gransken i naturen og i oldtidsminderne hindrede ham i legemets pleje⁴⁾, at hans hår vare komne i uopredelig forvirring, at han ikke skattede guld og ædelstene højere end bly og grus; men også han tjente en tid lang klienterne som sagfører⁵⁾ og beklædte senere i sin

¹⁾ ἀκηδεια. ²⁾ Meiners Beiträge zur gesch. der denkart der ersten jahr'e nach Christi geburt s. 110. ³⁾ sigter til Plutarks: »om oldinger skulle befatte sig med statsstyrelse.« ⁴⁾ jvfr. dog Nutzhorn s. 14—15. ⁵⁾ efter gammel-romerske begreber en ulønnet bestilling, en betragtning som nok var aflagt alt i Kvintilians dage.

fædreneby embede som duumvir¹⁾. Derimod hylde Platonikerne i slutningen af 2det og ydermere ind i 3die hundredår alle de grundsætninger, hvorved de blev ikke blot ubrugelige medlemmer af samfundet men ligefremme forrædere mod samme«. I forbigående skal her bemærkes, at når i 4de og 5te hundredår sådan sigtelse rettedes mod kristendommen, da sér man af det anførte, at ondet er ældre end kristendommen, følgelig ikke kan udledes af den; tværtimod har i efterfølgende tider, som blev opløsningens dage, kristendommen fostret ikke få for alle livets forhold heldigt virksomme personligheder.

Det skønnes nu, hvorledes det har sig med genrejsningen af hellenismen i 2det hundredår; tvetydigheden var dens mærke og det gælder om stillingen midt imellem sanselighed og åndelighed, fremdeles om dens forhold til vesterled og østerled. Oprindelig var hellenismen oksidentens løsrivelse fra orient (Evropas fraskillelse), i sin repristination bliver den, hvad diadokernes dage og riger forberedte, tilbagegang til det østerlandske. Det var med stoisismen, den kom åndeligt til roret; først i 3die hundredår holdt orientalismen sit sejrrige indtog i Rom (Heliogabal); hverken hint eller dette var blot lykkens gunst, det var en bevægelse, som havde arbejdet sig nok så meget nedefra opad som omvendt. Det er i indledningen berørt, at modstanden mod mysterierne blev opgivet noget senere end kampen mod filosofien; men ligesom kejseren var bleven filosof, blev han senere hierofant; dermed er det sagt, at ikke han ledede tiden men tiden ham. Om den overhånd tagende orientalisme udtaler sig den nys anførte forfatter²⁾: »At grækere og romere deltog så stærkt i fremmede guders tjeneste, at disse fremmede guder bleve tilbedte i alle provinser og det ikke blot af pøblen men af kejsere og de fornemste romere og bleve foretrukne for deres fædres guder; det var et

¹⁾ i munisipalstæderne svarede duumvir til konsul i Rom, decurioner til senatorer hist, seviri stod hist som her i spidsen for ridderne; jvfr. s. 324. ²⁾ Meiners s. 44—6.

sværmerisk raseri, som først kendtes hen imod slutningen af 1ste hundredår og i det 2det. I republikens dage og selv under de første kejsere vare udenlandske guddomme og deres tjenere ofte blevne bortviste fra Italien og deres templer nedbrudte¹⁾. I 2det hundredår møder man ikke mere sådanne forsøg på opretholdelse af den nedarvede religions renhed. Allerede Plutark, uagtet han var en andægtig tilbeder af Isis og andre udenlandske guddomme, ivrede mod de barbariske ord og bønner, hvormed man mente at påvirke guderne, mod de blodige flængninger i kampen, mod sædet i pjaltede klæder, mod væltning i støv og legemets oversmørelse med skarn, hvorved man håbede at opnå syndsforladelse²⁾.« Dernæst følger den ovenfor³⁾ meddelte udtalelse om grækenlands forødelse, hvorpå samme forfatter vedbliver: »de berømteste templer vare berøvede deres skatte og guddomme, som oftest af kronede tyve. Spådomsguderne forstummede eller også svarede de i et lige så fejlfuldt og åndløst sprog som det var, hvori de tilspurgtes⁴⁾. Alligevel fandtes der allevegne i det næsten tilintetgjorte Grækenland templer for Isis, Osiris og andre fremmede guddomme, og deres fester og mysterier bleve begåede med stor pomp og tilstrømning. I Italien var vrimlen af barbariske guddomme endnu langt større, og de bleve indbudte af selve herskerne, såvel de milde som de grumme. Ved den markomanniske krigs udbrud kaldte Antonin alle folkefærds præster til Rom og søgte ved deres forskellige skikke at forsone de forbitrede guder. Kommodus lod sig indvie i Isis' og Mithras mysterier, og Sever i Serapis'⁵⁾. Af Apulejus⁶⁾, som ligeledes i Rom blev tilstedt til denne guddoms hemmeligheder⁷⁾, sér man, hvor stort tallet var på dens dyrkere og præster.«

¹⁾ Jvfr. det ovenfor (s. 51—2) meddelte om isisdyrkelsen under Tiber, i modsætning dertil isistemplet i Delfis nærhed. ²⁾ sigter til skriftet »om gudrædslen«. ³⁾ s. 308. ⁴⁾ derved foranledigedes Plutarks skrift »om oraklernes ophør«. ⁵⁾ jvfr. s. 53. ⁶⁾ Apulejus Metamorf. b. XI. ⁷⁾ denne slutter med at omtale sin optagelse i det ældgamle kollegium, »stiftet på Sullas tider«.

Man må dog skelne imellem den mod orient sig vendende hellenisme og ligefrem usminket orientalisme. Den første søgte tilknytning indenfor hellenismens eget område og fandt et sådant hos orfikerne og fremfor alt hos Pytagoras. Endda Plutark fremhævede Sokrates som den der havde »renset« filosofien, alligevel var den side af Sokrates, der tiltrak ham og ligeså Apulejus, den mystiske; begge skrev de »om Sokrates' dæmon«¹⁾. Plato måtte i tidens øjne snart fortrænge mesteren. Og dog var det ikke i fremadskridende retning, man søgte tilfredsstillelsen; det fjerne i rum men også i tid blev en magt. Allerede Seneka vil »ikke skamme sig ved at vedgå kærlighed til Pytagoras«²⁾. Ny-Pytagoreisme blev navnet ikke for noget system men for en tiden tiltalende fremtrædelsesmåde, en ny *modus existendi*; til dens bærer udså samtid eller måske først eftertid Apollonios af Tyana. Fremfor ved Sokrates må der ved tilbagegangen ud over hin skelnes imellem oprindeligt og det omdannede sagn; lignende nok ved Plato, dog i end højere grad ved Pytagoras. Her kommer Apollonius i betragtning ikke som den, han personlig kan have været, men som den han vistnok snart efter er bleven i opfattelsen og som han ikke længe efter Apulejus fremstilledes ved den foregivne levnetsbeskriver, Filostrat. Som han tegnedes af denne, fik han sin plads i de voksende brydningers tidsalder, indvarslen med bejlerskabet om åndelig verdensbeherskelse, som gennem brydningerne med orientalisme udviklede sig til kampen imellem hellenisme og kristendom.

Apollonius-skikkelsen kan ikke stilles ligefrem i række med de rent eventyrlige: Tespesios eller Psyke; dobbeltgængerens plads er skellet imellem det fantastiske og det historiske som et fantasteriets indbrud i virkeligheden. Det fantastiske er ikke her enkeltmandsværk i den udstrækning som psyke-emberet omtrent kan tillægges Apulejus; Filostrat søger selv at afværge sådan opfattelse ved at påberåbe sig en med helten samtidig hjemmel, Damis. Han vil have sin

¹⁾ Avgustin: Om Guds stad 8, 14. ²⁾ br. 10, 8; jvfr. s. 117.

fremstilling taget for virkelighed, hvilket ikke falder Apulejus ind med hensyn til sit psyke- eller æsels- emter. Det er vistnok nærmest grundet i et forhold til de syriske kejsere (Julia Domna, Karakallas ægtefælle og Elagabals grand - tante), at Filostrat har bragt Apollonios' liv på papiret, omtrent et hundredår efter de virkelige hændelser; i mellemtiden er den opfattelse, biografen giver, bleven forberedt eller uddannet, som skønnes af måden hvorpå kristendomsbekæmperen Kelsos alt i midten af 2det hundredår siges at have peget på Apollonios¹⁾. Det fantastiske udstyr, som er blevet anvendt, vidner om tiden under og efter Hadrian, ti hovedpræget er hellensk. Det giver sig tilkende ikke så meget gennem fantastisk patriotisme, vistnok i slægt med hvad der af den art findes hos Plutark, men især i det attiske salt — en yngre Filostrat berømmer forfatteren, hans morfader, for rent attisk sprog²⁾ —, ti trods kostymeringen viser Apollonios sig i repliken som græker. Vel er færdigheden i treffende svar skattet højt i hele den vesterlandske oldtid — hos intet nyere folk er det træk bevaret som hos franskmændene —; næsten for hver eneste stor mand er et karakteristisk udsagn opbevaret. Ligeså møde vi lovprisningen af det fyndige ord hos hebræerne (masjal)³⁾, og snaren der blev stillet for frelseren var at have et svar på rede hånd; men ingensteds var som i Sparta opdragelsen lagt an på at finde svar på tiltale, ingensinde blev — for at tale med Grundtvig — »den lynende vittighed« forgudet som i Pallas Atene. Det var en arv som sofisterne kunde løfte⁴⁾, og ved hjælp af den træder Apollonios ud af det tågede omrids som en levende skikkelse. De længere taler, der tillægges ham, ere matte og uden kerne; kun i repliken stikker noget oprindeligt, om end intet ophøjet. Derhos giver det hellenske sig tilkende i bestræbelsen for at »rense« Apollonios, i lignende forstand som Plutark tillagde Sokrates et sådant formål med hensyn til filosofien eller som

¹⁾ Origenes Mod Kelsos 6, 41. ²⁾ indledning til den yngre Filostrats billeder. ³⁾ Sirach 8, 9. ⁴⁾ jvfr. s. 42.

Apulejus måtte føre sin sag for domstolen, nemlig fri ham for skinnet af at være goët. Vesterleden led ikke troldmændene; selv det mysteriøse måtte ikke blive troldmandsagtigt. Når denne sigtelse udslyngedes mod Apollonios, var det i tanke om at nedbryde hans anseelse hos efterslægten. Jertegnene bleve på den måde en mislighed; at lade dem helt gå ud, var et for radikalt middel; det måtte være nok når tavmaturgen kunde afløse goëten; til den ende antydes en mulig naturlig sammenhæng for det vidunderlige. Et andet var det med spådomme; de forliges ypperligt med den side af mytismen der frembød sig for Apollonios, som var apollinismen. Den samtidige forkyndelse af Domitians død, som Apollonius havde fremført i Efesus, gjaldt for faktum. Men når der for ham hævdedes »en højere natur« i det ved Pytagoras givne spor, så kunde han lige så lidt være retor (s sofist) som goët — hvad da? Han nøjedes med krav på navn af filosof¹). Men atter er der den mærkelighed, at en ejendommelig lære ikke tillægges ham; et system som det ny-platoniske kan ikke overføres på ham — hans betydning var som vi skulle se snarere at modtage lærdom end at være lærer. Dog er måden, hvorpå der bliver ham undervisning til del, i stand til at gøre ham til en lærer, ikke mindst hvad måden angår.

Vi have hidtil set, hvad Apollonius ikke var eller hvad han var i lighed med andre; nu skal hans ejendommelighed angives. Derved kommer forholdet til kristendommen på bane. I Filostrats skildring er der ingen direkte omtale af samme, så lidt som hos Plutark; alligevel er det en ældgammel opfattelse at se i Apollonius et modbillede til frelseren. En sådan antydes i Kelsos' anførte ytring; den blev uddannet i Diokletians dage (ved Hierokles, mod hvem Evseb skrev); af den sejrende part godkendtes opfattelsen i modsat interesse. Apollonius blev en oldtidens Faust — i modsætning til frelseren som Simon mager i lignende forhold til apostelen. Men dermed var ikke andet hundredårs-

¹) jvfr. ssteds.

eller Filostrats mening given. Man har ment at ramme den ved i Apollonius at finde en kopi af Kristus fremfor hans vitterlige modbillede¹⁾. Man er gået et stort skridt videre i at fjerne Apollonius fra antikristelig bestræbelse, ved at rykke ham bort fra kristendommen, idet man i ham kun vil anerkende en kopi af Pytagoras, hvis liv Apollonius selv har beskrevet (med benyttelse — antages der — af samme traditionelle grundlag som senere Jamblichus²⁾). Endda er alt forhold til kristendommen ikke slettet, idet både et jertegn og den formodede himmelfart betegnes som lån fra kristendommen³⁾.

Forholdet til kristendommen må sættes i forbindelse med et andet; Filostrat vilde i Apollonios vise tiden noget mere end Pytagoras, altså stræbte han højere op med sin helt. Forbilledet var gjort gældende i Sokrates, det var ikke simpelthen et endda ældre — Pytagoras — der skulde opstilles i stedet eller sættes jævnsides⁴⁾. Det gjaldt om en ny Pytagoras, ydermere om en vis uforgængelighed i personlighed. Det er netop på dette punkt — liv af død og den dødes åbenbarelsen —, at kristendommens indvirkning turde være kendeligst. Men også i henseende til forbillede gjorde det forskel, fra hvilken side det blev set, ti »udover Pytagoras« skulde ikke ophæve Pytagoras som forbillede. Det er en dobbelt side hvorfra dette forbillede kommer i betragtning, og netop én af dem lukker op for kristendommens indvirkning. Det hvormed det her gælder er følgelig ikke lærebygning men det i livet fremtrædende; Pytagoras var det hidtil mest udprægede bindeled imellem øst og vest og derhos samfundsreformatoren. Om Plato kunde noget lignende siges men ikke så utvetydigt. Ny-platonismen (Jamblichos) så Pytagoras især i østerlandsk farveskær, Filostrat havde i lige så høj grad den hellenske side af forbilledet for

¹⁾ F. C. Baur i monografien (tidligere — som Filostrats ældste udgiver Olearius anmærker — antydet af H. Morus i *mysterium pietatis* 4, 2). ²⁾ Chr. L. Nielsen *Apollonios fra Tyana og Filostrats beskrivelse af hans levnet* (København 1879). ³⁾ anf. skr. s. 131—6. ⁴⁾ jfr. s. 96.

øje, medens han lod systemet, ny-platonismens ét og alt, ligge. Men netop da gjorde det blotte forbillede eller i henhold dertil kopien ikke fyldest. De folkelige dage vare omme; nu gjaldt det — som også Pytagoras' system betonedede — om kosmos. Hvad der i reformatorisk retning havde været forsøgt i et landskab (stor-Grækenland), det måtte gennemføres til verdens bedste. Men ikke på den måde havde Pytagoras taget sigte på kosmos; det kunde ikke fra hellensk standpunkt overses, at i den henseende var Kristus over Pytagoras, ingen som han. Den kombinerende vilkårlighed var tiden medfødt; hvad gnostisismen forsøgte under kristent mærke, det kunde ny-pytagoreismen prøve under hellensk. Når Pytagoras skulde overgås eller suppleres, måtte det være ved det verden omfattende formål; hvor nær det alt kunde ligge for 1ste hundredår, kendes fra en som det synes kristen udtalelse¹⁾. Men tilvisse måtte Kristusskikkelsen fremfor Pytagoras omplantes og omdannes; det var en utålelig indsnevring, at verdens skæbne åndelig var bleven afgjort i en afkrog, et hidtil overset land som i sig selv ikke agtedes anden skæbne værd. Kristus-skikkelsen eller Kristus-tanken måtte akklimatiseres indenfor hellenismen; det opnåedes ved at lade den fortone sig i Pytagoras. På den måde blev i det nye kun det gamle synligt. Tiden skulde i det nye ikke se Kristus kun Pytagoras; det er intet under, at det for en efterfølgende kritik falder misligt at opgøre, hvad der må henføres til hvert især af grundbillederne. Så meget er klart, at et forhold til kristendommen er given og man tør nok gå et skridt videre: ligeså et forhold til det kristne historiske forfatterskab; det gælder kun om, hvor vidt dette tør udstrækkes. Det kan ikke overraske, om ved fremstillingen af en lidende verdensreformator, for hvilken liden er et integrerende træk, kristendommens indvirkning bliver kendeligst. Når hellenismen stillede lidelsen som retfærdighedens kår (Plato), blev dog tanken om frelse i og ved lidelsen udenfor.

¹⁾ s. 208.

Med samfunds reformen eller verdens frelse gik det som det kunde — det blev ved spådommen om Nerva. Sikrere udbytte gav forbilledets anden side, som blev ikke slet og ret bindeled imellem øst og vest eller fjern og nær men: vej til en ny og dog gammel visdom. Her var kristendommens indvirkning ikke længer sagen; begrebet: østerled gik ud over de nærmere midhavslande og jo længere ud over, jo bedre. Men heller ikke Pytagoras-skikkelsen gjorde fyldest; selv det omdannende sagn lod ham beholde præg af tiden før Aleksander. Fremskridtet var gjort af magtens mænd om end i Rom medstræbende; den åndelige verdens-beherskelses repræsentant fulgte efter, i kraft af sine vilkår langt frejdigere og uforbeholdnere.

Det var i 2det hundredår, at kæsar-idealet overstråledes af den fra fortiden genopdukkende Aleksander¹⁾. Bearbejderen af Kassius dio (Ksifilinos) fortæller, at Karakalla teede sig som en anden Aleksander; vistnok står den — også ved Arrian — opriskede interesse for Aleksander i forbindelse med den genopvågnende Akilles-dyrkelse; forholdet imellem Aleksander og Akilles blev som imellem Plato og Pytagoras. Et andet mytisk element, allerede kendt fra Plutark, spiller her ind i tidens kun alt for fantastiske selvbeskuelse; det er dionysos-myten. Begge skikkelser — historisk Aleksander, mytisk Dionysos — pegede i den retning, som tidens smag og trang gik; man higede mod det ukendte; det var ordet, Pavlus havde grebet på Areopagos: »den ukendte gud«; i 2det hundredår fik denne higen magt som en forlængsel. Grækenland, som havde skilt sig, tilmed Evropa fra østerled, følte tidlig en trang til tilbagegang; den første retning, som hendragelsen mod øst tog, var ad Ægypten; i 2det hundredår ved hellenismens reparation under genskinnet af det eventyrlige heltetog ad Indus til og ud derover blev retningen en anden, dybere ind i østerled, mod Indien. Et er det, hvilken indflydelse denne fjernere østerled virkelig har

¹⁾ jvfr. s. 62.

udøvet på den romersk-græske verden, hvis grænseskel i øst blev Evfrat, et andet den magt, som forestillingen om det dulgte, Indiens anede herlighed fik over gemytterne. Det gør sig til alle tider gældende, at menneskene påvirkes ikke blot af det virkelige, men — måske nok så meget — af forestillingen om hvad de holde for virkeligt eller opnåeligt; det gælder især om tider som 2det hundredår, da det som forelå var i færd med at bryde eller dog stærkere end nogensinde røbede sin utilstrækkelighed og uvederheftighed. Det må ikke overses, at der imellem rigets grænse og tidsåndens forlængsel var et mellem-liggende, som kunde være slemt i vejen men også gøre tjeneste for den magt, som er over alle, mennesket har til sin rådighed: fantasien. Det var Persien (Zoroastrismen), i tidsalderens teogoniske (gude-fødende) proses repræsenteret ved mitras-mysterierne (også for en senere betragtning har Mitras afgivet et tilsvarende til messias-tanken), og ydermere knyttet til det fabelagtige profet-navn: Hystaspis. Hvad der optrådte under disse benævnelser havde særlig været genstand for kæsarismens afværgende bestræbelse, indtil med de syriske kejsere orientalismens strøm skyllede over alle bredder. Men i 2det hundredår var det fremfor virkeligheden forestillingen, som havde magten; den tid var jo pusterummet, som verden — eller riget — fik imellem dør-lukningen i Rom (Janus-templet) og bruddet på grænsevagten (folkevandringen); endda gik det fjernere over det nærmere, Indien over Persien. Men når det var, da måtte Ægypten ydermere træde tilbage; tiden følte sig tiltalt af hvad der i sig kunde huse det mest modstridende, og modsigelsen imellem at være det nye og dog det gamle fandt et langt bedre udtryk i Indien end i Ægypten. Denne brydning imellem det halvt kendte og det helt ukendte med umiskendelig overvægt på den sidste side er det afsluttende og afrundende træk i Apollonios-skikkelsen. Det var ikke blot eventyret men det eventyrlige i genskin af virkeligheden. Virkeligheden var kommen i strid med sig selv: romerriget var nået til målet (non plus ultra),

men fuldbyrdelsen svarede ikke ganske eller måske slet ikke til forventningens fordring — kunde man ved at gå på eventyr slippe fra virkeligheden, som var misligheden? Det var romanen, som skulde blive til historie, men atter kun nåede til efterklang og genskin¹⁾).

Skuepladsen for en således anlagt virksomhed kunde intet mindre være end verden endda udover riget: fra Ganges til Herakles' søjler samt Kelterne; dog tåler heltens færden i den fjerne vesterled ikke sammenligning med hvad der berettes om ham i østerled. De egentlige endepunkter for banen som var at gennemløbe, ere Indien og Rom; midt imellem ligger lille-Asien og Grækenland, endvidere Ægypten, men hvor stor betydning end hvert af dette mellem-liggende må have, det kan dog ikke sættes lige med endepunkterne. Helten på den storladne skueplads er stillet imellem ven og fjende, Damis og Evfrates; i sidstnævnte så Moshejm, støttet på en ytring i Origenes' skrift mod Kelsos, sidestykket til Simon troldmand; personligheden er historisk — han nævnes som sofisten Polemons lærer — men i et helt andet lys end Filostrat ser Plinius ham²⁾, bl. a. som stoiker, og denne opfattelse fastholder Evseb³⁾. Damis er heltens stadige ledsager, den af biografen påberåbte hjemmelsmand; med Evfrates mødes han i begyndelsen⁴⁾; det er dog først i Aleksandrien, at kampen begynder og indtil enden henføres alt, hvad der møder helten af fjendtlig natur, til hin modstander. Sådan er i almindelige træk de vilkår helten findes undergivet.

Fødestavn er Tyana i Kappadokien; fødselen betegnes ved vidunderlige — forherligende — hændelser. Det første, det gælder om, er en lærer til vidunder-barnet; hvad omgivelserne formå, er for lidet; der kan ene være tale om i fortid Pytagoras, i samtid braminer. De sidste må op-

¹⁾ hvorledes det i så mange retninger med 2det hundredår korrelate 18de hundredår mente at kunne tage samme emne til indtægt tillæmpet efter tidens syn og behov, derom afgiver Wieland i »Agatodæmon« et mærkeligt vidnesbyrd. ²⁾ breve 1, 10. ³⁾ i skriftet mod Hierokles k. 33. ⁴⁾ Apollonius' liv ved Filostrat 1, 13.

ledes, vejen til dem fører over Babylon; og dermed ere vi midt inde i eventyret. I Babylon træffer A. både på en satrap og en konge, så at sige hele den medisk-persiske hofholdning; det behandles i lighed med de historiske forhold, der komme senere på bane, aldeles som noget virkeligt uden forsøg på at løse striden med virkeligheden. Efter et — så at sige — uundgåeligt ophold hos magerne bæres A's hu til Indien¹⁾; dog må han forinden gæste et mytisk så frem ragende punkt som Kavkasus, hvorfra floderne løb bliver vejviser til målet. Han kommer i dette spor til Taksila, Indiens hovedstad, hvor kongen af Indien, Fraotes, lader ham hente til besøg — på to dage, længer tør en fremmed ikke dvæle der; Fraotes forsyner ham med anbefaling til sin egen lærer — det er jo læreren, hvorom det gælder —: Jarchas braminernes øverste. Disse bebo en høj »i lighed med Akropolis;« på samme er en kilde atter »i lighed med dirke i bøotien,« og her sprudler visdomsvældet, som over Ætiopien og Ægypten har fundet afløb til vesterled. 4 måneder blev A. hos vismændene på højen; efter at have forvissat sig om, at der var græker-visdommens udspring, tiltrådte han som Aleksander tilbagetoget. Først i lille-Asien gør han ophold; der er noget eller nogen, han skal gæste, dog ikke nogen levende — han kan ikke komme Troja forbi uden at samtale »med de faldne trojabetvingeres ånder.« I selve Hellas bliver det de borgerlige forhold, som lægge beslag på hans opmærksomhed, ihvorvel han — som han senere siger til Vespasian — for sin del ikke ænser politik; »han lever med guderne«²⁾. I Korint vinder han venner to; den ene kynikeren Demetrius, vel kendt af romersk historie³⁾, tidligere modstander af A. men herefter besjælet af ubrødelig hengivenhed for ham; den anden Menippos har han udrevet af lamiernes (vampyrernes) vold⁴⁾. Men målet for en virksomhed som A.'s

¹⁾ 1, 40. ²⁾ 5, 35. ³⁾ Tacitus' årbøger afbrydes ved en henvendelse af Traseas til Demetrius i selvmordets øjeblik. ⁴⁾ emnet i Götes »braut von Corinth«; behandlet også af Schack Staffelt (digte 2 s. 5).

er Rom, »kyklophulen«,¹⁾ hvor Nero hersker. Her træffer han venner; ikke blot kynikeren men en så højt stillet som stads-præfekten Telesinos; hvorimod ministeren Tigellinos, den alt formående, truer med en anklage. Under så spændte forhold udfører han et jertegn; han opvækker et pigebarn fra døden — henvisningen til Herakles og Alkeste kan ikke tildække forbilledet, Jairi datters opvækkelse²⁾. Derefter kan han uden skade på værdigheden undvige til kelterne, hvor han bliver indtil Neros fald og »indtil tebanernes tid er omme« (mellem-spillet imellem julier og flavier). Vandringsen går da atter mod øst, nærmest over Sikilien til Aten, hvor han bliver mystos — tidligere har indvielsen været ham nægtet; betegnende nok, da hans guder ikke ere de hellenske —, og derfra fører vejen ham til Aleksandrien.

Her er han atter på en skene, en sådan mimos værdig. Han samles med Vespasian, om hvem Tacitus fortæller³⁾, at man sammesteds pånødte ham tavmaturg-værdighed, men også med Evfrates, hvis avind får næring ved den yndest, hvori A. står hos Vespasian. Det, han søger, er dog ikke herre-gunst; han lystes at gæste »de nøgne« (gymno-sofisterne), hvis bolig er i øvre-Ægypten — ellers henlægges »gymno-sofisterne« til Indien; her må de opfattes som indiske udflyttere — men netop på denne rejse røbes Evfrates' sind. Det gælder om hine dages problem: Indien eller Ægypten! Evfrates har beredt A. en dårlig modtagelse hos de nøgne, som den der skal sætte og virkelig sætter bramnerne over dem. Sagen bliver drøftet; den føres hen til den ægyptiske mytologi og derfra til et temmelig udenfor liggende punkt, den spartanske piskning ved Artemis' alter — en også af Tertullian⁴⁾ som endda bestående omtalt skik —; forresten hindrer det ikke, at A. når katarakterne, et punkt han må have gæstet lige med øster- og vesterleds ydermærker. Ved tilbagekomsten blev striden med Evfrates

¹⁾ 4, 36. ²⁾ 4, 45. ³⁾ historiebøger 5, 81. ⁴⁾ til martyrerne k. 4.

skarpere og mere direkte. Jerusalem er falden; derefter møder A. — fremdeles i Aleksandrien — Titus, hvem han giver Demetrius, kynikeren, til ledsager. Det er vendepunktet i A's liv, forberedelsen på slutnings-optrinet, som bliver sammenstødet med Domitian. Nu konsentreres alt, og vandringerne få herefter ikke den tidligere udstrækning¹⁾.

Parallel med Jesu liv har ikke været hidtil; den melder sig som »fra den stund Jesus vendte sit åsyn for at drage mod Jerusalem«, men bliver da omdannelse fremfor efterdannelse. Det politiske moment kommer i bevægelse, i lighed med røret i Jerusalem ved indtoget. Det er dog ikke selve A., hvem en politisk rolle tildeles; han sigtes for en forståelse med Nerva, det flaviske huses modstander²⁾; forklaringen bliver, at spådomsevnen har gjort ham vidende om Nervas forestående ophøjelse på flaviernes bekostning, hvilket han ikke har skyet offentligt at omtale. Denne fremhævelse af det profetiske svarer til Jesu spådom om vandringen op til Jerusalem. A's spådom er — ved Evfrates — bleven forebragt Domitian, og af denne er han stævnet til at give møde i Rom; ydermere gives der befaling om hans pågribelse, men A. som forudså alt³⁾ indfandt sig unødt. På vejen møder han Demetrius (Damis og andre ere i følge med profeten), som prøver på at formå ham til at afstå fra sit fortsæt — forgæves! Derimod opfordrer A. Damis til at blive hos Demetrius, — ret som Jesus »lader disciplene gå« — men det eneste hvortil hin er at formå, bliver at aflægge Pytagoras-dragten⁴⁾. Atter træffer A. ved sit komme til Rom en velynder, dennegang i prætorial-præfekten (livvagtens høvding) Ælian, der taler hans sag hos Domitian men i betragtning af sin stilling, dertil i egen interesse, ikke des mindre lader ham fængsle som troldmand. I enerum meddeler Ælian⁵⁾, som har forbillede i Pontius

¹⁾ Apollonios' liv 6, 35. ²⁾ her synes at være et berøringspunkt med den apokryfe jødiske literatur (Esra-apokalypsen). ³⁾ Apol. levn. 7, 10 ⁴⁾ 7, 15. ⁵⁾ ligesom de andre romerske personligheder historisk, dertil en ivrig tilhænger af Domitian, som søgte at hævne dennes død på Nerva.

Pilatus, fangen at han har sét denne i Aleksandrien og blev vunden; mod sin villie må han nu tjene tyrannen (»kejserens ven«). A. erfarer sigtelserne; de vedrøre ofring af en dreng i Efesos hos Nerva. Fængslingen bringes i berøring med forskellige ofre for undertrykkelsen; til dem tales der trøstende (alt som Kristus til røveren), med henvisning til forgængere i lidelsen. En dag får A. tilsigelse at møde næste middagsstund for kejseren i paladset; forinden er han i drømme bleven erindret om opholdet hos Fraotes og om den kunst at tæmme løver. Efter en ofring til solen — alt som sådant lod sig gøre i fængslet — stedes han for Domitian ene uden Damis; kejseren har ligeledes beredt sig ved et offer — til Atene — og venter fangen i »Adonis' have« sammen med Ælian. På dette punkt skal A. være over Kristus, som kun fremstilledes for kejserens ven. Synet af A. virker på Domitian »som så han en dæmon«; hin bemærker dertil at tågen ikke er vegen fra kejserens øjne som efter Homer fra Diomedes', hvad A. har opnået ved filosofiens hjælp. Kejseren fremhæver hovedpunktet i sigtelsen, forståelse med Nerva; dernæst begynder mishandlingen¹⁾, hvortil navnlig må regnes at A. bliver raget og hovedhåret afklippet, hvorpå han henflyttes til det værste fængsel. »Jeg slipper dig ikke« — siger Domitian — »inden du er forvandlet i vand, et dyr eller et træ« som vil sige: inden A. selv har godtgjort rigtigheden af troldmands-sigtelsen. På spørgsmål om hvem der skal være den anklagedes forsvar, bliver svaret: tiden, gudernes ånd²⁾ og kærlighed til filosofien«. Dog dølger biografen ikke at der af disse hændelser gives en anden fremstilling, hvorved heltens holdning kommer i mindre gunstigt lys. Under forhånelsen nærmer en syrakusaner sig til A., af hvis meddelelse det fremgår, at alt er Evfrates' værk (Evfrates lig Judas); dog skønner den lidende at bagvaskelsen hos de nøgne var end et større onde. Syrakusaneren slår på

¹⁾ ἡ εἰς τὸν ἀνδρα ὑβρις 7, 34 ²⁾ θεῶν πνεῦμα — en nyttelig mindelse!

en udvej ved hjælp af løgn, men A. svarer: »har jeg forskyldt dette ved at tale sandhed, hvad så om jeg løj for Domitian«! (sdestykke til svaret til ypperstepræstens tjener). Syrakusaneren lignes af ham med en udsending fra Filip til atenæerne, selv stiller han sig lige med Demostenes. Efterat fristeren er afvist, giver han Damis et tegn på sin magt over bånd og lænker ved at trække benet ud, som han også vil benytte når tiden er. Disiplen sér deri beviset for, at »mesterens natur er guddommelig, ypperligere end noget menneskes«¹⁾. Der kommer bud fra hove om at løse A., indtil han femte dagen efter måtte have forsvaret sig for kejseren; dagen efter løsladelsen sendes Damis til Demetrius i Puteoli med hilsen, at »på Kalypsos ø skulle de se ham« (A.); Kalypsos ø svarer til Galilæa. »Død eller levende?« spørger Damis. »Jeg tror nok levende«, lyder svaret med et sokratiske smil »dog du vil tro genoplivet.« Ved det berammede forsvar — femte dagen efter — spørges A. om dragten (pytagoræernes), betegnelsen som gud samt om pesten i Efesus, som han har spået; det fjerde spørgsmål vedrører den formentlige ofring, hvortil A. bemærker: »ofrede jeg drengen, så spiste jeg ham vel også«. Latteren udebliver ikke og kejseren frifinder ham; på ægte hellensk er det et indfald, som klarer sagen. Men det gør ikke stillingen fyldest, og på ny må A. rette et formaningsord til Domitian, som slutter med et vers af Homer: »ikke du dræber mig, ej så blev det maget af skæbnen« — og med dette ord forsvinder han.

Her indskyder biografen et forsvars-indlæg (eller udkast til en tale, i lighed med apologierne hos Sokrates, opsat som det hedder af A.)²⁾. Dennes forsvinden forvirrede kejseren i den grad, at det røbedes ved næste sags behandling. Hen imod middag kommer A. til Puteoli, hvor dagen i forveien Damis var indtruffen hos Demetrius. Det er de to disipler på vejen til Emmaus. Mistvivlende have de dog begivet sig til Kalypsos ø og sidde på klippen, samtalende om den

¹⁾ 7, 38. ²⁾ 8, 7 i 16 §§.

formodede sørgelige stilling, da A. træder til. »Levende eller død«? falder Demetrius' spørgsmål, hvorved denne kommer i Tomas' stilling. A. udstrækker hånden og siger: »føl på mig! forsvinder jeg, så se i mig et genfærd fra Proserpinas bo; hvis ikke, da tag mig for levende!« Nu falde disiplerne mesteren om halsen, og denne må fortælle; Demetrius vil berette alt til Telesinos. Det er samme ringeagt som ved kommet til Babylon mod det historiske; Telesinos hører Neros dage til. Men da det spørges, at A. forsvandt med det udråb: »ikke du dræber mig!« så bliver nøden stor, ti hvad andet må nu ventes, end at Domitian vil opbyde alt for at fremme sin villie på trods mod hint ord. A. skilles næste morgen med Damis fra Demetrius; han drager til Grækenland, hvor nu hans fælledskab med guderne godkendes, så der af Sevs' tempel udbetales ham rejsepenge, og hvor han i Trofonios' hule, der hvor Timarchos søgte oplysning om Sokrates' vætte, får stadfæstelse på, at »Pytagoras' lære« er den sande. Fra den stund hedde disiplerne: Apolloniere som vil sige, at A. træder ind i Pytagoras' sted (imellem de to er forholdet som imellem Jesus og Moses). I Grækenland træder han op med største offentlighed, og efter et ophold på to år begiver han sig til Jomen, især til Smyrna og Efesus. På den tid bliver Domitian dræbt af en frigiven Stefanos — efter et fortvivlet forsvar for sit liv og under påkaldelse af Atene. A. ser det i et syn; 30 dage efter lader Nerva ham kalde. A. besvarer opfordringen gådefuldt: »vi skulle, o kejser! være sammen den meste tid, i hvilken hverken vi skal herske over en anden, ej heller nogen over os.« Dertil affatter han et langt brev om rigets styrelse, som betros til Damis, der svarer til Johannes som A. til Kristus; mest dog i den hensigt, at disiplen ikke skal være hos mesteren i afskeden fra livet. Ti A.'s valgsprog var at leve i skjul eller, om ikke det lod sig gøre, at forlade livet i skjul. Ligesom hans hele færd har vist sig i den mest åbenlyse strid med valgsprogets første del, så røber den sidste sig som en nødhjælp.

Bortgangen er vanskeligheden, hvad den ikke var for Pytagoras-sagnene.

Den egentlige biograf — eller dog den som udgiver sig derfor — Damis slipper; beretningerne om udgangen på dette liv blive vaklende. Adskillige tale om en høj alder — indtil 100 år — som skal være nået; A. skal tilsidst være »bleven borte« i et tempel på Kreta, idet dørene sloge i efter ham, da han gik derind, og et jomfrukor indefra sang: »kom fra jorden, kom til himlen, kom!« Senere har han åbenbaret sig for en yngling i Tyana, en anden Savlus; denne havde nægtet udødeligheden men sprang op af en slummer, greben af rædsel; de tilstedeværende så intet, dog udødelighedsnægteren havde fået øje på A., hvem han hørte fremsige et vers om udødeligheden. Det blev anordnet om A., at han skulde nyde hæder σ : guddomshæder lige med kejseren, og Ksifilin fortæller om dyrkelse, som Karakalla beviste ham, dog ikke uden at møde misbilligelse.

Ligeså rimeligt som det turde være, at den bearbejdelse af A.'s liv, som Filostrat vistnok har lagt til grund, alt har været lempet med det nye testaments historiske skrifter for øje, lige så umiskjendeligt er det, at det først er i slutningen, disse afgive forbillede. Det er forklarligt. Den evangeliske beretning skulde overbydes, og til en begyndelse, ja lige indtil slutningsoptrinet kunde det gå lettere med dem end med Pytagoras-sagnene. Skuepladsen blev udvidet til de yderste mærker; alle forhold bleve opskruede til det mest i øjne faldende. Men i slutningsoptrinet skulde alt samle sig, og omdannelsen i den store verdens stil synker efterhånden ned til kopiens ængstelighed. Man skulde undgå korsfæstelsen ja dødslidelsen og ud derover nå til opstandelsen eller dog noget, der erstattede den. Der er anvendt megen omhu på en opgave, som har vist sig uløselig. Apollonius først forsvandt, dernæst blev han borte og lignende går det med verdensdramaet, som hans liv skulde være; i sin forsvinden bliver han borte, og det er i alt fald ikke noget kor, som udsynger, hvor den forsvundne skal søges. Derfor bliver efterspillet i udgangspunktet Tyana, som er

lagt an på at hævde, hvad der var kernen også i Plutarks og Apulejus' teologi, kun en hendøende klang, som varsler om den skæbne, der times den bestræbelse der kulminerer i Apollonios-maleriet: stormægtigt tilløb men intet udbytte, intet blivende. Det, der gribes efter, er næst det samfundfrelsende også her udvejen fra døden; men grebet er famlende.

Nærmest skulle vi se på den afslutning, som Apollonios-skildringen — hvor godt eller slet afrundet den i sig selv end måtte være — giver bestræbelsen for ud af skjulte gemmer og af hellenismens dybe væld at byde tiden hvad den søger, en tilfredsstillelse, som kan råde bod på tabet af folkelighed og forlige det alt-omfattende med enkeltmandstrangen. Sådant havde filosofiens formål været, og selvfølgelig blev filosofien ikke sluppen i 2det hundredår, den fik kun nye — teologiske — støtter. Det var Plutark, som med forsynets og udødelighedens tanke, hvilke han satte indbyrdes i uopløselig forbindelse, åbnede et nyt blik på verden; hos Mark Avrel, kosmopolitismens udprægede talsmand, er med det indadvendte en ny verden oplukket, som måtte love erstatning for den ydre, medens endelig ved Filostrats hjælp en formentlig ny skikkelse fremkommer, et fantasibillede, dog ikke uden adkomst til at tages for virkeligt — i alt fald muligt — af en verdens reformator, en forløser, som om han end ikke bringer sandheden dog viser vej til den, ja bereder den vej. Men i alt dette, hvor lovende det end kunde se ud, er bevægelsen gennemgående den samme; bort fra virkeligheden; udgangspunktet — hos Plutark — er i det fantastiske, sådant turde ydermere endepunktet, målet blive. Og hvad der fremfor alt står uimodsigeligt er, at den frembringende tid selv i litteraturen er omme; det kendes på forfatterne i det provinsiale kejserdømmes dage, græske som latinske; den samlende virksomhed er trådt i stedet. Man kommenterede, supplerede, imiterede; historien bliver anekdot selv hos Plutark for ikke at tale om Atenæos, »deipnosofisternes« forfatter, og lignende. Dog kunde man mene at forarbejde resultater af virksom-

heden forud, med det samme man efterlyste både i det dybe og det fjerne, hvad der kunde råde bod på savnet, hvilket arven efter fædrene, den sig afsluttende og i retorskolerne så flittigt efterlignede klassisitet, ikke udfyldte. Det er denne trang, for hvilken de udhævede forfattere — de blotte samlere turde forbigås — gjorde sig til tolke; de fremdroge det gamle, muligt forældede, grebe efter det fjernt liggende, og så kombinerede man. Det kunde kaldes tvivlsomt, om der var mest af leg eller nogen alvor i denne færd. Man tilstræbte en højere forståelse, i bevidsthed om at have gjort et mægtigt fremskridt, ti hvor højt stod ikke det alt omfattende kosmopolitiske over det til mere eller mindre snevre grænser bundne nationale. Der lå fremskridt i luften, det magtede kun så lidt at få menneskene med, så længe ikke den var der, »der var stegen helt ned herovenfra.«

Tidens præg er modsætningernes udjævning; enheden tenderer til ensformighed. Blot ét element bliver der, som skønt det hører tiden til hårdnakket modsatte sig den opløsende bestræbelse; det er jødedommen. Hvad er grunden — er det jødedommen, som ingen forståelse vil, er det tiden som ikke evner eller som forsmår den? Tacitus gjorde et forsøg på sin vis at oplyse samtiden om hvad jødedom er, udfaldet foreligger¹⁾; det blev i gunstigste fald et vidnesbyrd om total mangel på evne til at forstå. Plutark er varsommere i sine udtalelser uden at nå videre end den samtidige romer; hos Filostrat er bestræbelsen begribeligt nok den at holde jødedommen udenfor. Og dog fattedes det fra jødedommens side ikke på alt imødekommende. Navnlig i Aleksandrien var den trådt ud af den tilbagetrukne stilling for at give møde i verdenslitteraturen. De kristne forfattere i disse egne vise tilbage til Aristobul som den der havde gjort begyndelsen alt i Scipioners dage; det skér ved Klemens²⁾ som ved Origenes³⁾, ligeså ved Evseb⁴⁾. Og det godt begyndte blev fortsat med ikke ringe

¹⁾ historieb. 5, 2—5. ²⁾ »tepperne« 5, 14 (§ 95). ³⁾ mod Kelsos 4, 57. ⁴⁾ k. h. 7, 32.

held (Numenius, Filo). Uafhængig af aleksandrinerne havde Josef optaget bestræbelsen at føre jødedommen, der som han selv siger på grund af utilgængelighed truedes med udslettelse¹⁾, ind i den græsk-romerske verden ved skriftet mod Apion, som man har kaldet (Ewald) det ypperste blant hans værker; i den første af dets to bøger hævdes folkets, tilmed lovens, oprindelighed og høje ælde; i den anden imødegås indvendingerne, som vare fremkomne fra ægyptisk kant, derhos jævnføres det israelitiske med det hellenske og hævdes der med dygtighed for hint en med dette sideordnet plads. Men hvad disse vedholdende bestræbelser opnåede, det skønnes af Tacitus' efterfølgende bedømmelse af jødedommen: *mos absurdus sordidusque*, så meget mere anstødelig, som ældre romere havde behandlet det jødiske dels med agtelse, Varro²⁾ — også Plinius' omtale af essenerne kan bringes i erindring³⁾ —, dels med mådehold, som når Cicero skelner imellem jødernes politiske færd og deres religion i henhold til sætningen: »hver stat har sin religion som vi vores«⁴⁾. Vidste man udenfor Aleksandrien så lidt sikkert om jødedommen? Et rent historisk vidnesbyrd mod sådan uvidenhed afgive de ny-testamentlige skrifter; næsten i hver by i det romerske rige fandtes efter dem en synagoge, og at der ikke fattedes proselyter med godt lov, man tør antage af alle, derom vidne hine skrifter også. Med ufordulgt uvillie måtte Seneka regne jøderne til »de overvundne, der havde givet sejrherrene love«⁵⁾. Skulde grunden til det påfaldende omdømme alligevel søges i det personlige indtryk af folket? Allerede Cicero antyder, at vindesyge var en plet, der klæbede ved det jødiske navn (nu om stunder er i hine egne sådant vanry fæstet til armenieres og grækere navn, i Evropa middelalderen igennem ikke mindre til

¹⁾ Oldskr. 13, 8, 3 (ἡ πρὸς ἀλλοῦς αὐτῶν τῆς διαίτης ἀμιξία); måske ligger her Diodor til grund, se Grundtvig Verdenshist. I, s. 590—1. ²⁾ Avgustin. Om Guds stad 4, 31. ³⁾ s. 30—1. ⁴⁾ talen for Flaccus k. 28: *sua cuique civitati religio, nostra nobis*. ⁵⁾ Avgustin anf. skr. 6, 11.

lombarders), det kunde se ud som apostelen sigtede i samme retning ¹⁾. Men for den målestok, som sidstnævnte anlægger, holder ingen stand; jøden drages kun som den der dømmer andre, også burde stå over andre, ind under en fælles dom. Den ringeagt for jødedommen, som her kommer i betragtning, fremføres af forfatterne, både dem der lagde det an på at være ægte romerske og ligeså dem der hyldede fremskridtet i den kosmopolitiske strømning. Det var tingen, at grundsætningen: *sua cuique civitati religio* nu skulde falde. Men at det var for kristendommen den skulde vige, anede man mindst; kristendommen var for hine forfattere kun en slags jødedom. Dog begyndte man at skelne; adskillelsen kunde i sig selv alt være hundrede år gammel. I Apollonios-fablen viser skelne-evnen sig deri, at det kristelige omdannes, ja eftergøres, hvorimod det jødiske forbigås — altså: fremhævelse af kristendom på jødedommens bekostning. Det omvendte vil møde os hos Kelsos, så vidt Origenes står til troende; den retfærdighed, der til syne ladende ydedes jødedommen, havde hos hellenisten motiv i noget mod kristendommen; det bør ikke overraske, når der af urene bevæggrunde flyder urent udslag.

Ved siden ad den på fri hånd opbyggende — ikke blot restavrerende — virksomhed fortsættes den nedbrydende; den er ormen som gnaver så længe blot noget synes at gøre modstand; den gamle verden må ikke blot opløses men fortæres, Kronos må sluge børnene, indtil stenen kommer. Af alt hvad tiden bringer er det sådan bestræbelse, som ret egentlig hører den til, den er mest ligefrem kendelig; det er hvad der turde ventes, at repræsentanten for samme blant tidens egne er ypperste magthaver. Som sådan melder sig **Lukian fra Samosata**; hans åndelige kulør er gennemført ironi. I anledning af Apulejus blev

¹⁾ Rom k. 2, især 17—24; 1. Tess. 2, 15.

det bemærket¹⁾, at ironi er satiren i mildnet form, og at hvad der skelner den fra anden satire er forholdet til håbet, hvilket kendes på Sokrates, hvem ingen trods satyrligheden har kaldt satiriker; også blev det sagt, at Apulejus og Lukian, selv når de førtes ind på behandling af samme emne — »æslet« er deres fælledskab som Sokrates genius Apulejus' og Plutarks — trods lighed i ironi kunne ses som modsætninger, hvilket betegnes ved pladsen for Apulejus i rækken forud. Denne er dog kun et led i kæden; hvad det nu gælder om er forholdet imellem ham, ved hvem ironien blev kunstform — den indirekte meddelelses metode — og ham, ved hvem en verden gik til grunde i ironisk fyrværkeri. Dette — af hellensk oprindelse — blev i sin virkning langt den romerske satire forud overlegen.

Også for Lukian kan tilbageførelse (det restavrative) blive løsen; det er heller ikke nyt, når denne bestemmes som tilbagegang til Sokrates; denne skulde afgive tidens støttepunkt, medens dens ideal blev Aleksander. Men hvor forskellig en tilbagegang fra hvad der kendes hos Plutark, ikke blot fordi Sokrates ved Lukian føres anderledes genoplivet ind i tiden, men mest fordi Plutark (med ånds fæller) ikke hos Sokrates havde ironien i sigte, som forkærligheden for dennes genius beviser. Trangen var for sidstnævnte positivitet, i mangel af nogen virkelig sådan toges til takke med fantasteri; derved blev retningen yderligere tilbagegående ud over Sokrates, selv modstræbende nåede den til Pytagoras²⁾. Lukian var det om Sokrates at gøre, ikke mindst fordi han på ingen måde vilde have Pytagoras, hvem han kun skænkede opmærksomhed for at forvandle ham i en hane³⁾; forøvrigt er han såre forskellig fra Sokrates, som ikke ene kan udledes af tidsforhold; forskellen har rod i personligheden. Lukian giver den udtryk i »svaret på tiltalen for at være en Prometevs i ord« og i »den dobbelte anklage«; ikke blot genoplivede han dialogen

¹⁾ s. 348. ²⁾ jvfr. s. 343. ³⁾ »Drømmen eller hanen«; Holberg har navnlig i Erasmus montanus benyttet Lukian.

i litteraturen som den for Sokrates ejendommelige meddelelsesmåde, han forbandt den med komødien. Betoningen af det formelle kan i forhold til Sokrates ikke overraske; den betyder, at Lukian forbinder Sokrates med modstanderen Aristofanes. Heller ikke Sokrates var fremmed for selv-ironi; ligesom han på den måde kunde optage den, han bekæmpede, i sig, måtte han på anden led finde sig i at henregnes til dem, han ellers skilte sig fra; sofisternes. I Lukians dage florerede sofist-navnet på ny; det er omtalt¹⁾, at sofister gik i ét med retorer. Apollonios' levnetsbeskriver blev tillige sofisternes; på deres vis vare de ikke mindre eventyrlige og fantastiske end hin sagnagtige helt, de vare i kejserstilen. Om Lukian kan sådant ikke gælde; men nok kan forskellen på Sokrates og ham pege i beslægtet retning, nedbrydelse af de hidtil urørlige skel. Medens Sokrates søgte noget i at kunne optælle, hvor ofte han havde været udenfor murene, så færdedes Lukian som Apollonios i hele riget; med et vist velbehag fremhæver førstnævnte, at han — østerlænderen — er kendt med kelter i yderste vesterled. Men er Lukian egentlig græker? Ikke i den gamle (folkelige) forstand. Hjemsted var Samosata, i »den dobbelte anklage« kalder han sig syrer og barbar. Mærkelig er Syriens betydning i datiden; den skal derefter vise sig tiltagende. Allerede »Syriens biskop«, ikke at tale om selve Antiokiens menighed, gav anledning til at påpege i Syrien et dobbelt element, som var stillet under andre vilkår end de, hvorunder det fremmedartede mødtes i Ægypten navnlig i Aleksandrien. Græsk og syrisk kom, selv når de skiltes — som senere i skolerne i evfrategnen —, i et forhold til hinanden som ingensinde græsk og ægyptisk (koptisk). Det syriske reagerede vistnok mod græskens overvægt, og i Lukians dage kan dette forhold have udviklet sig stærkere end i Ignats', men netop således kunde der være givet den tids og den egns mennesker et valg imellem nationaliteterne; Lukian er en græker lige så meget

¹⁾ side 42; Chr. L. Nielsen: Apollonios fra Tyana osv. s. 31—6.

ved selvbestemmelse og anstrængelse som ved givet naturforhold; og når han selv kalder sig »syrrer og barbar«, er han dog måske ikke mindst græker. Han er vanskelig at få hold på, men vi kende jo tvetydigheden som hellensk fødselsmærke; han står personlig som den tvetydige, i samtidens dom lige så fuldt som i efterverdenens. Det er med ham som med Sokrates, han blev henregnet til hvad han bekæmpede; han kan mindst fragå at være retor, og dog har han som neppe nogen anden bekæmpet retoreres dårlighed. Der var ingen Aristofanes, som kunde ophænge ham i skyerne; selv har han fremstillet sig som Ikaro-Menippos, der ikke blot har hjemme i skyerne men har prøvet flugten lige op til solen; selvfølgelig vare vingerne ironiens, sikrere end Ikaros' eller Faëtons. Men hvad Lukian afgjort ikke er, det er filosof; til den tid kunde det gå an at gælde for sofist uden at regnes som filosof — der var i den ydre fremtræden endda en modsætning imellem sofister (eller retorer) og filosofer. De første vare verdensmænd, de sidste vilde hævde det overordnede standpunkt at kunne foragte om ikke undvære verden. Og dog har ikke let nogen givet sig mere af med filosoferne end Lukian, hvilket ikke lader sig gøre uden omgang med filosofien; det er et gammelt tvisteæmne ham betreffende, hvilken skole han stod nærmest. I den grad filosofernes modstander, at han skulde gælde for en filosofiens banemand i lighed med som Sokrates blev dens fader, det er han af gode grunde ikke. Hvad som helst man da sér på: nationalitet, livsstilling eller åndeligt formål, falder det lige vanskeligt at definere hvad Lukian er, for os ikke mindre end for hans samtidige. Kun ét hefter ved ham; han er ikke blot enestående men enlig. Hans virksomhed og ligeså hans indflydelse har trods den enlige stilling været betydelig; ligeoverfor rækken der betegner de positive bestræbelser, står denne negativitetens — derfor ikke nihilismens — mand ene. Vistnok må enlighed altid være hvad der ikke blot tjener naturer som Lukians men hvad de noget nær kræve; også kan man lægge til at

enligheden ikke var meget bevendt, da opløsningens magt trods det romerske sammenhold var den i tiden rådende; men Lukian sés ikke rettelig blot og bar som nedbrydende. Negativitet i åndens tjeneste kan aldrig savne et forhold til positiviteten; hvad det måtte være bliver spørgsmålet. Dog få vi det sikreste syn på Lukian ved at se ham i modsætning til bestræbelserne i ligefrem positiv retning; deraf vil formentlig fremgå hans forhold til kristendommen — for så vidt der er sted til sådan betegnelse — både det, han vitterlig indtog, og det hvori han uden selv at ane sådant var forberedende, kun tjenende tagen i tjeneste.

I reglen kendes Lukian — bedst for ikke at sige ene — som mytisismens nedbryder. Det er dog den mere underordnede side, hvorved forskellen må bemærkes på gude-samtalerne og på sådanne — komiske — optrin, hvori guder ere medvirkende. Vi så allerede hos Apulejus, hvor ilde den folkelige mytisisme kunde være faren hos dem som dog havde et meget positivt formål for deres færd. Man tør også minde om at satyrspillet var et moment i fremstillingen af den folkelige mytisisme — som sydens folkefærd heller ikke ligeoverfor kristendommen vilde give afkald på; deraf den karikerende folkelige opfattelse af det hellige —; satyrspillet måtte i »de bedre dage« kun ikke skille sig fra tragedien eller den patetiske side. Men det folkelige som sådant var opgivet af tiden; de positive bestræbelser gik ene ud på en erstatning for det folkelige; mytisismen som folkelighedens udtryk måtte derfor gå tilgrunde i satyrspillets adskillelse fra modvægten, den tragiske patos. Men Lukian sér man ikke rettelig i forhold til det som havde overlevet sig; styrkeprøven for ham kan ene det afgive som stod endda ved magt, ja var en magt i tiden og det gælder om de filosofiske sekter.

Vi må atter besinde os på forholdet, hvori den filosofiske udvikling stod i og til den på mytisismens grundlag opbyggede verden; det blev betegnet som kamp for friheden (selvhævdelsen), efterat den ved den borgerlige lov betryggede frihed var gået tilgrunde. Lukian nævner filosoferne som

ordførere for en åndelig frigørelse, og med det mål de selv have opstillet måler han også dem. Derved er det der på ny må mindes om, filosofernes samfundsstilling. Skellet imellem lære og liv blev bestandig skarpere og vandt i betydning, i samme grad som virkeligheden indbød til at gå af vejen at undfly, en bevægelse som kristendommen senere begunstigede men som vi så, den ikke fra først af havde ansvar for. Adskillelsen imellem lære og liv tilhører vesterleden som en vistnok mindre heldig men derfor ikke mindre uundgåelig frugt af udviklingen; i østerled hvis præg alle dage har været blik for og fastholdelse af énheden, fandt — og findes — den på den måde aldrig. I Lukians dage gjorde det østerlandske tilbageslag sig gældende og begunstigede den sociale særegenhed i filosofernes stilling i lighed med hvad østerleden altid havde frembudt, vismænd hvis lære lå i deres liv. Når han taler om filosoferne, da er det som om stillingen i samfundet var det væsentlige; stadig er det manden med skæget, tasken på ryggen, svøbt i kappen og med stav i hånd (en blant hellener og især hos romere ukendt skik) som må holde for, ganske som for reformationstidens polemikere tiggermunkene. Men stærkere end de senere vesterlandske åndsfrænder, også end de østerlandske forbilleder gik filosoferne op i samfundsforholdene, og derved netop kom de i modsætning, ofte en skrigende til den frihed, hvis talsmænd de vilde være. Noget sluttet samlag dannede de ikke; det samliv som kunde blive en virkeliggørelse af deres lærdomme, tilhørte drømmens rige; filosofstaden — Apollonios' braminer eller »de nøgne« — blev sidestykke til Platos stat, et utopien. Heller ikke var vesterledens filosofer trods al påvirkning orientalske nok til at bryde aldeles med samfundet for gennem bruddet atter at påvirke det (som det hendtes i den kristne tid på anakoreter og styliter). Når det nye samfund — efter filosofisk ideal — ikke kunde tilvejebringes, bruddet følgelig blev lære uden tilsvarende virkelighed, så var dermed given at denne i samfundsforholdene afstikkende skikkelse — i det afstikkende grundforskellig fra retorerne — måtte finde sig

tilrette i og med det bestående som han kunde bedst. I disse forhold har Lukian givet os et indkig som ikke nogen anden forfatter; han blotter ynkeligheden navnlig i skriftet om »daglejerlivet«. Filosoferne ere efterhånden blevne en del af det bestående, som sådanne ikke blot en bestanddel men en artikel i verden; rigmændene, de romerske navnlig, vilde intet undvære på deres bord eller ved bordet; i sidste egenskab heller ikke filosoferne. Dette forhold kan have haft en smukkere side; Duruy mener endda at kunne jævnføre filosofens stilling i romerske familier med skriftefædrenes i katolske huse¹⁾ — men filosoferne vare husfæller og sank ofte ned til fornemmelig at være bordfæller. Man lejede til det brug eksemplarer af gængse varieteter. Dette forhold oplyser Lukian i nævnte skrift, som det synes, med fuld alvor advarende. Han viser, hvad forgyldte lænker vil sige og hvor farligt det første skridt er ind i trældommen; konsekvenserne ere uafviselige. Ikke mindst forfærdende bliver dog udgangen, at en sådan filosof, når han er bleven for gammel, simpelthen af rigmanden bortvises. Men han som gav sådan advarsel, har mødt den indvending: »hvad andet gør du selv!« Derfor slutter »forsvaret« sig til »daglejerlivet«, og deri søger han at vise, at hvad han gør dog ikke er det, hvorimod han advarer. Atter røber han sig her overvejende som retor. Det er blevet omtalt, hvorledes retorerne efter uddrivelsen af Rom på ny bleve tilstedte, ja tagne i sold af de flaviske herskere. Men et forhold af den natur til magthaverne måtte blive undergravende; det var hvad Lukian havde indladt sig med, og ved højskolerne, hvis oprettelse falder navnlig i Hadrians dage, kommer det til at omfatte også filosoferne. Dermed forberedtes en omdannelse, som i sosial henseende skiller den antike verden fra vor moderne. Vi kunne ikke på dette punkt finde os stærkt fristede til at gå i rette med Lukian og have let ved at godkende forskellen på forholdet til rigmænd og til magthaverne, til dem hvis magt er personligt

¹⁾ Duruy hist. des Rom. 5, s. 422 fgg.

attribut, og til dem som ere beklædte med samfundets attributer. Lukian tjente vistnok den længste tid penge som omrejsende, idet han lod sig høre; omsider satte han sig ned, først i Aten, dernæst i Aleksandrien, og da fandt han sig i at tage løn af det offentlige. Iøvrigt passer skildringen i »daglejrlivet« fuldstændig kun på forholdene i Rom, fordi i reglen kun der de rigmænd fandtes, som vilde og kunde have alt; i Aten bevaredes i samfundsforholdene en rest af den gamle frihed; men skikkelsen, hvori denne fremtrådte, var ikke mindre afskrækkende; Aten blev et vildmandshjem. Derfor kaldte Lukian skildringen af forholdene sammesteds ikke simpelthen: drikkelaget — som en modsætning til Platos (ikke nogen literær parodi) — men Lapitergildet. Det der i mytisismens dage stod som et udtryk for vildskab og råhed, var nu at finde i Aten og netop ved filosofernes optræden. De vare ikke — således som i Rom — optagne i rigmændenes hus eller stamgæster ved disses bord; kun ved festlige lejligheder bleve de budne. Men deraf dannede sig en regl; og tilsidesættelse, krænkelse af sådan regl kunde have de betænkeligste følger. Det vises i optrinet, Lukian skildrer; en filosof, som man havde undladt at byde til bryllupsgilde, overtog Eris' rolle fra hin mytiske bryllupsfærd; tvistens æble, som slynges ind i laget, bliver her et spydigt brev til værten, som ved et sendebud oplæses i gildehuset — man ventede en lykønskning —, og derved blev afstedkommet et optrin, som endte ikke uden fare for liv og lemmer. Om Lukian har tegnet for stærkt, måske henstillet en undtagelse som regl, kan neppe afgøres¹⁾, men ringeagt for filosofernes færd er deri lagt for dagen, en hån, som i alt fald ikke på den måde kan ramme retoren.

Og at Lukian ikke er utilbøjelig til at hjemsøge børnenes synder på fædrene, filosoferne fra de gamle dage, det viser han i »avktionen«, et aldeles aristofanisk optrin, hvori filosofen falbydes af Zevs. Dog har Lukian ikke villet

¹⁾ Juvenals sat. 2 kan jævnføres.

ladet det stå uden berigtigelse, som er given — ikke dog uden fornyede, måske forstærkede snært — i »fiskeren«. Enkelte kunne også her undtages, og disse undtagelser blive så meget hæderligere. I sidstnævnte dialog optræder Lukian under navn af Parrisiades (frimodig); han forener sig med filosofien og sandheden om at sætte filosoferne — dem som tillægge sig dette navn — på prøve; guldets skal foreholdes dem. Den som griber derefter er ikke af ørneslægten, som tåler at fæste blikket på solen, en sådan skal brændemærkes med en rævs skikkelse eller en abes, selvfølgelig med skæggets forlis; hvem der består prøven, skal kranses. Dog véd Parrisiades forud, at brændemærkerne ville blive mange, kransene kun få. To sådanne, som han har uddelt, ere komne til efterverdenen; de tilfaldt Myrinos og Demonaks (dog rejser kritiken med hensyn til skildringen af sidstnævnte indsigelse mod affattelse ved Lukian).

Dermed har Lukian fralagt sig at ville bekæmpe filosofien som sådan; det er i filosofiens interesse, han træder op mod filosoferne. Følgelig mistvivler han ikke om sandheden, det vil sige: han fastholder, at sandhed er også for os mennesker. Men gør han så ikke forskel på sekterne? Intet filosofisk navn går ram forbi, navnlig lader heller ikke denne Aristofanes Sokrates passere. Dog gøres forskel, som kommer Demokrit, den lattermilde, og selv fremfor denne Diogenes til gode. Det er som den tid, for hvilken Aleksander bliver idealet, også må have Diogenes frem; de med ham i alt fald beslægtede kynikere gives til pris ikke så meget for latteren som for væmmelse — således kynikeren i »drikkelaget« —; måske den hæder, manden (med tonden) nyder, mest skyldes hans indfald, hvorom senere. Der fattes heller ikke antydning af at Lukian jo kan vurdere Sokrates, ihvorvel mærkeligt nok den sokratiske ironi ikke synes at have behaget ham; nogle af hans dialoger ironisere også med den, navnlig som den fremstilles af Plato; således »snyltegæsten«. Af »Hermetimos«, en samtale, i hvilken Lykinos (Ϸ: Lukian) fører en yngling fra de filosofiske sekter og derfor lader sig prise af denne som teater-

gud¹⁾, får man ikke den tanke, at Lukian selv skulde helde til nogen sekt; det er sektvæsnets sociale indflydelse, han bekæmper, alt som virkningen af hans tale i det givne tilfælde nærmest er, at skægget aflægges. Forskellen på bedømmelse, som den kan vise sig her og andensteds, er væsenlig gradforskell, idet nogle skoler angribes med skarpere våben end andre; men det skarpeste angreb rettes mod dem som bæres oppe af tiden og melde sig med størst prætension: pytagoræere og stoikere. Modsætningen, hvori Lukian måtte komme til førstnævnte, fremgår af det sagte; mere derom i det følgende. Nærmest må stoikerne frem. Ved Epiktet (og Arrian) vare de nåede til fornyet anseelse; dog bliver denne høvding forbigået med en måske mistænkelig tavshed — som om deri kunde ligge et hensyn til magthaveren —, men det forklares også af, at Krysippos, Kleantes' disipel, frembyder så god en skive. Hans billede, siger Juvenal spottende²⁾, sés allevegne! Vistnok var dennes dunkelhed, som også berøres af Epiktet³⁾, i det hele stoikernes logik, som selv Seneka kalder hårkloveri⁴⁾, Lukian modbydelig; han kommer ofte ind på emnet, altid for at latterliggøre; Holbergs skildring af tidens disputersyge — også på dette punkt mødtes 18de hundredår med 2det — har forbillede i Lukian. Krysippos' navn giver anledning til ordspil („guld-hest“); derefter må guldet have øvet tiltrækning også på stoikerne; måske deri kan søges også en hentydning til filosofien ved hove. Noget egentlig nyt var det ikke, for så vidt filosoferne end ikke måtte fattes ved Tiberius' taffel⁵⁾. Kun pladsen var en anden; nu var filosofien ikke blot kommen til hove men i herskersædet — Lukian har alligevel udtalt sig tilstrækkeligt til at bristen i skildring af sådant forhold ikke kan hindre i at betegne ham som gennemført Anti-filosofos.

¹⁾ Θεός εκ μηχανής. ²⁾ Juvenal 2, v. 5. ³⁾ håndbog k. 49.
⁴⁾ disputatiunculæ inanes. ⁵⁾ Schlosser: Universal-hist. übersicht der geschichte der alten Welt u. ihrer kultur III, 1, s. 189.

Allermest var han Anti-teologos. Herved kommer atter, om end på anden led som for Plutarks vedkommende¹⁾, spørgsmålet frem om teologien. Man kunde skønne at de nævnte to modsætninger på det nærmeste måtte falde sammen, da filosofernes formål jo ikke var ligefrem at bekæmpe det folkelige, som i mytismen havde sit udtryk, men at berigtige og at tillæmpe; således især hos Plato. Men blant de filosofiske discipliner: logik, -fysik og etik havde teologien ikke fået plads; det skulde da være som en højere fysik, hvilken Aristoteles kunde nævne meta-fysik eller teologi. Men der var allerede given en mere selvstændig plads for teologien, det var snarere som en modsætning til filosofien. I den retning bliver Hesiod (han dog mere således at teo-logein bliver ét med teo-gonein, redegørelse for gudernes oprindelse) og især orfikerne at betegne som teologiens stamfædre. Plato kommer til at stå som den der forente to skilte strømme. På den måde omtales han også af 2det hundredårs kristne forfattere²⁾, ligesom udtrykket³⁾ bruges om mystisk fortolkning; hvorhos endnu kan fremhæves, at et ordspil hos Evseb⁴⁾ peger på teologiens og poesens fælles oprindelse. Den betydning teologien får i 2det hundredår er i anledning af Plutark angiven: filosofien havde vist sig nedbrydende, teologien skulde være rekonstruerende; den lagde an på fredning om det hellige, hvad der i alment omdømme gjaldt som sådant. Men netop sådan måtte teologien komme i Lukians vej; denne vilde ikke over, hvor gærdet var lavest. Ikke bekæmpelsen af det ligefrem mytiske men kampen med det levende er det som vækker deltagelse, også når modstanderne fremfor Lukian måtte have vor medfølelse. I gudesamtalerne kommer der et ganske andet liv, så snart Lukian gennem dem bringes i berøring med filosoferne som tilfælde

¹⁾ s. 336—8. ²⁾ (Psevdo-)Justin mod grækerne k. 22 siger om Plato: »i Timæos begyndte han at teologisere«. ³⁾ Θεολογείν Justin samtale med Tryfo k. 113. ⁴⁾ kirke hist. 5, 28: τον λόγον του Θεου του Χριστου ύμνουσι Θεολογοῦντες.

er i »den tragiske Sevs«. Stillingen er bleven yderlig tragisk, fremfor alt hvad det ligefrem mytiske kan nævne af den art, for Olympiernes fader derved, at han må overvære en forhandling imellem to filosofer, som drejer sig om intet mindre end om gudernes tilmed hans egen tilværelse! Der holdes guderåd om hvad herved er at gøre; det simpleste, aldeles ligefremme vilde jo være at bevise tilværelsen i gerning — men hvad for en gerning? En sådan måtte blive i samklang med gudens mytiske præg; men alt af den art viser sig uanvendeligt i samtid, og bevisførelsen må indtage den plads som selvhævdelsen må opgive; derved afpresses Sevs det unægteligt tragiske suk: ja havde jeg haft angriberen til forsvarer, så skulde sejren være min. Her se vi i den kåde spøg, som ikke fattes det dybsindige, overgangen fra det filosofiske område til teologisk; det er da nok umagen værd at tage den betrængte guds ønske under overvejelse, idet vi spørge: hvorledes de teologiske bestræbelser måtte stille sig for den angriber, som Sevs kunde ønske sig til forsvarer? Emnet fattes ikke alvor.

Hos Lukian har jeg ikke fundet nogen hentydning til Plutark, så lidt som til Mark Avrel, og dog er det kendeligt nok hin teologiens repræsentant som her kommer i betragtning. Teologens gerning er da — næst efter at frede om helligdommene og øse af hvad her måtte oplukke sig, vistnok ofte med blændende skin; hvortil særlige »fortolkere«¹⁾ vare ansatte (man mindes Plutarks udlægning af indskriften fra Delfi: »du er«) — at fremdrage og fastslå læresætninger, som menneskelivet i det hendøende folkelivs dage højlig trængte til, sætninger som vare vundne gennem livsbeskuelse, og ikke ad tankens stier (filosofien) så lidt som de vare givne i og med folkeordet. Navnlig var der sætningen angående verdensstyrelsen, mytisk udtrykt: nemesis i verdens udvikling, det skal være i Hadrians dage at sofisten Mesomedes har sunget gudindens pris²⁾. Det er

¹⁾ ἐξηγηται — interpretes religionum (Cicero). ²⁾ omtalt af Passov i Leksik. under art. Nemesis.

den historiske betragtning, som fra først af har ført denne erkendelse frem; endda i halvt mytisk klædebon fremtoner den hos Herodot, der i den hellenske sejr over den store konge sér mere end en folkelig (menneskelig) dåd, sér en guddoms gerning¹⁾, ikke blot fordi perserne førte krigen halvt religiøst ved at ødelægge templerne men fordi Kserkses udæskede den styrende magt til nivellerende fremfærd. På en måde er det omvendt hos Polybios, historieskriveren i tiden efter Aleksander; medens tidligere verdensriget stod som det gude-fjendske, man kan sige som babel-tårnet i skriften, så er for Polybios verdensriget i Rom guddommens værk, som hjælper ham til syn for styrelsen i de menneskelige ting, for det providentielle. I forsynstanken mødes Israel med hedninger, navnlig hellenernes teologi, ligesom vi i logoslæren fandt en berøring imellem israelitisk teologi og og hellensk filosofi; mærkeligt er det kun at ved hin berøring navnet — »forsyn« — kom fra hellenerne. Skriftudtrykket for forsyn er ikke det hellenske²⁾; det tilsvarende i skriften³⁾ peger snarere på udvælgelse. Grækerne søgte tilknytning i det mytiske og have måske talt om en Atene pronoia altså Atene som forsynsgudinde⁴⁾; det er i alt fald, som Passov angiver, først hos Plato, at ordet bruges om et forsyn, medens det hos Herodot kun betegner alt forud betænkt i modsætning til hændelsen (tyke).

Det er ad helt forskellige veje, at samstemmende resultat er opnået for åbenbaringsfolket og de mytiske folk. For Israel var forsyns-tanken given i og med folkets tilblivelse, som knyttedes lige meget til en gudsgerning i datid og til ihukommelse af forjættelserne i fremfarne dage⁵⁾; den blev målet, som israeliten anvendte på livet, og det ikke blot på livet i de store omrids, folkelivet, men i det enkelte på enkeltmandens skæbne. Deraf fremstår bryd-

¹⁾ »Guden ynder at straffe alt overgribende« (Artabans advarsel til Kserkses Herod. 7, 10, 5). ²⁾ προνοια. ³⁾ προεγνω Rom. 8, 29.

⁴⁾ Pausanias 10, 8, 4; dog kan også Atene »i forhallen« (προναια — Herod. 8, 37 —) være ment. ⁵⁾ 2 Mos. 2, 24.

ningen imellem virkelighed og tanke (eller trosfordring), navnlig i Hjob, som man kan kalde omsættelse af naive-tetens tidsalder (den patriarkalske) i refleksjon, dog med oprindelighedens styrke og tilsnit. For grækerne var vejen som det blev sagt: bort fra detaillien med blikket fæstet på de store omrids; således end i den mytiske tid bliver nemesis gældende gennem de store ætter og skrider fra naiveteten over i refleksjonen ad kunstvejen (via strata) som tragødiens gudinde; det er den samme magt som ikke længer mytisk rejser sig for det beskuende blik ud af fortidens ruiner og runer. På de faldne heltes og folkefærds grave står styrelsen som — for at tale med Polybios — den uforgængelige sandhed, eller som en nyere udtrykker det¹⁾: »das gebot der weisheit, mässigung und ordnung.« Pavlus vidste at skatte tankens magt i folkenes verden; han greb den i talen på Areopagos, som også han knyttede til helligdommen, den ukendte Guds alter, og om end virkningen ikke i øjeblikket var den tilsigtede, forblev klangen dog ikke uden genlyd. Verdens styrelse var følgelig en tanke som fremblomstrede på folkelivets ruiner, en erstatning for de offere og lidelser, som betegne slægtens gang — en vinding, som nok må kaldes ypperligere end alle verdslige fordele, som verdensriget ydede, om den end ikke i fuldt omfang tør kaldes folkebod. Det måtte også være filosoferne, som nærmest fandt sig kaldede til at forarbejde tanken — det blev et tvistepunkt mere i skolerne, om der var et forsyn eller ikke; fra den ene side stemples forsynet som *anus fatidica*, en spåkærling, fra den anden som det af mytismen sig udviklende religiøse. Cicero beroligede sig her ved sætningen: *magna dii curant, parva negligunt*; det store tager guderne sig af, småting lade de ligge²⁾ — i tilslutning til lovordet: *minima prætor non curat*. Men for tanken kunde forsynets sandhed og virkelighed ikke klare sig, så længe personlighedens begreb lå i

¹⁾ Joh. Müller slutningen af 24 bücher allgem. Geschichte.

²⁾ »om gude-naturen« 2, k. 29—66 (de anførte ord sidst i afsnittet).

den tåge, hvormed oldtidens filosofi ikke mindre end den personifiserende mytisme omgav det. For den teologiske bestræbelse var sætningen om en styrelse af menneskelivet en kostelig vinding midt under helligdommenes forfald, oraklernes ophør. Men når forsynstanken skulde afgive støtte for det vaklende som vejledning for det famlende, da måtte den ikke holdes i verdenshistorisk fjernhed og fornemhed, den måtte ind i livet, og sådan traf vi tanken hos Plutark, en styrelse i det enkelte ikke mindre end i det store hele. Men nemesis havde måttet vige pladsen for Dike, »Sevs' tronfælle«, og i denne omdannelse mødte tanken, som apostelen greb på Areopagos, ham atter personlig på Malta¹⁾. Grækerne endte, hvor Israel havde begyndt, ti da israeliten fandt samtiden i strid med troen på en styrelse, da oplukkede profeten fremtiden, og i de største omrids fremstrålede der den uforgængelige sandhed.

Hos hedninger som hos israel er forsynstanken trådt i forbindelse med udødeligheds-savnet eller -kravet. Forbindelsen er en følge af den for vor dannelse i alt fald så nær liggende forestilling at henvise hvad der i dette liv brister, som gerne gøres til anke mod forsynet, til en tilstand eller en magtbevisning hinsides. Således havde — eller fik — alt den græske mytisme dommen over de afdøde; i det hele har forestillingen om et hinsides været stærkere mytisk gennemarbejdet end forsynstanken. Også filosofien greb hin forestilling med større kraft end denne, da udødeligheden sluttede sig til det umiddelbare givne, eksistensen, hvorimod forsynstanken hvilede på noget saa usikkert dæmrende som gudsforestillingen. Alligevel måtte teologien, hvis hovedtanke var verdens styrelse, når den vilde forbinde samme med udødeligheds-kravet for at give tanken betydning for den enkelte, banke på hos mytismen fremfor hos filosofien; allerede af den grund, at den trængte til en fyldigere anskuelse af et »hisset« end der gennem tankens lutring kunde vindes, men især fordi det var den at gøre om

¹⁾ Ap. G. 28, 1—4.

gengældelse, dom over den afdøde, og sådant svar kunde blot gives ved hjælp af det mytiske¹⁾. Det kom da til den ejendommelige forbindelse af tankearbejde og ligefrem mytisk arv, som blev budt tiden fornemmelig ved Plutark, og som denne har givet udtryk især i skriftet om »den sene gengældelse«, hvis slutning er Tespesiossagnet²⁾. Til det derom sagte må her knyttes nogle yderligere bemærkninger. Mytismen kom i drift hen imod det apokalyptiske, som betegner det hinsides sat forbigående i linie med det nærværende; derved kendes bl. a. odysseen at være af senere datum end iliaden, at gæstebesøget hos de døde i samme har en saa betydningsfuld plads (sang 11 og 24), hvorfra det er overført til æneiden, hvor det får en mere fremskreden betydning. I de digteriske fremstillinger — indenfor det nordiske folkesagn — findes et tilsvarende i Hadding — holder helten sig endnu udenfor, i tilskuerens rolle; det apokalyptiske trænges hen imod en virksom indgriben af det tilkommende i det nærværende; åbenbaringen — den ny-testamentlige — har afvist denne trang³⁾, men den imellem modsætninger mæglende Plato har givet efter for den, andet kunde da ikke ventes af selve teologien eller af Plutark. Således har den myte-fortolkende eller dannende filosof fundet plads til Ardiæos-sagnet⁴⁾, og har Plutark kunnet give løsningen af det teologiske problem — styrelsen med formål i det gode — i Tespesios-sagnet. Denne er en ugudelig — i Plutarks pen sigter dette udtryk ikke mindre til teori end til praksis —, en fornægter altså, som dør uden at skulle blive i døden; han skal anskue gengældelsen hisset, dog ikke som endda Æneas blot anskue, for ham gælder det om omvendelse og dernæst gennem tilbagegang til livet at give sandheden af gengældelsen hisset et udtryk. Således bliver hans navn fra det blotte vidunder til betegnelse af det gudelige. Det er teologiens bestræbelse

¹⁾ jvfr. Platos ytringer i staten — udg. af Sylburg I p. 330—1 — som gengives af (Psevdo) Justin mod Hellenerne k. 26. ²⁾ s. 341—2.

³⁾ Luk. 16, 31. ⁴⁾ staten bg. 10.

for at træde ud af den metafysiske højhed og underlægge sig det etiske; hvis det måtte lykkes, så kunde man antage det religiøse behov for nogenlunde fyldestgjort. Et andet er det, om bestræbelsen hvilede på nogen fastere — eller blot så fast en — grund som den ligefremme mytisisme, hvorpå hele den folkelige tilværelse beroede. Dog er det nok værd atter at minde om Konstantins brev til Aleksandrien¹⁾, i hvilket forsynstroen udpeges som det religiøses kerne.

Det var på denne genopbyggende bestræbelse fremfor på det oprindelig mytiske, som her kun tjente til staffage, at Lukian tog sigte, selv når han i »den tragiske Sevs« gav det udseende af, at forhandlingen gjaldt ligefrem gudernes d. e. de folkelige guddommers tilværelse. Deri lå der en mulighed af et forsvar, som Sevs ønskede det, nemlig et forsvar for det oprindeligt folkelige mod den forædlende og udsmykkende omdannelse. Men muligheden lukker sig igen; teologi og mytisisme kunne ikke mere adskilles; slagene som rettes mod hin må ikke mindre falde på denne. Den dialog, som bringer det til klarhed, er »den reducerede Sevs.« En kynisk filosof kommer til Sevs for at spørge »ham selv« om forholdet imellem beslutningerne hans og skæbnens bestemmelser. Udgangspunkt bliver også her »Homer og Hesiod,« dog væsentligt anderledes end i de skære gudesamtaler; ikke hvad digterne sige om guder, er det som fremdrages som kompromitterende for sidstnævnte; her fremkommer det modstridende først i tankens lys. Modsigelsen er dog ikke nærmest af logisk natur; den viser sig som et valg, en tvivlrådighed for den fromme bevidsthed: hvortil skal jeg holde mig, til guder eller til det, guder må bøje sig for? Sevs prøver på at tage det bestående til indtægt for sig som et vidnesbyrd på én gang om magt for guden og om ansvar for mennesket (med dette sidste punkt går mytisismens gud selv udover standpunktet); tilsidst påberåber han sig endda

¹⁾ Evseb Konstantins levnet II, k. 64 fgg.

dommen over de døde, men møder den indvending, at ret besét turde dommen være skæbne. Enden bliver ingen ende, Sevs afbryder den besværlige forhandling. Spørgeren trøster sig over den oplysning, han ikke har fået, dermed, at også det kan være skæbne, men — afset fra problemets løsning — er tingen nok den, at forhandlingen må henlægges til et andet værneting, ikke kan føres rettelig i luften (med Sevs) men så at sige bag kulisserne i de dødes rige. Også her er tendens til det apokalyptiske, om end af lidt anden natur end så længe det hele blev indenfor det mytiske; nu betyder »indenfor« kun indklædning.

Dermed komme vi til dødning-samtalerne og de med samme beslægtede, tilmed til midtpunktet i denne forfatter-virksomhed. Her gør rentud det kosmopolitiske sig gældende; det er ikke mere en samfundsklasse, filosofer eller retorer, ikke nogen partibestræbelse som den teologiske, hvorpå sigtet tages; formål bliver menneskelivet som sådant, og til den ende forsmår Lukian ikke fælledskab, end ikke det filosofiske. Som Lukians forbundne fremtræder Diogenes, den filosof, der i samtid stærkest d. v. s. praktisk har abstraheret fra det samtidige uden som kynikerne i almindelighed derved at gøre tilstedeværelsen trykkende. Det er dødning-samtalernes indgang, at Diogenes gennem dioskuren Polydevkes, som jo skiftevis er blant døde og blant levende, sender bud til Menippos, en i litteraturen traditionel figur, som allerede Varro benyttede til maske, oprindelig — 3die hundredår før Kristus — satirisk forfatter fra Syrien, tilmed Lukians landsmand, som han helleniseret. Dødningesamtalerne kunne ses under ét som Menippiade¹). Forøvrigt kunne samtalerne alle henføres til to klasser: sådanne i hvilke Lukian deltager enten ligefrem eller gennem repræsentant som her Menippos, og dem hvori det ikke er tilfældet. Til de egentlige dødningesamtaler slutte sig ydermere tre: »dødningefærden« (nekyomantien), »udflugten«

¹) I Frankrig (Henrik 4des dage) spillede atter la satire Menippée en rolle.

(Karon) og »nedfarten«; af dem må første og sidste henføres til hin klasse, dog afløses i nedfarten Menippos af Mikyllos, men uden at det gør forskel, under det ene af disse navne som under det andet melder Lukian sig. Diogenes har haft bud efter Menippos (den virkelige M. faldt i diadokernes dage, altså senere end Aleksanders samtidige), denne skal hjælpe ham med at »få sig en latter ved og over alt.« Hvorledes — latter i skyggernes rige! ja latter kan være to ting, men som udtryk for bitterhed ophører latteren at være sig selv. I den virkelige latter er der noget frigørende; så længe man kan le — som Roms satirikere på det sidste ikke formåede —, er der håb. Ikke alle have råd til sådan latter, som det vises fornemmelig i »nedfarten«: kun de der i levende live som Mikyllos ikke have haft råd til det mindste ellers, som tilmed dernede komme i havn uden heroppe at have efterladt sig noget, fordi de intet havde at forlade; hvad der tynger på skyggerne, er det efterladte. Latteren bliver navnlig i underverdenen den sande filosofi, ti filosofi må tilstræbe frigørelse; det er kryderiet ved at kunne være, ja virkeligt være alt foruden alligevel at nyde det — i latteren. Men for at holde sig som latter må den ikke fattes modsætning, og histnede som her oppe er latterens modsætning alvor; ikke dog som denne viser sig hos dommerne eller på den anden side hos de domfældte — hine stå over, disse ligge under modsætningsforholdet — men hos den utrætteligt virksomme, al den stund alvor kræver virksomhed, hisset den eneste travle, færgemanden Karon, for hvem syslen er alt uden end et øjeblik afbrydelse. Denne ejendommelige figur stammer vistnok fra mytismen, men hører der til de senere indkomne; til gengæld har han som ingen anden sat sig fast i den græske folkebevidsthed, end ikke kristendommen har kunnet fortrænge ham. Selvfølgelig slår her modsætningen om; man kan nok spørge, hvad der er mest komisk: enten den virkelige (hjertelige) latter eller den rene, skære alvor, alvor indtil finger-spidserne? De må kendes at kunne godt sammen om

ikke som den sommer og den eng. så som la Mankas ridder og hans våbendrager. Dog gå de to ikke her som i den moderne digtning hånd i hånd, enhver er helt optagen af sit, som for den enes vedkommende intet er uden at gøre gloser over alting og alle, for den andens forretningen kun forretningen, som består i at indkassere obolen. Denne færgepenge, som det ikke er godt at sige hvad den skal eller kan bruges til i en anden verden, er Karons stadige tanke, hans bekymring og lige så fuldt hans glæde. Menippos og Karon må dog begge på tilsvarende måde gøre fyldest men under forskellige, ja helt modsatte forhold; Karon ved trods sin travlhed at gæste de levendes land, ligesom Menippos i sin ørkesløshed de dødes rige. Modsætningen bliver Karons uhyre hastværk, Menippos' sorgløshed i bevidstheden om intet at kunne forsømme. Blot én dag kan færgemanden være fra sin dont; han må tage det hele fra det mest ophøjede stade i et fugle-perspektiv; det bliver som i aloidernes¹⁾ dage, ossa tårnes på pelion — men blot for en dag og uden sigte på olympen eller på nogetsomhelst. Færgemanden bliver for denne dag synsmand, og overbeviser sig både om forvirringen på jorderige, den uforbederlige konfusion, og tillige om misforholdet imellem her og hisset.

I denne satirens eller latterens totalitet glemmes det enkelte dog ikke, Lukian navnlig glemmer ikke sig som anti-teologos. Man tør vel endog påstå, at et særligt sigte er taget, vistnok uden navngivelse, på Plutark. Som et modstykke til Tespesios-sagnet kan man se »dødningefærden« (nekyomantien). Den skildrer Menippos' nedfart i skyggernes land i kraft af hemmelige konster og tilbagekomsten derfra, uden nogen vinding for sin egen sjæl men — hvad der turde være mere — med en vinding for verden: denne skal søges i en »folkebeslutning« fra skyggernes land — her oventil var der intet folk mere til at tage beslutninger —, som åbner udsigt til udjævning af det sociale

¹⁾ Apollodor I (Commelinus' udgave) s. 22.

spørgsmål: misforholdet imellem fattige og rige, idet rigmænd — dog kun de tyranniske — skulle straffes med sjælevandring og prisgivelse under dyreskikkelse. Dog forvarer forfatteren sig atter: det lykkeligste liv er det som ikke tager noget alvorligt. Men således hildes han bestandigt mere i dilemmaet: spøg eller alvor uden voksende udsigt til en løsning, som kan bære begge dele uden at tage spøgen for alvor eller slå alt hen i løjer.

Hvor alvorlig er nu bekæmpelsen af teologien? Går den ud over hvad den egentlig måtte bekæmpe, den teologiske benyttelse af forestillingen om et liv herefter, ud over dette mere personlige og løs på sagen selv, som er udødelighedstanken — er det denne som gøres til en misvisning? Neppe kan det være Lukians mening. Man afskaffer ikke hvad man har brug for, og ikke blot menneskelivet i almindelighed, særligt Lukian trænger til udødelighedstanken fremfor til olympen eller til de filosofiske skoler; men han forbeholder sig brugen, han vil gøre af samme tanke — den er kritisk fremfor dogmatisk d. v. s. han søger ingen tilfredsstillelse for videbegærlighed med hensyn til det som efter menneskelige vilkår er unddraget erkendelsen, men nok vil han give et bedre syn på det menneskelige og det som hører dette liv til. Altså — forlige os med dårligheden, da det dog engang ikke kan blive andet? Det er ikke sagt. Teologien var på overgangen fra det meta-fysiske til det etiske, og deri kan Lukian mødes med den, at forestillingen om det tilkommende — selv om tilknytningen til det ligefrem mytiske kun er på skrømt — kan og skal udøve en rensende virkning på mennesket. Forskellen dem imellem bliver, at teologerne ville opnå gennem direkte påvirkning, hvad Lukian tilstræber ad indirekte vej; altså betegner vejen fremfor målet det adskillende. Hvor teologerne ville skræmme, der vil Lukian kun fremstille i nøgenhed, tilmed latterliggøre. Men denne forskel på midlet undlader neppe at indvirke på målet; om ikke det ideale, så det faktiske. Teologerne vilde fremme det gode uden at være nøje regnende med sandheden; hos

Lukian synes attråen efter det rette — som man dog ikke er berettiget til at frakende ham — aldrig at tage magten fra respekt for sandheden, men med den risiko, at et negativt udslag i sandhedsretningen kunde lede til et lignende i forhold til det gode. Her er gåder, han af gode grunde ikke prøver på at løse; hvorimod teologerne give sig mine af at have løst dem; endda skal det berøres, hvorledes Lukian uafhængigt af udødelighedstanken har behandlet styrelsens problem.

Det er sket som til en fortsættelse af den reducerede Sevs i enetalen »Timon« og samtalen »Prometevs«. De to navne stå i forhold til hinanden; de ere af forskellig oprindelse, da Timon ikke tør henføres til det mytiske; men når Prometevs hos Aristofanes¹⁾ betegner sig som en sand Timon, så kommer denne til at stå som et forbillede for den mytiske skikkelse i gude-nid. At Timon i den retning står over japetiden, er ikke den eneste forskel på de to; en langt vigtigere og mere afgørende er den, at Prometevs i sit nag mod guder er menneskeven, Timon lige det modsatte. En sammenhæng imellem Timon og Ødip spores, idet Timons tårn fandtes tæt ved Ødips høj²⁾. Dog fremstiller Lukian Timons bitterhed som den der ved Sevs' list er bleven vendt i alt fald udelt mod menneskene. Listen drejer sig om en gave fra Sevs til Timon; atter et mærkeligt forhold til Prometevs, som har givet menneskene ilden, fra Sevs får Timon guld, og netop denne gave driver naget til højdepunktet. Det er påny gudens afmagt, som bliver vitterlig ved at han må bruge gaven til at dække sig. Men Sevs vil ikke blot afværge fjendskabet, han vil bøde på afmagten. Til den ende får Hermes, da denne sendes til jorden med guldklumpen, anvisning på at lægge vej over Ætna, for at medbringe en lynstråle fra kykloperne; Sevs trænger til en sådan, hans gamle stråle mistede kraften ved at blive slynget mod Anaksagoras, den gudenægtende filosof, hvilket faldt så bedrøveligt ud, at

¹⁾ fuglene v. 1545 (Dorphs overs.) ²⁾ Pausanias 1 k. 30.

gudenegteren gik ram forbi men strålen tog skade for bestandigt. — Lukian har end ikke antydnet nogen berøring imellem Timon og Prometevs, dog stå de netop i hans fremstilling i lignende modsætning til hinanden som Menippos og Karon, supplerende hinanden. Det er i samklang dermed, når Lukian har tegnet sig som Prometevs, hvilket skønnes af svaret på benævnelsen, man har tillagt ham: »en Prometevs i ord«. Altså bliver »Prometevs« at henregne til dialogerne, i hvilket Lukian selv deltager, anderledes dog end ellers, idet masken er en mytisk skikkelse, uden derfor at være født maske som t. eks. Momos. Prometevs er heller aldrig som Timon gud-nidding; han forlanger kun ét at blive hørt, og nyder det som sin triumf, at man kan mishandle, ikke gendrive ham. Således holdes udsigten åben til en forsoning, for så vidt det afsluttende også har et forsonende præg; Prometevs er jo allermindst bleven menneskefjende. Det forsonende må indskrænkes til, at han får sin krig frem mod Sevs, både har fået og skal få, hint ved det berømte offer, hvorom Hesiod fortæller, da han lokkede olymperen til at vælge den ringere part, knoklerne tildækkede med huden; dette ved Herakles, som skal befri den lænkede. Timon derimod begærer intet, følgelig kan han heller intet forvente; han bliver på klippen uden at være lænket til den, drivende med stenkast alle fra sig og guldets. Idet saaledes selv Lukian skal give forsoningen et udtryk, synes han at nærme sig det mytiske i den mest ophøjede skikkelse: Æskylos (»den løste Prometevs«), men i virkeligheden fjerner han sig derfra; hvad han har i sigte, er det allernærmeste: i hans person og virksomhed er Prometevs løst. Hvad dermed er vundet, er han nærmest til at paaskønne som den der værner om den personlige frihed, frihed for sin egen del; om deri ligger en antydning af det almengyldige, må fremtiden klare. Men dette almengyldige kan ene være, at mennesket, vitterligt eller uvitterligt, selv i sin frihed er tjenende, og der netop gennem tjenerstillingen bevises at være en styrelse, som ikke blot overmander men tager i tjeneste. En for-

soning med de magter som bandt, mytisismens guder, bliver det ikke.

Som anti-teologos måtte Lukian også blive anti-mystos. Det teologiske og det mysteriøse falder endog sammen, i alt fald dog med den forskel, at teologien er åbenmundet, hvor mysterierne hulle sig i Demeters slør¹⁾. Så meget skinner dog gennem mørket, at det oventil blegner for det nedentil, olympierne for de ktoniske — jordrigets — guder. Fremstillingen af dødsriget turde nok siges at være en gengivelse af mysterierne, med den forskel på Lukian og mysterierne, at hin hævder som problem hvad disse måtte stille som dogme. Forskellen er imidlertid stor på at negte, den omvendte dogmatisme, og på at gøre problematisk; også behandlingen som problem kan være en hævvelse. Ligeoverfor mysterne gælder Lukians strid som i grunden ligeoverfor teologerne allermest formen. Man sporer ikke, at Lukian ligefrem har rettet sine pile mod mysterierne; dog er han kommen i forhold til disse gennem »Lukiaden«, som kritikken rigtignok vil frakende ham. Den er holdt i fortællende stil; unægteligt ere samtalerne — med indbegreb af enetaler som Timon — de ejendommeligste ytringer af dette rige forfatterskab, og de mest fremragende blant dialogerne turde være de hidtil karakteriserede, hvori Lukian optræder som anti-filosofos og anti-teologos. Dog er der også blant de øvrige arbejder, som tillægges ham, flere som svare ganske til hvad man bør vente af de her fremhævede dialogers forfatter. I Lukiaden — også nævnet: Æslet — er stoffet det, vi kende fra Apulejus; sikkert nok er, at ingen af dem er opfinder; som sådan nævnes Lukios fra Patræ, der er ubekendt lige indtil tiden, i hvilken han skulde ansættes; men dermed forringes ikke betydningen af et muligt forhold imellem Apulejus og Lukian. Man har formodet, at førstnævnte skulde være den i tiden senere. Selv om så var, vilde dog æventyret om Lukios i æselskikkelsen sammenholdt med den efterfølgende fremstilling,

¹⁾ κυανοπεπλος — Demeters tilnavn i hymnen.

Apulejus', give begreb om, hvorledes Lukian har forholdt sig til mysterie-retningen. Også Apulejus er satiriker, men kun til et vist punkt: indtil mysteriet (Isis) kommer frem. Det bliver udgangen, hvis forskellighed især må karakterisere de to fremstillinger; Lukios bliver atter menneske, også ere forfatterne enige om omskiftelsens betingelse, rosenfoderet, men forskellen er, at hos Apulejus udgangen bliver overgang — Lukios bliver mystos —, hos Lukian tilbagegang; Lukios bliver simpelthen den, han var forinden. Udgangen hos førstnævnte må tjene styrelsens problem: Lukios drog ud søgende; hvad han søgte — om han vidste det — fandt han ikke, men nok hvad der formentlig tjente ham bedst; Lukian lægger aksenten, for så vidt den til en slutningsakkord behøves, på et andet punkt: trods alt hvad Lukios døjer i æselsham har han som æsel nåt, hvad han ikke kan fastholde som menneske. Afset fra blufærdighedens krænkelser kan der ikke gives skarpere satire end når tiden blottes som den der i mennesket søger ikke det menneskelige men det dyriske, så vindingen bliver énhed af dyr og menneske. Det er gentagelse af det mytiske skræmmebillede, netop hvad Lukian har fremstillet for sin tids vedkommende som Lapiterne eller drikkelaget. Her glider dog Lukian fremfor hist afglattende, som han med sin fremstillerevne kan det, hen over vederstyggelighedernes kulmination, hvorimod denne ved Apulejus' brede penselstrøg kommer skrigende frem.

Hos Apulejus er der forud givet en forberedelse på Isis i Psyke. Lukian har af den art intet og kan efter sin opfattelse ikke bruge det. Det erotiske savner ikke særlig behandling hos ham men nok fattes det hos ham ynden; i hetæresamtalerne¹⁾ er al psyke-duft borte; hvad der kan siges til deres ros — eller undskyldning — er, at man her får fornemmelsen af forfatterens gysen for det, han ikke fremstiller men antyder. Skulde nu Lukian mulig have søgt den åndelige modvægt, som mytismens

¹⁾ omtrent svarende til Juvenals 8de satire.

nær pårørende Eros ikke har kunnet byde ham, på et andet vistnok nær liggende punkt, i venskabet — og skulde ydermere dette være sat i forbindelse med noget, der ligesom en åndelig opfattelse af eros-myten (dog uden psyke) har hjemme blant orfikerne, de mere eller mindre fantastiske hyperboreiske tågebilleder? Anledning til sådan gisning giver samtalen »Toksaris eller venskabet«, som dog ikke ene kritikeren vil frakende Lukian men hvorom man må tilstå, at af alt hvad der bærer hans navn, gør intet et så fremmed indtryk som denne dialog. Men Lukian er nok en forfatter, som kan berede overraskelser også i retning ad skuffelser. Betegnende er i alt fald den symbolske betydning, man til de forskellige tider har tillagt himmel-egnene. I den mytiske tid står hesperien, vesterled, som mål, også som længslens mål (de gyldne æbler osv.), der atter opdukker i humanismens dage (atlantis); østerled, med det præg, orientalismen helt igennem har haft, er kommet som tilbageslag. Senest melder sig fingerpeget mod nord, som et frelsende; det kendes hos israels profeter fra eksilets tider (Jeremias); det gør sig ikke mindre gældende hos grækere og hos romere men hos hvert af disse folk med hensyn til — eller under indvirkning af — de særlige stedsforhold. Herodot giver vink¹⁾ om sammenhæng imellem nordboer (hyperboræer) og Delos; men navnlig i Rom kommer det frem, at medens man i østerled så en fristelse, håbede man i nord et lægemiddel for den brudte folkekraft; det er tendensen i Tacitus' Germania, og således priser Lukan de egne, hvor dødens frygt ikke kendes. Det står ikke i strid med farerne, som true også, ja aller- mest på eller fra denne kant og som navnlig kom frem i Mark Avrels dage gennem de markomanniske krige, som blev til et opbud ikke blot af strategiens men af mantikens ydelser; heller ikke kan det undre, når den hædersplads, som romeren tilkendte germanerne, hos grækerne indtages af skyterne. For romerne var spørgsmålet om kraften, for

¹⁾ 4, k. 32—35.

grækerne om visdommen; disse vaklede kun imellem at undres over visdommen som fandt indgang i de nordlige egne, og over den visdomskilde, som også der kunde være eller have været. En kristen apologet, Tatian¹⁾, kunde anbefale den »blant barbarer opkomne visdom« (kristendommen) med et fingerpeg på Anakarsis' blant græker så hædrede navn. End bemærkes, at syden ikke for oldtidens folkefærd har haft nogen dragende magt; dragelsen mod syd bliver oldtidens slutning (folkevandring). Har nu Lukian fæstet blikket på nord-egnene, så har han fulgt tidsstrømningen; men atter må det blive spørgsmålet, hvad meningen har været. Der tages sigte på to trøstende fremtoninger: væddekampen imellem syd (d. e. hjemlandet) og nord i fremstillingen af venskabet tanke, og sammen dermed fingerpeget på blodblandingen eller fostbroderlaget²⁾, som iøvrigt har tildraget sig også andre oldtids forfatteres opmærksomhed³⁾. Men udslaget bliver en underlig ening af digt og virkelighed, som grænser nærmest til det barokke uden at indbyde til nogen jævnførelse med psykeæventyret.

Men hvad Lukian for alvor vil, det er: reagere mod reaktionen, den sig bredende orientalisme; i denne bestræbelse vil Alvoren endog vise sig at fortrænge skemten. Det er et fjerde »anti«, som må føjes til de foregående tre: antigoët. I sådan modsætning kan Lukian vise sig som sandhedskæmpe. En tidligere påberåbt forfatter, Lysander⁴⁾, har i samme arbejde⁵⁾ givet en skildring af orientalismens rivende fremgang i romer-riget i løbet af 2det hundredår og derefter; deri hedder det: »Judar, Assyrier och Egyptier såg man öfverallt [navnlig i selve Rom]: hufvudstadens gator hvimlede af chaldæiska stjern-tydare eller så kallade mathematici, af trollkarlar från

¹⁾ 6, 12. ²⁾ Toksaris k. 37. ³⁾ Tertullian forsvarskrift k. 9 og kommentatorerne dertil. ⁴⁾ prof. i Lund. ⁵⁾ en karakteristik af Gibbon under overskrift »d. 15. oktob. 1764« — nordisk universitetstidsskrift for 1866, heft. 1; Lund.

Nilens och Orontes' stränder, som mumlade besvärgelser och sålde kärleksdryckar af den phrygiska gudemoderens »vaga pecora«, de otuktiga Gallerna. I stället för de fina, konstälskande glädjeflickorna med de sköna grekiska formerna — tributer från Athen, Lesbos eller Chios, hvilka ännu sprede et visst behag öfver den äldra tidens utsväfningar — var nu Rom öfversvämmadt af syriska eller egyptiska flickor med smutsky og tjocka negerläppar: konstverkan från denna tid hafva troget afbildat dem. De kunde icke behandla cithran, lyran eller flöjtan men väl Judornas harper (sambucæ) och tallrikar (cymbala), Phöniernas castagnetter (crusmata), Egyptiernas skramlor (sistra), Hinduernas mussler (conchæ), Syrernas pukor (tympana) och klappträn (crotala), den paphlagoniska tamburinen (leve tympanum), den phrygiska träske-pedalen (scabellum) — kortligen hela denne-entoniga, dindymeniska instrumentation, den af Schantz så kallade »scandalen i musiken« — hvormed takten kan så ypperligt og kraftigt angifvas men som så föga duger til redskap för melodien och harmonien. Dessa sireners dans torde hafva varit snarlik vildarnas på söderhafs öarne: det är heller icke troligt, att de kunde sjunga, men vråla kunde de säkert¹⁾.

Sådan viste orientalismen sig på gader og på torve; men den kom også indenfor døren. Den havde allerede vundet fodfæste. I bekæmpelsen af samme synes modstandere at kunne mødes: Lukian med Plutark; dennes skrift »om guderædslen« kan sættes ved siden af flere blant Lukians, dog var syn og stilling hos hver af disse forfattere endda forskellig. Hvad der hos Lukian kommer stærkest til orde i den fælles modsætning, er ligefrem sandhedsinteressen. Det indignerer ikke ham som Plutark at høre fornægtelsen men nok at se løgnen optræde som magthaver i tiden, og han toner flag for idetmindste at begrændse dette herredømme. Den antydede bedrøvelige fremtoning hænger sammen med flugten fra virkelighed, ja kan gå i

¹⁾ jvfr. Boissier la religion romaine etc. 1 s. 426—7.

ét med den fantastiske retning. På ironiens grundlag blev fantasteriet sejrrigt, men netop derfor må ironien vende sig imod det eller selv vige for løsnen: sandhed over alt! I denne egenskab optræder Lukian med skriftet »om historieskrivning«, unegteligt et mærkeligt emne på en tid, da »historierne« — både i ordets bedre og i dets slettere betydning — mere og mere fortrængte historien (som spores også hos Plutark). I nævnte skrift berører Lukian atter¹⁾ sin egen virksomhed og sammes formål som vil sige, hvor vidt hin har et sådant. I svaret dølger ironien sig ikke. Han giver det lignelsesvis ved den her opbevarede fortælling om Diogenes, som da Korint kom i største bevægelse for at ruste sig mod Filip's forventede angreb, trillede sin tønde gade op og gade ned for »blant de mange travle ikke at være eneste lediggænger«; dog vil Lukian ikke ubetinget sige sig at gøre ligeså, men kun så meget at »om ikke andet, triller også han sin tønde«. Umiskendelig tilsigter han at bringe sandheden ind i fremstilling af det som skér; det dybere liggende punkt: sandheden i tilværelsen berøres kun indirekte. Tidens begivenhed — Parterkrigene — have sat pennene i bevægelse, med en aldeles forbavsende, ja forfærdende tilbøjelighed til usandhed i fremstillingen. I grek modsætning dertil og dog i forbindelse dermed står en tendens i tiden: efterligning af de gamle forbilleder, hvilket tilbageslag af den sig afrundende klassisitet for den latinske literaturs vedkommende allerede var imødegået af Kvintilian. Man vilde være Tukydid og Herodot men nåede kun til at forvrænge. I modsætning til denne færd opstiller Lukian idealet af en historieskriver som den af hvetsomhelst hensyn uhildede sandheds ven. Det er billedet, som i efterverden har vundet hævd, måske først i nyeste tid øjet er blevet åbnet for, at hvor frit man end vil stille sandhedens talsmand må han dog ikke komme udenfor livet. Valget som måtte foreligge imellem sandhed og liv er sørgeligt betegnende for tiden; gennemførelsen

¹⁾ jvfr. s. 381.

deraf bliver enten sandhedsfornægtelse fuldtud eller åndeligt selvmord. Også Lukian er det om sandhed i livet at gøre, men ved denne tilværelsens kerne kan der ikke røres, uden at tidens grundskade må blottes, som er dannelses-gangen. Vi komme på ny til det oftere — især i indledningen — behandlede punkt: misforholdet til livet og den deraf udspringende usandhed, som havde rod og udtryk i retorikolen. Atter var Lukian inde i det, han ved at forfølge det betegnede spor selv måtte bekæmpe. Han havde som retor med »klingende« held drevet forretningen fjernt og nær; en hel række af hans skrifter¹⁾ ere simpelthen retorstykker. Men han blev mere end retor; ikke blot i »den dobbelte anklage« (fra filosofiens og fra retorikens side) viser han sin forskellighed fra retorer i almindelighed, men i skrifter som »retorerens læremester« bekæmper han den pyntelige retor, ligesom han med sin svøbe har revset de ublu og hundske — for ikke at sige: svinske — filosofer. Dog spores det, at han ligeoverfor retorerne kæmper mod eget kød og blod. Men uden det særlige hensyn til læremestrene kunde han tage fat på selve tiden i en række skrifter, som måske fremfor Plutarks fortjene betegnelsen: *moralia*; dels alvorlig som i skriftet om »at tro bagvaskelser« dels også her spøgende — dog bliver spøgen af anden art — i »de sande historier«, som indledes med den erklæring, at i dem skal der ikke findes gran af sandhed²⁾. Dermed benægtes ikke den moralske sandhed, at sådanne »historier« i hine dage kunde være anbragte. Vor dom om et skrift som sidstnævnte må blive usikker derved, at vi først må danne os en forestilling om den virkelighed, hvorpå sådan sandhedsfornægtelse som dog ikke krænker sandheden tager sigte. Vi må gøre os det klart, hvad det vil sige at løgnen er bleven magt; det kan også udtrykkes således, at retorikolens dannelse i sin helhed har beredet vej for den i yppig fylde overstrømmende orientalisme. Det er det åndelige magthaverskab, som fra aposteltiden kendes i

¹⁾ Schlosser Univers. Uebersicht. III, 1 s. 221 n. ²⁾ parallel fra 18de hundredår: Münchhausen.

Simon troldkarl og lignende skikkelser, der også er trådt Lukian imøde. Ligeoverfor fremtoninger af den art slog satiren ikke mere til; efter tid og lejlighed blev kampen en alvorsdyst.

De skrifter, som her komme i betragtning, ere tre: »den løgnkære«, »om Peregrinus Protevs' endeligt« og »Aleksander Abonoteichos.« Det æstetiske behag, som de tidligere fremdragne værker, afnøde læseren; må her dele pladsen med tendens-hensynet, først således kan det sidst nævnte hævde sig i denne sammenhæng. I de tre værker, af hvilke kun det første har dialogisk form, må man skelne to ting: den ligefremme plumpe folketro, som det gamles velyndere siges atter at fremdrage og at sætte i stil — bestræbelser af den art revses foruden i »den løgnkære« i skrifter som »om Syriens guddom« (hvis Lukian får beholde det), i lighed med Plutarks om »guderædslen« — og så det på hint grundlag byggede bedrag, som er enkeltmands forsøg på at tage den overtroiske stemning til indtægt for sig; hvor let det kunde endda slå an, kendes af fortællingen om Barnabas og Pavlus i Lystra. Her kan atter en dobbelthed fremkomme, den repræsenteres i de to personligheder: Peregrinus Protevs og Aleksander Abonoteichos, og forskellen er på sværmeren der er hildet i sit eget sværmeri, og gøgleren som bruger det hellige eller dog hvad der gælder som sådant, i egen interesse. Man har ment, at Lukian i Peregrinus Protevs har villet ramme martyrerne eller dog asketerne; ganske vist giver denne skildring i forbindelse med dialogen »den løgnkære« anledning til at forholdet til kristendommen kommer på bane, men hin opfattelse¹⁾, som har villet gøre Peregrinus Protevs til en forvrængning af Ignats, kan i den skikkelse ikke tilstedes; at træk ere lånte fra Ignats' rejsefærd som denne foreligger i hans breve er alt bemærket²⁾. På martyriet henledes tanken mindre ved nævnte skikkelse end på asketismen, men selv i de største

¹⁾ Presensés, tiltrådt af Thiersch Politik u. Philosophie osv. s. 32. ²⁾ jvfr. s. 198. Zahn Ignatius v. Antiochien s. 517—28.

yderligheder den retning har den kristne asketisme aldrig forherliget selv-valgt død. Hvor godt en sådan forherligelse stemmer med tiden, kendes af det foregående; her bliver selv-mordet dog et andet end det, grækere og især romere lovpriste, det får et orientalsk anstrøg. Selvmordet er da ikke udvej af det statsborgerlige skibbrud men en religiøs handling, en opofrelse, med ét ord: kalansk, som dette kendes allerede fra Aleksanders dage. Lukian har sikkert ikke formået at drage skellet imellem orientalisme og kristendom eller brudt sig derom; dog må det ikke forbisés, at hos ham er angrebet på kristendommen kun en side af angrebet på orientalismen. Men på de nys nævnte to skikkelser af orientalismen: sværmer og bedrager, gør han forskel, dog således at det må såre vor følelse; sværmeren ynker han, men bør af den grund latteren forstumme? Han prøver på at le ad Peregrinos' bål; om han får vennen til hvem han skriver, Kronios med, kan ikke vides, men det indtryk, eftertiden — vi — får, er at latteren her er en anstrængelse, altså ingen latter. Et helt andet bliver forholdet til troldmanden samt den specielle guddom, som denne har opfostret (en slange) og hvis dyrkelse ved ham er bragt i gang; Lukian sér i denne gude-vogter selv et giftigt utyske, som det blot kan geråde ham til ære at bekæmpe; det synes at være sket ikke uden risiko men heller ikke uden held. Dog er det først efter samme Aleksanders afgang ved døden, Lukian har afsløret hans færd, atter under form af en henvendelse denne sinde til vennen Kelsos.

Vi må komme tilbage på Lukians forhold til kristendommen; samtalen »fædrelandsvennen« bliver udenfor som afgjort uægte, rimeligvis hørende til den julianske periode. I Protevs var det sværmeriet, Lukian skildrer; om med biografisk troskab — som neppe tør ventes trods al lovprisning af den nøgne sandhed — eller således, at han i denne skildring har givet sin opfattelse af sværmeriet i almindelighed, får at stå hen; ligeså den udstrækning, han giver begrebet: sværmeri indadtil. Hvad han vil er: frem-

stille det urimelige i den udadgående virkning, og den nød, hvori sværmeren kommer ved at ville lade gerning svare til ordet. Der vises et fortvivlet menneske, i hans færd et skrigende misforhold imellem middel og formål (det er på sådant misforhold, at latteren skal støttes). Han er eller bliver i Lukians fremstilling en af datidens »miserables«, dog sådan at forbillede, som ikke kan afsés, søges med hensyn til livs udgang i Herakles eller Empedokles fremfor i noget kristeligt; derom vidner selve skildringen, når den berører kristendommen. Lukian begynder med sigtelser mod sin helt og det af grov natur (ægteskabsbrud og fadermord); dog kalder han den første løs, og som motiv for den sidstnævnte formentlige misgjerning nævner han kun, at Protevs ikke vilde tåle, at gubben blev over 60 år; derfor skal han have kvalt ham. Men er det i det hele en virkelig person, Lukian tegner: skulde det ikke være rentud et fantasi-billede? Imod denne gisning, som ganske vist be- styrkes ved selve navnet, hvori det betydningsfulde er over- vejende, kan fremdrages samtidige vidnesbyrd. Filostrat hentyder til selvopbrændelsen på det af Lukian angivne sted, Olympia, i sofisten Herodes' levnet¹⁾; han siger, at dramaets helt var en kyniker. Tertullian omtaler også hændelsen²⁾, ligeså andre flere: af kristne Atenagoras, af hedenske Avlus Gellius. Protevs-navnet tyder på det billede, skildringen giver, af en åndelig hjemløs, som er omtumlet fra ét i andet, af dem kan tiden have fostret mange; højst rimeligt kan også Kristi menighed forbigående være bleven belemret med sådanne, som vilde prøve alt men intet fast- holdt; dertil synes Pavlus at sigte³⁾. Det var, da Protevs flygtede mistænkt for fadermord, han »lærte de kristnes visdom at kende« i samliv med deres præster og skrift- lærde; han blev da i en håndevending profet, korfører⁴⁾ og menigheds-forstander⁵⁾, skriftudlægger — kendskab til vore h. skrifter, som det tør forudsættes i Apollonios-embedet,

¹⁾ Sofisterne, 2, 13. ²⁾ til martyrerne k. 8. ³⁾ 2. Tim. 3, 7.

⁴⁾ Διασάρχης. ⁵⁾ ξυναγωγέυς.

røber Lukian neppe — og skriftforfatter, ja hædret som en gud; i den anledning indskydes den anmærkning, at som overgud ære de kristne **endnu** den i Palæstina korsfæstede mand, som førte dette ny mysterium ind i verden. Protevs kom i fængsel derover, hvormed han ydermere opnåede, hvad han vilde: anseelse af mennesker (Lukian kan ikke fastholde skillelinien imellem sværmer og bedrager). De kristne siges at have opbudt alt for at fri ham, men da det ikke gik, så viste de ham al tænkelig opmærksomhed; fra den tidlige morgenstund sås skarer af kærtinger og børn — der tilføjes: forældreløse — ved fængslet; de ret indviede bestak fangevogteren og fik lov til at tilbringe natten i fængslet; allehånde anretninger bleve skaffede derind, hellige oplæsninger holdtes, og »vor gode Peregrinos« — ti det navn fik han nu — blev betegnet som en ny Sokrates. Og fra Asiens byer kom der kristne udsendinger i fælledskab med det hverv at yde manden trøst og bistand (navnlig i dette træk mener man at genfinde Ignats' forvrænger). Men hvem der tjente derved og det godt, var Peregrinos, ti — anmærkes der — disse »stakler«¹⁾ indbilde sig at være udødelige og foragte derfor døden tilmed godset, hvilket de bortgive med stor villighed, så meget hellere som deres første lovgiver har bragt dem på den tro, at de ere alle brødre, og ham den korsfæstede ære de som gud og leve ganske efter hans love; uden ordentlig rede på troen²⁾ lade de fællesskabet gælde. De er på den måde et fundet bytte for troldmænd og deslige praktikere, som ved at benytte sig deraf blive rige på disse enfoldige menneskers bekostning. Peregrinos slap ud af fængslet, da statholderen i Syrien »som er filosof« skønnede, at han var betagen af

¹⁾ οἱ κακοδαιμονες. ²⁾ ἀνευ ἀκριβοῦς πίστεως. Lukians tankegang er Juvenals (sat. 10, v. 365—6; sat. 14, v. 315—16):

Nullum numen abest, si sit prudentia, nos te
nos facimus, fortuna, deam coeloque locamus
(ingen guddom fattes, når blot klogskab er der — vi, ja vi
kåre lykken til gudinde og sætte dig i himlen).

den galskab, at ville dø for at vinde hæder; så kom han tilbage til sin hjemstavn, hvor sigtelsen for fademord endnu svævede imod ham og hans ejendom imidlertid var bleven ødt; som sær latterlig fremhæves ubetydeligheden af samme, hvilken festtaleren forud for selvopbrændelsen — i modsat interesse — havde anslået alt for højt. Det latterlige søges mest deri, at helten ved opofrelsen af formuen redte sig ud af den mislige stilling i hjemmet, idet han gav afkald på godset, som ingenting var, til fælles bedste, hvilket havde til følge, at istedetfor medynk blev der nu vist ham hyldet som filosof (han bar kappen samt skæg og stok), dertil som fædrelandsven. Så kunde han for anden gang give sig ud på eventyr, i alle måder støttet af de kristne, indtil han forbrød sig også mod dem — Lukian mener ved at spise forbuden mad, som vistnok tyder på den gængse forveksling af jødisk og kristeligt —, hvorpå han vilde have det bortskænkede, fædrenegodset, tilbage. Til den ende udvirkede han en kejserlig befaling; denne blev dog uden virkning, da det af undersøgelsen fremgik, at gaven havde været helt frivillig. Lignende frivillig blev slutningen på det bedrøvelige levnedsløb, selvopbrændelsen i olympia; lige til det sidste siges dramaets helt at have ventet på, at man skulde hindre ham i at gøre alvor deraf. — Samtalen »Rømningsmændene« begynder med Sevs' klage over den stygge lugt, han har fået i næsen istedetfor sød offerduft, men forresten er samtalen rettet mod filosoferne uden yderligere at vedrøre Peregrinos, end sige kristendommen.

Har nu Lukian ikke havt rede på Peregrinos Protevs og i ham kun villet ramme kristendommen uden personligt sigte, for så vidt denne af ham henførtes til én af tidens strømninger, så står den anden af de to modstandere, Aleksander nævnet: Abonoteichos, aldeles klar for ham og ved ham ligeså for os¹⁾; men Aleksander betegnes også som kristendoms-modstander. Troldmanden var i mange stykker

¹⁾ jvfr. »en mirakelmand i oldtiden« af Froude (»Fædrelandet« for 1877, nr. 220—3, feuilleton).

Protevs modsat; således hedder det¹⁾, at til hans orgier tilstedtes ikke »gudsfor nægttere, kristne eller epikuræere«, og derfor lod han udråbe: bort med de kristne, ligesom: bort med epikuræerne; man har endog af den grund villet se en kristen i Lukian, hvilket han selvfølgelig var lige så lidt — eller end mindre — som tilhænger af nogen filosofisk sekt. Hvad der kan tvistes om, det er, hvor god besked han, som bebrejdede de kristne, at de ikke havde »ret rede«²⁾ på deres tro, selv måtte vide; i forbindelse dermed står det spørgsmål, hvor vidt kristendommen på hin tid bør regnes for almindelig kendt. Derom skulde vi bedst oplyses af samtalen: »den løgnkære«; resultatet turde blive, at Lukian langt fra har havt sådan rede på kristendom, som vi skulle finde hos Kelsos. Da begge må anses for samtidige — uden at derfor Kelsos behøver at være den ven, til hvem beretningen om troldmanden Aleksander er stilet —, så må Lukians mangelfulde kendskab regnes for det almindelige i datiden, Kelsos' viden derimod for noget særeget, som må antages at stå i forbindelse med, at han har foresat sig, hvad der i alt fald ikke på den måde gælder om Lukian, ligefrem at bekæmpe kristendommen. Lukian har havt æmner, som i hans øjne vare betydningsfuldere; det er et mærkeligt træk, at en mand på højdepunktet af sin tids dannelse, den tids som er andet hundredår i vor tidsregning, endda kunde dømme så. I den nævnte samtale er det atter en tidens brøst, som angribes: lettroenheden; det er modsætningen til den fornægtende retning. Det er ikke noget nyt, at kristendommen henføres snart til den ene, snart til den anden af disse modsætninger; Aleksander stillede den sammen med ateismen, Lukian finder plads til den i »den løgnkære«. Rammen om hin dialog er en sammenkomst hos en syg mand — altså som i Göthes »die Auswanderer« —; det går løs på, hvem der kan fortælle det mest spændende (af Filostrats Apollonios sér man — fortællingen om Lamierne — at

¹⁾ Aleksand. Abonot. k. 38. ²⁾ ἀριβεια.

spøgelsehistorier yndedes); tilhørerne tage alt for god vare, med undtagelse af en enkelt, som da skal bringes fra sin vantro. Ved den lejlighed komme de besatte og deres helbredelse på bane¹⁾; derom hedder det: »Alle kende syreren fra Palæstina, hin sofist over alle sofister, hvor mange han antog sig som led af faldende syge, så de forventte øjnene og fråden stod dem for munden; han bragte dem på fode og sendte dem karske hjem for en god betaling«; hvorpå følger en kort beskrivelse af besværgelsen, som vistnok til dels stammer fra evangelierne men dog også kan være øst af anden — ikke kristen — kilde; om demonernes svar til besværgelsen hedder det, det enten er græsk eller i et barbarisk mål. Det er påfaldende nok, at der i denne forbindelse kan være tale om det græske. Det vigtigste i vidnesbyrdet er dog, at uagtet Lukian taler her — eller lader tale — om Kristus som en landsmand, forudsætter han almindeligt kendskab til denne »syriske historie«, i den grad at han ikke mener at måtte navngive. Men kendskabet har været lige så løseligt som udbredt, og vi skønne ikke at Lukian har vidst bedre besked end de andre eller at det trods hans nyfigenhed har været ham om at gøre at skaffe sig sikker underretning; hvor mærkeligt, at han i en sammenhæng, som pegede i apokalyptisk retning, ikke berører opstandelsen, kristendommens palladium. For ham var og blev kristendommen ikke andet end et moment i hellenismens debat med orientalismen; hans interesse af sagen var at stå orientalismen imod — og så gør atter den hellenske tvetydighed sig gældende, at den selv bereder modstanderen vej.

Hvad vilde så Lukian? Det spørgsmål turde nu være besvaret; et andet er dette: i hvilket forhold står formålet for — dernæst udslaget af — hans omfattende bestræbelser til vort emne? Lige så klart som det er at han, anti-mytisten, dog vilde hellenismens genrejsning, må det ydermere skønnes at være, at han ikke vilde denne genrejsning

¹⁾ οἱ δαιμονιῶντες — »den løgnkære« k. 16.

med nogen snævrere patriotisme for øje, sådan som den spores hos Plutark; den skulde tjene det ene store mål, romer-vældens befæstelse. Formålet hørte ikke Lukian personlig men tiden til. Det er ingen skrømtet talemåde, indgiven af hensyn, når den tids skribenter så at sige uden undtagelse vise sig enige om i roma-vælden at se et gode; end opstandene i riget tilsigte aldrig rigets undergang eller opløsning; ja delingen, som der i næste hundredår først blev tale om, måtte endda ikke være en opløsning. Alligevel er Lukian i rent national henseende hellen fremfor romer; dog må hvad det hellenske angår, dannelsen betones fremfor herkomst. I skriftet om »daglejerlivet« sporer man nidkærheden over det hellenske navn; med bitterhed føler han ringeagten, som dette er udsat for i Rom. Det var et underligt forhold, som bestod imellem romere og grækere; snart lige så skarpt afstødende som til andre tider gensidig tiltrækkende. Og denne forskel fordeler sig ikke blot på personer af afvigende tænke måde; Cicero kan repræsentere begge strømninger. Det tør da ikke overraske, at på samme tid, da Lukian røber uvillie mod staden Rom, hedder det hos Juvenal¹⁾: »jeg kan ikke fordrage den græske by!« Forbitret kalder han grækernø »en skuespillernation«²⁾. Hos Lukian er der dog ikke omslag i stemningen. Efter et omflakkende liv, som har ført ham lige fra den østlige rigsgrænse til den vestlige, fæster han bo i Aten, som efter dybt forfald syntes på ny at skulle opblomstre ved Hadrian (»Hadrians by«) eller end mere ved den attiske Herodes, retoren, som gjorde sit bedste for at træde i Perikles' eller dog Demetrius murbrækkers sted. Derfra har Lukian givet et ret frisk livsbillede i »Demonaks' liv« (som den nyeste kritik³⁾ dog vil frakende ham). Det var ikke en enkelt side af det græske, denne eller hin filosofi, han vilde fremme; han vilde genindsætte hellenismen ikke blot i en hæders-

¹⁾ Sat. 3, v. 60—1. ²⁾ Græculus esuriens in coelum, jussuris, ibit; den forsultne græker farer til himmels, om du forlanger det. Sstds. v. 78. ³⁾ Sommerbrecht. — Demonaks er den s. 383 omtalte.

plads men i en magtstilling, og deri mødtes han med dem, der ellers måtte se en modstander i ham, med forgængere som Plutark og selv fantasten Apollonios. Plutark fremdrog med forkærlighed mindet om Tebens befrielse, og i Apollonios' livsbillede ere de græske stænk det bedste. Demonaks fremdrages da heller ikke på grund af noget system men af hensyn til det ægte hellenske i hans person. Og dog skulde modsætningen til Rom ikke være fjendtlig, mindst i politisk forstand; nok kunde den nationale uafhængighed høre til Apollonios' græske skyggebilleder, men samme talemåde havde kurs i Rom; Nero havde ført den i munden, og i tespesios-sagnet lader Plutark tyrannens pine blive formindsket, fordi han har arbejdet på en god sag, som — fremfor gennemskæring af landtungen ved Korint — var Hellas' befrielse! Når Lukian ophører at spotte, bliver han i alt fald ikke gøgler; hans interesse var en sandere og derfor dybere: lægedom for tidens åndelige brøst. Hvad der tjener hans folk, hvilket er Grækerne og de alene, det må både riget, tilmed menneskeheden. Men hvad tjener så det græske folk? Ikke, som Plutark har ment, fremdragelse af det uopretteligt tabte, allermindst mytisismens genoplivelse. Men hvad da? Ja her er det allerede noget at ville, og dog er det selv for en så kritisk ånd som Lukian ikke alt. Han sér på tre ting, der i hellenismens bedste dage have gjort sig gjældende: ordet, legemskraften og måske det hyperboræiske forhold; men sikker er han ikke på nogen eneste af de tre som lægemiddel. Ordet er taget gruelig forfængeligt, og hæver end Lukian sig højt over retorernes sværm, må han dog erkende sig delagtig i forsyndelsen. Idelig må han væрге sig mod sigtelsen at handle stik mod sine egne lærdomme. Og legemskraften, som i Hellas havde fået en så glimrende, ja beåndet udvikling, som selv perserne måtte skønne, var for dydens skyld¹⁾, den alene kunde dog ikke gøre det. Lukian

¹⁾ Herod. 8, 26. Juv. sat. 10, v. 356: mens sana in corpore sano (en sund sjæl i et sundt legeme).

dølger det ikke for sig selv, ihvorvel han ikke blot ynder palæstran og orkestret men netop derfra håber noget som kunde tjene løftelsen. Hvad turde der endelig ventes fra hyperboræerne? Nye mysterier som i orfikernes dage skulde det mindst være; det vilde være at blive i det østerlandske spor — men hvad andet kan så norden, hyperboræerne, vitterligt have at byde end hellenismens modsætning: barbariet?

Lukian blev ikke resten af sine dage i Aten; derfra er han gået til Aleksandrien. Det må nok kaldes en tilbagegang, ikke blot som nærmelse til fødestavnen men som fjernelse fra, ja måske opgivelse af målet, der stadig kun havde skinnet igennem aldrig var blevet ligefrem udtalt. Aleksandrien var broen imellem østerled og vesterled, netop i den forstand, at østerleden drog vesterleden til sig, ret som i Faraos drøm de magre køer handlede med de trivelige. Hellenismen skal som kæsarismen hævde sig — eller magten for sig — kun på Aleksanders vilkår. Ironien i Lukians liv, at han vender sig tilsidst til det, han egentlig vilde bort fra, er den samme som møder i verdens-udviklingen, når Temistokles ender med at spise den store konges nådsensbrød, når Roms kæsarer hendrages til hvad der havde været Antonius' fristelse og fald. Oldtidens historie falder i to store afsnit; i det første sattes skel imellem østerled og vesterled; i det næste, som tegnede til at blive historiens sidste, nedbrødes dette skel. Den græske mytisme havde været skellet; det var nedbrudt, Lukian havde jævnet efter og slettet. Spørgsmålet, som Lukian ikke anede om end hans liv bar hen derimod, stod om en magt bedre end riget hævde énheden og dog istand til uden at modarbejde sig selv at drage det skel, som havde i fremfarne dage været og herefter kendelig nok måtte vise sig som udviklingens, tilmed menneskelivets vilkår.

Inden det fremsatte spørgsmål om en magt, for hvilken énhed og udvikling ikke hilde sig i modsigelse, kommer til besvarelse, må karakteristiken af 2det hundredår afrundes med et blik ud over Lukians dage og person: på

hellenismen i romerriget, et forhold, som ikke blot har i og for sig interesse, men hvis vigtighed for erkendelsen af kristendommens stilling til riget forhøjes derved, at kristenheden i andet hundredårs to sidste trediedele uden afslag og afdrag er grækermenighed. Det er Hadrians dage, som betegne overgangen fra romanisme til hellenisme — for så vidt passer udtrykket: romantisk ligefrem sét her mindst —; i taknemmelig påskønnelse kaldte Aten Hadrian sin anden stifter. Dog betyder overgangen intet brud; hellenismen spinder tråden videre, som så at sige aldrig er trendet. Det åndeligt tilsvarende til riget er den encyklopædiske retning, som Aristoteles havde ført ind i verden og som Aleksandrien opklækkede; på romersk jordbund fremkom den i et værk som Plinius' *naturalis historia*, en datidens »kosmos«. Det var samme åndsretning, som havde skabt højskolerne, der ikke mindre end Aten turde kalde Hadrian fosterfader. Den åndelige bestræbelse, som gav sig tilkende deri, var sammenfattende og afsluttende. Men det kan atter ikke være uden et grund-læggende; i resultaterne, som indvandttes, måtte den grund være given, hvorpå der i efterfølgende dage skulde bygges. Heller ikke glippede det håb; to navne kunne fremhæves, der ikke blot betegne stoffets indsamling i hellensk spor, men som bleve læremestre for lange tider; de ere neppe derefter fortrængte af nogen enkelt. Det er Galenos og Ptolemæos. Man tør ikke lade lægen, ej heller den stjerne-kyndige uænset, når man vil karakterisere tiden; begge grænse de nær op til hvad tiden nævnede matematik; der omtales en iatromantik, ligesom astrologi agtedes uundværlig for verdens styrere. De to navne måtte da betegne grænsen imellem den sande og den falske viden; vi skulle kaste om end kun et blik på enhver af dem.

Klavdius Galenos — født 131 i Pergamus, død 201 som kejserlig livlæge — nævnes den dag i dag som lægevidenskabens fader; dog er det ikke nærmest fortjenesterne af denne videnskab, som her foranlediger til omtale, men det — der tør vel siges — åndelige lys, hvori han så sin

videnskab; det har fået udtryk i »formaningstalen«¹⁾ og dermed sammenhængende skrifter, navnlig: »lægen som filosof.« »Filosofiens syster« — det er kendingsnavnet, som Tertullian²⁾ tillægger sine dages lægevidenskab. Det er vel i reglen så, at enhver fremhæver sit også på det øvriges bekostning, så at når Galen blot i den forstand gjorde lægevidenskab til det ene fornødne, vilde det højst fortjene at anmærkes. Som Lukian i alt fald har Galen øje, efter omstændighederne også hjerte for tidens tarv og brøst, som var ikke mindre sundhed end sandhed; de to ånder mødtes i bestræbelsen for at lægge samtiden dette på sinde, og in magnis voluisse, at have tilstræbt noget stort, er, om end ikke nok, altid ære værd. Nærmest ligger det måske at jævnføre Galen med sin kejserlige velynder, Mark Avrel; denne gjorde en vending hen imod det lige frem opbyggelige, og et lignende skér i »formaningstalen.« Hvad lægen, hvis studium det menneskelige legeme er — som Grækerne alle dage skænkede stor opmærksomhed; pytagoræere og atleter (brydere) fremstod i samling — lægger tiden på sinde, det er ikke hvad vi nu vilde søge i »en uundværlig rådgiver«, men dette, at mennesket har en sjæl, og at for mennesket gælder det om ikke hvad lykken har gjort ham til ved gunst og gave men om hvad han er bleven eller bliver gennem anstrængelse. Denne uforgængelige (og uopslidelige) sandhed sættes i forbindelse med advarsel mod tidens tilbøjelighed — den, Lukian nok kunde have gjort sig til talsmand for — til at fremdrage legemsøvelse som vej til folkelig genfødsel, eftersom den ikke forslår, atletvæsnet tvertimod ikke mindre end den åndelige bryderfærd, sofistiken, fører på afveje. Mennesket, indskærper Galen, er og bliver kun sandt menneske ved sin fornuft, følgelig gennem dannelse, som må komme menneskets bedre del til gode. Det er Galenos' let fattelige tankegang, kosmopolitismen, om man vil rationalismen, som har haft efterfølgere nok; forud for ham har dog neppe nogen som

¹⁾ λογος προτρεπτικος ²⁾ Om sjælen k. 2.

han givet tankegangen udtryk. Det er en oprindelighed i et hundredår, hvis præg ellers er alt andet end det oprindelige.

Men interessen, som Galen indgyder, indskrænker sig ikke dertil. Når Galen finder sig dreven til en formaningsstale, der ikke som hans kejserlige vens skulde være et blot ad se ipsum — selvbetragtning —, så har han fæstet blikket ikke blot på menneske-naturen men på tiden og hvad der lurder i dens skød, barbariet. Ti det farligste barbari var ikke det som truede udenfra; selv i markoman-krigens dage var sådan fare end ikke overhængende. Det var kulturen, som i riget skulde have drevet sin mest prangende blomst, og nu på en måde ved målet stod fare for at forvildes; værre kunde det ikke ske — selv efter græsk målestok for det åndelige — end når sjælen udeglemtes. Derfor blev i æventyret psykeskikkelsen fremdragen, hvilken mytismen, selv om den i sommerfuglen alt havde symbolet givet, dog ikke kendte; og når Galenos lægger samtidige det på sinde, at de have en sjæl, da skér det for at de må drage omsorg for denne sjæl. Omsorg for sjælen — det er et af kendingsordene, hvormed en ny tid melder sig; vi bør måske som hos kejseren så her hos liv-lægen tænke på uvitterlig kristelig indvirkning; dog er omsorgen for sjælen endda mindre gudelig hos Galen end den kendtes hos Mark Avrel; snarere er den i slægt med det romerske: fri sin sjæl (*salvavi animam*), tilmed som det sidst udrundne hundredår betonede og som det atter fra en vis kant¹⁾ anbefales os at betone: dannelsen. Hellenismen afslutter med at udtale, at uden den skønne sjæl er det skønne legeme intet; den var fra først anlagt således, at dette ord måtte blive det sidste. Hos Galen kommer det dog ikke frem i denne form; sundheden betones fremfor skønheden eller — som man måske rettere tør sige — bliver gjort til det væsentlige i skønheden. Galenos har øje for, at tiden eller verden er syg, derfor anbefaler han lægekunst, ganske vist nærmest til ligefrem legemlig helbredelse men med det

¹⁾ David Strauss' »testament«.

udtrykkelige tillæg, at helbredelsen må komme sjælen til gode. Og var det ikke lignende — skønt dog så uendeligt anderledes —, at Kristi virksomhed som mirakuløs var fremherskende lægende, og at det blev gjort gældende: denne virksomhed, der kom legemet tilgode, var ikke den egentlige, ti hvad det gælder om, er sjælen. Det kunde heller ikke være andet end at en ånd som Galenos' måtte komme i berøring med kristendommen, men det gik ham ikke bedre end tiden i det hele, som ikke formåede at skelne kristendom fra jødedom, ikke heldigere end hans kejserlige ven: berøringen blev forargelse. Her kunde jo siges at være et medbejlerforhold; deraf forklares det, at Evseb¹⁾ nævner Galen som den af et kætterparti over alle andre ophøjede. Kuhn giver i udgaven af græske lægeskrifter²⁾ det literærhistoriske om Klavdius Galenos og fremhæver i den sidst omhandlede retning et par steder af skriftet om pulsslaget³⁾; i det ene laster Galen under henvisning til Mose og Kristi love fremdragelsen af det ubevislige⁴⁾ som noget der rammer hine love (dog kendes et sted fra et af Galens tabte skrifter, hvori de kristne siges i selvbeherskelse ikke at give de rette filosofer noget efter⁵⁾); i det andet tales om splidagtige sekters utallighed og, siges der, læger og filosofer overbydes i det stykke af Mose og Kristi tilhængere. Det ubevislige vil Galen ikke lade gælde og forsmår det dog ikke for egen del; rationalismen har sin grænse. Fornuften skal afgive norm for alle menneskets handlinger, og så vil han selv være kommen til konstens dyrkelse gennem en åbenbarelse af Æskulap. Og da det ikke er ham til måde at ombytte livet i Rom — i det stykke modsat Lukian — med et andet, med feltlivet, kommer særdeles belejligt en ny tilkendegivelse af samme gud, som fritager ham for at efterleve sin kejserlige vens, Mark Avrels, pålæg.

¹⁾ k. h. 5, 28. ²⁾ Leipsig 1821. ³⁾ Kuhn I p. XLV n. 10.

⁴⁾ νομοὶ αναποδείκτοι. ⁵⁾ Gieseler Lehrb. d. Kgesch. 4de opl. I, 1 s. 167—8 n.

Klavdius Ptolemæos var helt anderledes stillet i og til tiden på sit over omskiftelserne muligst ophøjede stade. Ikke blot er han videnskabsmanden og intet andet men dertil den strenge empiriker; ræsonnerende skrifter af ham haves ikke — hvorledes kommer han så i forhold til det åndelige? Som formen står i forhold til realiteten. Den kosmopolitiske bevidsthed trænger til en ramme; og ikke det alene, men det åndelige behøver et empiriens grundlag; på verdens forløsning kan man ikke tro uden at der er givet et syn på skabningen som sådan, selv om forløsningen er åndelig, skabningen synlig. Men empirien kan ikke blive alt omfattende uden derigennem at få betydning i åndelig henseende; og en omfattende empiri, det må vel stjernehimlens ransagende beskuelse, udgranskningen af lovene for verden som helhed kaldes. Det store er at menneskeøjet og menneskekløgt kan ved at eftergå på en måde skrive disse love. Sådant er resultatet af Hellas' og Ægyptens samarbejde; det er lige meget i sin historiske orden, at Ptolemæos er en græker og at han er græsk ægypter. Selv er han så optagen af synet på det hele (universet), at det omskiftelige — og dertil hører tiden, i hvilken han falder — kun lidet berører ham; han synes ikke at ænse den. Lige som fosterlandet Ægypten er han så lidet som mulig historisk, men lige som Ægypten undgår han ikke at komme ind under det historiske, som på én gang er menneskets ophøjelse og dom. Han vender blikket ned ad fra sin højde kun for at måle jorden og bestemme rumforholdene; og frugten deraf er, at jordens skikkelse gengives i et billede; trods sin ringe interesse for menneskenes færd, for hvad der ikke kan beregnes og måles, gør først han en jordbeskrivelse mulig, denne forening af videnskab og kunst, som kræver billedet i videnskabens interesse. De tidligere geografer, som færdedes på jorden og selv vilde se eller fik af andre at høre hvad de havde sét — Strabo og Pomponius Mela —, gave billedet af riget; hos Ptolemæos forklaredes det i et billede af verden.

Men rummet er ikke det hele; for udmålingen kommer

ikke mindre tiden i betragtning, og til kende på det forbigangne er intet så tjenligt som sporene af menneskets færd på eller hen over jorden. Kongerækkerne må gøre tjeneste for Ptolemæos som tidsmålere for at ordne himlens omskiftelser. Interessen er og bliver den astronomiske; rigerne på jord komme blot frem som de største mål på jord, derfor bedst egnede til at følge omskiftelsen i det så at sige uomskiftelige. Det er tidsberegning, hvorom det gælder, intet andet. Men overblikkene af tid som af rum har medfødt åndelig betydning. Klavdius Ptolemæos spreder det lys over fortids mørke som tidsmålet kan give, ligesom det kosmopolitiske bliver til en himmel og jord omfattende totalitet. Hvad der kan findes i himlen, og hvad der har foregået og fremdeles foregår på jorden, det bliver ikke hans sag at forklare; han giver omridsene, men det er omrids for verdensbetragtning, den gælde nu himmelrummet eller jordoverfladen, og ligeså for menneskehedens livsgang på jorden i de forskellige riger. Omskiftelsernes rækker begynder han med assyrervældet; derefter véd han — ligesom Daniel; astronomen rækker profeten hånd — kun at tælle tre eller fire indtil det endda bestående, romervældet. Dermed er det sagt, at denne empiri ikke kommer i strid med den verdensbetragtning, kristendommen — fremfor nogen anden åndsmagt — har ført frem; guderne ere sunkne ned til navneværdi (planetnavnene), medens kristendommen og Ptolemæos' syn på universet indgå en forening, som blev ikke blot for lange tider men fik udseende af et uopløseligt, ja af det uundværlige for førstnævnte. Bibel og astronomi forligtes, så længe Ptolemæos var oppe. Det blev den ægyptiske arv; kristendommen tog efter den gamle verden; men dermed mindes vi om spørgsmålet angående de forbindelser, kristendommen tør indgå, uden at de blive hvad de i øjeblikket — for tiden — måtte synes: uopløselige. Og når adskillelsen af det således forbundne alligevel kommer, er den krisis, kritisk også for den part, som under omskiftelserne har til opgave at hævde sig selv. Derfor blev ikke blot sammenføjeingen af kristendom og ptole-

mæisk verdens- og tids-betragtning stående, da den gamle verden forgik; men da talen endelig blev om adskillelse af hine forbundne, kendes den faretruende for kristendommen; Ptolemæos' anseelse havde hævet sig endog over Aristoteles'. Adskillelsen betegner reformationstidens krise, og denne når ind til vore dage.

Således bar alt i tiden just ikke hen imod kristendommen — den kom jo på mange måder i modsætning til tiden — men hen imod Aleksander-idealet, som det der gik sammen med og fordunklede det egentlige kejser (Kæsar)-ideal. Men måden, hvorpå Aleksander-billedet kommer frem, er vidnesbyrd om, at hvad hellenismen tilstræbte ikke var at sprænge riget men at give det fylde. Således var jo selv det græske verdensherredømme gennemført ved ikke-græske kræfter (makedonerne), følgelig havde også det været — hvad græsk dannelse måtte finde sig kaldet til — en kulturerobring; hvor hellenismen slap, begyndte barbariet; erobreren var den første erobrede. Det gjaldt jo nok om romerne anderledes end om makedonerne, men det hindrede ikke, at romersk enevælde kunde blive udtryk for græsk dannelses eneberettigelse. Det bar bestandig fremad i den retning. Med Hadrians dage bliver kejserdømmet græsk, om end en hellenisme som Mark Avrels fremfor Aleksanders turde vise sig halvt barbarisk; man må billigt betænke, at det var lettere at hævde skin af det ægte hellenske i kamp med »den store konge« end med markomanner og kvader. Romerskheden var udtømt i en omtrent 100årig sølvalder — fra Seneka til Plinius d. y. —; hvad derefter fremkom af latinsk produktivitet, bortset fra den senere kristelige, var på borg. Fattigdommen indtræder pludselig og overvældende; sammenhængen som det alle verdenshistoriens dage gælder om at bevare, frelses kun ved hellenismen. Denne er så at sige aldrig kommen til ende; den kan gå glip ad sine landemærker men så tager den verden i beslag — det offer, Israel undslog sig for, at give folkelig tilværelse hen til verdens bedste, bringer på en måde Hellas. Derfor var det hellenske mægtigt i ebræer-

menighedens dage, og skulde grækermenighed ikke som noget nyt afløse ebræermenigheden. Men den romerske enevælde timedes der et græsk hundredår, som trods orientalsk anfægtelse kan ansættes fra Hadrians død til Aleksander Severus (137—235); beskrevet er det af grækerne: Kassius Dio og Herodian. Ganske vist falder beskrivelsen tarvelig i sammenligning med dagene forud; den forholder sig til den oplysning, som er bleven den egentlige græker-tid og romerrigets opkomst til del ved grækere, som den kosmopolitiske bevidsthed til den folkelig hellenske; men sukket har nok sted: gid vi aldrig vare værre farne end at kunne ty til forfattere endog kun som sidstnævnte af hine to. Herodian slipper med Aleksander Severus' død, Dio forinden, og det viser sig historisk som geografisk: hvor hellenismen slipper, begynder barbariet. Midten af 3die hundredår er noget nær ægyptisk mørke eller stilstand. Men hellenisme slipper kun, fordi der er en højere åndelig magt, som tager både dannelse og romerskhed i sin tjeneste; det er den magt, som også hellenismen fra apostlernes dage har været fortrolig med. Afløsningen bliver den, at det helleniserede kejserdømme efterfølges af det kristne, om end ikke uden mellemrum; men som kristnet må hellenismen give den kristnede latinitet plads ved siden ad sig. Skildringen deraf kan her kun for så vidt høre til opgaven, som dennes grænse dermed er betegnet.

Hellenismen i riget falder til dels sammen med det provinsiale kejserdømme; dette må yderligere belyses i tilslutning til hvad alt derom blev bemærket¹⁾. Hadrians regering er vendepunkt; den har ikke mindre — eller netop derfor — en afsluttende betydning. Opgaven fra Avgusts' dage var sikring af rigets grænser; de sårbare punkter vare nord- og østgrænsen²⁾; hin var næsten dobbelt

¹⁾ jvfr. s. 324—5. ²⁾ Juvenal sat. 8, v. 169—70:

maturus bello, Armeniæ Syriæqve tuendis
annibus et Rheno atqve Istro

(i krigsdygtig alder for at skærme Armeniens og Syriens floder — Rin og Donav).

så udstrakt som denne. Nordgrænsen betryggedes ved militærkolonier langs linien; til den ende foretoges en fremrykning, og organiseredes rækken af donavlande fra rætien og pannonien; under de følgende juliere udvidedes den vesterpå, fornemmelig ved bykolonier (*colonia Agrippinæ*) indtil batavernes land eller rinens udløb; et appendiks til vest-grænsen blev brittanien. Langs med donav afsluttedes systemet ved Trajans erobringer på balkan-halvøen og den deraf flydende kolonisering af dacien og mæsien, altså nedre-donavlandene. Dermed kunde nordgrænsen fra rinens indtil donavs udløb agtes for betrygget; gallerskrækken var forvunden, og i dens sted kom der først i markomannerkrigens dage en ny rædsel. — På østgrænsen var en tilsvarende betryggelse ikke at opnå; derfor bestemte Hadrian sig til at gå en vej modsat Avgust's, nemlig i stedet for at skyde grænsen frem at opgive de landskaber, i hvilke det ikke var lykkedes at befæste romervælden ved tilsvarende organisation og kultur. Landskaberne, hvorom det gjaldt, vare: armenien, assyrien og mesopotamien; i stedet for evfrat-grænsen blev den syriske ørk lagt imellem riget og fjenden. Midlet var selvfølgelig ikke så tiltalende som det der ved forgængeren havde fået afslutning på den anden led. Vistnok havde man i Rom en dunkel sky for parterne, der fremfor gallerskrækken havde et dæmonisk anstrøg¹⁾; betryggelsen blev dog palliativ i palladiets sted. Avgustin bemærker²⁾ ikke uden ironi, at gud terminus, som ikke havde villet gøre plads for Jupiter på kapitol, måtte vige for Hadrian.

Men forresten var det provinsiale kejserdømme nok tilbøjeligt til at bøje ind i det gamle spor; det kendtes på den grundsætning, det selv havde udpeget som sin særegenhed, sit fremskridt: adoptionen uden hensyn til slægten. Vistnok havde alt Tacitus forsøgt at give den et gammel romersk anstrøg; han fører den tilbage til den af ham forherligede Galba, når han siger³⁾: denne søgte ikke efterfølger som

¹⁾ jvfr. s. 64. ²⁾ Om Guds stad 4, 29. ³⁾ histor. 1, k. 15.

Avgust i huset men i staten (*in re publica*), og yderligere¹⁾ udvikles grundsætningen af denne lovtaler over svunden tid: »det blev erstatning for friheden, at vi toge til at vælge, og efter juliernes og klavdiernes dage vil adoptionen vide at finde den bedste mand.« Det var senatskejseren (Nerva), som først havde bragt den til anvendelse, og ved den løftedes i alt fire provinsialer paa tronen; men den fjerde, den højt priste Mark Arvel, skød det formentlige klenodie, hvori hans lærer fandt fornuftens herredømme, til side og vilde lade riget efter gammel vis gå videre i slægten. Adoptionen kom derefter til fornyet anseelse i det diokletianske regeringssystem, der var lagt an på en genfødelse af riget med indrømmelse til delingstanken. Men var det provinsiale kejserdømme blevet en strålende modsætning til det i slægtprinsippet grundede formentlig ved den nye grundsætning, så vendte med sammes opgivelse den tidligere elendighed tilbage; Kommodus slægtede Domitian på. Og derefter kom rivaliteten fra de svundne dage atter til syne i den grelleste skikkelse: senatet vilde give riget et overhoved i Helvidius Pertinaks, livvagten d. e. prætorianerne i den befæstede lejr udenfor porta collina og viminalis, Sejans værk, bragte riget under hamren (*sub hasta*). Men dermed fik prætorian-vælden en ende, medens senatet vedblev at være som i alle kæsarismens dage en skygge.

Det provinsiale kejserdømme kom på ny frem men i forandret form nu som militærmonarki. Armeen på grænsevagt havde allerede tidligere — i den sidste juliens tid — vist sig ked ad den magt, som palatiets beskikkede vogtere tiltog sig (efter Kaligulas drab, hvilket den germaniske vagt ikke havde kunnet afværge). Prætorianer-navnet opretholdes nok fremdeles indtil Galerius' dage; da blev der gjort ende derpå, hvorved der foranledigedes oprør i Rom og Maksentius' skæbnesvangre kamp. Nu er det dog det på legionerne støttede kejserdømme, talen skal være om, navnlig

¹⁾ ssteds. k. 16. I forbindelse dermed må påagtes skildringen af slægtprinsippets opløsning, Juvenal satire 8.

hvor vidt det turde kaldes en fortsættelse af det provinsiale kejserdømme. I senatet havde munisipalerne magten; legionerne vare gået et stort skridt længere bort fra romerskheden. Italienerne havde fået en for verdensherskere betænkelig forret: fritagelse for krigstjeneste; virkningen deraf kendtes, da valpladsen blev valgsted for hersker-værdigheden. Efter slaget ved Lyon (197), som gav Afrikaneren Severus sejr over medbejleren til herredømmet, Klodius Albinus, siges de sidste gammelromerske bestanddele at være gået ud af legionerne; en ny grundsætning blev lyst i kuld, nok så følgerig som den, hvorpå det provinsiale kejserdømme fra først af havde hvilet: rækkernes udfyldning med »barbariske« elementer. Borgerne — ikke længer blot Italienerne — lod man købe sig fri, for pengene blev der hvervet. Dermed blev der i magtens regioner lukket op for »barbarer« som tidligere ad anden vej for provinsialer; denne omskiftelse blev en forrykkelse af tyngdepunktet. Hvad tidligere rigets midtpunkt havde været, det blev grænsevagten herefter. I Rom fandt det nye kejserdømme sig ikke mere hjemme; endda Severus rejste sig en bolig på palatiner-højen (de antoninske kejsere havde taget til takke med flavierens — Domitians — værk), han blev dog den sidste der indrettede sig hjemligt i Rom. Kejseren måtte holde sig i nærheden af faren, og den truede nord fra. Nu var det ikke mere hellenismen, der stod side om side med orientalismen, for at sætte sig i forhold til kæsarismen; i hellenismens sted var »barbarismen« trådt, folkene i nord med de friske naturkræfter. Orientaler og »barbarer« tragtede begge efter magten ikke blot over Rom men i Rom; dog på forskellig vis. Hvad orientaler vilde tage som i et skyl, som kun fik kortvarigt magt, det sivede nordfra ad utallige kanaler ind i by og rige, efter at det først var tilstedt i hæren; der blev en deling på barbarerne: dem der vilde hærge riget og dem der lode sig leje til at skærme det. Medens orientalerne kom til Rom med en udpræget dannelse som skulde afløse hellenismens og latinitetens forenede værk, bleve »barbarerne« bestandigt begær-

ligerere efter at lade sig kultivere, så at man snart ikke mere skulde kende forskel på »barbaren« og den fødte romer.

Alt dette kan her kun blive antydning; vi standse på det punkt, hvor hellenismen slipper og barbarismen begynder, uden at det til den tid kunde kendes, hvad det nye var, hvor vidt det i det hele skulde blive noget nyt eller det gamle om igen. Det kan dog ikke være tilfældigt, at netop i dette tidspunkt falder provinsialismens fuldendte sejr. Som sådan må det erkendes, at sønnen af den som kåredes ved sværdsod på syd-Galliens marker — året efter Bysans' (Pesennius Nigers) fald — gav provinsialerne uden forbehold romersk borgerret¹⁾; der vil senere blive lejlighed til at tale nærmere derom, navnlig om det for menigheden betydningsfulde i denne foranstaltning. Således fornegtede det nye slægt-regimente (Severus' hus) ikke den provinsiale opgave, lighedens gennemførelse. Også i navnet: Antonin søgtes tilknytning til den kejserlige provinsialisme forud; derfor kan der være tale om endnu en antoninsk kejser-række (devtero-antoniner). Men atter varslede opgivelsen af den grundsætning, hvormed det provinsiale kejserdømme var trådt i live, ilde. De første to, som følgende slægt-principet toge navnet i arv, pegede hver for sig — afset fra deres personlighed — på hvad der truede; for nordgrænsens vedkommende gælder det om Karakalla, som hed oprindelig Bassianus men vilde kaldes: antoninus magnus; om noget nyt af anden art varslede den anden antonin²⁾ ligeså gennem øgenavnet: Heliogabal. Dette nye var en gammel kynding, orientalismen, som i juliers og selv i flaviers dage havde gældt for en vederstyggelighed i Rom; ved grænsens flytning var den forbleven inden døre, og da den fandt vej til palatium — fra 3die hundredår betegnelse for kejserboligen, hvor denne end fandtes —, har selv »kejsershistorien« ikke kunne betvinge sin harme; der gives

¹⁾ Justinians lovbog part 2 (digesta) 1, 5, 17. ²⁾ Evseb k. k. 6, 21: »en ny Antonin«.

denne »anden« antonin følgende karakteristik: »hverken kejser eller borger eller antonin eller romer«. Ved samme lejlighed bemærkes om antonin-navnet¹⁾: »i den grad havde det slået rod, at det i offentlig omdømme gjaldt aldeles lige med navnet: augustus«. Således klaredes det, at om end medbejlerne til at afløse romerskheden måtte blive: nord og øst, barbariskhed eller orientalisme; så kunde dog hellenismen indtil videre indtage stillingen midt imellem. Den synes Aleksander, som kom med kejsernavn (og ligeså ættenavnet: Severus), at have tilstræbt i en mæglende interesse, om end snarere som en berigtiget Heliogabal end som en heldigere Karakalla, vil sige: med overvejende østerlandsk præg. Det kendtes, at husets stamfader, Severus, ikke havde sét fejl, da han ved at lukke for Aleksanders grav, så levningerne ikke mere bleve synlige, havde erklæret, at den, man biede på, ikke vilde komme; antoniners drøm ender som den indledtes i fantasteriet. Tiden var omme, i hvilken enheden formentlig kunde hævdes for eller ved hellenismen; det bar hen imod deling, ikke blot en politisk, end mindre folkelig — thi det gamle folkelige princip kunde ikke ved egen kraft rejse sig af den gamle verdens kronos-skød —, men en sådan, hvorved romanisme og hellenisme som dannelsens bærere toge hver sin part, hin vesterled, denne østerled. Og forbavsende hastigt glemtes græsk i vesterled, hvor den i rigets første to hundredår, havde været som hjemme; i 4de hundredårs udgang kunde selv Avgustin neppe mere græsk, og snart efter hed det: *græca non leguntur*, græsk går man forbi!

Men med den devtero - antoninske periodes slutning, der afgiver et hellensk efterspil i riget som helhed, optræde Goterne, der særlig bleve helleners svøbe; første offer for samme blev måske grækerriget om det assovske hav, hvor græske regenter opregnes lige til Aleksander Severus' tid²⁾.

¹⁾ *Historia avgusta* Ant. Caracalla k. 9 (*omnium pectora velut Avgusti nomen obsederat*). ²⁾ Burckhardt *Zeit Constantin des grossen* s. 104.

Højdepunktet i den gotiske hjem søgelse blev det egentlige grækenlands hægning ved Alarik. Dog mistede endda Aten ikke ganske den glans, der var gengivet det ved Hadrian. Det var først Bysantin-rigets Hadrian, som Justinian I nok kan kaldes, der nødte hellenismens på en måde sidste forkæmper — skolen i Aten — at søge ly udenfor rigets grænse, hinsides den næsten uoverskridelige evfrat.

b. Tilsvar og tiltale.

Vi have fulgt tidens debat, som nærmest blev båret af hellenismen, og have sét, at midtpunktet i samme var gudsforholdet, som det der for den kosmopolitiske bevidsthed måtte få en anden bestemthed end den mytiske havde kunnet give det; derhos sporedes en indvirkning af kristendommen, ligesom denne både indirekte (Apollonios) og direkte (Lukian) blev berørt, dog således at der ved hin berøring tilkendtes den langt større betydning end ved denne. Adskillelsen af jødedom og kristendom var for tidens bevidsthed kun i begyndelse; at klare sidstnævnte ud af orientalismens mangfoldighed — og vederstyggelighed — var der end ikke tanke om. Nu havde kristendommen alt fra aposteldagene et meget nøje forhold til hellenismen; men det var et forhold til sproget fremfor til dannelsen, altså formelt og ikke reelt. Fra græsk tankegang og livsanskuelse holdt aposteltiden, hvor grækiserende den forresten var selv i Rom, sig afgjort borte; der blev neppe engang anledning til at forhandle med hellenismen i den forstand. Derom afgiver forudgående afsnit („græsk friskole og apostelskolen“¹⁾) vidnesbyrd. Anderledes stiller forholdet sig nok i 2det hundredår; hellenismen er engang kosmopolitismens rette medium, hvorimod ebraisk og ligeså romersk folkelighed trods en beslægtet tendens hævdede et mere afsluttet præg; det kunde da ikke være andet end at kristendommen efter sit kosmopolitiske anlæg måtte få berøring med hellenismen og ikke blot som et medium for rent udvortes meddelelse (sproget) men for den forståelse som følger med dannelsens fælledskab.

¹⁾ især s. 125—30 og 148—53.

Ligefrem som deltager kunde kristendommen dog ikke indtræde i den debat, der var rejst; dens mellemværende var med riget, og berøringen med 2det hundredårs kosmopolitiske debat, som hverken udeblev, ej heller fik nogen ringe betydning, kom blot deraf, at i den antoninske periode gik vejen til forhandling med riget gennem hellenismen og kunde ikke undgå skinnets af en debat imellem ensartede magter. Hvad der oprindeligt havde været forkyndelse og intet videre, blev nu diskussion, men med en baggrund — udsigt til martyriet — som viste, at debatten ikke blev holdt i skole-stil. Men nok kommer her atter tvetydigheden frem som hellenismens uudslettelige mærke. Et forhold til åbenbaringen havde hellenismen i det makedonske verdensrige og dets afløsere fået ja et dobbelt, som tiltrækning og tillige som modsætning. Tiltrækningen kom tilsyne i ptolemæernes by i Aleksandrien, modsætningen hos selevkiden Antiokos kaldet epifanes. Og ligesom i menighedens første hundredår grækersproget var taget så fuldstændigt i tjeneste, at dette forhold må regnes til aposteltidens jertegn, så måtte i 2det hundredår hellenismens pagt med romervælde — en fornyet Aleksanderperiode — blive beredelse på åbenbarelse af Kristi menighed for den almindelige bevidsthed, idet der herefter pånødes tiden (verden) et forhold til kristendommen. Men således betegner hellenismen atter ikke blot tilnærmelse til åbenbaringen, når denne er gået over fra det israelitiske til det kristelige, lige så fuldt bliver den modsætning. Under begge konstellationer fastholdes det, at i hellenismen ere betingelserne givne for kristendommens åbenbarelse dels som modsætning til verdens magt dels som magt i verden¹⁾. For den sag få atter de literære bestræbelser i menigheden en fornyet betydning udover den, de hidtil hævdede.

Det er eftervist, at til Jerusalems skæbne i Titus' dage var den egentlige forfattervirksomhed i menigheden knyttet; det blev det historiske forfatterskab, hvormed en menigheds-

¹⁾ jvfr. s. 185.

trang blev fyldestgjort, som skulde gøre sig gældende i stigende grad. I Hadrians dage, da der overgik om ikke Jerusalem så jødefolket en skæbne som i Titus', blev virkningen for menigheden lignende. Evseb¹⁾ antyder forbindelsen imellem Bar-Kochbas oprør og apologiens fremkomst. Der er altså forskel på forfatterskabet som det resulterer af de to ensartede anledninger; den ene gang er det afgørende det indre hensyn: idet fremtiden (genkomsten) rykkes ud i det ubestemmelige, må fortiden komme frem med den nøiagtighed, som kun optegnelsen giver; den anden gang gælder hensynet også menigheden men i relation til dem udenfor, altså den mod det borgerlige samfund vendte side. Kunde der nu, som vi mente at spore, blive rejst spørgsmål om tilstedeligheden af et historisk forfatterskab, hvorved også for menigheden fortiden bliver en afsluttet forbigangenhed, så langt mere med hensyn til det senere forfatterskab, hvori menigheden som sådan var delagtig, det apologetiske. Det historiske forfatterskab blev i forbindelse med det profetiske — endda fremfor dette — anerkendt som fælles eje og fik sin fremtrædende plads i menighedens gudsyndelse (anagnosen); om noget sådant har der for det apologetiskes vedkommende aldrig været tale. Også det sigtede til en højtidelig oplæsning men på andet sted; dertil falder dette forfatterskab udenfor ebræer- menighedens dage. Men er tvivlen om apologiens tilstedelighed end stadig på ny kommen frem, ikke mindst i vor tid og i vor kreds — S. Kierkegaard kaldte den Judaskysset²⁾ —, så er det på den anden side ikke mindre vist, at stødet, som ved nævnte anledning blev givet, ingensinde har ophørt at virke; hint forfatterskab er, vistnok under såre forskellige vilkaar, bleven fortsat næsten uafbrudt. Dog kunde det nok være, at frimenighed og apologetisk forfatterskab særlig stå i forhold til hinanden; det må derfor klares, hvad sidstnævnte forfatterskab er, navnlig så længe

¹⁾ k. hist. 4, 3. ²⁾ Sygdommen til døden s. 88.

det optræder som til menigheds værn så med et menighedspræg, så at sige en menigheds-fuldmagt.

Tilknytningspunktet for det apologetiske frembyder sig hos Pavlus. Herren gik selv ikke ind på noget forsvar, højst på et afvisende spørgsmål¹⁾; ti når han påberåber sig hvad der taler for ham, da er det i de andres interesse, for at de må tro²⁾. Men disiplerne efter ham skulde dannes til forsvar; på anden måde end Pilatus kunde fatte, skulde tjenerne dog møde frem i Herrens sted. Pavlus blev beskikket til forsvar for evangeliet³⁾; det er især under fangenskab, han taler så⁴⁾; og dog gælder forsvaret ikke ham personlig men budskabet, han frembærer — personligt forsvar kan også have sted men stedet til samme er indenfor menigheden⁵⁾. Grænsen kan være vanskelig at overholde; evangeliets forsvar ved den som er fange for evangeliets skyld må også kaldes hans forsvar⁶⁾, men således at det kendes: evangeliet forsvarer ham (som Luter) eller sig selv (som Balle). Dermed er forskellen på Herrens og på apostelens stilling betegnet; ti Jesus skulde og vilde give sig selv, derfor intet forsvar! et sådant vilde have været til hinder for opofrelsen; som vej til udfrielse kunde det ikke tilstedes, så længe ikke forkyndelsen havde begyndt, altså ikke inden pinsedagen. Herren virkede i kødet gennem personlighedens hele magt; det kan eller må ikke gælde så om nogen af efterfølgerne; for disses vedkommende står forkyndelsen over personlighed, denne er ypperst rentud som tjenende for hin. Således er der i forkyndelsen et apologetisk moment, hvilket alt kendes på pinsedagen⁷⁾. I den retning anviser også Petrus, når han opfordrer⁸⁾ til at være redebon til forsvar (eller tilsvaret) ligeover for enhver som måtte æske rede på »håbet, som er i os.« Ligeover for israel måtte dette så meget mere gælde, som de kristnes håb dels faldt sammen med israels dels meldte sig som

¹⁾ Joh. 8, 45; 18, 23. ²⁾ t. eks. Joh. 5, 34. ³⁾ Fil. 1, 16.
⁴⁾ Ap. G. 22, 1. ⁵⁾ 1 Kor. 9, 3. ⁶⁾ 2 Tim. 4, 16. ⁷⁾ Ap. G. 2, 15. ⁸⁾ 1 Pet. 3, 15.

opfyldelsen af skrifterne; men også hos hedningerne måtte det i tiltagende grad finde sted, alt som de begyndte at tilspørge om håbet, og at dette var tidens trang, fremgår af debatten i tiden. Deri kendes forskellen på det apostolske og det efterapostolske.

Det skriftlige tilsvær er afgjort efterapostolsk; dog kommer det i den skikkelse endda ikke straks, det bliver særkende for grækermenigheden som afløser af ebræermenigheden. Ligesom afsnittet forud belyste hellenismen i romerriget — eller riget i helleniseret skikkelse —, så er det herefter grækermenigheden som skal karakteriseres, ikke som hvad den blev senere men som hvad den var, medens den på ene-stående måde faldt noget nær sammen med Kristi menighed. Ignats, ebræermenighedens efterapostolske repræsentant, bevidner¹⁾, hvor lidt han ved det mundtlige vidnesbyrd vil tænke på noget forsvar; dog gør han sin tørst efter lidelse ikke til regl for andre, han siger sig at gå i ilden til de andres forsvar. Det kunde ske på mere end én måde; allermest når nogen rent af åndens drift vilde gå i ilden, måtte det skriftlige vidnesbyrd tilbyde sig som vejen, altså forfatterskabet i forsvarets tjeneste. Det indvirker atter på bestræbelsernes mål. Når tilsværet skiller sig fra vidnesbyrdet, bliver sigtet et lavere; vidnesbyrdet har kun det ene for øje, frelse for evighed, men tilsværet kan gælde, gælder i alt fald nærmest den borgerlige stilling. I Jerusalem havde dette spørgsmål fundet den afgørelse som opretholdtes så længe templet stod, en afgørelse indtil dommen faldt på teokratisk vis; udenfor Jerusalem gik sagen i langdrag, navnlig undergiven flere svingninger. Også menigheden fik gavn af den borgerlige stilling, som synagogen indtog, hvilket som oftest vistnok var mod jødernes villie. Det ses navnlig i Korint²⁾, hvor prætoeren kender striden om Kristusnavnet for et indre jødisk anliggende, sig uvedkommende, og fremdeles i Efesos³⁾, hvor angrebet på evangeliets forkyndere rettes mod Aleks-

¹⁾ br. til Rom. ²⁾ Ap. G. 18, 12—17. ³⁾ ssteds 19, 33—37.

ander som jøde men dernæst af øvrigheden afvendes, eftersom intet forelå som gik ud over det jøderne tilladte uden netop det forehavende opløb. Anden steds navnlig i Makedonien have jøderne haft bedre held til at hidse hedningerne mod de kristne¹⁾, men dog var det neppe til fordel for forholdet imellem jøder og romere, at de kristne — for så vidt de vare fødte jøder — bleve banlyste i synagogen; efter krigen i flaviernes dage blev jødenavnet næsten fredløst i riget. Endda det flaviske huses (Domitians) mistanke var rettet mod de kristne i egenskab af jøder. Da i Hadrians dage jødekrigen optændtes på ny, måtte det følgelig være de kristne magtpåliggende at fremstille for magthaverne forskellen på dem og jøder. Således blev opkomsten af det apologetiske forfatterskab et moment i udviklingen af forholdet imellem synagoge og menighed hen imod total adskillelse, som i sin tilbagevirkning på menigheden blev ebræermenighedens slutning²⁾. Med det borgerlige følger det statsborgerlige; bestræbelsen at holde sig udenfor bliver også en politik. At der ikke fattes vink om den politik, som lå for de kristne, vil det efterfølgende vise; de sammenfattes i, at menigheden gør krav på at blive udenfor de ved tronskiftet især gængse rystelser og være den rette herre og kejser lydige. »Den rette« vil dog ikke ganske sige: den stærkeste; apologeterne undlade ikke at antyde, at kristendommen som det åndelige eneherredømme også kunde afgive en støtte for hvad der selv i det romerske enevældes dage havde så ondt ved at trænge igennem og tilsidst kun sejrede under kristendommens ægide: arvelighedens grundsætning.

Apologien nøjes i denne skikkelse ikke med en enkelt adresse: til kejseren; den har en anden, der betegner bestræbelser i helt anden retning, som dog ikke udelukker alt fællesskab; det er henvendelsen til hellenerne. Hos de latinske apologeter kommer en mere omfattende be-

¹⁾ Ap. G. 14, 19; c. 16; 17, 5; 1 Thess. c. 1 og 2. ²⁾ jvfr. s. 299—300 og Ritschl: Entstehung der alt. kat. k. (2den udg.) s. 257—9.

nævne: ad nationes, aldrig dog t. eks.: ad romanos. De to folkefærd, med hvem menigheden som sådan forhandlede, vare jøder og græker; deri forplante aposteltidens forhold sig videre, om end stillingen til hver af disse kontraparter ikke blev den som var i aposteltiden. Forhandlingen med jøderne, i alt fald de farisæisk sindede, tabte sig, og med de essæiske, som nu nærmest kom i berøring med menigheden, fik den helt et andet præg; hvorimod forhandlingen med grækerne var i stadig fremgang. Ved siden ad den almindelige henvendelse kommer en aldeles udpegende til enkeltmand med navns nævne; det gælder om den ukendte forfatter af brevet »til Diognet« og om den antiokenske biskop Teofilos' tre bøger »til Avtolykos«. Adressen er neppe her anderledes at forstå end når Lukas retter sine skrifter til »den højmægtige Teofilos« eller Origenes gendrivelsen af Kelsos til Ambrosios — ligeså Avgustin: ad Simplicianum, ad Marcellinum —: en enkelt mere eller mindre nær, også højt, stående træder i det store flertals sted. De enkeltmænd, apologeterne havde i sigte, vare grækere, og en henvendelse til dem var ensbetydende med henvendelsen til grækerne i almindelighed. Men at den adresse som ligefrem skal afløse henvendelsen til grækerne bliver en så omfattende som ad nationes (Tertullian), det forklares kun af hellenismens stilling i riget i 2det hundredår, da latiniteten med sin sølvalders udgang havde måttet stryge flag; hvorimod den i 3die hundredår fremkommer på ny, ikke dog på italiensk jordbund og heller ikke — som man efter forvarslerne i 1ste hundredår skulde slutte — på spansk (Korduba) men på nordafrikansk og, hvad der vil findes i bedre samklang med den tidligere udvikling, på gallisk. Apologeternes henvendelse til den i 2det hundredår enevældige hellenisme er vidnesbyrd om at kristendommen på sine vilkår stod rede til at indtræde i verdens-debatten, nu da denne var åbnet i et omfang — også hvad de ydre betingelser angår — som ingensinde tidligere. Ligesom Gøthe fra 18de hundredår vilde datere en »weltiliteratur«, således kunde

der først i 2det med nogen sandhed tales om en debat omfattende det hele.

Forskellen på de to adresser er altså denne, at henvendelsen til kejseren skal sikre den borgerlige stilling, altså hævde et fredeligt forhold imellem de to navne, hvorimod henvendelsen til hellenerne er en redegørelse for den dannede bevidsthed, tilmed ikke bliver stående ved ustraffeligheden men fremfører en åndelig adkomst. Med andre ord: i verdens-debatten kan man ikke deltage uden at inklade sig med det videnskabelige, hvilket ikke kan ske uden at vedkommende bliver selv videnskabelig. Intet betegner forskellen på aposteltiden og det efter-apostolske — eller det udover aposteldisiplerne liggende — skarpere end sådan bestræbelse. Vistnok var Pavlus skriftkyndig som i sin metode apologetisk, og — kan man ydermere spørge — er ikke i og for sig forfatterskabet vidnesbyrd om det videnskabeliges begyndelse? Vi så, at aposteltidens forfatter-skab end i sin største selvstændighed har en aldeles tjenende stilling, og det samme gælder alle ebræermenighedens dage; selv grækerne indrømme, at videnskabelighed kræver »skolæ« (otium), som hin tid eller menighed fattedes (hos grækerne havde den bevirket bortvendelse fra det politiske). Og dog er det fuld bevidst alvor, når apostelen netop i henvendelse til den ypperste græske menighed udtaler, at alt er troen underlagt, den selv ikke undergivet andet værneting end »dagen«. Med hellenismens sejrige opkomst, alt som menigheden i sin helhed bliver græker-menighed, finder den sig tilskyndet til at bejle til den dobbelte borgerret, den rent borgerlige i riget, den åndelige i den lærde republik. Hin bestræbelse har rod i et tryk på menigheden; denne har ikke ganske samme forudsætninger. Et literært angreb er neppe udebleven, men det står uafhængigt af hellenismens øvrige operationer, alt som vi se på Kelsos, en forfatter, som ene kendes af gendrivelsen et hundredår senere; følgelig må vi være berettigede til ikke at tage ham med, når forholdet bestemmes i almindelighed imellem hellenisme og kristendom gennem 2det hundredår. Det er ikke den tids

apologeter, der tage hensyn til Kelsos eller til noget som helst literært angreb; de vrangre anskuelse, de imødegå, ere sådanne som i alt fald ikke skønnes endda at have fundet udtryk i litteraturen. Det, de egentlig stile på, er derfor ikke literær bedømmelse og godkendelse; bestræbelserne for den åndelige borgerret ere indtil videre kun supplerende til det principale formål, som er det borgerlige eller det folkeretlige. Men dette forhold bliver ikke upåvirket eller uforrykket; det åndelige vil, helst når sagen formelt er bragt over på literært område, der gøre sig gældende i sin medfødte ejendommelighed. Kristendommens penneførere kunne ikke arbejde på at rydde af vejen hvad der stiller sig som hindrende for det egentlige formål, borgerlig betryggelse, uden at næsten uforvarende skridtet gøres fra det afværgende til det vindende, fra forsvaret til det overbevisende, fra apologia til apodeixis. Det ser ud som fremgang og sejr; men hvad derigennem svækkes er forskellen på vilkårene for videnskabelig og religiøs sandhed, navnlig at denne aldrig kan bevises som hin, ja hvad mere er, kun måtte være ilde tjent med en sejr, som på videns område kan synes den største: nødtvungen indrømmelse.

Men når videnskaben er glidebanen, og apologien med en indre nødvendighed føres hen imod det videnskabelige, er ikke dermed dette efterapostolske mærket som frafald fra idealet? Det tør dog ikke miskendes, at idealet med en forunderlig højhed skinner gennem den ældre apologetiske bestræbelse, ikke mindst, idet forsvarsstillingen opgives rent ud for at gå angrebsvis tilværks, ikke blot forsvar gennem angreb. Den resignerede forsvarsstilling er på længden uholdbar, for en åndelig magt en umulighed; kristendommen kan ikke forsvare sig uden ved at lægge an på at vinde (Pavlus og kong Agrippa), men spørgsmålet bliver: på hvad måde, til hvad ende; og dermed kommer muligheden for fejlsyn og fejlgreb, som kan ende med at kampen og ligeså sejren bliver tagen forfængelig. I kun alt for rigeligt mål har det gjort sig gældende. Og dog kunde det neppe blive andet, når ikke kristendommen skulde være holdt udenfor

verdens-debatten eller være optrådt kun som sjæle-frelsende og ikke som verden-interesserende. Det er en frugtesløs klage over det historiske ideals begrænsning, som gælder aposteltiden i snevrere og videre forstand og som det blev forudsagt om Kristi liv i kødet¹⁾; man skal kun gøre sig klart, hvori begrænsningen består og hvorfra denne måtte komme. Og vistnok er der stor forskel på grænsen for Kristi liv i kødet og for aposteltiden, for hin er det himmelfarten, for denne apologien eller forståelsen med verden (hvorfor hin tyske forfatter — Ritschl — har dannet udtrykket: weltförmig). Det bliver dog derved, at for at gøre sig forståelig for verden måtte menigheden »til en vis grad« indlade sig på forståelse med verden; til dette mål kunde to veje føre: retsforhandlingen eller den videnskabelige debat, med andre ord: kejserloven eller teologien. Det er antydnet, at der her ikke blev et »enten — eller« men et: »både — og«; nu må der ydermere sættes et tids-skel. Derved viser sig den jævnsides løbende dobbelt-retning som betegnende for den ældre apologetik: fordringerne til personligheden opretholdes, og den hele bestræbelse, som ellers tenderer mod sagen og dens grunde skilt fra personligheden — tilmed det videnskabelige i grækerskolens forstand —, beholder end på det personlige grundlag et idealt sving.

Denne ældre apologetik omfatter tidsrummet fra ebræer-menighedens afbrydelse til den aleksandrinske skoles opkomst, som er grækerskolens indsættelse på apostlers lærestol; sidstnævnte melder sig ikke blot som fra første færd apologiserende men dertil på en fra det tidligere afvigende måde. Afvigelsen må fornemmelig søges i den personlige stilling, som får udtryk deri, at kun hos de før-aleksandrinske apologeter — fra Hadrians dage indtil Severus' — findes henvendelser til kejseren, som var det af apostelen viste spor²⁾. I Aleksandrien trak man sig tilbage fra en altfor nær berøring med livet; man forhandlede ikke med magten

¹⁾ Lc. 17, 22. ²⁾ Ap. G. 25, 11—12; 25; 26, 32; 27, 24.

men henvendte sig til den stille granskning, og den belærende retning, som dermed påtryktes den rede-gørende bestræbelse, har været bestemmende for al eftertid. Ihvorvel denne apologetik ligger ud over det her behandlede tidsrum, skal det dog bemærkes, at også den fik sine to forskellige retninger: den østerlandske (egentlig: aleksandrinsk), som søgte at oprede kristendommens forhold til den menneskelige tankegang, og så den vesterlandske (navnlig avgustinsk), som gik ud på at påvise forholdet imellem kristendommen og menneskelig livs-gang, hvorved atter spørgsmålet fik vægt om kristendommens stilling til riget, hvor vidt Roms fald var foranlediget af kristendommen eller ikke. Men denne forskel ligesom alle ved de følgende tiders ejendommelighed bevirkede afskygninger ophæver ikke fællesskabet i bestræbelserne; stedet for samme bliver mere eller mindre udpræget: den videnskabelige drøftelse. Hos den ældre apologetik er dette kun i spiren; grundlag for samme afgiver Herrens ord — eller spådom —: »I skulle føres frem for høvdinger og konger for min skyld, dem og folkene til et vidnesbyrd«¹⁾; dog kan i dette udsagn med vidnesbyrdet kun være ment forkyndelsen, medens apologetens nærmeste øjemærke er vidnesbyrdets borgerlige vilkår, tilmed ustraffeligheden i menneske-øjne. Men at det nærmeste ingenlunde er det hele eller det afgørende, kendes af, at apologeten er villig til at sætte livet ind på den sag, hvis talsmand han er, altså under helt andre vilkår end sagsførerens i almindelighed eller disiplernes som talte navnlig Sokrates' sag. For de sidste var den yderste påstand æren som rettelig burde bevises den tiltalte; for de kristne apologeter, som efter afgørelsen i Jerusalem tage sagen op i Rom, bliver punktet, man ikke kan undlade at berøre: frelsen for dem som skulle dømme i den sag som er dem voldgiven. Martyrer og apologeter ere ikke to men ét, og om kap med forfølgelse på borgerligt område, må den

¹⁾ Mt. 10, 18.

apologetiske forhandling lægge beslag på vor deltagelse — sagen er også vor.

Men forhandlingen er som vi have sét ikke altid ligefrem med magthaverne; den kan fra det dem undergivne område gå over i forhandling med enkeltmænd af den store almenhed; henvendelsen bliver dog hos apologeterne en mere personlig end når Lukas stiler sin underretning til den højmægtige Teofilus. Det bliver ikke ved den historiske besked; redegørelsen er farvet af den plads, som videnskaben eller filosofien efter fuldbyrkelse af mytismens opløsning fik for den dannede bevidsthed. I videnskaben søgte mennesket den personlige tilfredsstillelse som nærmest det religiøse skulde afgive; således opstod en filosofi for det almindelige behov, som vil sige at filosofi bliver udtryk for det livs-syn, hvori mennesket mener at finde en for hans del fyldestgørende afslutning. I en videnskabelig forhandling med sådant præg ere deltagerne med det samme inde på det religiøse, den universalisme, som kan erstatte det folkelige og dog give individet, hvad han trænger til; herhen hørende værker ere brevet til Diognet og bøgerne til Avtolykos. Selv under sådan intimitet oversér den ældre apologetik ikke forskellen på videnskabeligt og religiøst; det er som en efterklang af det apostolske, at skellet søges i forskellen på ord og skrift. For det videnskabelige svinder denne forskel eller rettere hævder det skrevne sit fortrin på mange måder; for den religiøse bliver ordet i dets forskellighed fra skrift det afgørende. Det følger ligefrem af, at det religiøse og ordet aldrig kan skilles fra det personlige, medens det videnskabelige og skriften i alt fald kun som alt menneskeligt har forholdet til det personlige. Et mærkeligt vink om bevidsthed i den retning er det, når den antiokenske Teofilus, der i gennem hele tre bøger søger ikke at bestyrke men at påvirke Avtolykos, for hvem altså forvekslingen af redegørelse med forkyndelse må have ligget nær, i slutningen af 2den bog giver Avtolykos det råd at søge samkvem med troende, for at han ved at høre den

levende røst kan få ret besked om sandheden¹⁾. Dermed er kun sagt, at menigheden ikke går anden vej end Herren selv på jorden i hans køds dage eller at forskellen opretholdes på menighed og skole; på omfanget af den indvirkning som overbevisningen udøver, alt efter som den har grund i det videnskabelige eller i det religløse.

Efterat den ældre apologetiks periode er afstukken med tids-mærker som ville vise sig at falde sammen med begrænsningen af apostelskolen i videre forstand, skal perioden karakteriseres først med hensyn til det mere udvortes (geografiske), dog ikke uden sammenhæng med indre forskelligheder, dernæst i henseende til et gennemgående fælles præg i opgavens behandling og i tankegangen.

I førstnævnte henseende kan der også for den ældre apologetiks vedkommende blive tale om to skoler: den attiske og den syriske. Klassifiseringen er i samklang med fremstillingen af hellenismen i 2det hundredår, dog kunde det overraske, at et landskab af så umiskendelig vigtighed i aposteltiden og den nærmeste efter-apostolske tid som lille-Asien bliver udenfor. Også ere to eller tre af de ældste apologeter at henføre til lille-Asien, de to nemlig, om hvis værker vi ingen kundskab have og hvis tilværelse blot omtales: Apollinarios fra Hierapolis og Miltiades²⁾, hvortil må føjes som tredje: Melito, biskop i Sardes. Sidstnævnte kendes dog lidt nærmere, men netop denne mest fremragende blant lille-Asiens apologeter, hvem man i nyere tid har villet tillægge en tone-angivende indvirkning på de ældre apologeter i det hele, indtager en dobbelt stilling. I et af de fragmenter, man i senere tid efter det syriske har meddelt af samme forf'r., det 5te³⁾, betegnes han: »fra provinsen Attika.« Man har villet gøre betegnelsen til en syrisk misforståelse, men det turde være en forfejlet bestræbelse⁴⁾; angivelsen stemmer også med

¹⁾ ὅπως καὶ ζωῆς ακουσας φωνῆς ακριβως μαθης τ'αληθες. ²⁾ Evseb k. h. 4, 27; 5, 17. ³⁾ Rørdams overs. s. 34 (Scharling og Engelse-toft Nyt teol. tidsskrift 7, 1 s. 178). ⁴⁾ Anf. skr. s. 52-3.

hvad der desuden pånøder sig os, den iagttagelse, at apologeterne i dette tidsrum ere at henføre til ovennævnte to skoler. Stødet til den apologetiske bestræbelse må være kommen fra Aten, den by hvor også den apostolske forkyndelse stærkere end noget andet sted blev apologetisk farvet. Som den første apologet, hvad forspring i tiden angår, bør vi dog anse Kvadratus, som overrakte sit skrift til Hadrian¹⁾; Melitos skrift kan ikke ansættes tidligere end i Antoninus Pius dage, måske først i den næste antonins; William Cureton, udgiver af de syriske brudstykker, mener ikke længe efter 170, Rørdam skønner dog 30 år tidligere. Kvadratus, apologeten, er sikkert den samme der i anledning af den korintiske Dionysius' sendebreve nævnes som Atens biskop²⁾, hvorimod det må kaldes tvivlsomt, om han er samme person som den med spådomsånd begavede³⁾. Hvis det var tilfældet, så vilde det være vink om overgangen fra det profetiske, den nådegave som overlevede apostlerne, til det apologetiske hvormed den græske åndsretning melder sig, altså fra det ebræiske til det græske. At den anden apologet, som opføres jævnsides Kvadratus, Aristides⁴⁾, er fra Aten, følger kun som tilgift til oplysningen om førstnævntes hjemstavn; men udtrykkeligt kaldes Atenagoras, der efter Curetons antagelse i tiden står Melito nærmest, i overskriften af »bønskrift for de kristne« atensk filosof⁵⁾; bestræbelserne for at få denne Atener omgjort til en Aleksandriner tør kaldes helt mislykkede. Dermed er den attiske række sluttet.

Den syriske er mærket ved et navn, hvilket selv enestående vilde være tilstrækkeligt: Justins. Som fødested angives for hans vedkommende: Flavia Neapolis d. e. Samaria; han var dog hverken af samaritansk eller af jødisk æt, ingen national betegnelse passer da bedre på ham end syrisk (i græsk forstand). Til Justin slutter sig som yngre (samtidig med Atenagoras, om ikke med Melito, som dog snarere turde være jævnaldrende med Justin): Tatian,

¹⁾ Evseb. k. h. 4, 3. ²⁾ jvfr. s. 305. ³⁾ Evseb k. h. 3, 37. 5, 17. ⁴⁾ ssteds. 4, 3. ⁵⁾ lige så Aristides i det seneste fund; jvfr. »dsk. kketid.« for 1879 nr. 44.

kaldet: assyreren, hvilket efter græsk talebrug er ensbetydende med syreren. Ydermere må anføres Teofilos, forf'r af tre bøger »til Avtolykos«; han nævnes biskop i Antiokien. Endda blive to tilbage: forf'ren af brevet til Diognet og Hermias, forf'ren af »filosofernes gennemhegling«¹⁾; intet taler for at henføre førstnævnte til den syriske side uden den mere end tvivlsomme omstændighed at man har villet genfinde Justin i samme brevskriver; når ét skal være, forekommer brevet mig efter indre mærker at høre til den attiske række. Derimod røber Hermias' arbejde en smag, som vi med Lukian for øje kunne kalde syrisk salt istedetfor attisk, især hvis det i almindelighed forholder sig så, at man i attika foretrak smilet for latteren. Også kendes det i sin orden, at i den sejrige hellenismes dage netop attika og syrien måtte fostre apologetiske skoler; ikke blot var syrien en Lukians hjemstavn men i samme dage — de devtero-antoninske, fra Septimius Severus til Aleksander Severus — fik det en sær politisk vigtighed, hvorimod dets betydning for Kristi menighed er given alt med den apostolske tid. At attika i hellenismens dage fik et ord at sige følger af sig selv, navnlig så længe Aten endnu ikke var helt overfløjet af Aleksandrien, og det var ikke tilfældet i periodens første tid; i Hadrians dage har kejsergunst tilsmilet Aten fremfor Aleksandrien.

Det er først med Tertullian, den ældre apologet-række sluttes. Tertullian står, hvor han end stilles, som en mærkes-mand, men sit stode har han hverken i attika eller i syrien, i det hele som første latiner i Kristi skole ikke på græsk jordbund, om end nok på helleniseret, og andet var da ikke heller syrien. Hans apologi siges af Evseb²⁾ at være latinsk affattet og oversat på græsk. Men om end Tertullian overskygger forgængerne, som dog ikke i alle måder tør påstås, især da begavelsen her ikke er ene om udslaget, så peger han kendeligt på andre tider, og hvor højt han end måtte stå, afgiver han dog mærket for en

¹⁾ διασυρμος. ²⁾ k. h. 2, 2.

overgang. Derfor er det i sin orden, at vi med ham føres bort fra den tidligere skueplads: attika, i det hele det egentlige hellas, og syrien for at betræde nord-Afrikas kyst, navnlig det puniske strøg, hvor den gamle forbindelse med de fønikiske (syriske) egne ikke helt fornægter sig. I lille-Asien er den apostolske efterklang for stærk til at en ny bestræbelse som den apologetiske der kan få råderum; i det landskab, som apostler end ikke have betrådt, åbne sig nye baner, som synes at overflyve lille-Asien for med det samme yderligere at fjerne sig fra det apostolske.

Hjemstavnen kan ikke tilfulde udpege forskellen på to skoler eller to åndsretninger; ydermere må i og med slægtskabet imellem de to rækker, attisk og syrisk, spørges om særegenheden som endda gør sig gældende, altså om det åndelige særpræg, som kun kan vurderes på fællesprægets grund. I første linie står her forholdet til den gamle pagt, derigennem hævdelsen af sammenhæng, mere eller mindre umiddelbar, med aposteltiden. Den geografiske forskel dølger sig ikke; syrerne vise sig påvirkede i den angivne retning fremfor dem »fra provinsen attika.« Dog gør forskellen sig ikke lige gældende hos alle og heller neppe ens til alle tider. Stiller man Atenagoras mod Tatian, eller også Justin mod Melito, da er afvigelsen så i øjnefaldende, at den synes at skulle slå om i forskellen, for ikke at sige modsætningen: israelitisk — hellensk. Men ikke mindre kendes denne afstand imellem øst og vest aftagende i tidens løb; det skønnes på Teofilus, den syriske biskop, som alligevel har et stærkt attisk præg. Også i den modsatte retning nemlig som tilnærmelse af det hellenske til det israelitiske spores en bevægelse, som synes at have lagt vej over lille-Asien. Det er den som kommer frem i Melito, biskop i Sardes. Hans tidligste værk, som vi nu kende gennem den syriske oversættelse, er et »attisk« arbejde d. v. s. en bekæmpelse af mytismen, som den kunde egne sig indenfor mytisk område; kendtes manden blot deraf, da måtte Evsebs udtalelse, der i anledning af de modsatte opfattelser

af Kristi person¹⁾ udpeger Melito sammen med Irenæos som en af dem der have talt fortrinligst om denne hemmelighed, næsten nøde til at anse apologeten (»filosofen«) Melito og biskopen for to personer; blot skulde man da undres over, at syrerne havde skænket hin opmærksomhed, eller i alt fald deri finde et bevis mere for at syrerne efter hånden tabte øjet for husholdningen og ligesom de nationalt vare blevne helleniserede, så også nu kristeligt. Men identiteten af filosof og biskop kan hævdes og forskellen forklares som et personligt omslag i den antydede retning, en bevægelse fra vest mod øst. Evseb antyder i hovedstedet om Melito²⁾ noget sådant i forbindelse med at nævnte har fået ophold i lille-Asien (der vandt han det omtvistede tilnavn: gilding³⁾), idet han siges først ret at være bleven opmærksom på det gamle testamente, hvad enten det måtte være skét tilfældigt under en rejse til østerland, hvortil de lille-asiatiske forhold så let gav anledning, eller, hvad der er nok så rimeligt, reisen østerpå blev foretagen netop for den sag; og han derefter gennem et udtog af hine skrifter i seks bøger — som syrerne forklarligt nok ikke have opbevaret — har bestræbt sig for at gøre sine landsmænd, nærmest broderen Onesimus, fortrolig med disse skatte, arven efter ebræer-menigheden. Hertil kan så henføres, hvad Hieronymus anmærker om Melito⁴⁾, at han selv agtedes for en profet, på en måde en tredje skikkelse, hvori Melito fremtræder — man har på grund af hin betegnelse villet se en montanist i ham — uden at personens enhed krænkes. Hieronymus støtter sig på Tertullian i omtalen af Melito og berømmer tillige hans retorgave (elegantia declamatorium ingenium); og netop i fire af de ved syrerne opbevarede brudstykker⁵⁾ kendes til visse indvirkningen af den johanneisk-lille-asiatiske-skole i betoning af kødspåtagelses hemmelighed, dog således at den forherliges gennem en stærkt retorisk farvet fremstilling. Det var ophobning af antiteser, hvori

¹⁾ k. h. 5, 28. ²⁾ k. h. 4, 26. ³⁾ ssteds k. 24. ⁴⁾ »navnkundige mænd« k. 14. ⁵⁾ Rørdam II—V.

retoriken behagede sig; og hvad giver bedre lejlighed dertil end sammenknytningen af Gud og menneske i personens énhed. Navnlig brudstykke 5 går i den retning videre end Ignats, hos hvem et lignende bemærkedes.

Det kunde ikke være andet end at uanset den fremstillede særskilthed måtte apologeterne alle opretholde en modsætning til det hellenske, som er det første punkt i det ovenfor udhævede fælles præg. Nævnte modsætning fandt vi hos apostelskolen i fremhævelse af tilkommelsen¹⁾, Herrens genkomst; for det apologetiske stude egnede sådan fremhævelse sig mindre, men så meget stærkere betonedes det med genkomsten så nær beslægtede: opstandelsens håb. Det betegner Tertullian²⁾ på sin ironiske måde som »den kristne fordom, kilden til den kristne genstridighed, bolværket, på hvilket hedenskabets magt bliver til skamme.« Vistnok må hellenismen siges at have havt øje for legemligheden men ikke anderledes end at den for at hævde udødeligheden måtte opgive legemligheden. Opstandelsen blev anstødsstenen ikke blot i Aten men på det nærmeste også i Korint, og netop med dette punkt have de fleste apologeter særlig sysselsat sig; af Justin og Atenagoras haves afhandlinger om opstandelsen — for førstnævntes vedkommende har man søgt at bestride ægtheden eller dog fuldstændigheden men uden sejrrige grunde —, og af Melitos brudstykker fra det syriske handler det 2det om forholdet imellem sjæl og legeme, ikke at tale om det skrift, hvis titel blot kendes: om Guds legemlighed, eller Tertullians skrift om opstandelsen, som har ikke trosfor­ nægterne — hedningerne — men trosforvanskerne for øje. Om andre punkter, som den efter-apostolske tid ikke let undlod at forbinde med opstandelsen, forventningen om »riget,« gælder det samme som om genkomsten, men at det var apologetiske hensyn, som voldte det, skønnes af Justins udtalelse i samtalen med Tryfo, hvor samme hensyn i alt fald stillede sig anderledes; at der indenfor menig-

¹⁾ s. 98. ²⁾ »til folkefærdene« 1, 19.

heden ikke skete noget omslag i betoning af fremtids-håbet inden den aleksandrinske periode, vil det følgende godtgøre.

Ydermere ere apologeterne i deres modsætning til hellenismen fælles om et ikke blot gammel-testamentligt men rent ud østerlandsk præg, som dog er stærkere hos syrerne end hos attikerne. Heller ikke sidstnævnte fornægte det dæmonologiske, fra hvilket herredømme end Aleksandrien ikke har formået at unddrage sig; men den sag kan kun vurderes i sammenhæng med spørgsmålet om det fælles formål for de apologetiske bestræbelser, hvis mærke er det direkte forhold til livet. Nærmest kunde disse ses som en fortsættelse, tilmed omdannelse af forsvarsstillingen i Jerusalem, som først Peter, dernæst Jakob, Herrens broder, men også mere forbigående og med mindre held Stefan og Pavlus hævdede for menigheden; kun er skenen forlagt: Rom og hellenisme indtage Jerusalems sted. Derfor var sagen med Israel ikke opgivet. Men den har præg af det hendøende; i »samtalen med Tryfo« rører der sig endnu noget liv, men håbet som skulde bære denne forhandling, håb om Israels omvendelse, blegner bestandig mere, og derfor bliver denne retning af apologetiken stående som minde fremfor som livsytring, nemlig en mindelse om aposteltiden, en slags hyldest til samme; således hedder det om Apollinarios, at han har skrevet mod jøder som mod hellener. Noget mere indgribende betydning får forhandlingen som udspringer af det jødiske forsøg på at fortrænge »de halvfjerds« ved proselyten Akvilas' oversættelse af det gamle testamente, som havde en gennemgående polemisk holdning mod kristendommen; de kristne tilskyndedes derved kun så meget mere til at antage sig de halvfjerds med tilsidesættelse af den ebræiske tekst, hvorved grækermenigheden opnåede at kunne gælde for at have alle de h. skrifers grundtekst i sit moders mål. En efterklang blev det fremdeles, når i 3die hundredår Hippolytus — Ostias biskop — og Cyprian skreve mod jøderne; derimod kunde nok et virkeligt levende forhold derefter foranledige Antiokenerne til at fastholde denne apologetik som polemik d. v. s. angreb fremfor

forsvar. Krysostomus nævnes som virksom for jøders omvendelse; neppe dog således som han arbejdede på goternes; i førstnævnte retning nøjedes han vistnok med skrifter. Forhandlingen gav ikke andet resultat end det som forelå fra aposteltiden: brud imellem synagoge og menighed.

På den måde kunde forhandlingen med kejsermagt og hellenisme ikke ende; her kunde magterne ikke vige til side for hinanden, som den genoprettede synagoge gjorde for menigheden. Vi genoptage en tråd¹⁾ som blev sluppen for at indskyde bemærkningerne om forskellen på de apologetiske bestræbelser under indvirkning af tid og sted. Det gælder om at se, hvorledes kejsermagt og hellenisme til den tid gå i ét, men også — og det bliver hovedpunktet — hvorledes de kunne adskilles. Udgangspunktet påvistes for henvendelsen til kejseren i Hadrians dage og ligeså berørtes tilknytningspunktet for henvendelsen foruden i den evangeliske historie („giver kejseren hvad kejserens er“) i den apostolske (Pavlus' appel). Nu ville vi agte på modsætningen imellem de to tilknytningspunkter, tilmed valget af formål, som deri måtte være givet. Herrens svar til farisæerne stiller — eller holder til at stille — kejseren d. e. verdens hersker udenfor Guds menigheds anliggende, og deri ligger et nyt princip; hvorimod apostelen, som mindst af alt i formen giver noget nyt, ligefrem inddrager kejseren i sagen ved at påkalde ham med hensyn til den borgerlige stilling. Apologeterne se ikke i Herrens ord hvad en senere erkendelse har fundet deri, en ny grundsætning, som skiller imellem hvad der hører det ydre og det indre menneske til, lovområdet fra samvittighedens og den personlige overbevisning; Justin bruger det²⁾ til at godtgøre de kristnes villighed til at udrede skat; Tertullian vejer det³⁾ som en indvending mod de kristnes nægtelse i al deltagelse i kejser-dyrkelse, og det gentagne gange⁴⁾ uden at heller han

¹⁾ s. 438. ²⁾ Forsvarskr. 1 k. 17. ³⁾ Om afgudsdyrkelse k. 15.
⁴⁾ om kransen k. 12; skorpionbiddet k. 14.

synes at blive opmærksom på nogen deri anslået ny og ledende grundtanke. Vistnok gøre apologeterne en meget indskrænket brug af ny testamentlige skrifter og navnlig af de historiske, hvilket især er påfaldende ved Justin og Tatian, da vi for førstnævntes vedkommende af samtalen med Tryfo, for sidstnævntes af de fire evangeliers harmonistiske bearbejdelse — allerede på Evsebs tid¹⁾ en sjældenhed — vide, at grunden til samme forbigåelse ikke er ubekendskab med nævnte skrifter. Men sikkert er det, at påberåbelsen af kejsermagten (*provocatio*) falder anderledes i tråd for apologeterne end afvisningen af den verdslige magt som en uvedkommende instans, og det forklares neppe af rent praktisk hensyn som den der turde fortjene fortrin for en ny teori. Mod den stedlige vilkårlighed kunde selv den grusomme kejser afgive et værn; det måtte nok kaldes en ypperlig forret, at den højeste magt ligefrem interesserede sig i enhver borgers anliggender, og først ved borgerrettens udvidelse til alle kejserens undersåtter, altså ved forrettens ophør, kunde selve retten tabe i betydning. Alligevel skønnes det ikke, at apologeterne nogensinde som apostelen have gjort en forret som noget personligt gældende; de bestræbte sig snarere for at interessere kejsermagten med hensyn til menigheden. Vistnok henvender Tertullians forsvarsskrift sig til senatet — det er i alt fald nok så rimeligt som at de to kejsere, Severus og Karakalla, skulde være tiltalte i samme —, ligesom Justin næst sine dages to kejsere tiltaler »det høje råd og det romerske folk«; men senatet tabte gennem hele kejsertiden ikke al betydning, det skulde jo siden Tibers dage gælde for stedet hvor kejser og folk samledes.

Hvad betyder så apologeternes »påkaldelse«? At påkalde magten i frihedens, religionsfrihedens interesse lå afset fra den ringe anbefaling ordet: frihed var for magthaverne også fjernt fra tankegangen. Menneskerettigheder vare en forestilling, som først var i færd med at bryde sig

¹⁾ k. h. 4, 29.

vej men ikke således at deraf turde udledes noget med hensyn til det statsborgerlige. Til religionsfrihed havde oldtiden allermindst trang, mytismen er dens benægtelse. Mytismen holder åndslivet i det hele under tvang; spørgsmålet om frigørelse kan neppe siges at være rejst ved Sokrates; denne gjorde ikke påstand på ret til at have sin anskuelse af det guddommelige for sig som overbevisnings eller personligheds sag; han betoner henvendelsen fra hans lærlinges eller venners side til det delfiske orakel som gyldigt bevis for anerkendelse af statens bud i den retning og kunde tilmed ikke vedgå sigtelsen, som om han lærte andre guddomme end dem, staten dyrkede. Sokrates indskærpede til det yderste: lydighed mod loven. Kejsermagten fik ikke ringe betydning for udviklingen af lighed for loven, i en enkelt retning altså personlighedens anerkendelse; men mod den frie bevægelse, ikke mindst på det åndelige område, var den såre mistænkelig; deraf forbudene mod foreninger¹⁾, som kom til anvendelse på menigheden. Dog kunde der gøres forskel: blant mysterierne vare fornemmelig de som fremmede orientalismen lagt for had; blant de filosofiske sekter de som begunstigede karakterudviklingen (stoisisme). I begge henseender måtte kristendommen vække mistanke. Derfor hjalp omslaget i antoninernes dage — med hensyn til stoicismen — lige så lidt som den omstændighed, at under devtero-antoniner orientalismen kom i hellenismens sted. De forskjellige tider kunde skifte i tilbøjelighed med hensyn til det religiøse; men religionsfrihed var og blev en lige fremmed tanke. Selv for apologeterne frembød den sig ikke fra første færd; da den brød igennem med Tertullians: »det er ikke religiøst at ville tvinge til religion« (religionis non est cogere religionem) — i flere retninger hjalp han tiden til at finde udtrykket —, så havde den ældre apologetik gjort sin gerning. Religionsfrihedens tanke er end ikke et princip men et resultat. Som princip opfattes den da dermed ikke; det bliver en kombination

¹⁾ jvfr. s. 238.

af Kristi ord og apostelens. Allermindst stilles kejsermagt og menighed side om side som de der bevæge sig i skilte kredse, ligegyldige mod hinanden; de ere eller blive magthaverne, der lede tilværelsen, således at de skønt skilte må støtte hinanden. Kæsarisme og kristianisme have noget ingenlunde uvæsentligt tilfælles, ikke blot i tilblivelsens samtidighed, så at sige i fødselsår, men fremdeles i anlæg og retning. Hellingen mod stoicismen havde grund i enkeltmanden fremfor i magtstilling; ganske anderledes kunde allianse med kristendommen tilbyde sig. Det kom først ret frem efter styrkeprøven, da magten erkendte, at kristendommen ikke kunde magtes, netop fordi kampen med den tilsyneladende var med afmagten; men tankegangen, som bar i retning ad forlig, er der fra først af og i fremgang på begge sider. Resultatet blev derfor ikke på længden religionsfrihed, ikke friheden som princip men som en overgang. Det er ikke så, at Tertullian, som skulde fortjene hædersnavn af religionsfrihedens første sagfører, stiller sig mod apologeterne forud, skønt de havde udtalt tanker, som turde blive religionsfriheden fordærvelige (med skin af ret have kurialismens tilhængere kunnet sige, at hvad apologeterne kæmpede for var ikke religionens men den sande religions frihed); i betragtning af kejsermagt og romerrige er der væsentlig enighed imellem Tertullian og dem forud. Denne betragtning er langt fra, som man senere tit har antaget, fjendtlig; kejseren er som sådan ikke antikrist, den hedenske kejser er, om end uvitterlig, for så vidt endog modstander af antikristen, som han — atter i henhold til apostelordet¹⁾ — er hindringen for samme. Profeterne havde spået om romerriget ikke som det sidste i rækken men som om det forud for det antikristelige, med hvis fald antikristen først kunde ventes. Derimod havde profeterne mærket det hellenske verdensrige som det antikristeliges forbillede, og når — efter apokalypsen — modstanderen kommer som genganger, da peger det på den tilbagevendende

¹⁾ 2 Tess. 2.

— genopblomstrende — hellenisme. Og hvorledes kunde andet være end at modsætningen ventes, hvor åndelighedens naturlige betingelser findes, og det gælder om hellenisme, ikke om kejsermagt.

Deraf fremgår, at når forhandlingen med kejsermagten strejfer til hellenismen, da har det en dybere grund end omskiftelige tidsforhold som de forelå i antoninernes dage. Kejseren udvikles til modstander så at sige i kraft af hellenistisk indvirkning; det var profetens ord: »jeg vil opheje dine børn, o Sion, over dine børn o Javan«, som opfyldes i menighedens forhold til verdens-riget. Derfor må der rettes angreb på hellenismen, som det — ikke blot af varsomheds grunde — aldrig skér mod kejsermagten som sådan. Adressen: til hellenerne hævder åndelig set sin berettigelse fuldt ud lige med påkaldelsen af kejseren. Apologeterne optræde ikke i lighed med profeterne i Israel — det var hvad i Filostrats fremstilling Apollonios lagde det an på ligeoverfor Domitian —; angrebet søger ikke noget enkelt, herskerens personlighed, men det almindelige, som er dannelsen, hellenismen. Men ikke er det med dette angreb som med det der navnlig fra slutningen af 2det hundredår og ved midten af 3die (markomanner og goter) tog begyndelse, ikke et angreb fra barbariet — når Tatian melder sig som barbar, da er det lignende som med Lukians selvbetegnelse —; heller ikke udførtes det som af en overlegen dannelse men fra en region højere end dannelsens hele område. Det giver sig til kende deri, at angrebets interesse er ikke blot bekæmpelse men begribelse; den åndelige overlegenhed viser sig i redegørelsen ikke blot for eget vedkommende, også i forhold til det der angribes; således bliver det at angribe til at begribe eller dommen over hellenismen, som den alt var udtalt ved profeterne, til en bedømmelse, for hvilken sporet var tegnet ved apostelen; bedømmelsen kan da vistnok alt i henhold til standpunkt og personlighed blive mere eller også mindre knusende. En omskiftelse i sådan retning fandt selv Pavlus ikke uforligelig med sandheden. For den apologetiske

bevægelse er vejen altså denne: fra forsvar gennem angreb til bedømmelse.

Også i sporets betrædelse gør noget fælles sig gældende hos apologeterne alle. Indsigelserne, de have at imødegå, ere af dobbelt art: borgerlig graverende og sådanne som have blot åndelig vægt; dog er en skarp adskillelse ikke mulig. Når anklagen er rettet på ugudelighed d. v. s. gudernes fornægtelse, så omfatter den begge slags sigtelser; gudernes fjende er tillige samfundets. Al forhandling er dermed afskåret eller udtømt i råbet: »til løverne med de kristne!» Apologeterne må bryde på blot for at vinde råderum til forhandling, idet de opfordre til at prøve grundene for den myndighed, som kristendommen tiltager sig, og derved bliver adskillelsen tilstræbt imellem hvad der vejer på åndens vægt, ene på den, og så det borgerlig graverende. Den sigtelse af førstnævnte art, som i modstandernes øjne er ét med afgørelse, er den, at kristendommen befindes at være et produkt af sén datum. Hvad der på religiøst område har gjort sig gældende, har søgt adkomst i ælden, den være nu virkelig eller foregiven; religionen — det synes at stå fast — kan ikke være fra idag eller igår. Denne synsmåde forkastes fra kristelig side ikke — det gjaldt om at være ny og dog gammel; hvorledes kunde disse tilsyneladende hinanden ophævende bestemmelser bringes sammen? Det selvmodsigende i påstanden fjernedes gennem forholdet til den gamle pagt. I aposteltiden havde det været dette forhold, som beredte vanskeligheden, det havde haft spændingen til følge imellem de anskuelser som repræsenteredes af Pavlus og af Jakob, Herrens broder; med bruddet, hvori aposteltiden endte, var forholdet til den gamle pagt trådt tilbage for bevidstheden og i erkendelsen, som navnlig sés af Barnabas' brev; til visse yderligt gående i en løsning, som fattedes apostolsk hævde, men den kunde tiden tåle. For apologeterne fik det næsten slupne forhold ny betydning, om end lyset, hvori de så det, langt fra var det samme for dem som for Pavlus under kampen mod farisæismen på menighedens område.

Forholdet var ikke mere som til noget samtidigt men til det forbigangne; det der nu var brug for, var ikke dogmatiske bestemmelser, sådanne som Pavlus havde afstukket, i det hele ikke det adskillende men det fælles for al Guds husholdning; hvad der fremdroges, var et åndeligt retsforhold; synagogen var i sin tilbagetrukne stilling som en afgang, Kristi menighed arvingen efter den afgang. Således kom apologeterne med deres påberåbelse af den gamle pagt ikke blot til at stå anderledes i alle måder end Pavlus, men der kom en vis strid imellem udgangspunktet for den apologetiske bevægelse og dens yderligere udvikling. Apologeterne begyndte med at udpege forskellen på kristne og jøder, men idet forhandlingen kom ind på åndeligt område, blev adskillelsen ophævet eller forandret derhen, at de kristne ere de rette jøder, en påstand som i formen heller ikke blev fremmed for aposteltiden¹⁾. Jøderne vare forkastede som folk, men deres skrifter, både de historiske og de profetiske, bibeholdtes, og de måtte nu tale til gunst for menigheden. Her viser det sig, at den apologetiske forhandling end i den ældre periode, da den dog ikke er literært anlagt, på længden ikke kan undslå sig for en literær tendens. Mod hellenismen vilde man stille en literatur. Den egentlig kristne literatur, det ny testaments skrifter, som tilvissé ikke vare bragt sammen i nogen »kanon«, egnede sig mindre til et sådant modstykke, den var for ny. Moses og profeterne — det var hvad man behøvede. Gennem dem blev kristendommen ikke blot literært jævnbyrdig men kom til at overgå medbejleren også i ælde. Forholdet imellem de to blev vendt om. Apologeterne forsømme næst efter bevisførelse for at Kristus er omspæet af profeterne aldrig at godtgøre, at disse ligge i tiden langt forud for prosa-litteraturen hos grækerne, og ydermere, at Moses står i dagetal højt over Homer.

De borgerlig graverende sigtelsér ere hvad nærmest ligger for, dog ikke ligefrem nogen ulydighed mod kej-

¹⁾ Apokal. 3, 9.

seren; denne resulterer, som det sås af brevskiftet imellem Plinius og Trajan, først af en fordring der fra verdslig side stilles til de kristne som sådanne og som disse må afvise, dog ikke af uvillighed mod magthaverne. De sigtelser, hvorimod apologeterne nødsages til at tage til orde, ere rygter som løbe om i mængden angående den kristne kultus; rygterne samles på to punkter: det ødipejiske samleje og de tyesteiske måltider. Af den måde, hvorpå førstnævnte sigtelse fremsættes, nemlig kønneses uterlige omgang med hinanden efter lysenes slukning, må man antage det for meningen, at ved disse foregivne orgier skulde det være lagt an på at overvinde den medfødte sky for kødslystens tilfredsstillelse med dem som efter kødet stå nærmest. Og det kan atter se ud som en anelse om og en forvrængelse af, at åndens stilling kunde blive på trods mod naturen, rigtignok i helt modsat retning: som fornægtelse og forsagelse. Dog var det næppe heller tanken med sigtelser som anførte at udpege det enestående i kristendommen men snarere at indregistrere den under orientalismen. Denne af tiden hyldede retning var ikke ubeføjet mistænkt for lønlige udskejelser af værste art; i samme klasse søgte man kristendommens rette sted, med den velvillige tilgift, at blant sine lige kunde den regnes for den værste. Mod sådan sigtelse — for mysteriøst uvæsen — stillede menigheden bekendelsen; dog ikke i ét med hvad der herefter nævnes »tros regel« — eller også alt af Klemens¹⁾ blev udpeget som sådan og lidt senere af Hegesip som »den usvigelige overlevering«²⁾ —; ingen række af sætninger, så vidt mulig omfattende det hele: således hørte bekendelsen kun til i menigheden; ligeoverfor hedninger eller for domstolen skete der fyldest med den udtalte kendsgerning: Christianus sum. Bekendelsen som pligt og som indre trang var kristendoms mærke; hedenskabet som naturreligion kendte den ikke; sådan frugt opblomstrede først på hjertets og åndens jordbund. Nok kan apologien som redegørelse

¹⁾ Klemens' 1. Kor. k. 7. ²⁾ Evseb k. h. 4, 21.

gælde for bekendelse, og navnlig Justin stiller en sådan i spidsen¹⁾, hvori man har fundet trosreglen antydnet (de tre artikler). Heller ikke behøvede menigheden at frygte for at bekendelsen som vidnesbyrd i egen sag eller fordi den kun holdt sig rent til det faktiske, skulde tabe i vægt, da med hensyn til den den indsigelse mindst kunde have sted, at den i løn skulde være en anden end i lys — det var jo navnet, som alt mere og mere gav det værste anstød. Når bevisførelsen for at kristendommen ved at ophæve forskellen på at synes og at være gennem bekendelsen gjorde sigtelsen for mysteriøst uvæsen prinsipielt utilstedelig, i noget stykke bristede, så var det fordi menigheden alligevel ikke skyede en formel lige-stilling med mysterierne, som ikke blot kom til at gælde om nadveren, hvorpå »de tyesteiske måltider²⁾« toge sigte, men efterhånden inddroges dåben med troens fyldige bekendelse under den samme betragtning. Den i de oprindelige forhold grundede uvillie mod optegnelse overførtes på meddelelsen i det hele, navnlig hvor der ikke turde gøres regning på modtagelighed. Alt som menigheden mere udpræget kom på feltfod, anbefalede den synsmåde sig, at feltråb (symbol) måtte holdes hemmeligt. Troen blev ikke blot mysterium men arcanum.

De omtalte indsigelser og sigtelser pege alle hen mod det ene: de kristne ere gudsfor nægttere³⁾; hovedsigtelsen blev den betegnelse, apostelen havde tillagt hedningerne⁴⁾, alt som Ignats⁵⁾ havde nævnet vantro i ét med gudsfor nægtelse. De i det enkelte gående sigtelser stillede kristendommen i række med hvad den gærende tid havde affødt, de forkastelige religioner; end farligere blev sigtelsen, når kristendommen måtte findes at være religionens nægtelse. Dermed er problemet skærpet men også stillet i det rette lys: kristendommen er enten den sande religion eller religionens kuldkastelse; det bestående religiøse kan ikke holde ud sammen med den (hvad der i grunden også gælder om det der i religiøs retning er opkommet efter den). Men sigtelsen

¹⁾ forsvarsskr. I k. 6. ²⁾ Tyestes beværtede broderen Atreus med dennes egne børn. ³⁾ αθεοι. ⁴⁾ Efes. 2, 12. ⁵⁾ til Tralles k. 9.

for ateisme kan ikke behandles på samme måde som de forud omtalte, ikke simpelthen afvises som ugrundet. Den apologetiske bestræbelse er redegørelse i den forstand, at den søger tilknytning; den vil ikke frastøde men vinde; angrebet må, når der trænges hen til et sådant, som skér ved hovedsigtelsen, ikke blive blot angreb. Den nedbrydende interesse måtte ikke blive overvejende, som den havde været eller var hos Lukian; men tilknytning kunde ikke heller tilstedes uden en bedømmelse forud. Derigennem kunde der dog tilvejebringes en vis anerkendelse, et fællesskab, idet kristendommen blev løsningen af hedenskabets gåde så vel som opfyldelse af den gamle pagts spådom, fordi den er fyldestgørelsen af al skabnings forventning. Medens der i rent nedbrydende retning neppe kunde fremføres noget, som ikke allerede havde været sagt, så må ejendommeligheden i apologeternes forhold til det bestående religiøse søges i bedømmelsen. Det var i og med mytismen ikke mindre den bedømmelse, denne havde fået forud, som blev optagen til doms; med sådan myndighed indtræde apologeterne i debatten.

Hedenskabet var — eller forblev — ikke bar mytisme. Det søger at slippe fra det mytiske, alt som udviklingen fører bort derfra; og det lykkes tildels. Men her gælder det, at halvt ikke er bedre, snarere værre end slet ikke. Det mytiske er det folkedannende, men ud over det folkelige når hedenskabet kun i verdens-riget, som omfatter tilmed udsletter folkelighederne, og det gælder — da Aleksanders rige straks brast — ene om det romerske. Dog skér mytisismens ophævelse ikke først gennem det alt omfattende eller verdensriget, men nærmest gennem enkeltmands-bevægelsen, den filosofiske bestræbelse. Yderlighederne mødes: enkeltmands-bevægelse og det alt omfattende vende sig begge mod det mytiske eller det folkelige. Men standpunktet bliver dermed uforrykket; hedenskab er det ene som det andet; kun må der skelnes imellem to skikkelser af hedenskab: den mytiske og den filosofiske, det folkelige og det

kosmopolitiske hedenskab. Det er to trin af tilværelsen, der gentage sig under alle forhold: den ligefremme tilværelse (umiddelbare) og den som giver agt på sig selv (resulterende og reflekteret); for det første trin er eksistensen som sådan sagen, det andet kræver eller lover rede på eksistensen — på sidste trin er det der søges: forklaring. Hedenskabet har allerede søgt eller givet en forklaring af mytismen, ja to for én. Myternes allegorisering, hvortil Plato gav stød, og som med moraliserende tendens blev optagen af stoikerne, var nok et forlig imellem to stridige strømme men, selv om man vil kalde allegoriseringen myteforklaring, bliver den ikke forklaring af mytismen, en forklaring af totaliteten og i kraft deraf af det enkelte. Man kunde måske ventelinge så mange forklaringer af fænomenet i dets helhed som der var filosofiske systemer, men det holder ikke stik. Det var og blev misligt for filosofen — i verdensrigets dage snart ikke mindre end i folkelighedens — at vove sig til en forklaring af det urørlige; det var forbeholdt romere som Cicero (*de natura deorum*) og Varro, hvilken sidstnævnte vi kende mest gennem apologeterne, at driste sig dertil. Men selv gave de iagttagelser, klassifikation fremfor egentlig forklaring. Det der nærmest indenfor mytismen skulde kaldes fænomenets forklaring, stod kun i indirekte sammenhæng med den filosofiske bevægelse og er knyttet til to hellenske navne med et mellemliggende af over 400 år: Evhemeros og Plutark. Førstnævnte, forfatteren til »en hellig opskrift«, levede i Aleksanders dage, altså da vitterlig menneskeforgudelse tog begyndelse; følgende vinket har han gjort anvendelse deraf på det mytiske som i hans øjne blev kun forgudelse. Imod denne opfattelse stiller Plutark en anden under indvirkning østerfra, en sådan som ikke blot til spot kan bære navnet hellig, det er den fra helligdommen udgående synsmåde: den teologiske eller demonologiske. Plutark reflekterede over »mellemlinene«; mytismen var for ham ikke det højeste; igennem historien havde mennesket fået sigte på magter, som stode over al folkelig indsnevring,

men dermed havde ingen »afklædning« fundet sted¹⁾; det mellemliggende skulde forblive et eget område. Han pegede på oraklerne ikke som den ypperste visdom som hvilken endnu Sokrates syntes at anerkende dem men som dæmonernes, mellemvæsnernes organer. Forklaringen undgik ikke at blive en reducering; dog var forholdet imellem synsmåderne sådant, at Evhemeros gjaldt som opløsende (en hedenskabets »stravsianisme«, kun i omvendt retning, historiserende); dæmonologien var restavrerende. Den sidste fandtes tjenligst for verdensriget.

Når nu apologeterne trådte ind i debatten, så er der en indvending, som også fra et senere stadi kan gøres dem, nemlig at hos dem lidenskaben var i bevægelse, og lidenskaben gør kun lidet skikket til en gerning som den her krævedes, til bedømmelse. Hvad der skal bøde derpå er overlegenheden, og den giver sig tilkende deri, at de få valget ikke i henseende til mytismen som sådan — den kan ene kendes forkastelig — men med hensyn til forklaringerne, altså imellem evhemerisme og dæmonologi. Den første turde anbefale sig som den der blant hedningerne i skikkelse af forklaring var den ældste og tillige som den der af disse selv kendtes nedsættende for guderne, altså nedbrydende. Alligevel træder evhemerismen tilbage hos de ældre apologeter som hos Pavlus, netop fordi den er åndsforladt; hedenskabet var end ikke så magtesløst, at man kunde nøjes med romanen om kongerne på Kreta, af hvis hændelser gudesagnene alle skulde være udspundne. Den dæmoniske forklaring faldt dertil i tråd med den kristne synsmåde i det hele; dermed blev apologeternes dæmonologi end ikke Plutarks. Også indlod man sig på at sammenknytte det stridige, dæmonologi med evhemerisme, hvilket den senere apologetik udtalte klarest; således Augustin: »lad dem henføre til dødelige mennesker og til de værste dæmoner, så falder al vanskelighed bort«²⁾. Tillige

¹⁾ br. til Kolossæ 2, 15. ²⁾ Om Guds stad 7, 28: referant hæc ad homines mortuos et ad dæmones pessimos, et nulla qvæstio remanebit. Jvfr. s. 348 n. 2.

fyldestgjordes fra det apologetiske stude dermed alle interesser: evhemerismen var det virksomste våben mod mytismen, medens den så at sige af kristent hensyn ikke kunde bruges uden dæmonologisk tilsætning. I reglen faldt det ud til dæmonologi med evhemeristisk indskud.

Med mytismen var hedenskabet ikke til ende; hin var en mindst halvdød modstander, medens det filosofiske (kosmopolitiske) hedenskab stod i fuld blomstring. Lukians alvorligste angreb rettedes mod filosoferne. Apologeterne kunde ikke undslå sig for at optage også denne kamp og førte den korrekt nok, idet de lode enkeltmands-bevægelsen dømme sig selv. Skole stod mod skole, én mening mod den anden — hvor var afgørelse og vished? Ja det var hvad de kunde tilbyde, men for at berede indgang måtte meningernes mangfoldighed af vejen, så at sige fortære sig selv. Dog vare apologeterne nænsommere end Lukian mod filosoferne; hos hin spores der en vis dobbelthed i opfattelsen af de store filosofiske navne fra fortiden. Apologeterne kunne just ikke siges at holde sig til sagen som måtte være meningerne, og at lade personerne blive udenfor; de filosofiske personligheder bleve ikke skånede og fortællinger gaves til bedste, som tildels i alt fald vare af en apokryf natur, selvfølgelig forklejnende. Men apologeterne havde i reglen siddet ved filosofernes læreskammel, den tilvante ærbødighed for de hædrede navne krævede også sin ret. Og det var heller ikke blot vanens magt som deri lagde sig for dagen; der var en trang, som langt fra at være ophævet ved kristendommen snarere var fremkommen ved denne, til at finde lyspunkter i mørket; ved dem blev tilknytningen først muelig, og sådan havde Pavlus vist vejen — med den forskel at Pavlus søgte tilknytningen hos digterne, apologeterne hos filosoferne. Her er punktet, hvor ejendommeligheden i apologeternes syn på hedenskabet fuldtud må oplukke sig.

Den iagttagelse, som kan siges at pånøde sig apologeterne men som de ikkedesmindre vide at tage til indtægt, er ligheden trods al forskellighed imellem det kristelige og mytismen, hvorved det kommer frem, at det kristelige i

vis henseende kan synes, at stå det mytiske nærmere end det israelitiske. For hedningen var det ingen uvant tale, at Gud er bleven menneske; derfor kunne myterne bruges til at berede vej for troens ord. Tertullian viser sig her dristigst, idet han udbryder¹⁾ »optager denne fabel, den ligner jo eders egne!« Ligheden kan være — og må i grunden blive — skuffende, vildledende, navnlig idet afstanden tilsløres; altså bliver ligheden en dobbelt: den kun tilsyneladende og den virkelige. Den sidste medindbefatter det israelitiske og gælder forholdet imellem hedenskab og åbenbaring i det hele; der kan påvises ikke ringe tilnærmelse også imellem israelitisk og hellensk; den var kommen for en dag i Aleksandrien. Sandheder, som må regnes til åbenbaringens klenodier, således tanken om Guds enhed, fremdukke i hellenismen, medens forskellen, at hvad der her er resultat hist er princip, mindre ænses; fordringen er om lighedens forklaring. Da nu modsætningen skal hævdes, så måtte den forklaring anbefale sig mest, hvorved modsætningen beholdt usvækket styrke. To veje frembøde sig, ad dem begge blev sandheden helt på åbenbaringens side. Da den dæmonologiske opfattelse især tiltalte apologeterne, kom snart den tanke, at ligheden var et værk af dæmoner, altså noget fjendtligt beregnet på at fastholde menneskene ved det mytiske, som om kristendommen selv intet havde at byde. Rimeligvis i den mening kaldes dæmonerne røvere²⁾ i formentlig tilslutning til et ord af Herren³⁾. — Beslægtet med denne forestilling er en anden om »et lån«, som hellenerne i vid omfang skulde have tilladt eller tiltaget sig hos israeliterne uden selv at betegne det som lån, tilmed fortiende, hvem æren tilkom for det tilsnegne. Førstnævnte opfattelse sér mest på de åndelige magter, hvis virksomhed i hedenskabet forudsattes, den anden på mytismens menneskelige side eller rettere dens ophævelse gennem enkeltmands-bevægelsen. Dog mødtes apologeterne

¹⁾ forsvarskr. k. 21. ²⁾ Tatian til hellenerne k. 20 (i henhold til Justin). ³⁾ Joh. evang. 10, 8.

i tilslutningen til sidstnævnte synsmåde med tilbøjeligheden til at søge visdommen i det fjerne hvad tid som sted angår, navnlig med fremhævelsen af Pytagoras. For hine dages hellenisme var den tanke ikke fremmed, at grækeråndens ypperste mænd ved at øse af østerlandske kilder vare komne i gæld til disse. Det særegne for apologeterne var kun, at medens man i lang tid havde peget på ægypten, hvortil de græske vismænd selv havde givet nogen anledning, og ydermere på det sidste henvist til indien, som først med Aleksander kom indenfor synskredsen, så fremhævede kristendommens talsmænd de israelitiske skrifter som visdommens væld. Pytagoras og Plato skulde have fundet vej til disse skatte og uden at betegne hjemmelen hentet derfra den visdom, verden beundrede som deres; heller ikke digterne skulde have forsmået at øse af samme kilde. Til undskyldning for fortielsen fremførtes frygten for at dele Sokrates' skæbne. Nu var løndommens og frygtens tider omme; hvad tidligere var skét i smug, burde nu komme for lyset; æren måtte gives den, hvem den tilhørte. Det måtte ved hele denne synsmåde få udseende af at forskellen på filosoferne og kristendommen var formsag fremfor realitetsanliggende.

Ved begge disse forklaringer som rov og som lån fremkom der ingen sådan indre overensstemmelse imellem modsætningerne som skulde nærmes hinanden, at den gjorde apologeterne fyldest. Opfattelserne mødtes i en overførelse ra et område til et andet; men hvad man vilde, var på hedensk jordbund, fremvoksen af denne — altså i strengere forstand indenfor det mytiske —, opdage noget med åbenbaringen samstemmende. Profetien var Israels ejendommelighed; skulde hedenskabet ikke have noget af den art? Profetismen var i oldtiden ingen steds fremmed; i den græsk-romerske mytisisme repræsenteredes den ved sibyllerne; som profetien i Israel havde den også anlæg til en literær karakter. Sibyllerne levede i de sibyllinske bøger, og tilsvarende var i ægypten og persien en profetisk literatur fremvoksen i hermes' og hystaspis' skrifter. Men den literære

profetisme i hedenskabet skelnede sig fra israels deri, at den var — eftergjort, om just ikke paa den måde, som man tiltog sig at påstå om filosofers og digters værker. Så vidt man kan skønne af hvad endda foreligger, må på apologeternes tid hin literatur have været af ny datum. Også israel brugte, efter at den egentlige profeti var udslukt, det profetiske som en literær form, sigtende til en folkelig vækkelse; det er den sekundære profetisme som neppe når længere tilbage end til makkabæer-tiden, om så langt¹⁾. Man tog ikke i betænkning at benytte den til religiøs propaganda med en efter forholdene lempet indklædning, hvorved hensigten var israels forherligelse i hedenske øjne. Tidsalderen var hverken klar-synet eller nøje regnende i henseende til literære fiktioner, selv om disse gik ud over det blot formelle; også på kristent område møder — endda forud for de klementinske skrifter — noget sådant. Fra aposteldisiplers og apostel-efterfølgeres side har denne færd været undergivet en streng bedømmelse; Pavlus finder det ikke overflødigt med »mærket af egen hånd i alle hans breve« af afværge forfalskning. At menigheden alligevel har været hjemsøgt af dette onde, der måtte være et bekvemt redskab i trosforvanskernes hænder, derom vidner Evsebs opgørelse af menighedens bog-skat²⁾, og de end for hånden-værende rester af den apokryfe literatur. I anledning af Hermas' hyrde er det omtalt, at menigheden ikke tilstedte profetisk indklædning som en blot literær form, og derfor fik mistanken mod profetisk literatur på nytestamentligt område så stærk fremgang, at i 3die hundredår, da ebræermenighedens sidste ejendommelighed forsvandt i livet, apokalypsen som eneste profetisk skrift nær var gået med i løbet. Det var næsten som af ebræermenighedens to fortrinlige minder i vor bogsamling: brev til ebræere og apokalypsen, kun det ene skulde beholdes (østerled foretrak hint, vesterled dette). — Var man nu i forhandling med hedninger mindre nøjeregnende med hensyn til hvad der frembød sig på hedensk område?

¹⁾ jvfr. s. 255--6. ²⁾ k. hist. 3, 25.

Det synes så for apologeternes vedkommende; de toge den hedenske profeti, navnlig sibylla-profetien, til indtægt, og det så stærkt at »profetinden« derved fik en kirkelig anseelse som midalderen igennem tilstedte en jævnførelse med Israels profeter, og i humanismens periode fik kunstnerisk forherligelse (Buonarotti og Rafael). Apologeterne have vistnok handlet i god tro og ikke hyldet den anskuelse, at sandheden tør udbredes ved usande midler. Dog må det fremhæves, at i de ypperste apologetiske værker blive sibyllerne ikke påberåbte, heller ikke hermes; det sker især i Justins »formaning til Grækerne«, hvis ægthed anfægtes både med indre og med sproglige grunde. Og selv om i dette tilfælde det literære falskneri skulde kunne afvises som knyttet til navnene Klements, Ignats og Justin, indtager netop hint skrift en underordnet plads i rækken af Justins værker. Det synes iøvrigt at være meningen i samme at hævde en højere alder for sibyllerne end for israels profeter; dog kan udtrykket, som antages at tilsigte noget sådant¹⁾, nok modtage en anden forklaring; der siges da dermed, at det først var ved kristendommen israels profeti fik betydning for hedningerne. Troen blev derefter forskole.

På dette punkt må forholdet, hvori apologeterne ere komne til Pavlus, fra først af så at sige apologiens apologet, vække opmærksomhed. Allerede ved udgangen af 1ste hundredår trådte hedningernes apostel i selve de af ham stiftede menigheder på en mærkelig — dogmatisk betænkelig — måde i skygge²⁾; denne tilbage-vigen hører til det som skiller den efterapostolske tid fra aposteltiden, navnlig 2det hundredår fra 1ste. Man kunde måske have ventet, at netop apologeterne vilde have fastholdt Pavlus' spor, lignende som det i martyrberetningen hedder, Ignatius bestræbte sig for på rejsen til Rom — helt udvortes altså. Men det dæmonologiske, der hos apologeterne havde samme betydning som for tiden i det hele, fandt i Pavlus' lære-

¹⁾ προγύμνασμα — της των ιέρων ανδρων προφητειας; forskole til de h. mænds profeti. ²⁾ s. 153.

udvikling ingen plads; nærmest skulde det være i brevet til Kolossæ, men endda vilde en opfattelse som den, apologeterne forsøgte til forklaring af forholdet imellem hellenisme og kristendom, på ingen måde passe ind i den apostolske tankegang; selve kristendomsopfattelsen blev en sådan som Pavlus aldrig kunde have vedkendt sig. Men tilknytningen af de to store livsmagter blev også forsøgt på anden måde ud fra rent dogmatisk område, og da nærmest apologeterne sig til Johannes fremfor til Pavlus. Det var logos-forestillingen, som for Johannes i alt fald havde afgivet et berøringspunkt med apostel-skolen¹⁾; den kommer også stærkt til syne i opredelsen af forholdet imellem hellenisme og kristendom, navnlig hos Justin, som nok må kaldes en høvding for apologeterne. Men dog er anvendelsen af hin forestilling hos apologeterne helt en anden end i apostel-skolen. Selv om der fra dennes side foreligger en tilegnelse af noget som ikke oprindeligt hørte åbenbarings-området til, da har apostelskolen præget det optagne så stærkt, at noget hellensk neppe mere skinner igennem; logos blev — som vi så — ikke fornuften men ordet. Dog skiller denne opfattelse sig fra den som lige forud er belyst, navnlig deri, at hist var det det profetiske, tilmed henrykkelse, der skulde som åndens højeste udtryk afgive berøringspunktet; men i fremhævelsen af logos-forestillingen (hos apologeterne) bleve fælledskab for hellenisme og kristendom besindelse og besindighed, tilmed loven fremfor det profetiske. Også loven er profetisk men på anden måde end selve profeterne, ti dens profeti er forvisningen om det fornuftiges sejr. Uden fornuft kommer det menneskelige ikke frem; i hedenskabet er alle vegne fornuft blandet med ufornuft; ufornuften må vige for at ikke det menneskelige må opgives. Men uden det guddommelige hævdes det menneskelige ikke; sådan hævvelse bliver fornuftens sejr, den også filosoferne havde tilstræbt. De hedenske institutioner sås som blandingen af

¹⁾ s. 148—51. Vore dages kritikere have villet vende forholdet om imellem Johannes-evangeliet og apologeterne.

fornuft og ufornuft; filosoferne ere — trods deres indbyrdes uenighed — fælles om bestræbelsen for disse blandingers ophævelse eller fornuftens frigørelse for den trældom, hvori den har været holdt. Filosoferne kunne tilmed også være profeter, om ikke i kraft af henrykkelse men af besindighed; forholdet imellem dem og Kristus bliver som imellem det stykkevise (frøkornsagtige, spermatiske) og helheden, en opfattelse, som apostelskriften har gjort gældende til belysning af økonomiernes indbyrdes stilling.

Den apologetiske benyttelse af logos-forestillingen havde rod i hellenismen; en ikke lidet forskellig opfattelse har fundet talsmand i vesterledet, hvor Tertullian i sin bevisførelse for den kristne — saliggørende — sandhed fremfor alt beråber sig på »den af naturen kristne sjæls vidnesbyrd« (testimonium animæ naturaliter christianæ). Eller mon forskellen på de to hoved-apologeter skulde være i udtryksmåden, betinget af den nationale og geografiske forskel i vilkår, fremfor i tanken? Dertil kan atter svares, at på grundtankernes område bliver betegnelsen af særlig vigtighed; man vil vistnok her stadig kunne påvise, at betegnelserne ikke skifte uden at tanken påvirkes. Det er derfor ikke uden betydning, når af Tertullian »vidnesbyrdet« fremhæves, som — tilsvarende til bekendelsen — på åbenbaringsområdet har en plads, hedenskabet ikke således kender. En Gud som giver sig vidnesbyrd, er uforligelig med mytismen. »Sjælens vidnesbyrd« — denne betegnelse fører ganske anderledes end udtrykket logos, som hellensk forstået kun turde forekomme én gang i apostolsk skrift¹⁾, ind i den for åbenbaringen ejendommelige tankegang, nemlig i forskellen på Guds åbenbarelse og på de mytiske magters helt igennem tvetydige kommunikation med mennesket. Dermed står det andet i forbindelse, at Justin for at kunne påpege det profetiske i hedenskabet må sætte det særegne, individuel begavelse, over det fælles; heller ikke falder Tertullian her sammen med den ligefremme modsæt-

¹⁾ Rom. 12, 1 (rationabile obsequium vestrum).

ning imellem hellensk og romersk, som er denne, at i Rom det kollegiale stod (eller skulde stå) over det individuelle. Det kollegiale er ikke det oprindelige fællesskab, og lige så lidt som det rent individuelle det, Tertullian har i sigte med »sjælens vidnesbyrd«. Hvad det kommer ham an på, er ikke de store resultater, vundne gennem den historiske bevægelse, navnlig enkeltmands-bevægelsen, derimod de uvilkårlige ytringer af det sjælelige; i dem ligger der for iagttageren mere end selve den, ved hvem ytringen fremkommer, véd af. Altså på ny en tilbagegang fra det vitterlige til det uvitterlige, og fremfor Justin kommer Tertullian ad denne vej nær til det profetiske; det uvilkårlige og det ekstatiske have et fælledskab. Men deri bliver forskellen, at det profetiske er det uvilkårlige liggende ud over menneskelig evne; for Tertullian falder det uvilkårlige helt indenfor menneskelige betingelser; berøringspunkt med det profetiske er kun det uvitterlige i vidnesbyrdet. Dermed er naturen hævdet som vidne for Kristus.

På den måde er i største omfang et resultat nået, hvorpå apologeterne særlig havde lagt an: kuldkastelse af ethvert aldersfortrin for mytisismen. Den nærmeste udvej, så vi¹⁾, var at tage israels hellige skrifter til indtægt som kristne; nu var der ud over israel — men også over apostelskolen (Pavlus) — fundet en kristendom før Kristus. Det var ikke så meget frelserens som kristendommens, fremfor personens lærens præeksistens, hvorom det gjaldt; kristendommen havde altid været i verden — og ikke blot gennem de fremragende ånder, dem hedenskabet ikke havde vidst at vurdere og derfor behandlet til dels som det nu behandlede de kristne, men i hver menneskesjæl var kristendommen tilstede om end uvitterlig; når sjælen lærte at gå tilbunds i sig selv, var den dermed kristen (naturaliter christiana). Det var praktiske tanker mod en modstander, som bestandigt mere uvis om sig selv styrtede sig ind i det ukendte med fortvivlelsens håb om at finde der, hvad det egne

¹⁾ jvfr. s. 454.

område, ikke mere frembød (fortabelsen i orientalismen). Men en fare lå på dette punkt nær for angrebet, den som er betegnet i advarslen mod at bevise for meget. Det er bemærket, hvor mislig mytismens forklaring ud af forudsætning om et tilsneget eller tilranet var; ad sidst belyste vej førtes man til samme konsekvens. Var kristendommen jævnt gammel med mennesket i verden, hvor vidt blev den da noget nyt? Og når naturen, menneskenaturen, blev tagen til indtægt for kristendommen, ophørte ikke dermed kristentroen at være faktum, noget tilblevet, historie? I samme grad som oprindeligheden i verden betones, vil altid afgørelsen i kendsgerninger — kødspåtagelsen og forsoningen — svækkes. Således hævnede det sig at have svigtet Pavlus, som er mesteren i at påvise og opretholde forskellen; hvor helt et andet er det, når han fører de kristnes tro tilbage til Abraham, men heller ikke videre! Dermed kom ydermere en fare — under andet navn i grunden den samme —: et videnskabeligt (religionsfilosofisk) problem var opstillet af og for apologeterne, der kunde som uløst blive misligt nok for troen (de efterfølgende tider og ikke mindst vore dage have arbejdet og arbejde på løsningen), men skulde alt sættes ind på denne opgave, så til side sattes den oprindelige, som netop ikke var den videnskabelige, og fremkom mislighederne alle, som ikke kan afvises, når der gennem videnskaben skal brydes vej for kristen sandhed. Kristendommen sejrede da over hellenismen på det vilkår selv at blive hellenisme i en rensset udgave, alt som apologeterne betegnede kristendommen som deres filosofi.

Dog var det ikke således — med en religionsfilosofi — de gik ind i tidens debat; kun den »apokryfe« apologi (i de klementinske skrifter) skyede det ikke. Med den kække svingning, som udmærkede dem der endda kunde gælde for aposteldisipler, afbrødes den videnskabelige forhandling, efter at der var kastet som en brand i den hedenske sjæl, og man skød sig ind under gudsdommen. Det var ebræer- menighedens spor, hvortil man vendte tilbage; det teokratiske fastholdtes bedre end det pavlinske til et forvarsel om

kommende tider. Den afgørelse, Gamaliel havde peget på i skikkelse af en advarsel mod at blive »gudsbryder«, gentager Tertullian i skriftet til Skapula. Dog kan det ikke være samme syn, man har for guds-dom i folkeverden som i Jerusalem. Fra hedensk side peges der på riget som tidens og — man turde nok sige — alle tiders vidunder, et værk af de mytiske magter eller dog opstået under deres varetægt; men rigets fremtid er omtåget og hvad skulde true det, guder have bygget, uden gudedefjendskabet eller kristendommen! Fra kristen side kommer der indsigelse mod begge påstande: riget, ganske vist ikke i og for sig nogen fjendtlig magt, er netop derfor ikke vidnesbyrd om de mytiske guddommes — demonernes — magt; kristendommen er ikke heller skyld i hvad der kan true riget. Atter stanses ikke ved det afværgende; tiden kan ses i et andet lys end det mørke ængstende, navnlig antoninernes tid; det er et lykkeligt tidsrum, som er begyndt, netop efter at ved Hadrian kejserens kamp mod Kristus er afbrudt. Deraf udledes den slutning, at bedre kår kan ikke times verdens rige og verdens hersker end at knytte magt og skæbne til riget ikke af denne verden. Det truende og advarende fingerpeg på udgangen (mors persecutorum) kommer først til i næste hundredår. Fra først til sidst viser det sig, at den apologetiske adresse til kejseren på ingen måde er tilfældig men heller ikke falder sammen med apostelens påberåbelse af kejseren; bestræbelsen går her ud på at overbevise, anbefale sig til og vinde for sig magthaveren, ikke blot ved evigheds-hensynet (sjælefrelsen) men nok så meget ved et timeligheds formål (nyttens). Det var dog alt ikke fremmed for Pavlus — i alt fald ikke for pastoralbrevene¹⁾ — at pege på det nyttige i guds frygten. Gennem den hele bestræbelse melder sig med tilbøjeligheden til at ombytte videnskabens vej med troens også faren for at sammenblande verdslighed med gudelighed, blandingen kan endog kaldes indledt. Men atter ikke uden skarp ind-

¹⁾ 1. Tim. 4, 8; 6, 6.

sigelse fra de samme apologeter, der jo intet begære for sig selv; de stille sig frem for verdens hersker, ikke for videnskabens domstol, ingenlunde bejlende men kækt, stundom trodsigt udfordrende. De bæres af bevidsthed om at have med den evige sandhed også historiens ret for sig; måske fattes dem øje for, at der med denne ret altid opkommer noget, som ikke vil kunne unddrage sig fra at hjemfalde til den magt, i kraft af hvilken der blev sejret, og som derfor kan true med at overskygge det uforgængelige.

Efter fremlæggelse af tankebevægelsen som er gennemgående i den apologetiske virksomhed vende vi os til de enkelte personligheder, tilmed atter¹⁾ til påvisning af ejendommelighederne; de gøre sig på den vis gældende i stigende skala. De første i rækken ere: Kvadratus, Aristides, Klavdius Apollinarios og Miltiades; vort kendskab til dem indskrænker sig til optegnelserne hos Evseb og en løselig omtale af de to første hos Hieronymus²⁾. Om førstnævnte hedder det, at han overrakte sit forsvarsskrift »fordi modstanderne prøvede på at fortrædige vort samfund«; det er belyst³⁾, hvorledes dermed — vistnok uden at vedkommende så det — en ny bane blev brudt, ikke dog i flugt med det apostolske. Tillige anføres et sted af Kvadratus' skrift, mest på grund af, at sådanne som ved Jesu gerning i hans køds dage havde fået livet igen, siges at være blevne i live indtil da. Hvorledes det end måtte forholde sig med denne angivelse, så skønnes deraf, at beråbelsen på jertegnet findes allerede hos den ældste apologet men som »ånds- og kraftbeviset«, så der pegedes ikke blot på hvad skrevet står derom men på noget samtidigt end levende. Hvad skrevet står, det er spådommene; dog de hvile på israelitiske forudsætninger og have derfor kun hjemme i forhandlingen med Israel. — Om Aristides⁴⁾ siges, at hans skrift som

¹⁾ s. 441—6. ²⁾ brev 84. ³⁾ jvfr. s. 431. ⁴⁾ jvfr. s. 442 n. 5.

Kvadratus' har været tilegnet Hadrian; det var til endda på Evsebs tid. Hieronymus betegner det som »sammenvævet af filosofiske meninger«. — Om Apollinarios, biskoppen i Hierapolis, evangelisten Filips by, gives den oplysning, at foruden skriftet til kejseren, rimeligvis den første antonin, har han affattet tre andre i apologetisk interesse; nemlig: mod grækerne — i fem bøger —, om sandheden — i to — og endelig mod jøderne — ligeledes i to —; også disse skrifter vare til på Evsebs tid (desuden et stridsskrift mod partierne). — Endvidere nævnes Apollinarios¹⁾ som en af hjemmelsmændene for hændelsen med legionen, der i tordenen skal have fået tegn om Gud-velbehagelighed; dermed henvises han til Mark Avrels dage. — Miltiades endelig omtales²⁾ i nøje forbindelse med en Kvadratus; dog ikke som denne på grund af profetisk nådegave men nok som den, hvis blik særlig har været fæstet på det profetiske, i hvilken henseende to sætninger henføres til ham, den ene, at en profet ikke må tale under henrykkelsen, hvorhos gøres opmærksom på det skæve i selv at sætte sig i sådan tilstand; den anden, at der er et apostolsk udsagn om at indtil genkomsten skal menigheden ikke gå glip ad profetien. Den ene som den anden sætning tyder på forhold til montanismen, hvilket også har indbragt Miltiades betegnelsen af: menighedernes sofist³⁾; dog har han som sagt været apologet fremfor profet. Han har affattet tre skrifter med de hos apologeterne regelmæssigt tilbage vendende adresser: til kejseren (for den filosofi, han hyldede, d. e. kristendommen), mod hedningerne (d. e. grækerne) og mod jøderne; deri skønner Evseb har han givet særdeles beviser på iver for religionen. — Til de fire apologeter, vi kende som sådanne fra Evseb dog blot af navn, må føjes en femte, Bardesanes, der står som mellemed imellem den ortodokse apologi og den af mere eller mindre tvivlsom renhed i læren. Han er bleven omtalt⁴⁾ for hymnernes skyld,

¹⁾ Evseb k. h. 5, 5. ²⁾ ssteds k. 17. ³⁾ Tertullian Mod Valent. k. 5. ⁴⁾ s. 253.

med det samme betegnedes hans stilling i menigheden som ingenlunde sikker. Evseb rører lemfældig ved den sag¹⁾; Bardesanes roses ikke blot for styrke i det syriske men for sine skrifter mod de afvigende meninger, navnlig mod Markion; det kan dog ikke dølges, at han »fra først af« selv har hyldet Valentins lære, men, hedder det videre, han fik øjnene op og gendrev Valentin så godt som de andre; alligevel bliver den endelige dom: helt kom han ikke ud af vildfarelsen, ihvorvel han selv var af den mening. Efræm syrer måtte tage sig af hymnerne, inden de syriske menigheder, der samtidig med Bardesanes havde dannet sig som et kirkesamfund med eget sprog, uden betænkelighed kunde føre dem i brug. Bardesanes berømmes af Evseb som flittig skribent og navnlig ved forsvar for troen har han skaffet sig venner; han har brugt samtaleformen, og skrifterne ere blevne oversatte fra syrisk på græsk. Der fremhæves en samtale om skæbnen, henvendt til Antoninus (Mark-Avrel); den er nys funden i syrisk tekst²⁾, rimeligvis har den været indlemmet i de klementinske skrifter som sammes apologetiske bestanddel³⁾. Det er nok så at vi end ikke af navn kende alle dem som på grund af menighedens krigsforhold have »grebet til pennen«; det har gjort sig stærkt gældende, at kristendommen, med det samme den rantes af forfølgelsen for navnets skyld, også er bleven sat under forhandling.

Den første apologet, som kendes anderledes end de før nævnte: ikke blot af omtale men af eget vidnesbyrd, er Melito. Dennes fremtræden som apologet falder kun lidet senere end Kvadratus', rimeligvis som Rørdam skønner ved år 140. Når samme forfatter antager, at den række skrifter, som af Evseb tillægges Melito, skulde udfylde en ikke ubetydelig årrække, fordi de neppe måtte være fremkaldte ved indre drift men ved tilskyndelse udenfra, så tyder det på en forveksling af ebræermenighedens vilkår med græker-

¹⁾ k. h. 5, 30. ²⁾ Rørdam: Om Melito s. 20, n. 33. ³⁾ Uhlhorn: Homilien u. Recognitionen s. 368—9.

menighedens, hos hvilken sidste forfatter-driften har rørt sig i ikke ringe grad. Det skønnes ydermere af den som Evseb nævner sammen med Melito, den omtalte Apollinarios; også han var en ret frugtbar forfatter, ihvorvel neppe så produktiv som Melito. Flyveskrifternes tid synes at være kommen, den apostolske literatur forud bar præg af lejlighedsskrifter; hin kendes også på hedensk side (Plutark og Lukian). Det skrift, hvormed »filosofen« Melito optrådte, inden han blev biskopen (Sardes'), kender Evseb ikke; det er talen, holdt for kejser Antonin, som i vore dage er kommen for lyset ad den syriske omvej. Denne apologi er den eneste, der melder sig som tale; man skulde derefter formode en mundtlig henvendelse ligefrem til kejseren. Den er i sig selv dog neppe rimelig; Rørdam efterviser, at først efter udgivelsen har skriftet fået adresse: til kejseren; det har oprindeligt kun været den offentlige mening — opinionen —, som filosofen Melito søgte at påvirke. I menighederne har samme udtalelse ikke fundet megen indgang; dertil var den for udelukkende beregnet på dem udenfor. Kristendommen er i denne udarbejdelse næsten et savn; ikke blot om navnet gælder det men selv om indirekte betegnelser — det påfaldende deri blev tidligere berørt¹⁾; ved den lejlighed bemærkedes også med henvisning til fire af de brudstykker, der ere nåede til os som talen over Syrien, at der dog neppe bør skelnes imellem filosofen og biskopen af samme navn som imellem to personer. Apologeternes personlige kristendomserkendelse tør ingenlunde bedømmes efter udtalelser ved bestemte anledninger. Dertil påvises det — af Rørdam —, at om end forsvarstalen af 140 ikke nævnes af efterfølgerne, har den derfor ikke blot været kendt men hist og her er den bleven benyttet. I Melito se vi den der har slået tonen an, som herefter klinger igennem; alt af den grund fortjener hans arbejde opmærksomhed.

Det er almenheden, han tiltaler; begyndelsen gøres med

¹⁾ s. 445.

den sætning, som åndens talsmænd i alle skikkelser idelig må belyse: hvor vidt massen skal herske eller den enkelte, hvilket er nøje beslægtet med spørgsmålet om forholdet imellem nedarvæt og nyt, navnlig på åndeligt område. Svaret falder således, at vildfarelsen ikke tør søge retfærdiggørelse i tallet, den undskyldes kun ved den manglende oplysning, følgelig ud derover ikke. Vildfarelsen er afgudsdyrkelsen, denne angribes — i henhold til evhemerismen — som menneskeforgudelse; ikkun i k. 20 findes en antydning af dæmonologisk opfattelse. I modsætning til sådan vildfarelse giver menneskets åndelige væsen sig til kende. Mennesket er det frie væsen — en sætning, som i efterapostolsk tankegang navnlig i grækermenigheden hævder en fremtrædende plads. Mennesket må ikke opgive sig selv for det som ikke er ham selv, da han ved at gå i sig selv finder Gud¹⁾. På spørgsmål om: hvad for en gud, lyder svaret: ham som er sandhed og hvis ord er sandhed; på yderligere spørgsmål om, hvad sandhed er, falder svaret: det uskabte. Den frie villie kaldes²⁾ løsningen af skabningens gåde, og det kan kun betyde, at løsningen skal søges i virksomhed fremfor i lære. Men, indvendes der³⁾, måske kongens stilling er en undtagelse, så at fremfor enhver anden han er bunden ved mængden, følgelig ufri. Nej, bliver svaret, og dermed anslås en tauke, som skulde kendes bestandigt mere praktisk: kongen er tværtimod befrieren, ved hvem ugudelighed må få ende; han må frie undersåtterne fra vildfarelsen, Gud til behag, og grundvildfarelsen er ikke at kende, ikke at tilbede Gud. Med denne erklæring om at mængden bør følge kongen, er denne første mand i apologet-rækken kommen til målet; talens følgende tre kapp. ere kun afvisende med hensyn til den påstand, at i og med billederne den skulde æres, som ikke kan afbildes, eller at fædrenes overlevering skulde afgive anden hjemmel end flertalsbeviset (ex consensu gentium, et bevis, som senere ikke forsmåedes fra kristent stade); der peges på dommen uden at

1) k. 16—19. 2) k. 20. 3) k. 23.

endda personligheden betegnes. Slutningskapitel er så tiltale til kejseren, måske en senere tilføjelse til dette oprindeligt på almenheden beregnede skrift. Melitos formål var ikke straks det der havde stået for Kvadratus; denne gik lige til kejseren; hin er først kommen ind i det spor, som tankegangen tydeligt nok krævede.

Næsten samtidig med Melito, dog nok lidt senere, fremtrådte Justin som apologet. Dennes første forsvarsskrift henlægges til begyndende 5te tiår af 2det hundredår eller lidt senere men ikke ud over 150; tidsbestemmelsen ligger i tiltalen — næst Avgustus Antoninus Pius — til »Verissimus Philosophus«, hvormed Mark Avrel må være ment, som følgelig end ikke nævnes adopteret Kæsar¹⁾. Vistnok fratræder Melito ikke med sin første tale; nu må vi dog skænke Justin opmærksomhed, da han er hovedskikkelse i rækken.

Man har ofte gjort den bemærkning, at Justin som forfatter ikke svarer til sit ry, ja man er gået videre og har brudt staven over den literære betydning, som kunde tillægges andet hundredårs kristne forfattere i det hele. Som anerkendelse af forskellen på apostolsk og efterapostolsk skal denne bemærkning hævdes fuldtud, men derfor bør man lige så lidt nægte den kraft og det eftertryk anerkendelse, hvormed kristendommen er ført ind i verdensdebatten; betydningen heraf går langt ud over det literære. Og her er Justin manden. De forhold, hvorunder han fremstod, og ligeså hans forfatterformål må kaldes enestående. Efter hellenismens sejr i romerriget kunde en forfatter vente at få hele den dannede v: indenfor det historiske område liggende verden til sit publikum som ingen før eller senere. Ikke mindst ejendommelig ved Lukians forfattervirksomhed var forskellen i det udvortes på ham og Sokrates: den ene kom neppe udenfor sin by, den anden overførte hele verden. Men Justin og Lukian — hvilken afstand i forfatterbegavelse! De ydre betingelser for at få en verden til publikum vare fælles for dem, men hvad forslår det, når

¹⁾ jvfr. 1. forsvarsskr. k. 46.

de indre fattes! Det er dog ikke som forfattere, at disse to mænd skulde vejes mod hinanden; Lukian var hvad han var ved egen begavelse og kun ved den; om Justin kan det lige så lidt gælde i literær som i religiøs henseende, uden at derfor aposteltidens inspiration eller også blot ebræermenighedens nådegave, den profetiske, skal tillægges ham. Der gives forfattere, hvis storhed ligger i æmnets behandling, det er den literære storhed; der er andre, som må bæres af æmnet og må takke dette for alt. Og her er æmnet kristendommen som denne så at sige fremkom som literær nyhed, hvilket ikke skete gennem apostolisk skrift. Det var også en bedrift, på den måtte livet sættes ind; følgelig bliver spørgsmålet ikke så meget om begavelse som ellers i det literære men som altid ved det kristelige om personlighed. Ikke mindre end forkyndelsen krævede sådan gerning personligt vidnesbyrd \varnothing : martyrium, og Justins forfatterbane ses rettelig kun som løbende an på »kronen«, hvilket bliver ligheden imellem apologet og hyrde. Det turde ikke være tilfældigt, at Justin fremfor de andre forfattere i tilsvarende retning blev martyr; lige så lidt, at hans virksomhed har efterladt sig så rige spor som ikke tilnærmelsesvis nogen af hans åndsbeslægtede samtidigges. Vistnok kommer hans navn til at stå ved siden ad efterapostolikeres som Ignats' og Klemens', ikke så meget dog som den, sagnet vilde forherlige, som derved at under navnets glans andre have villet bane vej for deres eget, altså indsmugle skrifter; spørgsmålet bliver om den justinske literaturs ægthed. Navnlig har man frakendt ham »formaningstalen til Grækerne«, fordi forholdet imellem hellenisme og åbenbaring i samme er opfattet for udvortes, i modsætning til hvad der fremføres i de ægte justinske skrifter, navnlig den anden apologi. Men kunde ikke her som hos Melito en fremgang antages i erkendelse? Heller ikke kan lempningen udelukkes; også Melito gav anledning til at minde om, at en forfatter i valget af hvad han byder, bestemmes af givne forhold. Justin synes at have lagt en plan for sin virksomhed, som det skete senere med større ro og mag i Aleksandriens

skolestuer. Så vidt muligt personligt giver han møde alle-
 vegne, hvor forhandlingen om kristendom burde optages:
 ligeoverfor Israel, i forhold til almenheden, foran kejser-
 tronen og endelig i de kristne skriftlærdes snevrere kredse.
 At han forstod at tillempe alt eftersom han tilsigter at
 påvirke, det ser man af forholdet imellem samtalen (med
 Tryfo) og apologierne; ene i førstnævnte berøres tusindårs-
 riget, hvorimod den ejendommelige forestilling om ordet
 (logos), som ikke er den, vi kende fra aposteltiden, kun
 findes i sidstnævnte; dog have disse tre værker utvivlsomt
 Justin til forfatter. Skulde så ikke kunne antages, at for-
 maningstalen (logos parænetikos) til grækerne er affattet
 med den hensigt at indlede en virksomhed? Fremfor alt
 gjaldt det om terrænet. Justin gør opmærksom på for-
 holdet imellem æmne og form; formen have grækerne som
 deres del, medens de — efter den apologetiske påstand —
 have hentet æmnet anden steds fra. Dermed er måske neppe
 mere sagt end hvad grækerne selv vedkende sig; det sær-
 egne i Justins bemærkning er dette, at »anden steds fra« ikke
 vil sige fra et andet land eller andet folk men: fra himlen;
 ti de som i henseende til æmne have været Israels lærere
 og herefter ufordulgt skulle blive det, ere profeterne, som
 ikke talte af deres eget, de vare kun »instrumentet, hvorpå
 det himmelske plektrum legede«. At blive hængende i
 formen, som om den var sagen, det var fristelsen for
 grækerne, tilmed at bedåres af evglottia (veltalenhed i ned-
 sættende forstand; »Schönrednerei«). Allerede apostelen be-
 vidner ikke at have lagt det an derpå¹⁾, ja advarer ud-
 trykkelig imod sådan færd²⁾.

Forholdet til israel beholder for den gamle kristenhed
 sin ideelle betydning, længe efter at den reelle er gået tabt.
 Særlig interesse har samtalen med Tryfo på grund af de
 oplysninger, den giver først om Justin personlig, dernæst
 om dem med hvem der forhandles, om modstanderne.
 Spørgsmålet er nu, hvor meget der i disse oplysninger,

¹⁾ 1. Kor. 2, 1. ²⁾ Rom 16, 18.

navnlig i førstnævnte, bør skrives på indklædningens regning. Vi vide, at i hin tid samtaleformen på ny blev optagen, at den navnlig ved Lukians behandling fik en udannelse, som bragte den nær til det dramatiske, omtrent samtidigt med at romanen opkom. Vi have også berørt¹⁾, at netop for menighedens og synagogens mellemværende blev hin form benyttet, dog kende vi værket: Jasons og Papiskus' samtale, blot af navn; samme form spores — forud for Minucius Felix — for drøftelsen med hedningerne alt i et fragment, som Rørdam meddeler²⁾. Skildringen af Justins egen livsgang, hvormed begyndelsen gøres, har ikke lidet tilfælles med fremstillingen af Klemens (romanus) i de skrifter, som smykke sig med dette navn. Man bør dog neppe overse, at Justin langt fra er nogen formens mand, snarere stiller han sig i modsætning til det formalistiske; man tør derfor ikke bedømme en fortælling, han selv giver som virkelig, som en indklædning. Dog er der atter anledning til den bemærkning, at han nok lemper fremstillingen efter hvad der netop kræves; i samtalen viser han sig som den der har søgt i alle skoler, lignende som vi træffe det hos sagnets Klemens, indtil han ved et uformodet møde med en olding på et ensomt sted finder hvad ingen skole, end Platos ikke, kan byde; i 2det forsvarsskrift er det derimod skuet af de kristnes standhaftighed i lidelsen, som siges at have vundet ham for troen. Disse to angivelser behøve ikke at modsige hinanden; i det ene tilfælde betones, hvad der måtte påvirke filosofen, i det andet hvad der uden alt særligt hensyn gør sig gældende for ethvert menneske. Nok kan oldingskikkelsen vække mistanke om noget symbolsk; den afbilder da ensidigheden hos Justin, som gør, at han påvirkes af enkeltmanden fremfor af menigheden og først ad den filosofiske omvej — enkeltmandsvejen — bliver bragt ind i menigheden. Hvilken betegnende forskel på Justins møde med oldingen og den

¹⁾ s. 299. ²⁾ efter Halloix. S. 20 n. 33 (N. teol. tidsskr. 7, s. 164, n. 33).

ætiopiske gildings med evangelisten! — Hvad selve samtalen angår, da véd Evseb¹⁾, hvor den har været ført, i Efesus, og han synes at kende Tryfo som »en højt ansét jøde i de dage«. En egentlig rabbi kan — efter Justin — Tryfo ikke have været; forhandlingen føres kun som ved mellem-mænd, ti Tryfo og hans ledsagere må henholde sig til hvad de have hørt af »lærerne«; det mærkelige er, at forhandlingen efter en vistnok helt igennem noget mat modstand fra Tryfos og ledsageres side ender med at disse formelig give tabt. Om udgangen er indklædning eller tør anses for virkelighed, er endda dunklere end spørgsmålet om indgangen; så meget kan dog udledes deraf, at i hine dage — samtalen hensættes i tiden under Bar Kokbas krig — have jøde-omvendelser i større stil ikke været uhørte; det har dog nok været kampens udfald, som har frembragt en virkning lig den, Evseb tillægger krigens udfald i Titus' dage²⁾. Udgangens virkning kan give sig tilkende i fremstillingen af udfaldet på forhandlingen med Tryfo. Det er også i slutningen³⁾, at den betragtningsmåde kommer til orde, som har hjemmel hos Barnabas (eller psevd-B.), at de kristne af hedensk herkomst ere det rette Israel; dog hentes beviset for denne synsmåde her ikke fra lovgivningen på Sinai. Det følgende vil føre os tilbage til dette punkt. — Man har draget i tvivl, om Justin forudsætter brudet imellem menighederne; det nys anførte kan dog afgive tilstrækkeligt vidnesbyrd i den retning. Et andet er det med brudets konsekvenser eller forholdet imellem hedensk- og jødisk-fødte indenfor menigheden; i dette forhold har brudets virkning ikke på ligelig måde gjort sig gældende. Følgen deraf er endda en forskel på forholdet til den gamle pagt for kristne af jødisk og af hedensk herkomst — spørgsmålet er åbent, hvor stor eftergivenhed der bør vises dem som i henhold til apostelens udtalelse⁴⁾ nævnes »de skrøbelige«.

¹⁾ k. h. 4, 18. ²⁾ k. h. 3, 35. ³⁾ k. 113—15. ⁴⁾ Rom k. 14. Hovedstedet i samtalen k. 47 fig. gengives (på tysk) i Schweglers: Nachapost. Zeitalter 2, s. 193—4.

Sammenholdes forsvarsskriftet med Melitos tale til Antonin, så er især på to punkter forskelligheden i øjne faldende; de to punkter ere langt fra ensartede. For det første taler Justin utvetydigt om en forhandling for domstole, den være nu svævende eller forventet; derhos — det andet punkt — omtales kristendommen med ikke ringe udførlighed som afgørelse af evighedsanliggendet. Hos Melito står alt i en fortonet almindelighed; hos Justin er der kolorit og skikkelse. Rørdam bemærker¹⁾, at Melitos tale er polemisk fremfor apologetisk, tilmed nedbrydende fremfor anbefalende; men anbefalingen, som Melito giver, kan tages til følge, uden at dermed efterleveren bliver kristen. Alligevel kunne enkelte henvisninger til skriften og især et udtryk²⁾ som: »pagten som ikke forandres« ikke levne tvivl om, hvad taleren har sigte på, at det jo er kristendommen; jødedommen kan ligeoverfor magten blot optræde som i budsendingen til Kajus Kaligula (Filo). Men — for at låne et udtryk af Justin — Melito kender kristendommen blot efter samtale med oldingen, end syntes han ikke ført ind i menigheden. Om Justin kan der i den henseende ikke være tvivl; han taler et samfunds sag, således at han ikke anbefaler men forsvarer, og det, han forsvarer, er kristennavnet. Her spores tilknytningen til forholdet, som det kom til at stå efter Trajans reskript til Plinius, nemlig spørgsmålet, hvor vidt et navn kan være en forbrydelse. Den side af sagen, som egner sig til afgørelse ved domstolene, kommer heller ikke frem hos Melito; lidelse for sandheds eller for et navns skyld er der hos ham ikke tale om, medens Justin er ganske på det rene med apologetens nærmeste opgave. Dette punkt behandles i skriftets første 12 kap., hvorpå han bemærker, at hermed kunde opgaven gerne gælde for løst.

Det er dog ikke meningen; det afvisende fremtræder på åndeligt område ikke let uden det bevisende. Til ingen tid kan kristendommen give sig tilfreds med at være kendt

¹⁾ anf. skr. s. 42. ²⁾ Melitos tale k. 25.

uskyldig, tilmed sagesløs; den har netop sag med mennesket, vil ikke være uskyldig men saliggørende. Dermed lukkes der op for sammenblanding af evighedssiden med timelighedskravet, tilmed af tro med videnskab. Det er dog noget, når adskillelsen er påvist i princippet, i praksis bliver mennesket sjældent korrekt; heller ikke Justin, som ved at ramme det betimelige her undgår det princip fornægtende. Spørgsmålet om ustraffelighed bliver genoptaget i k. 61 med fremstilling af kultus¹⁾, men således, at fremstillingen påvirkes af det mellemliggende, beviset for troens sandhed²⁾. På bevisets enkeltheder skulle vi her så lidt som i anledning af samtalen indlade os; kun skal det fremhæves, at Justin gør en hovedforskel på kristendommens sandhed, så vidt den erkendes af fornuften, og så vidt den som en hemmelighed går ud over fornuften eller endog mod fornuften. Sagens første side behandles under henvisning til Kristi lære³⁾, hvorved n. t.'lige skrifter, dog uden navus nævnelse, må gøre tjeneste; hvad dermed afbevises er sigtelsen for gudsfornægtelse og for menneskehad; de kristne ere gode borgere. Men Justin véd meget vel, at den egentlige kristendom ligger på hemmelighedens område og at dens sandhed ikke kan bevises; dog indskrænker han sig ikke til vidnesbyrdet i bekendelsen. Først eftervises forholdet, hvori hemmeligheden står til myterne, idet Jesus har overgået de mytiske helte, gjort til sandhed hvad tidligere var fabel⁴⁾, hvorhos modsætningen fremkommer i livets frugter⁵⁾. — Men hemmeligheden har et andet tilknytningspunkt end det tvetydige i myterne; det er Israels profeti, ved hjælp af den kunde endda bevis føres. Justin må beholde æren eller ansvaret for at have overført spådomsbeviset — af de profetiske skrifter — fra forhandlingen med israel til redegørelse for græker; derved blive n. t.'lige skrifter ikke ænsede, medens det overvældende stof har til formål »at betage al undskyldning«⁶⁾ — altså det samme som apostelen siger om

¹⁾ jvfr. s. 239—41. ²⁾ k. 13—60. ³⁾ k. 13—17. ⁴⁾ k. 21—25.
⁵⁾ k. 26—29. ⁶⁾ k. 42; jvfr. sidst i k. 3.

henvisning til Guds gerninger i naturen¹⁾. Dermed er svingningen fuldstændig i Justins formål: fra henvendelsen til kejseren — det rent retslige — til religiøs påvirkning, som søger alle uden persons anseelse. Man formoder, at der i den indledende henvendelse er anholdt om kejserlig billigelse eller endog — som ved forsvarsskrift 2 ligefrem udtales — om offentliggørelse på kejserlig foranstaltning. Er det end ikke sket, så giver det dog synspunktet, hvorfra disse skrifter i deres helhed må betragtes, langt fra som blotte literære frembringelser. — Til spådomsbeviset²⁾ knyttes henvisning til israels skæbne³⁾, hvorpå følger en genoptagelse af den ved spådomsbeviset afbrudte bestræbelse for at klare forholdet til myterne, som føres ud⁴⁾ til den slutning, at »vi« ikke hylde andres meninger; men hvad de andre foredrage og som måtte ligne kristendommen, det er efterligning af »vor« lære. Dette gøres gældende i sådan udstrækning, at adskillelsen på sandhed som den kan findes ved fornuften og som liggende ud over dens rækkeevne, dermed synes ophævet, sagen tilmed bragt tilbage til standpunktet i formaningsstalen efter det ikke gennemførte forsøg på at bestemme forholdet inderligere end som lån eller ran. Udtrykket: »sandhedsspirer«⁵⁾ om glimtene hos filosoffer og digterne forekommer, uden at det afgørende, som er forklaringen om oprindelse indvortes fra, fastholdes. Derimod fortsættes gennem skildringen af menighedens kultus bestræbelsen for en forklaring af forholdet til det mytiske i det givne spor, kun med betoning af det dæmonologiske; det er ikke mennesker, som have hentet anden steds fra, men ånder have efterabet sandheden hos Israel. — Til slutning kommer hovedemnet atter på bane: den borgerlige ustraffelighed under henvisning til Hadrians vedlagte reskript⁶⁾; som Trajans er det stilet til en lille-asiatisk statholder, og væsenlig går det ud på at sikre de kristne lovformelig rettergang, hvorimod Trajans hovedformål var at afværge

¹⁾ Rom 1, 20. ²⁾ k. 30—52. ³⁾ k. 53. ⁴⁾ k. 60. ⁵⁾ σπερματα τῆς ἀληθείας k. 44. ⁶⁾ jvfr. s. 298.

angiver-systemet. Med begge reskripter bliver det dog sagt, at de kristne ikke skulle være givne til pris for folke-massen.

Dermed antydes den virkelige stilling: kampen mod kristendommen var bleven et folkeligt anliggende i nok så høj en grad som et kejserligt, og for de underordnede embedsmænds vilkårlighed var der åbnet et spillerum. Kejseren anbefalede fordrageligheden, navnlig gjorde Hadrian så i lovtalen over tilstanden, han vil have forefundet i Aleksandrien¹⁾; derfor appellere de kristne nu til kejseren, om end ikke ganske på Pavlus' måde, så heller ikke med det held, som skaffede apostelen i Korint, Efesus og Jerusalem virksom beskyttelse af statsmagten mod jødiske efterstræbelser. Det gælder ikke blot om tidsrummet, hvilket de ny test.'lige skrifter udfyldte, men om 1ste hundredår som helhed, at forholdsregler mod de kristne hidrørte fra jødisk fjendskab, og kun en enkelt gang (Nero) fra kejserlune, som ingen sparede men søgte et formål for grumhed. Af samtalen med Tryfo²⁾ tør nok udledes, at den jødiske bestræbelse for at ægge hedninger og navnlig magthaverne mod de kristne har fortsat sig ind i 2det hundredår, selv om man for nævnte skrifts vedkommende vil indrømme en overdrivelse af denne kilde til had mod de kristne. Men derhos vågner med 2det hundredår en vitterligere aktion mod kristendommen også fra hedensk side, og det ikke blot, hvorom navnlig Tacitus vidner, i literære kredse men i mængden. En ordfører i litteraturen som Plutark holder sig endnu fri for den, men den spores i Plinius' samtidige indberetning fra et landskab, som hører til den kreds, hvor efter Jerusalems fald — i Titus' dage — menigheden søgte et nyt midtpunkt. Trajans reskript giver ikke stød til en kristenforfølgelse, det er en regulerende og dæmpende bestemmelse, hvorved det normale forhold imellem verdensriget og menigheden betegnes; for så vidt ere begge reskripter, det, hvad ægthed angår, over al kritik ophøjede

¹⁾ jvfr. s. 298. ²⁾ s. 93.

trajanske og det anfægtede hadrianske¹⁾ i indbyrdes overensstemmelse. Men Trajan er gået yderligere i den sag, navnlig da begyndelsen må være gjort i hans dage med at bruge de kristne i lighed med de vilde dyr som emne til offentlig forlystelse; sporet var, om end ikke i fuld gyselighed, det af Nero betegnede. Også have de efterfølgende fundet det betænkeligt at give sådan stemning næring, og trods uvillien mod fremmed gudsdyrkelse (*sacra peregrina*) — det modsatte siges dog også —, og i alt fald trods den ironiske kulde eller i kraft af samme har Hadrian talt fordragelighedens sag med regentformål for øje. Ved den udbredelse, kristendommen havde fået gennem ebræermenighedens sidste bedrift, hvorom Evseb beretter så ufyldstgørende²⁾, måtte en betænksom kejser skønne, at forfølgelser truede den indre fred, som var rigets velfærd. Dette gælder om den tid, vi her stå ved: antoninernes tidsalder, som således indledes — tildels endda om devterantoninerne (Severus' kejserhus) —, netop fordi der i hin periode var en fred i riget, som det kun gjaldt om at opretholde. Af egen drift bleve antoninerne ikke kristendomsforfølgere.

Men et andet var det at opretholde freden, hvilket i det højeste lykkedes den første antonin (Pius); hvor vidt Melitos og Justins bestræbelser — i forbindelse med de andres som vi blot kende af navn — have bidraget dertil, kan ikke vides; dog er det ikke usandsynligt, at forestillingerne have fundet nogen indgang, selv når talsmændene måtte bøde med livet. Af en ytring af Melito af senere datum³⁾, som her blot foreløbigt berøres, se vi, at Pius — det er neppe tilfældigt, at denne kejserbenævnelse samtidigt bliver romersk bispenavn — skal have henvendt sig enkeltvis til kommunerne (Larissa, Tessalonik, Aten), som dog blev en henvendelse til Grækerne, for at tøjle liden-

¹⁾ jvfr. Aubé *histoire des persecutions de église* (i tidsskrift for udenlandsk teolog. literatur 1877 s. 543—50). ²⁾ Evseb k. h. 3, 37; jvfr. s. 225—29. ³⁾ Evseb k. h. 4, 26.

skaben; om dermed skulde være sigtet til et nyt (antoninsk) reskript¹⁾ skal siden drøftes. Bestræbelserne fra oven stadfæste, hvad blikket på hellenismens literære udvikling til kosmopolitisme måtte vække formodning om, at under freden i det indre har der udbredt sig en gærende strøm over riget, dels som naturlig følge af den ikke mindst ved hellenismens fremgang bevirkede åndelige opløsningstilstand, dels i vitterlig modsætning til kristendommen. Hvad der forberedtes, var for menigheden, alt som det indvarsledes for apostelen i Filippi og i Efesus, kamp med den offentlige mening²⁾; denne har i det højeste til en tid kunnet stille sig mere ligegyldig til kristendommen uden derfor at blive den gunstig, som det — til tider — dog havde været tilfældet i Jerusalem. Under sådan kamp måtte selv kejsermagten, som ikke let undlod at søge støtte i folket, blive en højst upålidelig beskytter. Gæringen er kommen til udbrud ikke ved men trods kejseren; under den anden antonin (Mark Avrel) — 133 år efter himmelfarten, siger den bysantinske påskekrønike (fra Justinians tid) — begyndte forfølgelserne i Asien. Evseb oplyser³⁾, at da Antoninus Verus (Mark Avrel) havde været kejser i 17 år — når medregentskabet regnes med, falder det sammen med anførte tidsbestemmelse — rejste der sig hist og her i stæderne fra pøblens side en meget heftig forfølgelse, så de pinte vidners tal steg i tusindvis. Det var i de dage, at menigheden begyndte at få — i lighed med hvad der var sagt om profeterne⁴⁾ — »en sky af vidner«, som herefter fik deres særegne amindelse; dog siger endnu Origenes⁵⁾, at blodvidnerne vare snart talte. Ingen steds spores derved kejsermagten på anden måde end i bestræbelsen for at sikre lovformelig rettergang, som rigtignok fremfor en lovens beskyttelse kunde blive en overgivelse til lovens enkelte eller selvbeskikkede hånd-

¹⁾ ssteds. k. 13. ²⁾ Ap. G. 16, 19—22; 19, 23—41. Jvfr. J. J. Blunt: The christian church during the first three centuries. udg. 2, s. 149—56. ³⁾ k. h. bog 5 indgang. ⁴⁾ Ebr. 12, 1. ⁵⁾ Mod Kelsos 3, 8.

hævere. Det er indtrykket, som modtages fra de tre hovedoptrin, hvilke kendes fra denne forfølgelses tid.

I Asien — siger påskekrøniken — tog folkebevægelsen mod de kristne en begyndelse. Den modsiges neppe af Evseb, der beretter¹⁾, at forfølgelsen begyndte, da den romerske biskop Elevation af Soter, ti hvad Evseb fortæller dernæst viser, at forfølgelsen i Elevation af Soter's dage var et genudbrud; forfølgelsen havde raset allerede i biskop Soter's tid (168—176 eller 161—171), måske endog begyndt i Aniketos' dage (157—68 eller 61), hvem Polykarp gæstede i Rom. Ved den tid endnu synes menigheden at have haft fred; men ikke urimeligt er det, at Aniketos har oplevet Polykarps martyrdød. Tidsafstanden imellem Justins forsvarsskrift og de optrin som nu skulle omtales, bliver altså mindst henved en snés år, efter gængs antagelse måske tredive.

Som man måtte vente, var det i lille-Asien, netop i de syv menigheders kreds, at den gærende stemning kom til blodigt udbrud; den fandt snart efterfølgelse i det med lille-Asien temmelig nær forbundne syd-Gallien. Hovedoptrinene i disse to landskaber ere skildrede på den nærmest efterapostolske tids måde i menighedsbreve, som samtidig navnlig kendes for den korintiske Dionys' vedkommende²⁾: det lille-asiatiske henvendt til »det h. almindelige kirkesamfund« — som er den tidligste kirkehistoriske forekomst af betegnelsen: katolsk —, det galliske til datidens midtpunkt, Asien og især Frygien. Modsætningerne ere blevne kendelige og vise sig så måske fremfor i efter følgende dage: på hedensk side et folkerøre, voldsommere end nogensinde i Jerusalem; fra kristen side menigheden kendeligere end den blev snart efter, da frimenigheden ombyttede apostelskolens varetægt med aleksandrinsk formynderskab eller med bispevælde. De to skildringer³⁾ må regnes til de dyrebareste oldtidslevninger; men der er forskel, idet den asiatiske med tilknytning til de over et halvt hundredår

¹⁾ k. h. 5 indgang. ²⁾ jvfr. s. 305—7. ³⁾ Evseb k. h. 4, 15 og 5, 1.

ældre ignatianske breve har et skær fra aposteltiden, i alt fald fra ebræermenigheden; det er som en aftenrøde, der minder om dagen forud men som også spår om en eftertid; hvorimod det galliske sidestykke giver billedet af en tid i frembrud. Deri melder sig ud over afløsningen som er indtrådt — grækermenighed for ebræermenighed — en vending i udviklingsgangen som forestående. Vel er ikke førstnævnte skrivelse uberørt af den udsmykkende bestræbelse, som skæmmer det efterfølgende hundredår; dog fattes ikke apostolsk efterklang, og det dertil sigtende er det som skal udhæves.

Det er især om Polykarp, menigheden i Smyrna vil give »systemen« i Filomelium og hele samfundet underretning, idet hans død betegnes som »et segl, der sluttede forfølgelsen«; denne ytring må forstås om begrænsning enten i rummet: den lille-asiatiske kreds, eller i tiden: et afsnit indenfor Mark Avrels regeringsdage, ti med biskop Soters afgang (171 eller 176) er der kommet nyt udbrud. Blodvidnerne havde ikke forfejlet et indtryk på mængden; i den retning fremhæves en yngling ved navn Germanikos — han tirrede de vilde dyr til at bringe ham ud af verden —, men derfor var man ikke bleven mæt af det blodige skue. Folkeophidselsen behersker det hele, og øvrigheden gør sig til tjener eller viser sig med inddragen i samme; den omtalte beundring af udvist standhaftighed bidrager til at forstærke kampråbet: bort med gudefjenderne! Og navnlig kommer begæringen fra de tumultuerende til at lyde: »frem med Polykarp!« Denne forsøger at unddrage sig, men da forsøget slår fejl, gentages det ikke, hvortil grunden turde være, at Polykarp i sit skjulested har fået mindelse om at skulle lide døden på bålet; i forbindelse dermed står, at han senere betegnes som apostolsk og profetisk lærer — den profetiske nådegave, som hævdes for Polykarp, er ebræermenighedens ejendommelighed ud over aposteltiden. Han lader sig gribe og beværter forfølgerne, både legemligt og åndeligt — det sidste gælder om bønnen, hvortil hine bleve vidner —; under transporten fra tilflugtstedet ind i

byen kommer han af en hændelse sammen med den personlighed, som selv måske øvrighed især gjorde sig til folkevilliens redskab, Nikitas, fader til dommeren Herodes. Den ypperste triumf vilde være at bringe Polykarp til frafald; derfor spørge hine to — fader og søn — ham, hvad ondt der kan ligge i »at kalde kejseren herre og i at ofre.« Det første spørgsmål er mærkeligt; kejseren havde været betænkelig også af romerske hensyn ved herrenavnet ikke mindre end ved kongenavnet¹⁾; først i slutningen af følgende hundredår vinder benævnelsen hævd. For de kristne gjorde et helt andet hensyn sig gældende. Dette tilfælde er måske det eneste, da kejserfristelsen fra magthavernes side fremkommer i sådan form; det hedder ellers — i fuldere overensstemmelse med mytisk tankegang og for den kristne dobbelt anstødeligt — som også straks efter her: at sværge ved kejserens lykke²⁾ eller som alt i Plinius' indberetning: tilbede hans billede. Ført ind i folkeforsamlingen opfordres Polykarp til blot at råbe: »bort med gudedefjenderne!« Han gør det men på sådan måde, at den mening, han lægger i ordene, kendes; derfor rettes den opfordring til ham som endda ikke synes at have været almindelig: at bespotte Kristus. Svaret, han giver derpå, er dette: »86 år har jeg tjent ham, og han har intet gjort mig, skulde da jeg tale ilde om ham?« I dette svar giver Polykarp sig tilkende som barkedøbt, da kun en døbt kan sige sig at tjene Kristus³⁾. På den gentagne opfordring kejseren betræffende (»at sværge ved hans lykke«) svarer Polykarp med den bekendelse som efter Trajans reskript måtte blive den afgørende: »jeg er kristen« — han tilbyder med det samme, ikke for at fri sig men for at tjene Guds

¹⁾ jvfr. s. 18. ²⁾ jvfr. s. 55—6. ³⁾ Aldersangivelsen er bleven udgangspunkt for en beregning, som rykker Polykarps martyrdød 12—13 år tilbage i tiden (Godet: Johannes-evangeliet — oversat — 1 s. 52) — den vilde da falde i Pius' romerske bispedømmes sidste tid, som er aldeles i strid med Evsebs angivelse om forfølgelsens begyndelse i henhold til romerske biskoper. Af Waddington (memoire sur la chronologie de la vie rheteur Aelius Aristide — her efter dr. A. Chr. Bang i »lutersk tidsskrift« 1879, 1 — ansættes martyriet til 23. febr. (Papias-dagen) 155.

riges sag, at give besked om kristendommen, hvilket måtte være af lignende interesse i henseende til menigheden som for mysteriernes vedkommende. Dommeren, vistnok nævnte Herodes, ønsker, at beskeden skal rettes til folket, som i øjeblikket er magthaver; men det vil Polykarp ikke, netop fordi det hele er folkebevægelse, og forbudet mod at kaste perler for svin her kan have sted; umuligt er det ikke, at Polykarp om end ikke for at fri sig gennem beskeden om kristendommen tilsigtede at formå øvrigheden til at efterkomme sin pligt; Polykarp siges jo at være bleven »seglet på forfølgelsen«. Da truer dommeren med de vilde dyr, og da truslen er frugtesløs som alt foregående, lader han bekendelsen, som er afgiven for ham, kundgøre for folket. Mængden har været bange for at gå glip på én gang ad et skuespil og ad en formentlig sejr; ved jubelråbet, den derfor istemmer og som er af helt hedensk farve, nævnes jøder sammen med hedninger; ligeså få senere jøderne skyld for den bespottelse, at der i kristus-dyrkelsens sted herefter turde opkomme en polykarp-dyrkelse — vistnok sidste gang, at i lighed med hvad der skete i aposteltiden, jøder omtales som i stand til at påvirke folkestemningen mod de kristne; hvis efterretningen om Barnabas' død på Kypern ifølge jødiske efterstræbelser har grund, må den i alt fald i tiden være langt forud. Dog kan dette optrin ingenlunde udledes blot af jødisk kilde. I fremstillingen af Polykarps endeligt kendes så meget stærkere en senere efter-apostolsk tid på den udsmykkende bestræbelse. — Påskekrøniken tilføjer, at den gang har Papias lidt martyrdøden i Pergamus; det viser ydermere, at denne forfølgelse hævder afsluttende betydning for ebræermenigheden.

Derimod var det forhastet — eller kun at forstå med omtalte begrænsning —, når Polykarp i skrivelsen blev kaldt seglet på forfølgelsen. Kampråbet har lydt gennem tiden, og Justin nødes frem. Omtrent tyve måske tredive år efter at forsvarsskriftet var overrakt — i alt fald ikke før Elevation embedstid, som tidligst ansættes til 171 — har han atter givet møde på kamppladsen, denne gang med

et klageskrift. Det, han fører klage over, er en landshøvdinges adfærd; Herodes i Smyrna har fundet værdig sidesykke i Urbicus i Rom. Vistnok bliver klagen et forsvar, men af forskellen på forholdene, hvorunder nr. 1 og 2 ere affattede, får man indtryk gennem skriftet 2. Det fremherskende er ikke overvejelsen; vel er det anbefalende og vindende¹⁾ ikke fortrængt, hvilket i et kristendoms forsvar aldrig tør savnes, men det hævder ikke stillingen fra forsvarskriftet 1 som på overgang til det videnskabelige, og navnlig kommer det ellers af Justin yndede spådomsbevis, en af hans livs forhold forklarlig forkærlighed, her ikke frem. Hvad der kalder Justin i skranken, er tidens nød (vistnok har han begivet sig personlig til Rom, hvor det som er begyndt blodigt i Asien, fortsættes som det begyndtes), og derfor efterviser han det for alle ængstende i, at de slette lidenskaber søge dækning og tilfredsstillelse i kristenforfølgelse; det bliver ikke blot navnet, som — urimeligt nok — bekæmpes, men under sådant skin gøre lidenskaber, som alle veltænkende må forkaste, sig gældende. Et nys i Rom forekommet tilfælde fortælles i den anledning; en strid imellem ægtefæller har bragt den part, hvis uret var vitterlig, manden, til at rejse sag mod hustruen for kristendoms bekendelse, og ved den vending af sagen er en aldeles udenfor stående, hustruens kristendoms lærer, bleven domfældt og henrettet og ligeså et vidne ved henrettelsen, som selv kristen har foreholdt Urbicus, at han ved sin færd beskæmmede kejseren »den fromme« og kejsersønnen »filosofen« (disse betegnelser passe lettest på Pius og Mark Avrel, men her må sidstnævnte sammen med Lukius Verus være ment.) Justin venter, at det skal gå ham lignende, ti ikke fattes han en personlig fjende, filosofen Kreskes, et mellemværende som dog ikke på anden måde synes personligt, end at det udspringer af forargelse på kristendommen. Justins disipel, Tatian, giver nærmere oplysning om Kreskes, der betegnes som i høj grad pengebegærlig og som den værste pæderast.

¹⁾ ἀποδείξις.

Sligt kan ikke overraske efter det billede, Lukian tegner af filosoferne; dog angribe apologeterne dem ikke som hin anti-filosofos, idet de holde sig til sagens teoretiske side, systemerne, fremfor til personlig adfærd, hvilket gælder selv om Justins bedømmelse af nævnte modstander. Og dog var som Münter bemærker¹⁾, det som særlig kunde ægge filosoferne, den omstændighed, at apologeterne fremstå som filosofer, hvilket på den anden side havde til følge, at angrebet på en måde ikke blev så radikalt som Lukians. Kunde filosoferne som modstandere blive i borgerlig henseende farlige? For Lukians vedkommende spores intet sådant; heller ikke siger Evseb²⁾ ligefrem, at Kreskes har voldt Justins død, dog synes det at være meningen af hans beretning. Det var vistnok en meget lettere sag at få sin harme styret på Justin end på Lukian.

Det hidtil berørte er indgangen til Justins skrift 2; fra k. 4 får dette en lidt mere teoretisk vending, som Justin selv angiver³⁾, hvorhos tidsforholdene og formålet, det rent praktiske, ikke et øjeblik tabes af sigte. Anordningen bliver derved mindre omhyggelig end i skriftet 1. Om to sætninger gælder det og de ere så at sige skudt ind i hinanden; på den måde krydser én den anden men hver især afbrydes også af indskudte tankerækker, som se teoretisk ud men kunne være praktisk nok mente. Disse sætninger ere, den ene: verden taber uendeligt mere i de kristne end disse kunne tabe ved at miste livet; den anden: lidelse er ikke bevis mod, snarere for kristendommens sandhed; de godtgøres, første sætning derved⁴⁾, at de kristne ere — eller der i dem er — en sæd, hvoraf naturens vedligeholdelse betinges — det er en anvendelse af ordet om disiplerne som jordens salt —; den anden⁵⁾ ved henvisning til martyrerne, hvis forhold under lidelsen antydes at have påvirket Justin personlig. De to apologetiske hovedpunkter tjene til at påvise, det ene det selvførdærvende i forfølgelse

¹⁾ Primordia eccles. Afric. p. 169—70. ²⁾ k. h. 4, 16. ³⁾ indtil k. 13. ⁴⁾ k. 7. ⁵⁾ k. 11.

sen, det andet forfølgelsens håbløshed; dertil knyttes så tankerækker, som ere indskudte for at belyse hine påstande, én hentet fra dæmonologisk, den anden fra filosofisk område. Ved behandling af første hjælpesætning fremkommer¹⁾ den tidligere²⁾ udpegede udtalelse om Guds navn og det unævnelige i Gud, som ligner en sammensmeltning af platonisk og bibelsk tankegang (Platos sætning, at gudserkendelse er vanskelig, men at udsige det erkendte umuligt, varieres oftere af apologeterne). Dog ligger hovedvægten på hvad der hentes fra skolerne; det fremtræder som modsætning, idet villien fastholdes mod skæbnen³⁾, tilmed menneskets ansvar. Her er punktet, hvor nærmest en berøring med debatten indenfor hellenismen kunde findes, sætningen er også den, hvorom i denne efterapostolske tid alt drejer sig og som vistnok har væsenlig del i at Pavlus som forudbestemmelsens talsmand trænges til side; her bliver i forbigående⁴⁾ lovgivningerne tagen til indtægt for samme. Dog søges med det samme tilknytning i den lære-vej, som nærmest afgav modsætningen og som var løftet i herskersædet, nemlig stoa. Denne roses ikke blot for sunde begreber i sædelæren⁵⁾ men efter den optages tanken om den almindelige fornuftspire (logos spermatikos) som punktet, hvor så at sige alle tre magter: hellenisme, jødedom og kristendom kunne række hinanden hånd. Derved bliver dette rent praktisk anlagte skrift et teoretisk fremskridt; hvad der i skriftet 1 var en stræben efter at bestemme forholdet imellem hellenisme og åbenbaring anderledes end i »formaning», ikke mekanisk som udvortes optagelse men organisk uden at dog målet nåedes, det er tilveiebragt her; om prisen for denne vinding er for høj, bliver en sag for sig. Med det dybere blik ind i hellenisme og åbenbaring er modsætningen mildnet, og Justin kan afgive⁶⁾ en bekræftelse af sætningen om gammel kærlighed, som ikke ruster. Som Platoniker traf han oldingen på det ensomme sted, og nu

¹⁾ k. 5—6. ²⁾ s. 240—1; 267. ³⁾ k. 7. ⁴⁾ k. 9. ⁵⁾ k. 8.
⁶⁾ k. 13.

nægtes det, at der er strid imellem Plato og Kristus, de ere kun »ikke fuldt samstemmende« (urigtigt Muus: »(han o: Plato er ikke) ganske enig med sig selv«). Forholdet imellem dem, hvad der også skal gælde om Kristus og stoa, bliver som imellem det stykkevise og det fuldstændige¹⁾, korrelat pagternes indbyrdes forhold. Fjendskabet kommer fra dæmonerne, det er nu rettet mod Kristus som tidligere mod Sokrates, kun med den forskel²⁾, at Sokrates led døden ene, tilhængerne holdt sig tilbage, hvorimod Kristus får efterfølgere i døden, selv blant »udannede«. Om nu denne efterapostolske redegørelse kan siges at hævde — eller være i samstemning med — det apostolske, Johannes lige med Pavlus, er en overvejelse som af apologeten ikke berøres. — De to slutningskapitler indeholde begæring om kejserlig påtegning og efterfølgende offentliggørelse af skriftet.

Gennem hele skriftet 2 går der en forventning af døden, som dog er stærkere end døden, en betegnende modsætning til hvad der kunde gro på hellenismens grund. Forventningen er ikke bleven skuffet, selv om Justins bane ikke blev Kreskes, hvem beretningen om hans martyrium ikke nævner. Samme beretning om dette andet hovedoptrin i kampen imellem folkebevægelse og frimenighed er kommen til os ad samme vej som Ignats' martyrium, altså bysantinsk moderniseret (i 10de hundredårs stil). Dog kan den bedre end hin afhjemle sig selv; historisk anstød er undgået, den udsmykkende bestræbelse, som endog i brevet fra Smyrna kommer til syne, fattes, og den gennemførte dialogiske form, om end ikke medholdelig i alle enkeltheder, har et vist præg af oprindelighed. Justin er da kommen til Rom for at søge kejseren, lignende som Apollonios, og som denne er han i det sted bleven bragt som fange frem for præfekten — ikke Urbicus men Rusticus, kendt som en

¹⁾ Χριστῷ τῷ καὶ ὑπο Σωκρατοῦς ἀπο μέρους γνωσθέντι — — ου φιλοσοφοι μονον επεισθησαν αλλα καὶ ιδιωται (Kr. som tildels var erkendt også af Sokrates — — fandt indgang ikke blot hos filosofer men også hos lægfolk). ²⁾ k. 10.

mand af Mark Avrels omgivelser —, dog uden tavmaturgens held til ad denne vej at nå fremstilling for kejseren. Han bliver tilspurgt om den videnskab, han dyrker, og svaret er: »videnskaberne i almindelighed men især den sande, kristendommen«; i den bekendelse, han derpå aflægger om samme videnskab, fremhæves den profetiske evne som fornøden til al udtalelse om det guddommelige (sigter vistnok til den anførte platonske sætning). Ydermere tilspørges han om sammenkomsterne, og ved den lejlighed siger han sig at være for anden gang i Rom (måske ærinde begge gange har været de kristnes forsvar), og at han underviser dem »som søge ham« (skolemæssigt altså, ikke som ordets forkynder). Præfekten giver ham derpå lejlighed til at fremføre det afgørende: jeg er kristen, og lige med ham fire andre, hans disipler eller venner. Mærkeligt er det endnu, at da præfekten spotter ham for en videnskab, som trodser med usynligt mod synligt, med salighedshåb mod dødslidelse, skelner Justin denne videnskab fra den menneskelige med de ord: »så mener jeg ikke blot, jeg véd det.« Denne sammensmeltning af martyrium og apologi har gjort et stærkt indtryk, hvorom tilnavnet, Justin har fået, vidner.

Efter denne martyrdød — siger påskekrøniken videre — indgav Melito sit forsvarsskrift, det nemlig hvoraf samme krønike kun meddeler den ene sætning: »vi ere ikke tilbedere af sansesløse stene men af den ene Gud, ham som er for alle og over alle, og dyrkere af hans salvede, som er Guds ord fra evighed« — forskellen på therapevtai og threskevtai, tilbedere og dyrkere, er neppe tilfældig —; især kendes dette skrift af Evsebs meddelelser, hvor det nævnes sidst i rækken af Melitos skrifter under angivelsen: »et par ord til Antonin«. Antonin betegnes nærmere som Mark Avrel, i det der bliver tale om hans farfader Hadrian og ligeså om hans fader (selvfølgelig at forstå om antoninernes adoptionssystem); også navngives en martyr, Sagaris, som ikke kendes nærmere, i henhold til skriftet om påsken; han siges at have lidt martyrdøden »i de dage da påkestriden opkom« (i Laodikea). Af »ordene til Antonin« (tidligere

hed det: tale til Antonin) har Evseb opbevaret tre brudstykker. I det første hedder det: »aldrig før ere de gudfrygtige blevne forfulgte som nu, da de over hele Asien ingen fred nyde ifølge en ny anordning.« At ytringen om Polykarps død som segl på forfølgelsen kun kan have rigtighed indenfor en snævrere begrænsning, fremgår allerede af Justins martyrium; men hvad er det for en ny anordning, der siges at afgive et skalkeskjul for dem som efterstræbe fremmed gods? Noget af den art antydede Justin, uden at en særlig anordning fremdroges, end sige en ny. Således kan samme anordning blot hedde i forhold til Trajans, som afgav grundlaget for mellemværendet imellem riget og menigheden eller imellem navnene; indholdet af den nye anordning må have været en skærpelse, det ligger da nær at formode: ophævelse af den indskrænkende bestemmelse i Trajans reskript om ikke at opspore, hvilken sigtede til angiversystemet, der af Trajan var betegnet som »usømmeligt for hans tid.« Af et vink hos Tertullian¹⁾ kunde man bringes til i den nye anordning at se en fremdragelse af forældede love, som siden Vespasian ikke skulde være komne til anvendelse. — I andet brudstykke bliver spørgsmålet: er anordningen — den nye — kejserbud eller ikke? Er den det, da ville de kristne glæde sig ved den som en belønning (hentydning til martyriets nåde) og bede kejseren blot om det ene, at forvise sig med egne øjne om, hvor vidt denne »egensind« (Plinius: »ubøjelige genstridighed«) fortjener døden og den ikke rettere burde nyde fred. Men hvis anordningen ikke er kejserens villie — og det synes Melito at kalde rimeligt »da den endog mod barbariske fjender vilde være for hård« — så påkaldes kejserens beskyttelse imod de stedlige uretfærdigheder og voldsomheder. — I brudstykke 3, langt det største, behandles så forholdet i almindelighed imellem kejsermagt og kristendom efter, alt i første tale²⁾ givne antydninger. Historiens vidnesbyrd fremdrages til gunst for en forståelse imellem de to magter, som dengang

¹⁾ forsvarskr. k. 5. ²⁾ k. 23.

— for første gang i historien — vare stillede selvstændige side om side: den verdslige — verdensmagt i fortrinlig grad — og den åndelige. De have — hedder det — fødselsår sammen¹⁾: »den visdom vi hylde, lod sig tilsyne under Avgustus, den kejserlige ætmand, riget til et godt varsel«. Der forjættedes Mark Avrel og hans søn (neppe at forstå efter adoptionssystemet) held, såfremt han vil holde beskyttende hånd over »vor visdom, som er jævngammel med kejserdømmet og af forgængere på tronen er holdt i ære jævnsides med andre religioner.« Følgelig omtales ligeberettigelsen som noget, der har fundet sted, men noget mere svæver for apologetens tanke, og det er hvad han i tale 1 har betegnet ligefrem som anvendelse af magten »til ugudeligheds udrøddelse og til frigørelse fra vildfarelse,« her angives, det som opblomstring af religionen til gavn for kejserdømmet (snart er det det åndeliges snart det verdsliges vinding, som ved denne pagt betones), al den stund »lige siden Avgust blev kejser, intet ondt har mødt riget, men alt er gået som man kunde ønske.« Påstanden er dristig; blant apologeterne er der neppe nogen anden, der så uforbeholdent har fremsat tanken, at kampforholdet kunde afløses af forståelse i fælles interesse. Det bliver ikke ved tanken; påstanden begrundes historisk og sådan vender den tilbage hos de senere, nemlig, at kun de onde kejsere have været forfølgere, de gode skulle have holdt på en fredelig samværen. Sandheden er den, at efter romerske begreber kunde Panteon åbne sig for fremmede guder, når disses dyrkelse ikke gav anstød — til romersk sædeligheds begreb hørte en vis renhed i familielivet —, og denne gæsteret skal efter gammelt sigende²⁾ Tiber have tilkendt Kristus; den sidste antonin, Aleksander Severus, søgte i alt fald at bringe den til anvendelse i sit lararium, altså mere privat og i henhold til ny-platonske forestillinger fremfor på gammel-romersk vis. Som kristendoms fjender fremdrages

¹⁾ συντροφος τῆς τῶν Ρωμαίων βασιλείας. ²⁾ Tertul. forsvarskr. k. 5.

Nero og Domitian, de to mest forhadte navne, hvorimod — hedder det fremdeles —: »dine fromme formænd (o: kejserne efter adoption, hvorved Trajan forbigås med beregnet tavshed) rådede bod på følgerne af hines dårlighed«. Det er ikke sket ved nogen omfattende foranstaltning men ved »flere gange skriftligt at tugte både den ene og den anden, som vovede at bryde de kristnes fred«; til den ende påberåbes farfaderen Hadrian — fornemmelig på grund af skrivelsen til Fundanus (det ved Justin opbevarede reskript) — og ligeså faderen, som under Mark Avrels eget medregentskab skal have tilskrevet Larissa, Tessalonika, Aten ja alle Grækerne om »ikke at fortrædige os«. Til denne prøvede tænke måde er det, apologeten sætter sin fortrøstning.

Kritiken møder med stærk indsigelse mod ægtheden af reskriptet¹⁾ (eller skrivelserne) »til alle græker«; spørgsmålet om en sådan kejserlig foranstaltning falder sammen med det andet om virkningen af de apologetiske bestræbelser. Evseb har forinden²⁾ meddelt et reskript af antonin til stænderne i Asien³⁾, tinglyst som det hedder i Efesos i »de asiatiske stænders tinghus«⁴⁾, og anfører som hjemmel Melito i forsvarsskriftet »til kejser Verus;« kun nævnes i overskriften Markus Avrelius (antoninus, armenieren). Man forklarer uoverensstemmelsen med Melito som en unøjagtighed af Evseb, der dog måtte kaldes stor, at den kejser, som skulde være ophavsmanden, er udeladt. Reskriptet melder sig som en revselse af hedningerne for deres færd mod de kristne; gudernes sag og ikke menneskers siges det at være at straffe de gudefjendske (ligeså talte Tiber i senatet). Forfølgelserne betegnes som udæskning af de kristnes standhaftighed, og endelig drages en parallel med hensyn til begge parters forhold under tilstødende ulykker (hyppige jordskælv), som hvad udvist mod angår falder ud aldeles til de kristnes fordel. Hedningerne siges af sådanne tilstød kun at tage anledning til forfølgelse mod de kristne.

¹⁾ jvfr. s. 484--5. ²⁾ k. h. 4, 13. ³⁾ προς το κοινον της Ασίας.
⁴⁾ måske det samme som Ap. G. 19, 29.

Alligevel fastholdes — til slutning — Trajans sætning, at bekendelsen skal straffes med døden, sammen med Hadrians indskærpelse af de retslige former og den unægteligt væsenlige tilsætning, at uden hensyn til sagens udfald skal sagvolder lide straf for den saggivne. Det sidste er en skærpelse af bestemmelserne mod angiveriet; at den er kommen til anvendelse, sér man af et bestemt tilfælde, som straks skal omtales. Vanskeligt bliver det at sige, om Evsebs antoninske reskript alligevel er det af Melito påberåbte» til alle Græker« eller om hint er et senere, fremkaldt ved Melitos »ord til Antonin«, eller om endelig kritiken, som tager særligt anstød af parallelen mellem religionspartierne, har ret, så reskriptet hos Evseb må anses enten som forfalsket eller helt igennem som uægte. Hvad man i så henseende end foretrækker, — selv Neander erklærer sig ikke — bliver den rette synsmåde dog, at antoninerne, neppe devtero-antoninerne undtagne, ikke ere kristendomsforfølgere. I deres tid er under påvirkning af den fra oven begunstigede hellenisme gæringen kommen til udbrud, så stærkt at magthaverne have sét sig ude af stand til at dæmpe den, men med antoniners minde, end sige på deres bud er den ikke slået om i forfølgelser; de have snarere bestræbt sig for at begrænse sådanne, hvor de ere blevne indledte, uden at det derfor er kommen til opgivelse af Trajans reskript. Man har fra kristen side heller ikke sét antoninerne i fjendtligt lys; ikke blot de apologetiske bestræbelser vidne derom, men ydermere — bortsét fra al historisk troværdighed — sagnet om tordenlegionen. Evseb beretter det¹⁾ i henhold til Apollinarios og Tertullian, vistnok således at end han ikke tør opretholde troværdigheden; men hvad deri lægger sig for dagen, er den hensigt at fremstille Mark Avrel som en Konstantin forud for den tidens fylde, i hvilken den af apologeterne fremsatte tanke om forståelse imellem rige og menighed skulde få jordbund.

¹⁾ k. h. 5, 5; jvfr. s. 471.

Når senere også Julian gerne vilde gælde for en Mark Avrel den anden, så har et sådant fælledskab i forbillede fra to modsatte lejre intet urimeligt. Men hvad den peger på er, at så vidt gør ligt skulde grækermenighed som grækerfolk forspilde friheden.

Folkebevægelsen lod sig ikke stanse ved et magtbud; så længe Trajans lov skulde opretholdes og det kun var romerske borgere — ikke undersætter i almindelighed — som i livs- og dødssager kunde påkalde kejseren, stod det i grunden ikke i dennes magt at stanse røret, om end kejsermagten til den tid var langt fra at være svunden ind til en skygge. Dog stiller enhver storm tilsidst af, og det der nu skal omtales bliver det tredje og — indtil videre — sidste optrin i kampen imellem folkebevægelse og menighed. Evseb ansætter det til biskop Elevation's embedstid, rimeligvis til dennes 6te år d. e. til 177 (eller 182). Skuepladsen er en anden end for nogen af de foregående to optrin; det vidner om den udbredelse, troen har fået. Gallien fremstår som lille-Asiens medbejler, og derved kommer dette landskabs stilling sammen med forholdet til lille-Asien i betragtning. Sidstnævnte forhold er ældgammelt, selvfølgelig for syd-galliens vedkommende; det stammer fra Marseilles anlæg. Som tilsvarende til denne lille-asiatiske kolonisering kom der rimeligvis netop fra det sydlige gallien en keltisk indvandring til lille-Asien; Marsilia fik et modstykke i galatien. Det må da findes i god orden, at kristendommen som fra syrien også over galatien kom til Evropa, nord for alperne først har slået rod blant kelterne, hvorom endda den tidligere midalders kirkehistorie aflægger stærke vidnesbyrd. Ydermere træder Galliens stilling i riget derved i et klarere lys. Fra Gallien var så at sige kejserdømmet kommet til Rom; og blant alle rigets evropæiske provinser havde romersk dannelse neppe nogen steds vundet så stærk indgang som i den provins, der fortrinsvis kaldtes så; de galliske retorskolers ry berørtes i indgangen. Når samme dannelse i syd-gallien havde et overvejende

græsk præg (Cæsar fortæller¹) om helvetiske mandtalslisters affattelse med græske tegn), så var det vistnok til dels følge af sammenhængen med lille-Asien men kun i oprindelse ikke i resultat forskelligt fra hvad der kunde gælde om selve Rom. Når i 1ste hundredår apostlerne og — som det synes — ikke mindre manden fra Tyana kunde færdes i hovedstaden aldeles på græsk, da måtte noget sådant i end højere grad gælde om 2det hundredår, da hellenismen sejrrig bejlede til verdensmagt og til eneherredømme; omslaget, som påfulgte — kirke-historisk: efter Irenæos — giver sig til kende i syd-gallien som i italien og nord-Afrika. Men ikke mindre blev Galliens betydning for den fremtidige kirkelige så vel som for den politiske udvikling hævdet; den var given dels ved modtageligheden for den sydlige påvirkning, dels ved beliggenheden. Gallien blev i opløsningens dage midtpunkt for det vest-evropæiske rige; derfra var forbindelsen lige let med germanien, brittanien og hispanien; tilsvarende var i øst den illyriske gruppe med hovedstad Sirmium, hvis betydning kendtes i 3die hundredår. Fra Illyrien kom Diokletian, efter ham Konstantin fra Gallien.

Til Illyrien var kristendommen bragt ved en apostel²); Gallien kunde neppe rose sig deraf, om det end havde let ved at overstråle Illyrien, som aldrig er blevet andet end et udgangspunkt. Første gang vi høre fra de galliske menigheder, er ved det optrin, hvortil nu overgang gøres, en glimrende debut, hvorved menigheden samme steds fremtræder som ny-stiftet og som lille-asiatisk af oprindelse. Det første fremgår deraf, at det i menighedsskrivelsen hedder, at hedningerne lagde det an på at fange de dygtigste, netop dem »som menigheden skyldte sin opkomst« — altså var der siden dannelsen ikke forløbet en menneskealder. At ordet i lighed med Fokæerne er kommet umiddelbart fra lille-Asien til syd-gallien, siges ikke ligefrem; det kan udledes af, at menighedsskrivelsen er rettet til Asien og

¹) Galliske krig 1, 29. ²) Rom. 15, 19.

Frygien som til en modermenighed — Smyrna henvendte sig til »systemen« —, fremdeles deraf, at der i denne martyrhistorie omtales to lille-asiater: pergameneren Attalus, som har været fremtrædende, og den frygiske læge Alexander, hvem også en egen virksomhed tillægges; endelig må det ikke overses, at i vidnesbyrdet, som Biblias — først frafalden, senere angergiven — aflægger for de kristne hedder det: »skulde de spise børn, som ikke engang må spise blod af umælende« (en lignende ytring lægger i 13 fragment Irenæos Blandina i munden: »skulde de gøre sligt, som ikke engang nyde kød, som [i almindeligt omdømme] er tilladt«), hvilket ikke kan sigte til nogen essæisk afholdenhed fra kødspise, som den Pavlus omtaler i Rom, men nok må anses for, hvad selve aposteltiden ikke giver, et kendeligt spor af den i Jerusalem vedtagne indskrænkning i de hedenskfødtes frihed til gunst for synagogen. Om Lyons alderstegne biskop, Potinos, siges ikke, hvorfra han stammede; det ligger nær at se ham sammen med Polykarp som »en af de gamle fra Efesus«, men selv uden det er det klart, at ingen menighed har lignende krav på moder-navn for Gallien som den fra hvem i Johannes' dage den rigt velsignede forkyndelse udgik¹).

Beretningen om optrinet i Vienne og Lyon, som Evseb kun giver i uddrag²), skiller sig heri fra de foregående to — om optrinene i Smyrna og i Rom —, at hin drejer sig om hele menigheder, ikke om nogen enkelt personlighed; til dels af den grund er det billede, beretning 3 giver, mindre anskueligt, navnlig savnes der oplysning om tilstanden inden trængslen; men den begynder også med en undskyldning for at den for hånden værende nød ikke tilsteder en nøjagtig fortælling. Dog er det nok så meget tilbøjeligheden til det retoriske som er til hinder. Så meget sér man, at det er mængden som har taget sig selv forlov mod de kristne, og at øvrigheden på stedet langt fra har stået imod, da ingen turde tale de forfulgtes sag;

¹) s. 220 fgg. ²) k. h. V, 1—4.

disse have kun fået lejlighed til at aflægge bekendelsen. Da provinsens ypperste myndighed, hidkaldt ved bevægelsen, var kommen til stede, fremstod dog en af brødrene, som tillige udenfor var en anset mand, med et forsvar som tjente til at styrke de troende fremfor til at skaffe dem ret. I forfølgelsens videre fremgang kommer den antydede¹⁾ modsætning imellem Smyrnas skrivelse og den foreliggende frem som imellem den kveldende dag og den gryende, så at på denne ordet kan anvendes: det blev aften og det blev morgen, den første dag — nemlig i menighedens levnetsløb. Forskellen på de to optrin viser sig i, at i Gallien kejsermagtens forhold til bevægelsen træder frem bestemtere end i provinsen Asia; ligeså føres her første gang de to sigtelser på bane, som trods deres ubluhed herefter stadig gentage sig, nemlig for tyesteiske måltider og ødipeisk forbindelse; deri spores hellenismens indvirkning. Den frimodige afvisning af bagvaskelsen ved lovformeligt forsvar havde styrket, men ydermere trængte man til et forbillede, og en sand morgenstjerne blev firkløveret: diakonen Sanctus fra Vienne, den ny-døbte Maturus, pergameneren Attalus og endelig — måske som den ypperste — slavinden Blandine. Ved siden ad dem må nok den 90 årige biskop nævnes; men ikke er det her som i Smyrna gubben, på hvem blikket fortrinlig rettes. Til den nye tids varsel må det regnes, at kvinden, ja ydermere slavinden står som den gæveste blandt de gæve, sammen med drengen Ponticus; på deres mod skulde det hedenske raseri blive til skamme som i Smyrna på Polykarp. For resten fremhæves Sanctus som den, hvem intet andet kunde afnødes end det afgjørende, som han gav villigt nok: Christianus sum; derhos Attalus, mod hvem forbitrelsen var så stor, at han blev betegnet med en tavle, som bar påskriften (latinsk): Kristi tilhænger, Attalus. Ved ham foranledigedes kejsermagtens indblanding; han befandtes foruden Christianus at være civis romanus, hvilket han ikke selv gjorde gældende. Heller ikke blev han — som

¹⁾ s. 487.

Pavlus — sendt personlig til Rom men der blev indberettet til kejseren og da ikke blot om denne enkelte men om det hele. Kejseren kendte for ret som Trajan, at bekendelsen skulde straffes; dermed misbilligedes den færd, man — til de kristnes ufordulgte fryd — havde fulgt med hensyn til trosfornegeterne at fastholde dem lige med bekenderne. Den kejserlige kendelse har dog neppe fået praktisk betydning, idet under forsinkelsen de frafaldne vare blevne styrkede, hvorved den frygiske læge Aleksander nævnes som fortrinlig virksom; atter en kvinde, Biblias, havde gjort begyndelsen med at fortryde frafaldet. Oprinet føres til ende dermed, at kvinden viser sig stærkere end romermagten (Blandine), og at denne på en måde — som de tidligere martyrbereetninger ikke kende — fortsætter kampen mod de døde »for at forebygge opstandelsen«. Menighedens bestræbelse synes at have været at få martyr-ligene i jorden fremfor at indvinde levningerne, hvilket ved Polykarps jordfæstelse synes at have været formålet. Derimod har de kristnes langvarige fængsling forberedt en anden af de følgende tiders skikke, som ikke var uden mislighed, nemlig en midlertidig kirke-styrelse ved de fængslede: noget sådant kommer frem i fortællingen¹⁾ om åbenbarelsen, som blev de fangne til del, og om kirkeskrivelser, som udgik fra fængslerne. Netop derved nævnes Irenæos, og med ham træder den slægt ind, som er opvoksen til at afløse uden at vige et fjed fra de gamles spor. Dateres apologeternes tidsalder fra Hadrians sidste dage, da var i Lyon-optrinets dage sammes første menneskealder udløben, den anden i det efterapostolske tidsrum.

Evseb anfører omtalte beretning som et træk hvoraf man kan slutte sig til de kristnes skæbne i andre provinser; (martyr-fortegnelsen nævner: Symforion i Autun, hvis død ansattes til 170 og hvis dag falder paa 22. septbr); freden, som menigheden fik, daterer han fra Kommodus' tronbestigelse²⁾ (180). Det er dog tvivlsomt, hvor vidt egentlig regent-

¹⁾ Evseb k. h. 5, 3. ²⁾ Evseb k. h. 5, 21.

skiftet bevirkede forandringen; nok har Kommodus ord for en gunstig stemning mod de kristne, men Evseb giver ham ikke æren for »freden«; dog hedder det anden steds¹⁾, at hans frille Markia udvirkede de kristne fangers frigivelse. Det viste sig da, at tallet på de kristne ikke forringedes ved nedsabling; tværtimod fortælles hos Evseb, at troen vandt tilhængere i alle stænder, nu navnlig blant de rige og fornemme; i nyere tid har man villet gøre gældende at i Rom — i modsætning til Korint²⁾ — skulle de kristne fra først af have tilhørt de højere stænder³⁾. Evseb antyder, at overgang ikke mere skete enkeltvis men at hele slægter (gentes), tilmed patroner med deres klienter (husene) sluttede sig til menigheden. Dog var omslaget ikke forbundet med ophævelse af de tidligere reskripter, tværtimod bliver der anledning til at fremdrage, hvorledes ikke blot den gamle romerske regel — straf for bekendelsen — kom til anvendelse, men også den i det (foregivne) antoninske reskript indeholdte bestemmelse om straf for angiveren⁴⁾ viste sig at have gyldighed. Anklaget blev en vis Apollonios, som var i stort ry for lærdom; det første som da skete var, at angiveren fik sin straf (i lighed med korsfæstelsen, idet benene knækkedes), og — hedder det videre — dommeren Perennius hentyttede lejligheden til at lade en mand af sådant ry som den anklagede foredrage kristentroen; at denne derved skulde kunne fri sig fra straffen, som var livsstraf, derom er der ikke tale. Hieronymus lader forsvaret være foregået skriftligt og har givet Apollonios plads i forfatterfortegnelsen (»om berømte mænd«); han vil vide at Apollonios var senator — hvorfor oplæsningen skal have fundet sted i senatet —, men angiveren en træl. Bestemmelsen om angiverens afstraffelse kan i dette tilfælde have været en ligefrem overførelse af forbudet for trælle mod at vidne

¹⁾ skriftet filosofumena k. 9. ²⁾ 1 Kor. 1, 26. ³⁾ Gaston Boissier Om Roms katakomber (»fædrel.« for 1867 feuilleton nr. 35 —42, især sidste art.) Samme la religion romaine etc. 2, s. 70.
⁴⁾ jvfr. s. 498.

mod deres herre. Men hændelsen kan vistnok antages at have bidraget til at styrke freden for menighederne.

Rimeligvis var det samme havblik, som to talsmænd for troen benyttede til om muligt at vinde indgang, hvilke have været henførte til to forskellige apologetskoler, den syriske og den attiske, nemlig: Tatian og Atenagoras. Dog er det kun sidstnævnte, der udtrykkelig omtaler fredstilstanden som given sag, hvorimod det almindelig antages, at Tatian er fremtrådt et par år efter Justins død, som måtte blive kort efter indgivelsen af Melitos forsvarsskrift 2; det hedder gerne 172. Tidsregningen er helt igennem vaklende; navnlig gælder det for de tre romerske biskopers vedkommende som alt have været nævnte¹⁾: Aniketos, Soter og Elevtheros, tildels som følge deraf også for eftermanden Viktor; de 4 udfylde tilsammen de 4 sidste årtier af 2det hundredår (fra 157, Pius' dødsår — den niende romerske biskop —, indtil 200 eller 199); man vakler imellem at ansætte Aniket til 11 eller til 4 år, Soter til 8 eller 10 år, Elevtheros til 13 eller 21 år og atter Viktor til 10 eller til 8 år; afvigelserne falde tilmed især på Aniket og Elevtheros; det er 7 år, man ikke er på det rene med, enten de tilkomme først- eller sidstnævnte af disse to²⁾. Det var — som tidligere³⁾ blev sagt — i Anikets eller Soters dage forfølgelsen begyndte men især i Elevtheros' dage den fik magt. — Hos før nævnte to apologeter er det rent literære overvejende; også de danne overgangen, som bliver fra den ældre apologet-række til den senere. Man har forsøgt at gøre Atenagoras til en Aleksandriner, dog uden hjemmel. Tatian derimod slutter sig til Justin ikke blot i tiden men som disipel; efter mesterens død siges han at være falden

¹⁾ jvfr. s. 301.

²⁾ de to beregningsmåder fordele årene således:

Aniket: 157—168 eller 157—161.

Soter: 168—176 eller 161—171.

Elevtheros: 176—189 eller 171—192.

Viktor: 189—199 eller 192—200.

³⁾ s. 486.

i gnostisk vildfarelse, altså lignende forhold som forud med Bardesanes, kun synes bevægelsen for disse to at have gået i omvendt retning; som den ene begyndte endte den anden — i anden henseende skulle vi se en samstemning imellem de to. Dog bliver det rimeligst, at Tatian først efter Justins død er fremkommen med »talen til grækerne«, et arbejde som vandt stor anseelse. Adressen betegner det som sidestykke til Justins — omtvistede, i alt fald indledende — skrift, men forskellen er betydelig. Tatian vil ikke give en indledning men gøre et tilbud om forhandling; skriftet er en udæskning til »de dannede«. Hidtil var ingen forhandling kommen i gang, om end kristendommens indflydelse alt nåede ud over menighedens kreds; derfor kunde apologeterne ikke tale troens sag uden henvendelse til dannelsen, men ligefrem havde dennes penneførere ikke værdiget kristendommen anden opmærksomhed end forbigående omtale som en af tidens (orientalismens) fremtoninger. Apologeternes hovedbestræbelse havde derfor været at rense eller berigtige vrangdomme, som løb om blant dannede lige så fuldt som blant udannede. Beretningen om penne-skiftet imellem Pavlus og Seneka, som man end i vore dage har villet tilkende troværdighed¹⁾, hører til tidens literære legender (sidestykke til sagnet om et forhold imellem Peter og Filo²⁾); det er udtrykket for hvad gennem andet hundredår huen stod til i den kristne lejr, at forhandle med modstanderne. Tatian gør et endog temmelig nærgående forsøg i den retning; hans personlighed skiller sig fra Justins og de øvrige apologeters ved en vis voldsomhed; deri ligner han Tertullian, med hvem man også har sammenstillet ham i henseende til udtrykkets dunkelhed. Når de to endvidere skulde mødes i tilbøjelighed til afvigelse fra det kirkelige lærebegreb, da går afvigelsen hos syrereren i alt fald i helt anden retning end hos afrikaneren; denne

¹⁾ Bungener (jvfr. tidsskr. for udenl. teol. lit. for 1868 s. 427—32). Se derimod — aldeles afgørende — »Seneca et Saint Paul« i Boissier la religion romaine 2, s. 52—104. ²⁾ Evseb k. h. 2, 17.

forblev under alle omskiftelser anti-gnostiker. Dog fattes stikordet i efterfølgende dage mod gnostikerne ikke hos Tatian idet han fremhæver åbenbaringens »monarkiske« karakter (ene-vældet); hos Melito og Justin — den egte Justin — findes end ikke det udtryk.

Tatian retter angreb — hele hans bevægelse er et sådant fremfor blot afværgende — på hellenismen, i national forstand ikke mindre end i religiøs eller social. Dog må han for at en forhandling med hellenismen kan blive mulig optræde om ikke som hellener så på hellensk mål, men han lader sine dages hellenisme undgælde ved spot over anstrængelsen i retning ad den rene attikisme — »hellén« er ikke navnet hvortil han bejler, han lovpriser barbarismen. Ikke uden selvfølelse gør han sin herkomst gældende; på ytringerne i den retning føler man, at han af tiden er godkendt som dannet mand, som vil sige: indviet i hellenismen; han véd derfor, hvilken opsigt det vil gøre, at Tatian fremtræder som barbarers talsmand. Lukian kan på en måde siges at have optrådt lignende; men der er ikke den alvor deri. Denne leger med betegnelsen barbar, som han også med selvbehag tillægger sig, men det skér kun som for at udpege det dannelsens højdepunkt, hvorpå han står, altså koketterende; skulde han for alvor gøre sig til talsmand for det barbariske, da måtte det blive for det skytiske; vi have antydnet¹⁾ muligheden af et moralsk formål, lignende som Tacitus havde det ved at foreholde sine landsmænd det germanske; men Lukian når ikke til Tacitus' alvor, hans moralisering taber sig i fantasteri. Helt et andet er det med Tatians modsætning til det hellenske; ironien er ikke lagt an på noget fantastisk, og den personligheds-følelse, som indblander sig deri, er kun det underordnede. Modsætningen er af dobbelt art, dels med hensyn til øster- og vesterleds gamle mellemværende, altså tilbage-skuende, dels — og det er hovedsagen — i henseende til hvad der nu skal frem, nærmest ved Tatian. I førstnævnte

¹⁾ s. 399—400.

henseende kan han beråbe sig på selve de græske forfattere, ti disse vide hvad de neppe heller vilde dølge, at kulturen er ældre blant »barbarer« end blant hellener, hvorfor sidstnævnte opfordres til at give afkald på navn af opfindere, da de kun ere efterlignere — en sætning, hvori sandt og falsk er blandet på en måde som neppe trænger til at opredes. Det er endvidere rimeligt, at Tatians nationale angreb har et praktisk formål i lighed med Bardesanes' færd og står i forbindelse med folkelighedens oplivelse ved hjælp af det kirkelige i øst-syrien. I »talen« skal samme angreb kun berede vej for den sætning, at som det har været, er forholdet fremdeles: netop for den højeste erkendelses skyld må hellener ty til barbarer.

At få dette udtalt, er hvad der ligger Tatian på sinde, men fyldestgørende sker det ikke gennem ordskifter, kun gennem forkyndelse. Det hele er jo ikke et tanke- men et livs-anliggende, omfattende hele livet; derfor henvises til den skikkelse, som livet har fået blant hellener: teatrene og gladiatorlegene; det fordævelige i samme påvises. Alligevel er og bliver det noget literært for Tatian, i alt fald er den literære side af sagen en væsentlig; deri viser han sig trods filosoferingen på barbarisk vis som hellen. Atter får forspringet i tiden vægt; heller ikke blant hellener var det nyt, at man i de ældste skrifter søgte den dybeste visdom. Deri er der end ikke noget afvigende fra hvad der ellers i tiden fandt mange lovprisere, Pytagoras-retningen. Tatian må anbefale andre skrifter end dem der ere gængse blant hellener, Israels profetiske, hvortil også Moses henregnes; gnostisk uvillie mod det gl. testamente spores ikke. Lignende talte Justin; men af Tatian anvendes der langt mere omhu på at godtgøre tidsforholdet: skrifternes alders - fortrin fremfor samtlige hellenske. Og idet Tatian først og sidst søger at gøre de af ham anpriste kilder tilgængelige og at fjerne hvert anstød, bliver det ham af ikke ringere vigtighed at anbefale hvad han har fundet i disse kilder også fra indholdets side.

Man må aldrig hos disse ældre apologeter gå ud fra,

at de i deres forsvar skulde fremdrage fylden af deres kristendoms-erkendelse. Hvad enten det nu var af ærefrygt for ordet om ikke at kaste perler for svin eller i tilslutning til den gængse mysterieform, så holdt den ældste menighed på adskillelsen af hvad der var blot for dem indenfor og hvad der kunde meddeles også til de udenfor stående; bekendelsen, i næste hundredår sagde man: symbolet, skulde være en hemmelighed, feltråbet, hvorpå de kristne kendte hinanden indbyrdes; et lignende var det med »herrens bøn«, som end ikke nævnes hos fædrene forud for Tertullian¹⁾. Af samme grund var den ældste kristne konst udelukkende anvist på symbolet i ordets æstetiske betydning. Det kunde derfor ikke være meningen med den apologetiske udæskning at gøre nogen til kristen ad literær vej eller gennem drøftelse, ti selv med antagelse af hvad der i disse skrifter blev fremsat, med en videnskabelig overbevisning blev ingen godkendt som kristen; der udfordredes antagelse i menigheden. Formålet som lå for skriftvejen var at opnå en billigere bedømmelse, og når derigennem noget ud over den borgerlige stilling søgtes, da var det kun en beredelse af vejen for den egentlige forkyndelse og for kristendoms undervisning, hvilken sidste ikke turde finde sted offentlig og måtte være mundtlig. Nok er Justin den eneste af apologeterne, som udtrykkelig vedgår, at i et til den verdslige myndighed stilet skrift kunne de egentlige lærdomme ikke behandles, men det maa være forudsætningen hos dem alle; den side af kristendommen, man endda fremdrog, var følgelig ikke den som betegnede troens særegenhed men den hvorved den nærmede sig til gudelighed i almindelighed. Netop med hensyn til Tatian, som iøvrigt ved et par ytringer (»Gud var i begyndelsen« — »Gud er ånd«) synes at anslå toner fra Johannes' Evangelium — blant hans skribentarbejder nævnes²⁾ en sammenarbejdelse af de fire

¹⁾ jvfr Scharling og Engelstoft N. theol. tidsskr. 12, s. 120—21.

²⁾ Evseb k. h. 4, 29. Teodoret (kætter-fabler 1, 20) stempler arbeidet som tendentiøst; jvfr. Fabricii Cod. apocryph. n. t'i III, s. 538—9.

evangelier, hvilke Justin uden tal-angivelse kalder »minde-skrifterne« — må den påpegede adskillelse vel erindres. Det punkt, som Tatian betoner, bliver det samme, hvorpå vægten blev lagt af Melito i »talen til Antonin«. De læresætninger, som Tatian i sin fremstilling af kristendommen berører, uden at han dermed kan anses for at have villet give en udtømmende besked, ere to: skabelsen og dommen.

Disse give hvad her søges: tilknytning til hellensk dannelse i og med modsætningen. Skabelsen fremstilles som Guds gerning ved ordet (her kendes Justins disipel); selve ordets fremkomst er det første, det der betinger skabelsen, og ordet hedder »åndens førstefødte værk,« men væsenlig opfattes ordet (logos) som fornuften; faderen — hedder det — går ikke selv ved logos' fremkomst glip ad samme d. e. fornuften. Her gælder hvad der blev bemærket i anledning af Justin, at apologeternes fremstilling af ordet ikke er ligefrem gengivelse af Johannes' (følgelig heller ikke kan være en forberedelse på psevdo-Johannes). Det er på dette punkt, man har villet opdage gnostisk lærdom i forsvarskriftet, men hvad det giver forholdet imellem tid og evighed angående er kun nærmere udførelse af hvad Justin havde sagt. Fortrinlig vægt lægges — og det er i alt fald ikke gnostiserende så lidt som platoniserende — på materiens d. e. stoffets frembringelse. Næst skabelsen betones dommen. Her kommer modsætningen til hellenismen skarpest frem uden at derfor tilslutningen fattes. Dommen forudsætter frihed. Det var punktet, som Melito gjorde gældende; her stilles det i modsætning til fatalismen. Hellenismen kunde stræbe hen imod frigørelse fra fatalistisk livsanskuelse men nåede ikke dertil; gennem gnostisismen skulle vi se, at denne tankegang under betegnelsen: genesis — et udtryk, som rammer prosessen til forskel fra villies-akter — søgte at brede sig over kristeligt område. Det var dette punkt i modsætningen til hellenismen, som bidrog stærkt til¹⁾, at i 2det hundredår pavlinsk tankegang

¹⁾ jvfr. s. 492.

trådte i skygge, ikke mindst hos apologeterne, som ellers måtte kende sig at vandre i denne apostels fodspor. Det blev kristendommens ære at hævde friheden, et åndeligt tilsvarende til hellenismens historiske bedrift. Men hellenismen kunde i sin genrejsning blot sukke over frihedens tab; her gøres dens misbrug gældende og sættes i forbindelse med et punkt, hvorom man ellers også kunde være enig i begge lejre: det dæmonologiske. Det er dæmonerne som få skyld for at have ført fatum ind. Stærkere end måske de efterfølgende græske lærefædre udtaler Tatian: friheden har ødelagt os; dog vidner »dommen« om, at frihed i åndelig forstand er umistelig. Opfattelsen er langt dybere end hos Melito; netop derfor fremhæves i sammenhæng med friheden¹⁾ også udødeligheden. »Vi ej fødes til at dø« ere ord som gå lige foran de anførte: »friheden har ødelagt os.« Tatian mødes atter med hellenismen kun for at betegne modsætningen; det er ikke for ham som for de græske fædre (aleksandrinerne) sjælens udødelighed, der er det ene fornødne; det højeste, han i den retning siger, er: der er en mulighed for sjælen ikke at dø²⁾. Tatian er anti-agnostiker, også idet han lærer hele menneskets udødelighed og sætter opstandelsen i uafviselig forbindelse med dommen. Det er netop de tanker, som havde meldt sig hos tidens dannede: verdensstyrelse og dom, men som selv i den teologiske indklædning havde vist sig uforligelige med mytismen, Tatian har rørt stærkest ved — der fandtes modstanderens Akilles-hæl.

Blot i forbigående skal et skrift omtales som man i reglen træffer sammen med Tatians og som har et ikke blot ydre slægtskab med samme men uden det rette apologetiske formål, som i denne periode er troens ustraffelighed i borgerlig henseende; skriftet er en satire, titlen må gengives: »Hermias' gennemhegling af filosoferne.« Det er i højere grad end det gælder om Tatian lukiansk værk omplantet på en jordbund, man ikke ret véd, om den tør

¹⁾ τὸ αὐτεξούσιον. ²⁾ δύναται καὶ μὴ ἀποδνήσκειν.

kaldes kristen; i ald fald er bekæmpelse det hele, opbyggelsen kommer ikke på tale. Det er en i kække penselstrøg udført skildring af, hvor ilde den sjæl må være faren, som voldgiver sig til filosofisk vejledning for at få rede på tilværelsen og sig selv; den slutter med at lærlingen med uendelig møje i henhold til Pytagoras må udmåle verden; da indfinder Epikur sig med den trøstelige oplysning: ja men der er mange og uendelige verdener, i lige måde himle og verdensrum (ætere), hvis optælling ene kan ende i uvidenhedens yderste mørke; dog gives der en anden vej til behageligt valg, nemlig at tælle atomerne, på hvilke det heles velfærd beror. Man sér den store forskel på denne polemik og Lukians; sidstnævnte angriber fornemmelig personernes uredelighed, følgelig sagens mere tilfældige side; den navnløse (kristne) polemiker derimod filosofiens udbytte, som det foreligger uanset personernes vilkår.

Det var kun fra »barbarisk« side — Syrien —, at angreb på hellenismen som sådan kunde komme; fra »provinserne attika« faldt tonen anderledes; formålet blev påvirkning nok så meget af magthaverne som af den offentlige mening. Det gælder om Atenagoras, hvis »bønskrift på de kristnes vegne« — overskriften er dannet efter 2 Kor. 5, 20 — blev stilet til Mark Avrel og hans søn Kommodus. Når talen er om »den dybe fred«, som hele verden d. e. riget nyder, så sigter det vistnok nærmest til de ydre forhold — i Mark Avrels sidste regentår var den i høj grad alarmerende markomanniske krig tilendebragt, dermed freden på grænserne genoprettet —; men hvad her stiller sig frem, er tanken på de blodige optrin, som havde fundet sted i Asien og Gallien. I skrivelsen fra de galliske menigheder var der tale om en indberetning fra samme landskab til kejseren som maatte ventes; det sér næsten ud, som om Atenagoras har villet give svar — vistnok efter de blodige optrins tilendebringelse — på hin bebudede indberetning, som i midlertid kunde være indløben. Hans skrift er i alt fald svar på sigtelserne, de to som vi af menighedens skrivelse

så, først ere komne til orde i gallien, nemlig: gudsfornegtelse, tyesteiske måltider og ødipeiske forbindelser. Selvfølgelig bliver for besvarelsen førstnævnte punkt — væsenlig ét med gudfjendskabet som anklagen lød i Smyrna — langt det vigtigere; det afhandles k.4—26 (skriftet tæller 29 kapp.).

Hvad man hos de kristne betegner som gudsfornegtelse, siges intet andet at være end hvad der også blant hedninger er kommen til orde uden at være bleven mærket på den måde nemlig hos digtere som Evripides, hos filosofer som Plato, Aristoteles og stoikerne, og for så vidt det alligevel måtte befindes at være noget nyt, har det endda hjemmel: i profeterne. Påberåbelse af de profetiske skrifter er hvad der møder hos alle apologeter, de attiske ikke mindre end de syriske, dog med den forskel, at Atenagoras røber betydeligt ringere fortrolighed med disse skrifter end »syrrerne.« Spådoms-beviset, som sysselsatte Justin så stærkt, bliver her liggende; når profeterne fremhæves, da er det på grund af lærdomme, ikke af hensyn til nogen forudforkyndelse; det hindrer ikke, at der bliver gjort et særdeles strengt inspirations-begreb gældende — profeterne betegnes som instrumenter, hvilke Guds ånd behandler —; det falder netop godt som bevis mod omtalte sigtelse, da selv hedninger må indrømme, at indskydelse ikke kan forenes med guds-fornegtelse. Om spådommenes opfyldelse i Kristus bliver der end ikke tale; kun det gøres gældende, at den kristne og den profetiske lære er én og samme, til den ende henvises til skrifterne. Henvisningen er i formal henseende mærkelig; den forudsætter, hvad der også udtrykkelig siges¹⁾, at skrifterne ikke ere altfor uoverkommelige eller utilgængelige. Det sér ud som en betydelig afvigelse fra Justin og Tatian, da disse omtale samme skrifter som en opdagelse; det må enten have gældt forståelsen fremfor i og for sig skrifterne eller også have vi her bevis på, at opmærksomheden i »dannede« kredse er bleven henledt på apologeternes æmne. Melito

¹⁾ »bønsskrift« k. 8.

afgav selv et levende bevis derpå¹⁾. At kendskabet ikke har været meget dybt gående, derom kan Atenagoras være ufrivilligt vidne.

Han lader det ikke bero ved en anvisning på selv at se efter; de kristnes lære er jo heller ikke i alle stykker den profetiske. Navnlig om ét punkt kan oplysningen i de profetiske skrifter ikke kaldes tilstrækkelig, nemlig forholdet imellem de guddommelige personer. Det er vistnok også i denne forfatters øjne et spørgsmål, hvor vidt sådan oplysning kan gives for dem udenfor, — trangen dertil for dem indenfor opkom med hundredårets slutning —, men en fristelse er der til at tale om kristen sandhed også til dem som alligevel ikke fatte den²⁾; apologeterne give i voksende grad efter for denne tilskyndelse, Atenagoras fremfor Tatian. Således fremkommer³⁾ på udenoms jordbund den vistnok ældste kunstruktion af læren om treenigheden, hvorom kun skal bemærkes, at logos fremdeles er fornuften; som ord hævdes logos fornemmelig i henhold til skaberordet, ikke til det profetiske; og at derved den uovervindelige — eller dog uovervundne — vanskelighed opstår at klare ordet som person fra skabelse og skabning. Med blot kendskab til Johannes' evangelium, som for Atenagoras vedkommende hverken tør påståes eller nægtes, var sagen ikke afgjort; den apologetiske interesse i fremhævelsen af logos har Johannes ikke. Imellem apostelen og apologeterne er der et bestemt adskillende. Her afbrydes de dogmatiserende bestræbelser⁴⁾ med den bemærkning, at der er gået udenfor opgaven, simpelthen at afbevise sigtelse for guds-fornegtelse; dertil vendes tilbage⁵⁾ med oplysning om, hvorfor de kristne ikke ofre; grunden er ingen anden end at de guder, som de kristne skyldes for at fornegte, ikke ere guder. Man sér let, hvor lidt det svar vilde gøre fyldest i menigheden. Men heller ikke til bekæmpelse af hedenskabet gør det rent afværgende fyldest; Atenagoras

¹⁾ jvfr. s. 445. ²⁾ jvfr. Mt. 13, 11. ³⁾ bønsskrift k. 9—10.

⁴⁾ ssteds. k. 11. ⁵⁾ ssteds k. 12.

— og apologeterne alle — indse, at fra kristendommens standpunkt, når dette er sandheden, må hedenskabet kunne bedømmes; forståelse er her gendrivelse. Der gøres¹⁾ atter overgang til en konstruktion, dennesinde religionsfilosofisk, af hedenskabet; i alt væsentlig en udførelse af Justins antydninger i forsvarskrift 2, navnlig sammes k. 5. Der er en gudfejendsk²⁾ magt, fra den stammer hedenskabet; dette hviler altså i sin grund på det, hvorfor man fra hedensk side sigter de kristne, på fornegtelse. Her stilles de to opfattelser af hedenskabet mod hinanden, den dæmonologiske og den evhemeristiske, eller rettere: de sammenfattes til énhed. Fortrinlig dvæler Atenagoras dog ved førstnævnte³⁾, og det skér med foregiven påberåbelse af profeterne, i virkeligheden med benyttelse af vistnok jødiske apokryfer, nemlig Enoks bog. Der uddannes kontra mytisismen en mytisk farvet forestilling om hedenskabets oprindelse; denne knyttes ikke ligefrem til djævelens synd men til forestillingen — som også kendes fra kanonisk skrift uden at dog denne her nævnes⁴⁾ — om englene som svigtede deres kald og brøde ind i fremmed bestilling, hvorved de kom i mellem-stillingen som dæmoner. Den gudfejendske magt er et faldet åndevæsen, dæmonerne i egentlig forstand ere frugt af Guds børns samkvem med jordens kvinder, medens afguderne — efter selve hedningernes egne oplysninger — bør erkendes for forgudede mennesker.

I modsætning til de to nys fremkomne sigtelser, som vedrøre livet fremfor troen, gøres gældende⁵⁾, hvor langt det er fra at de kristnes vandel kan have givet anledning til noget klagemål af den art. De kristne lægge vind ikke blot på en ustraffelighed, som også hedensk visdom kunde anbefale den, de efterstræbe »en højere fuldkommenhed«⁶⁾. Især betones denne i henseende til kønsforholdet; hvad der ellers hedder ærbart og rent, er for de kristne ingenlunde

¹⁾ »bønskrift« k. 22. ²⁾ ἀντιθεός. ³⁾ »bønskrift« k. 23—24.
⁴⁾ Judæ br. v. 6. ⁵⁾ fra k. 27. ⁶⁾ jvfr. s. 282.

nok. Apologeten kommer på en glidebane, både når han for vantro vil udvikle den kristne sandhed som en umistelig del af beviset for kristendommens sandhed, og ligeså, når han i høje toner vil tale til hedninger om sædelighed i kristen forstand. — Det kristne håb står tilbage; han slutter med det forbehold en anden gang at ytre sig derom.

Når denne lejlighed har tilbudt sig, vides ikke; at den er kommen, derom vidner afhandlingen fra samme hånd om »opstandelsen.« Den fattes adressen; det samme gælder om et lignende arbejde, som sikkert med føje bærer Justins navn; emnet var — for at tale med Rössler — datidens yndlingsmaterie, i menigheden neppe mindre end i forhold til dem udenfor, men under de forskellige forudsætninger kunde det ikke behandles éns. Fra aposteltiden kendes det anstød, som ordet om opstandelsen gav i Aten, dernæst i Korint; man vil måske tilføje: fra først af lige så i Jerusalem. Men på sidstnævnte punkt var sagen helt en anden; for Israel blev ikke så meget opstandelsen som den opstandne til anstød. Der kunde og måtte altså være forskel i måden, som opstandelsen bevidnedes under tre forskellige omgivelser: blant israeliter, i menigheden og blant hellener. Af ejendommeligheden i førstnævnte bevidnelse er et billede tegnet i Pavlus' fremstilling for rådet¹⁾; her have vi det nærmest med forskellen på opstandelsens vidnesbyrd under de to andre omgivelser at gøre. I menigheden står opstandelsen i uopløselig forbindelse med Herrens person, ved hans opstandelse er forløsningen fuldbyrdet, vor opvækkelse skér — legemlig som åndelig — ved ham og er navnlig som legemlig knyttet til hans genkomst; dermed træder rigets åbenbaring, altså håbets fylde, i forbindelse. I sådan belysning og rigdom kan opstandelsen ikke fremstilles, når det gælder om forhandling med dem udenfor, med dem som end ikke kendte løsnets (symbolet). Derfor bliver af apologeterne opstandelsen aldrig, som den kristne sandhed kræver,

¹⁾ Ap. G. 22, 30 - 23, 10.

knyttet til Kristi person, af dem behandles den som lære fremfor som kendsgerning; det er en ejendommelighed, som betinges ikke af noget personligt men af standpunktet, af forskellen på apologi og forkyndelse. Den fulde udvikling af Kristi personligheds betydning — hvorom menigheden da begyndte at tilstræbe dogmatisk klarhed — tør ikke ventes i apologierne, ikke på grund af apologeternes uformuenhed men fordi stedet ikke er der; et skrift af mere uvis oprindelse som endnu bliver at omtale — brevet til Diognet — vil yderligere stadfæste denne sætning. Iøvrigt behandler også Pavlus opstandelsen på begge måder: som led i Guds riges historie¹⁾; dernæst i og for sig, så vidt mulig uafhængig af historien, altså fra natu-standpunktet²⁾; dog bøjer apostelen atter³⁾ ind i det uafviselige historiske. Heller ikke skulde det apologetiske standpunkt savne al ejendommelig udvikling af læren om Kristus; det gjaldt jo om forskel på Kristus og dæmonerne, forløsningen sattes i sejren over dæmonerne. Men dette formål søges mindre fyldestgjort ved fremdragelse af Kristi død og opstandelse end ved fremhævelse af forholdet imellem fader og søn fra begyndelsen — altså på en måde i oprindelsen eller dog begrundelsen — og af Kristi stilling i kraft af sit ophav til verdens oprindelse. Også til opnåelse af sådant formål kunde — som vi så hos Tatian og Atenagoras — logos - forestillingen yde tjeneste helst som tidens dannelse var fortrolig med den, altså afset fra Johannes.

Ved de to småskrifter om opstandelse, der foreligge — vistnok fuldstændige — som tilgift til de større apologetiske arbejder af Justin og Atenagoras, få de fremsatte almindelige bemærkninger stadfæstelse. Justin begynder med at fremstille Jesus Kristus som den der i sin person har vist lærens sandhed, følgelig også selv ved faktum stadfæstet læren om opstandelsen, men videre i eftervisning af den betydning, som tilkommer Kristi personlige opstandelse, går han ikke; derefter drøftes læren i almindelighed, hvor vidt

¹⁾ 1 Kor. 15, 12—28. ²⁾ ssteds. v. 35—44. ³⁾ med v. 45.

der enten fra kødets vilkår eller fra Guds forhold til kødet skulde kunne hentes nogen afgørende indvending mod samme; selvfølgelig er af hine to punkter det sidste det fornemste. Det er såre langt fra, at Gud for sin egen skyld ikke skulde kunne opvække kødet, da også kødet er fra først af i Guds billede; ej heller er synden i og for sig i kødet, og endelig fattes kødet ikke forjættelse. Derved gives stødet til en ejendommelig udvikling i retning ad forløsningsværket: netop fordi kødet står længst fra Gud, tilmed mindst er Guds eget, får dets opvækkelse betydning som bevisning ikke blot af Guds magt men af kærligheden; den der elsker sit eget, gør nemlig intet synderligt, og det vilde gælde om Guds kærlighed som kærlighed blot til sjælen, som er en del af Gud¹⁾; først kærlighed til fjenderne er evangeliet, og derfor vil Gud bevise sin forløsende kærlighed i kødets opvækkelse. På dette punkt ligger forskellen imellem Kristus og hellenismens store ånder: Pytagoras — Plato; men deraf kendes, at i opstandelsens håb virker der en helbredende magt, som bliver sædelig ved at gøre de kristnes liv til et udtryk for opstandelsen. — Så vidt Justin.

Atenagoras går ud fra en logisk adskillelse: drøftelse i forhold til afvigende meninger og udvikling ud af sagens ejendommelighed; dermed er forskellen angiven på det apologetiske og menigheds-standpunktet. Dog er det meningen her at bruge begge fremgangsmåder, hvilket for den sidstes vedkommende kun kan ske med et forbehold. Den betegnede adskillelse kan også gives således, at opstandelsen ses enten under guddommeligt synspunkt eller fra det menneskelige, med andre ord: enten blot som mulig (Gud kan det) eller som det fornødne (mennesket har det behov). Ved sådan modsætning af mulighed og nødvendighed (fornødenhed) bliver det egentlig kristne synspunkt udenfor; det er virkeligheden: Kristus er opstanden. Med hensyn til førstnævnte synspunkt fremhæves,

¹⁾ μέρος οὐσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα.

at opstandelsen ikke kommer i strid med forestillingen enten om Gud eller om legemet. (som om der intet blev, der kunde opstå); i henhold til det angivne andet synspunkt gøres gældende — hvilket betegnes ikke som blot afvisning men som sagens egen udvikling —, at skabelsen kræver opstandelse, og det samme gælder om dommen. På sidstnævnte punkt mødes Atenagoras atter med de forestillinger som have gjort sig gældende i tiden¹⁾. Verdens styrelse kan ikke være uden dom, men uden opstandelse er det menneske ikke, som dommen gælder. Således tilspidses dette punkt, som rører ved det ejendommeligt kristelige, til betegnelse af hine dages forhandlingsemne indenfor hellenismens område: er der forsyn eller ikke? — Det er to af apologeternes yndlingstanker som idelig sættes i forbindelse med verdens-styrelsens grundtanke; hos Tatian gjaldt det om villiens frihed, hos Atenagoras og Justin kendes det samme med hensyn til menneskenaturens ufortabelige helhed, hvis udtryk vor opstandelse skal blive.

Vi vende tilbage²⁾ til spørgsmålet om udbyttet af de apologetiske bestræbelser, hvorved den dobbelte adresse kommer i betragtning. Nærmest bliver spørgsmålet om forholdet til kejseren (især Mark Avrel), hvem apologeterne først og fornemmelig have villet påvirke. Om den fremmende og mildnende indflydelse, kristendommen kan have øvet, selv om den bekæmpedes, på den kosmopolitiske strømning i tiden, er talen ikke men om det direkte formål, som var at godtgøre de kristnes sagesløshed; svagere har der af apologeterne indtil da været slået på, at kristendoms forfølgelse mulig ikke var god politik. Noget sådant har dog af sig selv gjort sig gældende: kristendom og hellenisme trådte i en skarp modsætning til hinanden og derved fremkaldtes gæring, som måtte blive til mén for riget. Den ene af modstanderne havde fundet en mægtig støtte i antoninerne; men magten havde alligevel interesse af at holde på fred i riget; den måtte søge at dæmpe hvert udbrud af gæringen.

¹⁾ Bønskriftets *κοινωνία εννοία*. ²⁾ jvfr. s. 497.

Kejseren havde den følelse for sin stilling at han i rigets interesse ikke måtte gøre sig til part i sagen; således var antoninernes færd ved de omtalte kamp-optrin præget, og vi skulle se et lignende hos det næste kejserkuld, der er betegnet som devtero-antoniner¹⁾ (Septimius Severus lyste sig selv i kuld som Mark Avrels adoptivson; »til lykke med faderen, du fandt«²⁾, tilråbte man ham i senatet). Vistnok fremhæves Kommodus, netop han som ikke-kristendomsforfølger, men modsætningen, han — i dette stykke på heldigere måde — kan have dannet til faderen, må ikke overvurderes. Også må det bringes i erindring, at den nærmeste grund for antoniner til at se kristendommen i et andet lys end flavierne var den indtrådte adskillelse af synagoge og menighed (eller ebræermenigheds afløsning ved grækermenighed); når i efterfølgende dage Severus tog forholdsregler mod jøderne, som synes at have berørt også de kristne, da må det anses for en eftervirkning af forbigangne tider. Kommodus oplevede et resultat, som forgængerne havde tilstræbt, at se freden indadtil genoprettet³⁾, og for at fastholde det kan han have anordnet som omtalt⁴⁾, at anklage for kristendom blev til angiver-systemets bekæmpelse omtrent lige så halsløs en sag som kristendoms bekendelse; således neutraliseredes ved Kommodus Trajans reskript. Forøvrigt var Kommodus i sin færd helleniserende, om end ikke på faderens, filosofens vis men snarere som mimen Nero; han optrådte som atlet, og forargelsen derved bidrog vistnok til at hans endeligt blev som Domitians (siden dennes endeligt, altså i over 100 år, havde der da i Rom ikke været kejsermord). Under de efterfølgende rystelser, da adoptivsystemet var faldet for først at genrejses ved illyrerne, blev det ved flavierne indvarslede system: magtens overgang fra senat og livvagt til feltarmeen (legionerne) befæstet; spændingen imellem kristendom og hellenisme fik

¹⁾ jvfr. s. 426. ²⁾ gratulor tibi, quod patrem inveneris. ³⁾ Evseb k. h. 5, 21. ⁴⁾ s. 504.

atter fremgang, for Severus blev den en lignende vanskelighed som forinden for Mark Avrel. Endda holdt sig — trods al forskel på personligheder — den antoninske synsmåde: kejseren vilde ikke ligefrem gøre sig til part i sagen; i alt fald ikke udover hvad givet var ved Trajans reskript.

Følgelig var det ikke i kejseren, ikke i nogen personlighed, kristendommens talsmænd måtte se modstanderen; en sådan mødte de utvetydigt i tidens dannelse, den som i genopstandelse fremtrædende hellenisme. Lykkedes det da kristendommens værger at få en forhandling i gang med hellenismen i egenskab af anklager? Svaret må blive negtelse. Apologeternes forhold til hellenismen, hvad enten de optræde afværgende eller angribende — det ene kan ikke let være helt uden det andet —, bliver aldrig en forhandling af literær karakter; apologeterne angribe modstanden hvor den har sin styrke uden at det dermed skønnes, at også fra hellensk side modsætningen er bleven bragt i pennen eller at kristendommen er bleven angrebet som den forsvaredes ad literær vej. Dog har det været tilfældet; men den literære modstander lærte vi ikke at kende gennem de med ham samtidige i brydning med apologeterne. Disse søgte modstanderen i livet fremfor i litteraturen.

Forholdene førte det med sig, at kristendommen måtte så vidt mulig stille sig på fælles område med modstanderne på hellenske enemærker. Til enhver forhandling selv imellem modstanderne kræves noget fællesskab; de må kunne finde hinanden. Kristendommen skulde ikke i alle måder kende sig på fremmed grund, derved at den betrødte hellenske enemærker; græsk var endog fremfor ebraisk menighedens modersmål. Det hørte til verdens beredelse til kristendommen, at hellenismen med 2det hundredår fik en eftersommer; ingensinde heller have ensartet tungemål og dannelse behersket den historiske verden som da; men dermed kom kristendom og hellenisme hinanden ikke nærmere. Tværtimod modsætningen blev kun mere i øjne faldende, og dens mellemværende blev spørgsmålet om kristendom

i forhold til humanisme, et punkt af gennemgribende betydning for alle tider. Apologeterne kunde ikke lade sig indregistrere under det herskende; de optrådte som barbarer på barbarers vegne — derfor ikke mindre i hellensk kostyme, og analogier hos de dannede fattedes ikke. Men apologeterne måtte trænges hen til et fodfæste udenfor det hellenske, efter tidens behov mere fyldestgørende end det »barbariske«, her ét med det østerlandske, således at eksistens-vilkåret, som apologien havde i forholdet til hellenismen, ikke forrykkedes. Et sådant »udenfor« kunde ene det latinske afgive. Det havde tjent kristendommens sag, at romanismen siden Hadrians dage havde tabt terræn til hellenismen; nu skulde det ikke blot fremme samme sag men blive — for en del — kristendommens værk, at ved overgangen fra 2det til 3die hundredår latiniteten genvandt noget af det tabte område. Genindsættelse i en værdighed, som latiniteten havde forspildt, siden med Trajans regeringens »sølvalder« tog en brat ende, skulde blive i kristendommens interesse fremfor i rigets; omslaget blev følgerigt, måske derfra middelalderen kirkehistorisk kan dateres. Forskellen på skrinlagt og genopstanden latinitet er større end tilsvarende på hellenismen. Hos denne er bestræbelsen efter klassisitet¹⁾ som vil sige tilnærmelse til attikismen gennemgående, ikke mindst når hellenismen efter sin vis koketterede med barbarisk herkomst; noget lignende var det med de latinske forfattere, for hvem herefter Cicero blev forbillede. Men til alle tider have blant de latinske forfattere de ciceronianske gengangere — som heller ikke på kirkeligt område udebleve — havt mindst åndeligt at sige, ved dem er genindsættelsen ikke bleven indført. Den var frugt af trangen til at begrænse hellenismen med det formål at hævde ikke riget men kristendom, og hjemstavn for omsvinget er nord-Afrika.

¹⁾ εὐγλωττία.

Der og ikke i Rom møder for første gang en latinsk kristenhed. I højere grad end den syriske reaktion mod hellenismen, som i apologet-rækken Tatian repræsenterer, fik hin magt til at blive et brud på énheden; dog tjener bruddet en enhed¹⁾, den som er modsætning til romerriget, i blivende forstand: riget.

¹⁾ jvfr. s. 414.

Rettelser til første del.

- Side 7 l. 6 fra oven: »mystisismen« læs: mytisismen.
» 10 l. 9 » » »selvhævelsen« læs: selvhævdelsen.
» 81 l. 1 » » »og hellenister« læs: og hellenister --.
» 84 l. 2 » neden: »ene hos Joh.« læs: især hos Joh.
» 93 l. 1 » oven: »opfattelse« læs: affattelse.
» 167 l. 6 » neden: »Es. 60, 1« læs: Es. 60, 17.
» 194 l. 17 » oven: »Alfæi søn« læs: den retfærdige.
» 330 l. 2 » neden: »Ἰσοεβης« læs: Θεοσεβης.
» 362 l. 11 » oven: medstræbende læs: modstræbende.
» 380 l. 6 » neden: »hendtes« læs: kendtes.
» 404 l. 5 » » »helhed« læs: hulhed.
» 465 l. 24 » oven: »bleve« læs: bliver.
-

Oversigt af første del.

<i>Indledning.</i>	Side.
a. Den ideale menighed og menigheds-idealet	1.
b. Frihedens plads i det religiøse ideal	6.
c. Friheden som betingelsen forud.	21.
Foreløbigt resultat.	67.

Ebræermenigheden.

I. De to frimenigheder	71.
----------------------------------	-----

Lille-asiatisk periode.

II. Græsk friskole og apostelskolen	94.
III. De to navne	183.
A. <i>Menigheden som bekæmpelsens vitterlige mål.</i>	
a. Hyrderne i kamp for hjorden	188.
b. Lovsangen og profetisk hyrderøst	235.
c. Ebræermenighedens sidste ord	293.

Debatten.

B. <i>Kristendommen som midtpunkt i verdens-debatten.</i>	
1. Hellenisme og kristendom.	
a. Kosmopolitismen	317.
b. Tilsvar og tiltale	429

Översigt af forste del.

1	Den ideelle menighed og menighedsideal
6	h. Kirkeens plads i det religiøse ideal
21	c. Kirkeens som betingelse for
47	Forskjellige resultater
	Kristenomsindretning
17	I. De to kristenligheder
	Litteraturhistorisk
41	II. Græsk kristendom og apostelen
	III. De to navne
	A. Kirkeens som betingelse for kristen
181	a. Kyrken i kamp for kristen
289	b. Lovgæver og praktisk kristen
307	c. Kirkeens indretning og
	Debat
	B. Kirkeens som midtpunkt i verdensorden
	I. Hellenisme og kristendom
317	a. Kirkeens indretning
430	b. Kirken og tilblivelse

