GUNNAR RUDBERG

HELLAS OCH NYA TESTAMENTET

SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG, STOCKHOLM

HELLAS OCH NYA TESTAMENTET

ETT UTKAST

OLAUS-PETRI-FÖRELÄSNINGAR

HÅLLNA VID UPPSALA UNIVERSITET

AV

GUNNAR RUDBERG
PROFESSOR VID UNIVERSITETET I OSLO

STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

Made in Sweden.

UPPSALA 1929
APPELBERGS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

Förord.

I det följande återges de åtta föreläsningar, som jag på kallelse av Olaus-Petri-stiftelsens inspektor, Ärkebiskop Söderblom, höll i Uppsala i mars detta år. Ett och annat i framställningen, som vid det muntliga föredraget måste förkortas, återges här i sin ursprungliga formulering. Annars ha inga andra ändringar än språkliga förtydliganden gjorts. En del noter och litteraturhänvisningar ha tillagts i slutet.

Jag har ej tänkt mig kallelsen till dessa föreläsningar innebära krav på fullständighet eller ett färdigt systematiskt svar på den fråga, jag skulle behandla. Olaus-Petri-stiftelsens ledare vet lika väl som jag, att jag ej kan ge ett sådant svar. Det hela måste alltså bli ett försök att nå större klarhet på vissa punkter, och jag kan ej betrakta mitt försök som avslutat med dessa föreläsningar eller denna bok. Det är också klart, att svaret på den behandlade frågan i första rummet eller kanske helt och hållet blir den klassiske filologens, ej teologens och ännu mindre orientalistens — för så vitt de ge olika svar. Men jag har ansett, att det för tydlighetens skull borde nämnas, innan jag kommer till ämnet.

Det återstår den angenäma plikten att säga tack. Främst går mitt tack till Ärkebiskop Söderblom, som kallat mig till dessa föreläsningar och därmed — utan att tröttna inför önskan om uppskov o. a. — tvingat mig att sammanfatta dessa studier, som jag påbörjade för längesedan (med anledning av en föreläsningsserie inom Teologiska fakulteten i Oslo), men kanske aldrig utan särskild anledning kommit att bringa till en åtminstone relativ avslutning. Att jag känner ännu varmare tacksamhet som människa än som forskare och Olaus-Petri-föreläsare, behöver jag ej säga.

Kallelsen till dessa föreläsningar nådde mig kort efter det Teologiska fakulteten i Uppsala utsett mig till teol. hedersdoktor vid universitetets jubileum 1927. Det skulle vara mig kärt, om Fakulteten vid detta tillfälle ville mottaga ett enkelt uttryck för min djupa tacksamhet, oberoende av hur dess medlemmar ställa sig till de tankar, som uttalas i mina föreläsningar. Tillika skulle det vara mig en stor glädje, om något av vad som här framlägges, kunde bli till gagn eller ledning för en och annan bland Fakultetens alumner.

Oslo i maj 1929.

G. R.

I.

Inledande anmärkningar.

Har Hellas haft något att ge åt Nya Testamentet? Har detta lärt av Hellas i fråga om form eller innehåll? På en punkt är svaret lätt: när det gäller språket. Det är ju ett ofrånkomligt faktum, att de nytestamentliga urkunderna äro avfattade på ett språk, som på denna tid var något av ett världsspråk, och som tillika betyder ett annat skikt och ett senare stadium av Sophokles', Aristophanes' och Platons språk. Vi isolera ej längre Nya Testamentets språk och tala varken om Den Helige Andes tungomål, om en egen dialekt eller om semitisk grekiska. — Men utöver språket?

Frågan kan ej utan vidare besvaras med ja eller nej. Och den kan stundom i tankens och forskningens historia synas tämligen meningslös; ja, den kan verka rätt överraskande i en tid, som framför allt riktar sina upptäcktsfärder åt annat håll, även där man talar om hellenism. Men så länge det faktum står kvar, att Nya Testamentets språk är grekiska, och det är fåvitskt att söka rubba det, är frågan djupt berättigad.

Det är sant, att undersökningarna till Nya Testamentet på senare tid i stor utsträckning gällt hellenismen, om vars betydelse och begrepp jag strax skall tala — alltså en kultur och religion, som har något med Hellas att göra. Men man har ofta vänt sig just till de beståndsdelar i denna kultur och religion, som kommo utifrån, på senare tiden framför allt till Iran, tidigare till Egypten och Babylon. Forskningen har på dessa områden att anteckna vackra, ehuru ej alltid säkra vinster. Att analysen av Israels religion och kultur, ej minst i dess senare skeden, fortsatt vid sidan av de hellenistiska studierna, behöver jag endast nämna. Men frågan om Hellas står kvar i alla fall.

Kanske blir frågan och utsikten till svar klarare, om man utgår från det jämförelsevis kända, från språket. Nya Testamentets grekiska har s. k. semitismer, påverkningar av semitiskt språk, om än en bättre kännedom om samtidens språk, koinē, starkt inskränkt deras antal. Hur förklaras de? Jo, ofta så, att de utgöra det semitiska originalets anslutning till en kanske gammal och tämligen sällsynt grekisk konstruktion, som motsvarar det förra på något sätt. Halvglömda vändningar kunna så få ett nytt, kanske ganska starkt liv.

Detta förhållande visar sig vid närmare granskning vara typiskt. Ju mer man söker, desto mer skall man finna motsvarande förhållanden på skilda områden. Främmande kulturelement, som komma i beröring med hellensk od-

ling, omformas på grekisk grund och efter grekiska motsvarigheter, få grekisk motivering och grekisk stil eller komma den nära. Jag nämner detta redan från början för att ställa frågan klarare; till själva problemet skola vi ständigt komma tillbaka. Och jag behöver ej säga, att denna regel gäller ej blott Orienten, Israel eller Iran. Denna tolkning och omformning, denna livets interpretatio graeca, möta vi ock på närmare håll. En ledare för ett stort enhetligt nationellt företag — han må kallas konung eller något annat — hade det klassiska Grekland knappast kunnat frambringa. Konungadömet kom från det besläktade folket i Makedonien. Men tankar, former, ideal och krav hade hellenerna själva skapat genom sina filosofer, historiker och retorer — journalister, om man så vill —, innan monarkien blev en hård verklighet. Och verkligheten sluter sig delvis till den skapade bilden.

Vi skola se mycket skilda grader och former för denna anslutning, och den sträcker sig till alla områden: språket, föreställningen, tanken, samfundet, litteraturen — både i större och mindre omfång —, moralen, religionen o. s. v. Allt vad som lånats eller utan avsikt upp- och mottagits, får gå igenom en viss omformning, som närmar det till det hellenska. Det som kommer från Israel eller tas upp från dess historia, tolkas tidigt och i stor utsträckning hellenskt, och strömningarna från Iran och Babylon flyta samman med den hellenska kulturens flodlopp. Detta allt har framkallats eller underlät-

tats av hellenernas stora förmåga att lära av andra och assimilera främmande element med det egna. Vi skola strax återkomma till detta.

Så är man berättigad att vända sig till det grekiska Nya Testamentet med en fråga om Hellas' betydelse för detsamma. Vad är det i Nya Testamentet, som i anslutning till språket och den med språket sammanhängande kulturen fått form eller innehåll från Hellas? Visserligen mötas här två världar — därom behöver man ej tvista. Den ena världen går ej upp i den andra och går ej heller utan vidare över i den andra. Vi stå just inför frågan om förmedlingen och omformningen.

Här vidgar sig för övrigt frågan till en ny av yttersta vikt: har Hellas, i närmare eller fjärmare förmedling, varit med om att skapa den nya religionen? Jag tvivlar för min del icke på, att vi här stå inför en skapare — jag säger hellre så än stiftare —, som har sina påvisbara rötter i den andra världen, i Israel, om också frågan om Hellas ej är utesluten vid studiet av honom. Personens hemlighet — han må nu själv ha betonat personligheten eller ej — förklara vi ej och nå vi ej fram till genom jämförelser med Hellas, över huvud taget ej genom jämförelser. Men spegelbilden eller spegelbilderna i den hellenistiska världen kunna kanske till sist lära oss något om urbilden — till sist, när vi vandrat genom denna värld, ej i början, ty endast brutet och försvagat når oss ljuset på de vägarna, och det behöver samlas.

*

Först ett par ord om Hellas och hellenismen och deras historiska betydelse. Jag nämnde något om två världar, som mötts och blandats, tagit intryck av varandra och formats efter varandra. Men kunna slika ting blandas? Man har svarat både ja och nej på den frågan. Och vi stå inför en fråga, som är oerhört svår att få svar på. Den berör områden, som äro nästan otillgängliga för den filologiske fackmannen, men alltmer kräva uppmärksamhet även av de historiska vetenskaperna. Jag tänker framför allt på rasproblemet och rasforskningen. Svaret på den framställda frågan beror delvis på vår ställning till rasens invecklade problem.

Också den hellenska kulturvärlden nås av dessa frågor, och de gå ej mera att avvisa. Det förefaller mig, som hade forskningen klarlagt vissa stora linjer i den hellenska rasens historia, medan andra alltjämt äro oklara — jag talar med all reservation.[1] Däremot har ännu ganska litet gjorts för att lära känna hithörande faktas betydelse för historia, konst, litteratur och religion, och de försök, som gjorts, locka kanske ej till fortsättning. Humanistisk forskning har ofta, såsom begripligt är, varit alltför litet intresserad, alltför avvisande mot själva frågan, och naturvetenskapsmännen ha haft för liten historisk och filologisk kunskap för att undgå vissa fel, falska slutledningar och oriktiga generalisationer av låt vara riktiga iakttagelser.[2] En kritisk historisk betraktelse måste se, att förhållandena på kulturens

och andens område ej ligga så enkelt till, som det kan te sig vid första blicken. Det andliga låter sig ej så enkelt och restlöst uppdelas, framför allt ej det religiösa. En iakttagelse från rasforskningshåll, t. ex. i fråga om klyftan mellan Dionysos och Apollon, måste naturligtvis noga granskas på filologiskt och religionshistoriskt håll och dess bärkraft prövas. Jag behöver ju ej omtala, att jag här på detta område endast söker att fastställa, ej värdera, som vissa moderna riktningar gärna göra; värderingen hör hemma i annat sammanhang. I de förhållanden, vi här skola syssla med, torde rasmotsättningen ofta gripa in, utan att vi klart kunna fatta eller se det. Anslutning och omformning ske också på denna grund.

Folket i det historiska Hellas är utan tvivel av blandad ras. Om vi se bort från tidigare invandring[3], ha hellenerna, ett folk med stark prägel av nordisk ras, kommit in i Hellas från omkring 2,000 f. Kr. eller i varje fall under andra årtusendets första hälft. Den förhellenska befolkningen var av medelhavsras med inslag av andra raser (dinarisk, asiatisk o. s. v.); det är detta folk, som senare tradition kallar pelasger. Och traditionen berättar — något som även historia och språkforskning bekräfta —, att hellenerna kommit till landet norrifrån i flera vågor eller omgångar: joner, achaier och slutligen dorer, genom den s. k. doriska vandringen vid andra årtusendets slut, vilken störtade det mykenska riket

och inledde järnåldern — medeltiden med dess »geometriska» kultur. Naturligtvis kan en föregående folkvåg före en senares ankomst bli tämligen kraftlös och uppblandad. Vi torde första tiden ha att räkna med ett tunt härskarskikt av hellener, något som tradition och historia på många punkter bekräfta (jfr Sparta), så starkare hellenskt inslag, synligt under den klassiska tiden, men väl också en begynnande tillbakagång, när inga nya skaror strömma till. Därmed följer stigande folk- och rasblandning, stigande framför allt under den tid, som här skall behandlas, den hellenistiska. Hellensk kultur var visserligen nu en fast storhet, men förbindelsen med Östern och dess folk blev denna tid starkare än förr, ej endast genom Alexanders medvetna blandningspolitik. Om Västern behöver jag ej tala nu; den västliga kulturblandningen spelar länge en mindre betydande roll, och släktskapen mellan hellensk och romersk ras är jämförelsevis stor.

Tidigt möta vi alltså ett tvång och en lust hos hellenerna att lära av andra, en kulturblandning. Länge kunna vi endast följa den på det yttre området, då inga tolkade dokument tala om det inre — åtminstone direkt. Den minoiska kulturen på Kreta har med all sin egenart mycket av orientalisk-egyptisk prägel. Den mykenska kulturen på fastlandet är en avläggare av den minoiska, men har ock ett mångfaldigt inslag från annat håll — det är det hellenska. Det är synligt i hustypen (megaron med kolonner och centralhärd), i grav-

bruken, i dekoreringen (på t. ex. gravstenar och svärdfästen), väl ock i samfundsförhållandena (det genom hetitiska urkunder bestyrkta mykenska riket), i språket (ortnamnen av förhellensk och hellensk typ) och ej minst i religionen, där nytt och gammalt lever sida vid sida. Det råder motsats mellan den om senare mysterier erinrande religion, som synes ha utövats på Kreta, delvis i grottor och små kapell, förmodligen vid fackelsken, och den »homeriska» religionen i solens sken och med en mer rationalistisk prägel (jfr offerscenerna hos Homeros; jag återkommer till detta i sjätte kapitlet).[4] Man har menat sig finna den senare motsättningen mellan Apollon och Dionysos-Demeter redan i gammal tid. Rasforskningen har kanske alltför starkt renodlat denna motsats, men även traditionen har bevarat tydliga drag av Dionysos' främlingsskap i vissa kretsar: han dyrkas av det lägre folket, ej minst av slavarne, och även av kvinnorna, men möter motstånd hos de härskande, kanske hos hövdingarne av den nya rasen; det lyser igenom i den senare diktningen om hans inträngande eller hans förnyelse. Mot de minoiska kultlokalerna står det hellenska t e m p l e t med dess — i varje fall i senare tid — omsorgsfulla inpassning i landskapet; det första stadiet av templet torde vi ha i det av den svenska expeditionen i Asine funna kultrummet med kolonner och en golvyta på 5×7 meter — motsatsen till de minoiska kapellen är uppenbar.

Säkerligen ha vi spår av denna ras- och kultur-

blandning även i själva de olika arterna av ljusbetraktelsen, det visuella i hellensk kultur: å ena sidan solen och himlen, varmed följer sinne för natur, landskap, vår och blommor, å andra sidan natt, mörker, konstgjort ljus, lampor och facklor. Vi skola åter få se denna intressanta dubbelhet i samband med mysterierna; i en större undersökning ville jag följa den genom hela den hellenska kulturen. Vi skola möta den ännu starkare i en tid, då rasblandningen åter är aktuell, i de nya mysterierna från Östern och deras motsättning till grekisk litteratur och konst. Jag nämner detta sista som ett exempel, vilket i det följande får intresse för oss. Det kan hända, att vissa hithörande iakttagelser kunna hjälpa oss att skilja hellenskt och främmande i senare tid eller rättare de olika inslagen i hellenistisk kultur.

Denna motsats mellan eget och främmande kan följas genom Hellas' hela historia, men vi ha här ej tillfälle att återge ens de viktigaste dragen av densamma. Det är framför allt av vikt att fastställa, att Hellas alltjämt lärt utifrån, men att intet andligt avbrott vållats endast utifrån. Ej alltid kunna vi se, hur långt de olika kulturerna och deras egenart sträckt sin verkan, och den ena kulturen står Hellas närmare än den andra. Tankar och bruk kunna ju uppstå på skilda håll, oberoende av varandra. Men där de övertagits på hellensk mark, är vägen i regel ej det rena lånet, utan en annan, redan antydd: en iakttagelse, en

tanke, en sed tages upp, men omformas och får en ny betydelse i överensstämmelse med det nya folkets och det nya språkets egenart. Ej minst språket är av vikt, och folket kan efter sin art ha större eller mindre behov av rationell förklaring, tanke och system; det visar sig ständigt i Hellas, vad det behovet betyder.

På denna punkt ger oss den joniska kulturen och ej minst dess vetenskap ett lärorikt exempel. I många fall se vi här förebud till vad som skedde senare under hellenismen — Hellas hade ju redan före Alexander sina utposter i Mindre Asien i furstar som Maussollos. Det gäller materiell kultur och konst. Myntpräglingen fick man från Lydien, men grekerna förde principen vidare. Konsten lärde av Orienten och Egypten (kapitälformer, statyer). Kanske ge dock vetenskapen och tekniken de bästa exemplen. Alla de tekniska, matematiska, astronomiska och biologisk-medicinska iakttagelser, som de joniska lärde och »filosoferna» sökte bearbeta till en enhetlig världsbild, voro helt visst ej deras egna; många voro lån från Babylon eller Egypten eller kanske ännu längre bortifrån. Men grekerna gåvo dem sin prägel och sin förklaring och satte dem i nytt och större sammanhang; detta sista är ej lån, utan utveckling ur egna förutsättningar. Så kan den gamla striden för eller emot främmande inflytande, som gör sig påmint ännu i våra dagar, få en mening; båda sidor i striden ha i viss mån rätt, även om det är orätt att härleda filosofien utifrån, såsom senare tradition vill.[5]

Jag tänker här på sådana fall som Thales' praktiska geometri (mätandet av ett föremåls höjd genom analogien från ett uppmätt föremål och dess skugga), där han lär ha varit egypternas läromästare, kanske genom att dra slutsatser ur egyptisk praxis; hans förutsägelse av solförmörkelsen den 28 maj 585 skedde med ledning av någon empirisk formel, som den 18-åriga kaldeiska Saros-cykeln, vilken dock ej hade något att säga om platsen för fenomenet. Anaximandros' världskarta, till vilken Hekataios i viss mån skrev texten, lär ha sin förebild i egyptiska lokalkartor; här skulle man se både förebilden och den nya, utvidgade tillämpningen. Duodecimal- och sexagesimalsystem i måttsystem och tideräkning fick man från Östern. Den mystisk-religiösa prägel, som utmärker det joniska tänkandet vid sidan av rationalismen, har säkerligen främmande tillskyndelse, även om mystik alltid funnits i Hellas — om också ej hos hellenerna; denna religiösa undervegetation kommer jag senare tillbaka till (kap. VI). Det gäller här mysticismen inom Dionysos-religionen och de härledda, men spiritualiserade riktningarna, som orficismen och pythagoreismen; vi skola också möta dessa strömningar i större sammanhang.

Även Pythagoras' och hans skolas talspekulationer och underliga matematiska definitioner och beskrivningar på tingen torde hänga samman med utifrån påverkade försök att skapa en hellensk matematik och aritmetik.[6] Detsamma gäller om världskonstruktionerna, nu och senare. Astronomiens teoretiska

och praktiska grunder fick man från Östern, planetnamnen voro en interpretatio graeca o. s. v. Enskildheter hos Platon ha orientaliskt ursprung, om än tolkningen är hans egen. Så vissa astronomiska spekulationer av eller kring honom, t. ex. om det stora världsåret och dess tal[7], som också Babylon känner; ännu mer gäller det stjärnspekulationerna i Philippos' Epinomis och den hos Theophrastos skymtande astrologien, som sedan på fullt allvar fick visa, vad orientaliskt stoff i grekiskt skolad tankeform betydde. I Akademeia under Platons sista år och efter hans tid liksom ofta hos Aristoteles gör sig ett starkt intresse för orientaliska ting gällande, både för närmare trakter och för Iran och Indien, som genom Alexander fingo ny eller stärkt förbindelse med Hellas. Zarathustra skymtar stundom i samband med Platon.[8] Vidden av denna kunskap bör dock ej överdrivas. — En annan sak är de gamla orientaliska fabelmotivens spridning och användning i Hellas.

För allt finns plats i Hellas' liv, i historiens rum, i det filosofiska systemets många fack eller i religionens byggnader; även kunskapen om Västern är i stigande, men spelar länge en mindre roll. Det behöver ej sägas, att t. ex. Platons idélära trots allt detta är hans, ej ett orientaliskt lån. En lösning av problemet i den riktningen är alltför enkel. Egendomligt smidigt ha grekerna lagt till rätta för sig, vad de togo upp — och gärna togo upp, ordnat det efter sina tankar och former; det slöt sig na-

turligt till deras eget — Hellas är sig självt ock, ej blott ett gränsvärde mellan öster och väster, som man stundom synes ha menat. — Vi skola senare se, vad helleniseringen betyder även i fråga om judiskt stoff, både för judendomen och hellenismen.

*

Det var således ej endast, om ock främst i hellenismen, som Hellas' kultur blandades med Österns. Tvånget och lusten att lära fanns från början.

Vad är då hellenismen? Och var gå dess gränser? I modern litteratur är man ej alldeles ense om svaret, och man glömmer stundom att motivera sin uppfattning.[9] Därtill finns ingen antik hemul för ordets bruk i modern mening; det betyder i antiken ingen tids- eller kulturperiod, utan har språklig innebörd: ἑλληνισμός är allmänt grekiskt språk eller ren grekisk form (längre fram ofta den konstlade atticismen), i motsats till dialekt och barbarism; grundverbet ἑλληνίζειν har motsvarande betydelse. Det är en nypräglad betydelse, vi ha i termen hellenism och dess avledningar, kommen i bruk för snart hundra år sedan genom Johann Gustaf Droysen, som använder ordet i sina verk om Alexander och hans tid. För denne förste präglaren av termen betyder den — främst, men ej fullt konsekvent — den blandning av grekiskt och orientaliskt, som utmärker tiden efter Alexander (så kan han tala om hellenismen som forntidens

»moderna tid»[10]). Samtidigt får ordet kronologisk betydelse: den period, då blandningen sker.

Senare forskning har även lagt vikten på spridningen av grekisk kultur åt öster och sedermera åt väster, där Östern i början ej alls medverkar, och på kulturens fortlevande — till en del två skilda frågor. Blandningssynpunkten kan utan vidare förbindas med frågan om spridningen, medan de som betona fortlevandet, helt naturligt främst stanna vid det kontinuerliga, det även efter Alexander fortlevande av den klassiska kulturen. Denna sista synpunkt betonas numera mycket starkt av flera historiker (t. ex. Kaerst och Laqueur, trots deras olika bedömande av Alexander), och jag känner mig i mycket ense med dem. Också den, som i hellenismen framför allt ser en blandning av olika kulturer och inträngande av orientaliska element, kan lägga vikt företrädesvis på Hellas eller Orienten. Men även en forskare som Reitzenstein, som så skarpsinnigt sökt efter inflytelserna utifrån, har sinne för kontinuiteten, för anslutningen till det hellenska. Han betonar[11], att det grekiska elementet ofta har en begränsad roll (språk, begrepp och filosofisk tolkning — enligt min mening icke något alldeles obetydligt), men tillägger, att föreställningar och stämningar, som tränga in från Orienten, stundom låta påvisa sig i långt äldre perioder av grekisk historia, och att Östern ibland endast gett stöten till deras upplivande.

Vid sidan av den sakliga synpunkten kom från

början den kronologiska. De äro fortfarande förenade. Hellenismen är tiden efter Alexander; denna terminus post quem godkännes även av dem, som — på grund av sin betoning av det fortlevande — ej anse Alexander vara en så avgörande gräns, som vi i allmänhet mena. Men ovisshet härskar om terminus ad quem. I regel låter man hellenismen räcka till kejsartiden, till Augustus (Droysen, Wilamowitz[12] o. a.), med uteslutande av kejsartiden, Rom och klassicismen (atticismen); visserligen bli stundom de litterära synpunkterna avgörande. Men den religionshistoriska betraktelsen av hellenismen, som främst har blick för blandningen, den religiösa synkretismen, och ej minst dess orientaliska — semitiska och iranska — element, framflyttar ej sällan i tillämpningen gränsen för hellenismen och låter den omfatta även kejsartiden, ända till rikets undergång. Så stundom Reitzenstein och framför allt Wetter.[13] Håller man sig som den senare framför allt till kejsartiden och dess religionsblandning och kallar denna hellenism, blir termen visserligen rätt oegentlig; just det orientaliska blir stundom utmärkande för hellenismen — om det än också i betonandet av blandningen finns beröring med termens präglare, fastän hans historiska synpunkter skjutits åt sidan.

För min del föredrar jag i viss mån en kombination av de synpunkter, som antytts, och jag skall söka i korthet motivera min uppfattning. Hellenismen är den epok, som följde efter

Alexander, närmast tiden till Augustus, och dess kultur, som ju längre tiden led, alltmer blev en blandning av hellenskt och orientaliskt. I många fall är det hellenska ännu länge kraftigt, levande och och utvecklingsdugligt; jag tänker på vetenskapen, naturvetenskapen, medicinen, historien och filosofien, där Hellas ännu bestämmer vägen. I andra fall är det främmande inslaget det starkare; så främst i fråga om religionen och dess biföreteelser såsom astrologien.

I varje fall är det av stor historisk betydelse att följa linjen tillbaka genom hellenismen till det klassiska Hellas och dess skapande tid; det är av vikt både för hellensk, hellenistisk och i sin mån nytestamentlig forskning. Jag skulle tro, att den närmast kommande tiden här kan få ett rikt och givande forskningsfält. Och märk väl: det gäller här ingen klassicistisk fördom, utan historisk sanning och historiskt samband. Lika litet gäller det någon jakt efter paralleller, verkliga eller förmenta, på de skilda områdena. Det gäller en genetisk forskning, som utan fördom söker följa linjerna genom historiens epoker i Hellas och Orienten; den befordras just av strävandet att finna, vad man likställt eller förbundit med hellenska kulturdrag och kulturegendomligheter bland allt det orientaliska stoff, som allt mer strömmade in över det grekisktalande området, ju längre tiden led.

Härvid torde ock, som sagt, rasmotsatsen ha gjort sig gällande. Saken är härvidlag ej ny; endast perspektivet är ett annat: från Hellas, ej från Orienten.

För att nå en begränsning och ej alltför mycket spänna ordets betydelse vill jag, som redan antytt, skilja på hellenistisk och romersk tid. Framför allt bör tiden från och med andra århundradet e. Kr. skiljas ut, den tid då klassicismen både i språk och litterär form och till en del också i tanke och religion kastas in som en återhållande faktor i utvecklingen och söker leda strömmen tillbaka till äldre skeden. Denna strömning, som når sin fulla styrka ungefär på Hadrianus' tid, får också betydelse för kristendomen, som nu växer ifrån vissa gränser — kanske till någon del ock från sin originalitet — och träder in i ett nytt förhållande till hellenistisk kultur. Tendensen fanns ju tidigare både på kristet och hellenistiskt håll, om än mindre medvetet; även i Nya Testamentet finnas spår av den, såsom betraktelsen av språket och den litterära formen sedermera skall visa. — Kanhända bör jag på denna punkt något utförligare motivera min uppfattning och mina metodiska och kronologiska avvikelser från vissa specialister på hellenismens område.

Man är fullt berättigad att söka utforska urkristendomen, så långt detta är möjligt, genom att undersöka samtiden och alla drag

i dess struktur och kultur, som kunna ha någon betydelse för kristendomen, den nya religionen på hellenismens område. Man når så en karaktäristik på bakgrunden av allt, som finns i samtiden — något som ju enligt historiens lagar ej endast är samtiden, utan till mycket stor del den förflutna tiden. Genom en sådan undersökning finner man framför allt, vad kristendomen har gemensamt med tiden, likheterna med dess andra rörelser. Klart är, att man ej kan isolera en kortare tid, utan ofta måste gå fram i tiden för att genom verkan få klarhet om orsaken.

Men man når ej allt på denna väg, ej ens all likhet. Och när det gäller egenarten av en rörelse som kristendomen — eller som här kristendomen på hellenistisk mark —, då visar den sig ännu mer otillfredsställande. Egenarten når man endast sällan genom omedelbar intuition och i detta fall kanske mindre än i andra; den måste spanas redan i förberedelsen. Man måste söka ej blott i samtiden, utan ock i det förgångna. För uppkomsten av ett fenomen, en rörelse eller ett tidsläge är det nödvändigt att följa linjerna bakåt.

För vår frågas besvarande måste vi gå till hellenismen i den trängre bemärkelse, jag ovan antytt, och söka bland de fragment, som ännu finnas kvar av samfund, kultur och religion från denna tid. Detta blir för mig huvudsaken i problemet »kristendomen och hellenismen». Det är na-

turligtvis ingalunda min mening, att man kommer åt det ursprungliga och väsentliga i kristendomen med denna metod, men det hellenska, som möjligen finns i kristendomen, via språket eller eljest, kan ej få sin förklaring på annat sätt — ej genom jämförelse med samtiden blott. Det senare kan ofta stå som »facit», som en förklaring till vissa förhållanden och strävanden i tidigare hellenism, vilka ej mer leva kvar för den, som söker i samtiden. Detta gäller om samfundsförhållanden och väl även om litterära och religiösa fakta. I alla fall få de sin fullständiga förklaring först genom jämförelse med tidigare historisk verklighet, så vitt den är oss känd.

Tradition utmärker både litteratur och religion i Hellas. Tradition betyder ålder; vi tala ej gärna om den, innan den är gammal. Där vi spåra tradition, måste vi söka oss tillbaka till äldre tider. Tradition gäller främst vad man hört (formen), medan man skildrar vad man sett — om ej traditionen påverkar även det sedda. Det är gammalt skick på hellenskt område och i hellenskt språk. Det som berättas, är ofta känt tidigare, liksom formen, vari det berättas. Det är på detta sätt, man skiljer ut gammalt och nytt i de homeriska dikterna. Och det är även på den grund, som Hellas, icke endast den samtida hellenistisk-romerska världen, kan bidraga till Nya Testamentets förklaring, trots alla de nya problem, som kommo med den senare,

och trots dess i de flesta fall nya syn på värld och människa.

Men som antytt, kan varken samtid eller framtid uteslutas, när det gäller en historisk förklaring. Söker man följa historiens linjer, når man resultatet av en utveckling först i senare tid; denna kastar ljus tillbaka över mycket, som i sin tillblivelse var dunkelt. Det gäller ej minst om en tid, under vilken all tradition, yttre och inre, föreligger blott i spridda brottstycken och lämningar, det må gälla konst och litteratur, tanke och religion eller samfund och organisation. Det är därför ingen orimlighet att inom vissa gränser belysa tankar och former i Nya Testamentet eller från kristendomens äldre historia med paralleller från senare tid, från Epiktetos' Diatriber eller Plotinos' Enneader eller från senare mysterier — om förutsättningen för den särskilda jämförelsen eljest finnes. Men för att här vara objektiv och rättvis måste man känna även den föregående delen av utvecklingslinjen. Under det villkoret har man större utsikt att genom senare paralleller få den historiska verkligheten belyst för sig. Där stoff ej finnes från äldre skeden — och det är ofta nog —, får man nöja sig med den senare belysningen, men man måste vara klart medveten om dess begränsade beviskraft — helst där ej närliggande analoga utvecklingslinjer ha något att lära oss även om det fragmentariska. Försiktighet är här särskilt av nöden.

En parallell säger i och för sig föga. Vi ha både inom filologien och religionsforskningen syndat på denna punkt genom att anföra bevis, som ej varit bevis. Den som gör så, har ofta sin uppfattning klar på förhand och tänker ej på, att hans fynd eller hans bevis talar pro et contra. Vi möta här en stark begränsning av möjligheterna. Riktningen, om jag så får säga, framgår ej, där man endast har analogier i samtiden; även det senare kan leda fel, om olikartat stoff ställes samman. Därför vill jag, så långt det är möjligt, utgå från hellenismen i strängare mening — utan någon rädsla för stoff från senare perioder; det måste tvärtom tjäna till kontroll och i många fall även till upplysning.

Jag tänker, att det sagda har sin tillämpning på de kulturkretsar, som gett något av sitt innehåll åt Nya Testamentet — icke blott hellenismen, utan ock Egypten, Syrien, Iran, kanske Indien — att ej nämna judendomen. Men därom må andra tala.

*

I det följande skall jag från några viktigare områden för mänskligt liv söka välja ut exempel, som visa, hur Hellas och dess fortsatta liv i hellenistisk kultur ha betydelse för förståelsen av Nya Testamentets skrifter: från samhällsliv, från litteratur och litterär form, från tankens område (i hellenistisk mening) och religionens värld. Att man med rätta kan

ställa samman Nya Testamentets skrifter med hellenistisk kultur och litteratur — låt vara genom flera mellanled —, skall jag söka visa i det följande (kap. III). Det gäller att från den synpunkt, som för mig är den givna, söka den hellenistiska kulturens spår i Nya Testamentet och motsvarigheterna i det gamla Hellas, stundom blott de oansenliga rötterna. Någon gång måste jag, såsom vid behandlingen av samfundet och religionen, draga in stoff från Hellas, som kanske till en början synes något avlägset, men som för en mera vid betraktelse otvivelaktigt måste komma med som hjälp vid vår förklaring.

Detta betyder på intet vis ett utplånande av gränsen mellan Hellas och Nya Testamentet. Ett dylikt utplånande har aldrig skett och kommer aldrig att ske utan stora risker och villfarelser. En omedelbar sammanställning får enligt min mening nästan aldrig ske; där beröring finns, är den mest medelbar. Man måste minnas gränsen, hur man än bedömer den.

Och här erinrar jag ännu en gång om vad jag inledningsvis antydde: ett slags forskningsmetod, i varje fall en arbetshypotes på detta svårtillgängliga område. Där vi ha likheter i ord och form, i uppfattning, tanke och tro mellan Hellas och Nya Testamentet, har ofta det, som kommer utifrån, från Israel och dess bundsförvanter, anslutit sig till lika

och besläktade former i Hellas. Jag tror, att denna hypotes alltmer skall vinna bekräftelse, ju mer man får blicken upp för likhet och olikhet; man rör här vid en djupgående egenhet hos greker, grekiskt språk och grekisk kultur. Man kan i många fall vara oviss, om en form eller en tanke är hellenistisk eller semitisk[14], och mer än en gång får man ingen visshet; liksom på så många punkter av detta forskningsfält får man stanna vid ett ignorabimus. Den anlagda synpunkten kräver, som sagt, analys av många tidigare företeelser i Hellas, både i klassisk och hellenistisk tid. Det ger en utvidgad tillämpning av metoden, och man får bruk av både egna och andras iakttagelser. Men trots all noggrann siktning av stoffet når resultatet ändå i många fall endast en relativ visshet.

Blott ännu en anmärkning. Förbindelsen mellan Hellas och judendomen började, som jag antydde, ej med Nya Testamentet, och vi kunna just här se exempel på den anslutning, jag talat om. Judarne själva forma om Gamla Testamentets tankar och gestalter efter hellenistiska mönster; vi skola senare se exempel på denna interpretatio. Och grekerna göra på samma sätt, när de ta upp stoff ur Israels historia i sin litteratur. Ett citat ur Septuaginta kan få en annan, mer retorisk form än det ursprungligen har; Moses kan bli en lagstiftare och en statsgrundare, sådan man kände från Hellas' historia, kanske med till-

sats av en vis man från urtiden eller från samtidens halvvilda folk; t. o. m. Israels gud kan förvandlas till en hellenistisk kosmisk gud. — Jag behöver ju ej säga, att detta är något annat än den omformning till likhet med hellenska eller hellenistiska former, som möter oss i Nya Testamentet. Men det visar vägen. Det visar, att vad som skedde i urkristen tid på hellenistisk mark, ej var något absolut nytt — det är något för Hellas givet och naturligt, något som medvetet eller omedvetet följer med Hellas' kultur och språk.

Och detta visar i sin mån, att Hellas' gamla liv ej är helt och hållet dött, utan lever ännu i de nya sammangjutningarna. Så är det berättigat att ställa den fråga, jag här tagit upp, och söka ge några bidrag till dess besvarande — mer kan det av många grunder ej bli. Visserligen är denna fråga av mer än vetenskapligt intresse, ty den berör både vår kulturs och vår religions grundvalar. Denna betydelse kan jag dock i det följande endast låta framskymta här och där.

II.

Stat och samhälle.

Vad är det för ett samhälle, för en statsordning, som möter oss i Nya Testamentet? Svaret är lätt nog: frånsett vissa drag av det kommunala livet i judiska och hellenistiska städer, möta vi romersk provinsstyrelse, imperium Romanum i första århundradets form. Vi möta konungar till namnet, fjärdingsfurstar o. s. v., men också legater och prokuratorer (landshövdingar, ἡγεμόνες), därtill militära tjänsteinnehavare, tribuner (χιλίαρχοι) och centurioner, än med romersk och än med grekisk beteckning (ἑκατοντάχαι), samt soldater; de ofta i särskilt sammanhang uppträdande tulltjänstemännen (τελῶναι, publicani) behöver jag endast nämna. Om det nytestamentliga språket någon gång lånar latinska ord och termer, är det just här, i fråga om armé och förvaltning; om romarnes språk för övrigt genom sin officiella ställning inverkat t. ex. på uttrycket för datering, har jag här ej att syssla med.[1]

Ej heller hör en undersökning av den äldsta kristendomens ställning till romerska

riket eller den världsliga makten hit, av stämningen för och emot. Den välvilliga eller ursäktande ton, som stundom höres i evangelierna, i Acta och även hos Paulus, motsvaras av en antijudisk ton, och den torde förbjuda tanken på en alltför medveten motsats mot kejsarens rike vid den första utformningen av Guds-rikestanken; frågan belyses ock av annat stoff, liksom av det hellenistiska i samhällstankarna. Uppskattningen av den romerska makten har sin sakliga grund i den förbättrade — just för provinserna förbättrade — förvaltning, som kejsardömet trots allt medförde; mot den vägde terrorn i Rom under Tiberius och kanske även Nero stundom jämförelsevis lätt. — Om den romerska rätten behöver ej heller talas i detta sammanhang, ej heller om dess tävlan med inhemsk (hellenistisk) rätt. Vi se Paulus bruka rätten på sitt eget sätt, men Hellas' inslag är härvidlag intet eller ytterst obetydligt.

Finns då intet spår av hellenistisk stat och hellenistiskt samhälle i Nya Testamentet? Först och främst är det klart, att vi på detta yttre område kunna vänta att finna mer omedelbara spår, icke blott den anslutning, jag förut talat om, och som vi här skola syssla med. Vidare är det klart, att de förgångna rikena ej skola lämna några klara spår i denna litteratur. Alexanders rike var glömt. Dock kunde det sättas i fråga, om ej hellenistisk folktro vid

kristendomens ankomst och inför dess snabba spridning haft någon dunkel tanke på Alexanders rike, som även det kom med makt och utbredde sig med oanad hastighet. Mellan Alexanders liv hos Pseudo-Kallisthenes och hellenismens Kristus finnas ej ringa likheter (profetior och drömmar vid hans födelse, mörker och järtecken vid hans död; denne Alexanders tåg ser ut som ett planlöst irrande på en väldig skådeplats). Likheterna här sträcka sig stundom även till formen. Skulle den senare motsatsen till kejsarens rike också ha påverkats av denna historiska motsats? — Den gångna historien ute i hednavärlden är annars intet ämne för evangeliernas eller Pauli tankar, i varje fall ej i enskildheter. Visserligen hade de hellenistiska rikena spelat en betydelsefull roll för judarne och judisk nationalism, men den nya tiden i det nya världsrikets hägn hade dessa år annat att tänka på.

Men den stat, den författning och det samhälle, som härskade, när Nya Testamentet blev till, hade fått sin form och anda till mycket stor del under striden mellan delarna av Alexanders rike. Det hade funnits betydande riken av hellenistisk typ med djupt inflytande i Orienten; Hellas hade ju i sin egen historia inga sådana riken att minnas, om det ock kände den homeriska, nu av hetitiska urkunder bekräftade traditionen om det mäktiga mykenska riket. Den makedoniska monarkien, som kuvat Grekland,

hade helleniserats, vidgats till ett världsvälde av sagolika mått — och sprängts. Grekerna hade tänkt, både före och efter de stora händelserna, och skapat termer och former, som delvis ännu gälla. I viss mening var det romerska väldet en ättling av det hellenistiska samhället, låt vara i förstorad och delvis förgrovad gestalt.

Att det är denna stat och detta samhälle, som Nya Testamentet förutsätter, är ofta uppenbart, och när tanken ej sysslar just med imperiets militär- och förvaltningsmakt, är det säkerligen de under hellenistisk tid skapade samhällsförhållandena, den riktar sig på. För att förstå en mängd egenartade bilder och tankar i Nya Testamentet är det av vikt att erinra sig detta hellenistiska samhälles långa historia, både i tanken och i verkligheten.

Jag behöver ej uppehålla mig vid det klassiska Hellas' söndring i stammar och stads-stater. Mot söndringen stå en mängd inre faktorer, som skapa en viss kulturell och andlig enhet: utom det besläktade blodet det trots alla dialektåtskillnader gemensamma och som gemensamt uppfattade språket, samma förnämliga litteratur, i främsta rummet de homeriska dikterna, till stor del gemensam religion, trots alla lokalgudarna i stads-staten, de stora kampspelen i Olympia, Delphi o. s. v., vilka gåvo hållpunkter för datering och hågkomst, därtill ock vissa stora gemensamma minnen. — Men trots detta blev

ej landet — eller vad som bebos av hellener — någonsin en politisk enhet. Många ting ha söndrat: stammotsättningen, den olika assimileringen med förhellensk befolkning, brist på ledare o. s. v. — ej endast bergen, som skilja de små slätterna och de trånga dalarna åt. Staden blev stat. Statens typ är kommunen, πόλις, med omgivande land. De hårda striderna i saga och historia, främst i äldre tid, te sig nu för oss som strid mellan närliggande byar, att ej säga gårdar. Från Athen till Eleusis är ej mycket mer än två mil, till Thebe kommer man nu från Athen på ett par timmar, färden till Sparta från Athen blir med de ej särskilt bekväma förbindelserna en dagsresa, men mellan Olympia och Pisa är ej ens en halvtimmes vandring. Denna samhällstyp var så djupt rotad i hellenskt medvetande, att man ej kunde bryta med den, innan yttre makt tvang därtill — knappast ens då. Hur djupt den lever, se vi kanske allra mest därav, att Platon utformade sin idealstat med πόλις som mönster, begränsad, isolerad, övervakad. Ej ens Aristoteles' vidsträckta och grundliga kunskaper förde honom politiskt ut över denna typ.

Naturligtvis har livet självt tvungit till avsteg från den väg, man följde. Vi se ansatser till större stater kring Athen, Sparta, Thebe o. s. v., ej minst i den stora striden mot perserna; i detta sammanhang kommer det attiska riket (sjöförbundet) i 5. århundradet, vars härlighet

föll i spillror genom det förödande kriget mellan stammarna och städerna. Försöket till förnyelse i följande århundrade (377) står delvis under andra tidstecken. Utan betydelse blev ej försöket; vad det betydde för språket, skola vi se i nästa kapitel; attisk rätt fick spridning långt över landets gränser och blev t. o. m. delvis använd i Egypten (solonisk rätt) enligt urkundernas vittnesbörd från senare tid.[3] De hellenistiska statsförbunden efter Alexander går jag ej in på; de äro både en reaktion mot söndringen i Hellas och mot den mer omfattande samling, som var Alexanders tanke, och mot rikstanken i dess hellenistiska form.[3]

Det var, som synes, utrikespolitiken, kampen mot Persien, som tvang Hellas samman. Det är ej utan betydelse. Panhellenismen, som betyder kamp mot arvfienden, är ett förstadium till kosmopolitismen. Det gemensamma och enande kommer fram i kampen och maningen till kamp. Men just detta driver fram krav på en verklig ledare, sådan Athen stundom haft. Så förberedes tanken på konungadömet, och det får drag, som prägla hellensk samhällssyn. Strävandet börjar redan tidigt.[4]

Xenophon, som bl. a. genom sin släktskap med kynismen och sin hemlöshet i stads-staten ofta visar sig som en förelöpare till hellenismen, har själv prövat på både perserväldets rikedom och dess svaghet vid sitt deltagande i

Kyros' upprorsförsök och så nått fram till tanken på Hellas' enhet i motsats till Persien och önskvärdheten av ett samlat uppträdande mot Östern — i krig och kolonianläggning.[5] Starkare och mer öppet har den store retorn och publicisten Isokrates, Platons medtävlare om de unga, Demosthenes' personligt mindre, men ofta mer vidsynte motståndare, drivit den gemensamma saken. Han sökte väl ledarpersonligheten på skilda håll, men fann den slutligen i Filip av Makedonien, en stat som i motsats till Grekland var en viljande och arbetande stat. Hans sändebrev till Filip har naturligtvis retorns och skrivbordsmannens svagheter, men visar samtidigt en ej ringa klarsyn för tidens krav. Viktigt är hans vältaliga yrkande på försoning mellan de grekiska delstaterna (πόλεις) och betonande av Filip som den mest obundne, när det gällde ett försök. Följandet av hans råd skall leda till räddning, σωτηρία. Ja, han pekar ut även över panhellenismen: de främmande folken böra befrias från barbarisk despoti och nå hellensk vård — här i stark motsats till Aristoteles, som vill ha en ledare för hellenerna och en herre (despot) för barbarerna. Alexander var otvivelaktigt påverkad av Isokrates.[6] Denne lär ha upplevat slaget vid Chaironeia, kanske med delade känslor, men ej sin egen tankes förverkligande i Filips panhellenskt planerade korinthiska förbund.

Verket, helheten, är i vardande, när Alexan-

der griper in. Det är intressant att se, hur planerna växa med hans framgång och lycka. Tanken på världsherravälde, den må ha kommit från Babylon eller annat håll, har ej legat färdig från början — den blev sent, om ens någonsin klar. Hellas, Mindre Asien, Syrien, Egypten, Mesopotamien, Persien, Iran, Indien — överallt skymta nya problem och nya utsikter för hellenismen, som nu är något av medvetet program.

Panhellenismen blir snart, politiskt sett, en för trång ram för Alexander. Han växer över Hellas och Makedonien. Men hans kulturprogram är alltjämt hellenskt, ej makedoniskt eller persiskt. Hellas' kultur skall bli världens. Statsgrundandet i erövrade trakter visar det; sådant är ej persisk sed. Också det nya förhållandet mellan härskare och stad ordnas. Och dock kan den hellenska traditionen ej brytas — i varje fall ej i Hellas; också i monarkien kommer stads-statens form med tills vidare. Den bättre traditionen visar ock, på hur många punkter förbindelsen med Hellas upprätthölls, även sedan panhellenismen trängts tillbaka och världsväldet med hellensk kultur skymtade som mål. Den politiska reaktionen bör ej heller lämnas obeaktad; den talar i själva delningen av riket. Om Diogenes, »hunden», företräder en annan sida av kosmopolitismen än Alexander, se vi hos dennes historiker Kallisthenes, som stod Aristoteles nära, just den hellenska reaktionen mot kosmopolitism

och människotillbedjan — προσκύνησις —, även om de gingo med på och kanske skrevo om konungadömet, liksom samtida representanter för andra skolor.

Den gudomliga dyrkan och religiösa helgden — som kan ägas före konungatiteln, såsom Antigonos' exempel visar — är ej någon alldeles entydig fråga. Den har främst hellenskt, icke iranskt ursprung, såsom särskilt Kaerst visat. I Hellas' städer härskade heros-dyrkan, och den enskilde store mannen kunde nå ett anseende, som ej skilde sig från det gudomliga. Lysandros hade — icke utan dynastiskt intresse — nått gudomlig ära i livet; Brasidas åtnjöt efter döden heros-dyrkan i Amphipolis, och Filip själv stod ej främmande för dylika tankar; man räknade inom konungaätten i Makedonien släkt med Herakles — det var ej utan betydelse. Alexander fick gudomlig dyrkan ej som perserkonung eller farao — som sådan var han gud i Egypten, men ej annars (jfr ptoleméerna) —, utan som en utomordentlig människa med gudomlig kraft; sonskapet till Zeus Ammon (obs. ock det första namnet) gav en förutsättning för gudomligheten. Nyaste forskning synes visa, att även gudssonskapet var en ögonblickets ingivelse, en improvisation vid Ammonsprästens hälsning av den gudomlige farao. Den äldsta traditionen (Kallisthenes) tycks ej ha menat, att Alexander tågade till oraklet för att få sin börd bekräftad, som den senare säger,

utan för att få upplysning om framtiden. Grekerna sprida nyheten i Alexanders tolkning. Makedonerna gilla den ej, och i Asien gäller den ej, utom i Jonien. Sonskapets betydelse får väl ej överdrivas. Men det är till grekerna, som apoteosen (324) vädjar, de som önska den, och det är i den hellenska delen av riket, han åtnjuter gudomligt anseende. Med påbjudandet av proskynesis kommer ett nytt moment in, som ej är hellenskt, och som misshagar hellenerna.[7]

Detta är kanske ej utan vikt för förståelsen av kult- och mysterietitlarna i hellenismen och motsvarande namn i urkristendomen. — De hellenistiska tankarna (icke Hellas' politik) vidga sig under rikets växt och kulturens utbredning — och hellenernas utvandring till Östern. De ge form åt den nya kulturen och även åt den nya organisationen, och deras kraft lever länge, såsom vi skola se på skilda områden.

*

Låt oss nu erinra oss några drag i detta rikes och samhälles organisation, som kunna tänkas sätta spår i Nya Testamentet. Alexander gör praktiskt taget slut på stads-staten, men han anlägger nya städer och för så Hellas' arv vidare. Städer hade betytt stam, avdelning, stundom ett folk. Folk och städer finnas fortfarande, men de äro ej riken, utan finnas i riket. Riket är enheten, som kanske filosofien hjälper till att klarlägga

för tanken. Därför kunna folken uppräknas ur enhetlig synpunkt, såsom vid andeutgjutelsen i Apostlagärn. kap. 2. Man finner paralleller i Alexander-traditionen, såsom i Alexanders tal vid Hyphasis enligt Arrian. Anab. V, 25, 4 f. — han är ju nu »hela jordens och havets herre»[8] — och senare hos Pseudo-Kallisthenes I, 2, 2 i en rapport till konungen i Egypten. — Det är klart, att staden också har en annan betydelse än i det klassiska Hellas, ej minst i Östern; man kan tänka på det populära uttrycket i Jakobs brev 4, 13 om att bege sig till den och den staden. Staden var ju för Stoans grundare Zenon (i hans Πολιτεία) endast en del av kosmos, och mot denna del riktar kynismen gärna sin negativa kritik — mot tempel, gudabilder, gymnasier, undervisning o. s. v. Denna utjämning och den av densamma beroende uppfattningen var nödvändig t. ex. för Pauli resor.

Denna stat är en ämbetsstat, med fasta stånd och klasser — eller blir det alltmer; styrelsen handhas ej mer av borgare, som växla i statens eller stadens tjänst. Platon hade redan sökt fasta normer för uppdelningen (kanske efter Hippodamos) och ställt krav på sakkunskap hos de styrande. De hellenistiska rikena gingo här före Rom, som länge sökte styra sitt välde med de kommunala tjänstemännen och först sent kunde skapa en ämbetsmässig organisation, delvis efter hellenistiskt föredöme. Nya Testamen-

tets författare ha i förenklad form och delvis under romerskt inflytande detta samfund för ögonen. Vid berättelsen om Johannes Döparen skiljer Lukas i kap. 3 ut från folket både publikaner och soldater; det är betecknande. I de förmaningstal, paräneser, i breven, som vi pläga kalla h u s t a v l o r, och som senare skola behandlas, upptas också högre myndigheter och ämbetsmän; jfr 1. Petr. 2, 13 o. f. om konungen och landshövdingarne (βασιλεύς, ἡγεμόνες), en sammanställning som möter även eljest och väl ej är endast hellenistisk; även 1. Tim. 2, 2 om bön för konung och överhet (οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες). Stormännen, οἱ μεγιστᾶνες Mark. 6, 21 eller i Apokalypsen, äro väl mer orientaliskt tänkta. — S o l d a t e n är värvad, yrkesmässig, något som litteraturen tidigt vet om (jfr den senare attiska komedien med dess Ἀλαζών — M i l e s g l o r i o s u s); han är ej mer medborgare, vilken kämpar för sitt land som på Sokrates' tid — bland hans athenska typer funnos ej soldater. Lukas har naturligtvis den hellenistisk-romanske soldaten i tankarna. Brevens soldatbilder peka i samma riktning: 1. Kor. 9, 7 frågar, vem som i krig tjänar på egen sold — det kan ej sägas så om en värnpliktig; 2. Tim. 2, 4 framhåller soldatens iver att tjäna sin befälhavare, något som utesluter näringsomsorger eller andra näringsfång (ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις); över v. 3 »en god Kristi Jesu stridsman» faller väl ett annat ljus. Soldatbilderna med de-

ras olika skikt — från både mysteriespråket och diatriben — äro ofta så stereotypa, att de tyda på långvarigt bruk, äldre än Roms herravälde i Österns länder.[9] Analysen kommer tillbaka till äldre tider.

Vi spåra alltså här inflytande från dessa tider, minnen, låt vara bleknade, från förromersk tid. En närmare kunskap om det hellenistiska samhället och dess förhållanden kan på mer än en punkt friska upp bleknade drag i bild och betydelse, ej minst hos Paulus och i breven.

Ett sådant fall, där både politiska och sociala tankar spela in, är konungatanken, såsom förut antytts. Hellas hade redan så att säga uppställt programmet för konungen och monarkien, när de blevo verklighet, men man spekulerade även senare över detta ämne, βασιλεύς och βασιλεία. Konungens roll i samfund och historia blev ingående motiverad, framför allt från stoisk utgångspunkt. Analogien med kosmos bjöd sig lätt, där Zeus, gud, gudomen eller världsförnuftet regerar. Tanken på den vise, den stora, starka personligheten, kom med, på denna upphöjda människa, vars plikt det är att gagna mänskligheten och vara dess välgörare, εὐεργέτης, som kan bli dess räddare, uppehållare och frälsare, σωτήρ, liksom Gud är världens. Konungen får dessa titlar, och han kallas även sitt lands och sitt folks herre, κύριος (så redan Demetrios Poliorketes; jfr kap. VI). Men från Stoans universella

och kosmopolitiska synpunkt har konungen ock en uppgift under Zeus, världshärskaren, en kulturuppgift som Platons filosofkungar, och han blir själv en tjänare, δοῦλος, och hans verk en ärofull tjänst, ἔνδοξος δουλεία, såsom Antigonos Gonatas uttryckte det. Då som nu brukade för övrigt en maktens tjänare gärna vackra och mjuka ord. — Kynikerna lade väl efter sin art betraktelsen något annorlunda; konungen blev herden för människohjorden och fick anknytning till historiens och sagans gestalter och deras strävan, till en Herakles och hans πόνος. Tankarna hänga nära samman med betraktelsen av världen (οἰκουμένη) som en helhet med gemensamma mål.[10]

Betraktelsen fick spridning och kunde naturligtvis överflyttas på kejsaren. En man som Marcus Aurelius visar, vilken stark och tillika tyngande makt det låg i tanken; man kan ock minnas Julianus. Hur tanken hjälpte senare innehavare av den kyrkliga makten till fasthet och ordning, hör icke hit.

Hellenistisk kristendom var ej heller okunnig om den; jag skall här ej ta upp frågan om vägen, utan endast fastställa överensstämmelsen. Den betygas av ett ställe som Rom. 13, 4: »överheten är en Guds tjänare, dig till fromma» (τὴν ἐξουσίαν . . . θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν; här står två gånger διάκονος, ej δοῦλος); i vers 6 heter det med hänsyn till skatten (observera det grekiska ordet φόρος): »överheten

förrättar Guds tjänst», egentligen »är Guds tjänare» (λειτουργοὶ θεοῦ εἰσιν; jag behöver ej påpeka, att förbindelsen med det attiska λειτουργία ej är omedelbar). Samma tanke går igen på det nyss anförda stället 1. Petr. 2, 13 o. f. om konungen som den överste härskaren och landshövdingarne, som äro sända för att straffa och prisa, även om ordet tjänst eller tjänare ej nämnes här. Här har Stoan i hellenistisk tid arbetat undan både för Rom och tidig kristen samhällsåskådning.

*

Förbindelsen mellan stoisk och annan samhällsspekulation och den nytestamentliga litteraturen, framför allt breven, skall, som sagt, strax beröras i annat sammanhang (under de litterära frågorna, kap. IV). Här vill jag nu något närmare redogöra för, hur verklighet och tanke på samhällsområdet gå parallellt i hellenistisk tid, och hur denna parallellism begynt redan i Hellas; detta förhållande utgör bakgrunden för de litterära likheterna. Filosofien, som numera ofta är populär och liksom tänker inför allmänhetens blickar, spekulerar över, söker motivera och ge form åt, vad som händer i stat och samhälle. Kanske har sällan i vår världsdels historia tanken varit så redobogen att ge form åt vad historien skapade. Vi skönja det i bevarade skrifter och brottstycken; ett exempel, visserligen ej grekiskt till språket, är Ciceros De re

publica, som säkerligen samtidsplaner och samtidsideal hjälpt till att frambringa. Vi ha redan antytt detta på en punkt, i fråga om konungadömet, som både tidigare tanke och stoisk spekulation givit teoretisk motivering åt; i och med Roms världsherravälde fingo dessa spekulationer sin fulla betydelse.

Här blott några antydningar om den brokiga väven och dess många inslag. Platon har genom sitt filosof- och härskarideal för alla tider slagit fast, ej blott att härskaren skall vara kunnig, utan ock att han behöver en andlig inriktning. Xenophon och Isokrates hävdade bl. a. kravet på enande och ledande makter just vid lösandet av samtidens frågor. I ny omgivning skymta dessa krav i Nya Testamentet.

Härskaridealet i teori och praxis hänger naturligtvis nära samman med den inre sidan av det offentliga livet: det sociala livet. Tanken på detta följer hela det i hellenismen givna och organiserade samhället. Sambandet mellan det politiska och det sociala livet är ett gammalt problem i Hellas. Om de djupgående sociala striderna i det gamla Hellas behöver jag ej tala; att de rasade också i stads-staten och ej minst i Athen, hör till de mer kända resultaten av senare tids historieforskning.[11] Det är betecknande för dessa strider, att mycket, kanske det mesta av klassisk stats- och samhällsfilosofi just är en tankens strävan att finna verksamma medel

till vinnandet av ett bättre sakernas tillstånd. Så var det hos Platon och till en del hos den exakte Aristoteles, som trots radikalism eller kritisk uppfattning på vissa punkter stodo kvar på stads-statens grund. Och många tankar, som genom Platon fingo liv och kastades ut bland människorna, ha sedan aldrig kunnat dö; ett mäktigt och skakande tal om rättfärdigheten ger eko i själarna. Men hans tankar orienteras i ständigt ny omgivning.

De nya rikena och den nya statsformen skapade nya praktiska och teoretiska problem, även om man formellt stod kvar vid det gamla i Hellas. Den nya staten — Alexanders rike och delstaterna, som gärna betraktade det lilla Hellas som den kulturella mittpunkten — gjorde genom att spränga eller ignorera stads-staten och dess organisation likhet och olikhet större än förr. Om också Grekland har sina särrättigheter, bli dock alla mer och mer lika inför härskaren; de bli undersåtar, var de än befinna sig; individ står bredvid individ, stad bredvid stad, kanske folk bredvid folk. Samtidigt skapar samhällsorganisationen, ämbetsstaten, olikheter, som de gamla demokratierna ej kände. — Folk- och rasblandningen torde ha blivit större och fått ej endast goda följder. Tecken därtill hade varit synliga redan under klassisk tid; den anonyma skriften om Athens statsförfattning från 420-talet (vår äldsta bevarade attiska prosaskrift) kän-

ner dialekt- och kulturblandning i Athen på denna tid (2, 8), och den lär svårligen kunna skiljas från rasblandning.[12] Den starka omflyttningen, emigrationen åt öster efter Alexander, den sociala utjämningen och omlagringen, följderna av metoiksystemet och slavväsendet med åtföljande blandning och frigivning voro omdanande faktorer av största betydelse, som från stads-staten gingo över i och i större stil fortsatte att verka i monarkien. Reaktionen mot slaveriet begynte för övrigt på allvar; Chrysippos' syn på detsamma som ett löneförhållande levde kvar och satte spår i senare lagstiftning.[13] — Handelns starka tillväxt, den ökade omsättningen, de nyöppnade vägarna, de nya handelscentra och organisationerna beteckna en väldig process, som i sitt senare romerska skede möjliggjorde t. ex. Pauli resor och allt vad de hade till följd. — De stora måtten, de nya avlägsna gränserna, den ende härskaren, allt detta tvang fram en ny orientering med två skilda sidor: kosmopolitismen, som kommer människan att känna sig som borgare i hela världen, enligt de nya filosofernas tes, och individualismen, som gör sig gällande, då man står isolerad bland de många människorna och härskaren, kanske också Gud, är långt borta. Vid behandling av tanken (i femte kapitlet[13a]) skall det talas mer om dessa på en gång förenade och motsatta strömningar. Den gamla patriotismen,

som i sin styrka ofta var helt lokalt begränsad, ställes på hårt prov, försvagas och dör kanske. Det blir i hellenistisk tid mer och mer lätt för universella, lokalt neutrala rörelser att vinna mark.

Men det kan ej nekas, att individen i många fall står mer blottad än förr; dess plats i samhället är ej lätt att hävda, när traditionens stöd falla och staden ej har medel att stödja den i demokratisk anda. Samfundet tvingas så att på nytt sätt syssla med individerna och deras förhållande till varandra. Sådana frågor som äktenskapet och kvinnans ställning bli alltmer frågor för dagen under de nya samhällsförhållandenas tvång; gamla former räcka ej längre och ej heller gamla reformplaner. Vi tala gärna om Platons försök att lösa dessa frågor och finna dem doktrinära och vittnande om oerfarenhet av livet; kanhända bör det dock påminnas om, att modern rashygien menar sig kunna knyta vissa av sina reformförslag till platonska tankar.[14] Men det finns andra författare, vilkas tankar gå i en för oss mer fattlig riktning. Xenophon (i Oikonomikos — observera namnet — och delvis, i mer burlesk form, Symposion samt vissa partier av Apomnemoneumata) hävdar en helt annan syn — liksom han i dessa skrifter och i Hieron (kap. 9) visar sig ha en rätt vaken och realistisk syn på det ekonomiska livets krav, däri överensstämmande med Isokrates o. a. Men vare sig han ser allvarligt eller skämtsamt på

kvinnofrågan, känna vi igen problemen från hellenistisk tid — också här är han ett förbindelseled mellan äldre och yngre. Det är givet, att en man som Xenophon betonar det ekonomiska, hustruns betydelse för huset, οἶκος, hustrun som ekonomisk hjälpreda (kap. 3); vi höra dock även om de ömsesidiga plikterna, betydelsen av makarnas olika naturer, hustruns vikt och betydelse för barn och tjänare (sjukvård o. a.); hon bevarar (σῴζει), vad mannen bringar in (εἰσφέρει, kap. 7). Vi se här ett försök att ge kvinnan en egen plats, efter hennes förutsättningar, en förnuftig ställning i det hela, huset och familjen. Han önskar varken en fortsättning på det vanliga athenska livet eller en revolution som Platon och andra utopister och framför allt ej en upplösning av äktenskapet som kynismen; han var ju en äktenskapets lovprisare. — Aristoteles har iakttagarens och realistens blick för kvinnofrågan. Epikuros' religiöst färgade vänsamfund ger plats även åt kvinnan. Stoans intresse för hithörande och andra samhällsfrågor är väl betygat, sedan man lagt de kyniska slyngelåren bakom sig. Men härmed äro vi inne på hellenismen.

Den sociala syn, som blivit till i Hellas, lever kvar och ställer nya krav, då statsgränserna vidgas; filosofi och samhällsspekulation dra vissa slutsatser av det nya läget efter Alexander. Att Stoans stiftare Zenon — för att anknyta till det sist sagda — känner sig som världsmed-

borgare likaväl som Diogenes och hans efterföljare och låter sin πολιτεία, sin »författning» motsvara världsordningen, det hindrar, som vi sett, ej den sociala omsorgen och spekulationen att leva och finna nya livsformer i det nya samhället.

Ett praktiskt drag är att lägga märke till: föreningslivet.[15] Visserligen hade föreningar funnits i Hellas och ej minst i Athen, både av praktisk och yrkesmässig och religiös art o. s. v.; det talas om ὀργεῶνες, medlemmarna i kultföreningar, liksom om medlemmar i ἔρανοι och θίασοι. I anslutning till de sistnämnda hade Platon och Aristoteles fått till stånd en organisationsform för vetenskap, ej utan förebilder från äldre tid, särskilt i Jonien. Genom Demetrios från Phaleron fick denna form betydelse även i Alexandria. De nya filosofskolorna bli stundom slutna organisationer med religiös prägel, som Epikuros' krets. Dessa θίασοι, ἔρανοι eller σύνοδοι få stor betydelse bland främlingar på en ort från andra årh. f. Kr. Konstnärsföreningar funnos i skilda städer, och de kunde nu, då stad ej betydde stat, sluta sig samman i större förbund. Hantverksgillena i senare tid hade sina hellenistiska motsvarigheter. En dylik organisation kan i viss mån träda i stället för den gamla staden; genom upptagande även av slavar bidraga de till den sociala utjämningen. Framför allt fingo kultföreningarna en stor betydelse, när varken lokal-

kulterna eller statskulten mer tillfredsställde individens religiösa sinne. — Denna organisationstyp blev senare livsformen för den judiska församlingen på hellenistisk grund och längre fram för den kristna — om än andra organisationsformer, främst den antika kommunalförfattningen, spelat in. Vad dessa och liknande föreningar kommo att betyda för inbördes hjälp och ekonomiskt stöd mot fattigdom, sjukdom och annan nöd, vid dödsfall o. s. v., behöver ej närmare redas ut. Begravningsföreningar i Rom visa det på sitt sätt, men de äro för visso ingen helt romersk uppfinning. — Traditionen till judiska och kristna församlingar går utan tvivel över hellenistisk mark. De kristnas sociala organisation, som växte fram ur den nya sedliga och religiösa kraften och i anslutning till de givna hellenistiska formerna, fick världshistorisk betydelse för kyrka och mänsklighet och beundrades även av motståndare som Julianus.[16] Jag behöver ej säga, att nytt kommer till det givna vid kristendomens utbredning; som exempel må nämnas den sociala betydelsen av den äldre tidens offer vid firandet av nattvarden.

Den sociala omvårdnaden från överhet och kommun, liksom från enskildas sida, fick nya former och ökas betydligt denna tid; den är något annat än i de gamla demokratierna. Samhällsförhållanden och en etiskt inriktad, huma-

nitär-religiös filosofi samverka här. Kristendomen representerar utåt ej något principiellt nytt, men motiveringen blev en annan, och den religiösa kraften var nog stark att låta tankar, känslor och vilja slå igenom långt radikalare än förut. Vi se det redan i Nya Testamentet; omsorgen om fattiga, sjuka, änkor, faderlösa och fångar göres där till en helig plikt, som den följande tiden vet att hävda; härtill kom den då mer än nu viktiga tanken på färdemännen, resande till lands och vatten. Insamling till heligt ändamål, kollekt (λογεία 1. Kor. 16), är ej okänd på annat håll, men vilket liv och vilken kraft lägges ej i insamlingen av en man som Paulus.[17] Vilken vikt som lades på dessa ting från början — omsorgen om de små, οἱ ἐλάχιστοι — visar domsperikopen i Matt. 25, 35. o. ff., 42 o. ff., ehuru jag naturligtvis ej vill säga, att allt här förklaras genom jämförelse med hellenistisk social omsorg. Den religiösa glöden och eskatologien komma till.

I litteraturen kunna vi framför allt följa omsorgen om huset och familjen (jfr vad som sades om Xenophon o. a.); också till slavarne sträckte sig tanken, såsom nyss påpekades. Här möta vi hellensk-hellenistisk ekonomi, οἰκονομία, som visserligen har en annan och mer ursprunglig betydelse än nu. Den blir en nödvändig beståndsdel i de flesta tankesystem, och vid sidan av hushållet och familjen behandlas författning och lagar för hellener och barbarer och liknande problem.

Vad Xenophon begynt i klassisk tid fortsättes. Äktenskapsfrågan i olika belysning hör med till Aristoteles' och Theophrastos' filosofisk-historiska forskning (περὶ γάμου eller γάμων); för författaren till Characteres, humanitetsivraren och — i viss mån — asketen Theophrastos lågo många tankar nära, som senare tider fingo starkare bruk för; genom Senecas De matrimonio komma de igen hos Västerns kyrkofäder, visserligen med stöd av evangeliet och Paulus.[18]

Det är sålunda ej nog med, att hellenistisk begynnelsetid sysslar med dessa frågor — och lika ivrigt med frågan om konungadömet. Ju längre vi komma fram i tiden, desto nödvändigare synes denna praktiska vishet bli för så gott som all filosofi — med undantag kanske för skepticismen och epikureismen, som ställde sig utom det aktiva samhället. Stoikern Hierokles, som väl levde efter Kr., behandlar de etiska problemen i elementär form — vi känna hans verk genom papyrusfynd — och däribland ock »ekonomiläran», Οἰκονομικός. Tidigare hade Bryson i en skrift med samma namn behandlat även slavarne. Av stort intresse är, att även nypythagoreismen, den för oss mest underliga och abstrusa av dessa religiöst-filosofiska sekter, vilken vi känna från första årh. f. Kr., tar upp också dessa frågor i sitt annars av övertro fyllda system — dels under den klassiska traditionens makt, dels ock — liksom den senare kynismen — i moralisk reaktion mot det sedliga förfallet. I Sto-

baios' Florilegium från antikens sista tid finna vi en mängd fragment, som mer eller mindre höra hit; de tillhöra förlorade böcker, och en del av dem torde vara av äldre datum, medan andra stamma från senare verk, som utgetts under gamla och vördnadsvärda namn — de ha ofta tydlig hellenistisk prägel både i fråga om form och innehåll. De systematiska olikheterna mellan de olika fragmenten skall jag ej gå in på här; jag nämner endast några exempel, som vart de än höra, tyda på en mycket fast och spridd tradition på detta område.[19]

Kallikratidas, en pythagoré från Sparta, berör äktenskapet och andra frågor i sin skrift om lycka eller välstånd, Περὶ οἴκω εὐδαιμονίας; Periktione skrev om kvinnans plikter, Περὶ γυναικὸς ἁρμονίας; Zaleukos' Inledningar till lagarna (Προοίμια νόμων) är ett sent verk under lagstiftarens namn i anslutning till Platon i Lagarna (ett fragment börjar med en religiös uppmaning på grundvalen av kosmos' ordning); också Archytas torde ha fått tjäna som skylt för en senare författare i platonsk anda (om lag och rättvisa, Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης). Det gamla ämnet konungadömet, Περὶ βασιλείας, kommer igen i flera skrifter från olika tid, av Diotogenes, som står Pseudo-Archytas nära och betonar rättvisa och laglighet (konungen som δικαιότατος, d. v. s. νομιμώτατος) och framhåller konungen som levande lag (νόμος ἔμψυχος), vidare av Sthenidas och Ekphantos.[20]

Ligger det någon vikt på dessa skenbart ointres-

santa fragment från skilda tider inom hellenismen eller t. o. m. äldre perioder? Ja, ty de beteckna en stark hellensk och hellenistisk tradition, som i viss mån lever ännu i tredje årh. e. Kr. hos den store Plotinos i hans reformatoriska planer och hans samfundsintressen mitt i hans världsfrånvändhet. Denna fängslande och ännu ej slutbehandlade fråga skall ej sysselsätta oss här.[21] Men traditionen levde och spridde sig enligt lagar, som vi skola närmare granska i de följande kapitlen, även utom de politiska och litterära kretsarna, och nådde genom den populära propagandan samfundsskikt, som föga kände de filosofiska tankarna.

I Nya Testamentet spåra vi denna tradition framför allt i de s. k. hustavlorna, som vi träffa både hos Paulus och i efterpaulinska brev. Problemet är från en sida sett helt litterärt, och som sådant har det ock blivit behandlat på sista tiden[22]; i fjärde kapitlet kommer jag åter till denna synpunkt. Jag menar partier som Kol. 3, 18 o. ff., Tit. 2, 1 o. ff., Efes. 5, 22—6, 9, 1. Petr. 2, 13—3, 9 och vissa motsvarigheter hos Clemens Romanus och Ignatius. Rent fornhistoriskt sett, hör ej Rom. 13 om överheten eller 1. Kor. 7 om äktenskapet (således ej om familjen) hit; litterärt skilja de sig ut från hustavlorna, ehuru de till sitt innehåll äro besläktade med dem. Också 1. Tim. 2, 2 med uppmaning till bön för konungar och överhet hör från innehållets synpunkt hit (i vers 1 talas om alla människor). Det kan förefalla oss underligt att möta dessa för-

maningar till skilda sociala grupper, till hustrur och män, till barn och fäder, till tjänare och husbönder, inom en rörelse, som väntar en ny värld. Som motivering få vi anföra ej blott förskjutningen i urkristendomens ursprungliga eskatologiska väntan, utan ock en lika ursprunglig dubbelhet i den nya religionen, en egenhet varom jag skall ge vidare upplysning i sjunde kapitlet, och på grund av denna dubbelhet en anslutning till den skildrade starka traditionen i den hellenistiska världen. Formen är trots vissa växlingar fast och klar och medger ej några slutsatser om de egenartade förhållandena i de olika församlingarna. Men innehållet talar om sedliga och sociala krav på alla församlingarna, krav som man på hellenistisk mark i stor utsträckning kände igen som gamla bekanta, trots ny accent och trots inslag från judisk moral. Vi se här alltså ett lån eller rättare en anslutning till formen, som på hellenistisk mark meddelade sedliga bud. Allt detta, överhet, äktenskap och familj (överhet och undersåtar, man och hustru, föräldrar och barn, husbönder och tjänare), utgjorde problem, som debatterades i hellenistisk omgivning, och som det gavs regler för. Innehållet, stoffet, är till en del, men endast till en del oberoende av formen. Innehåll, som ej ursprungligen hör med bland det givna stoffet, kan komma med på grund av formen — så utan tvivel här vissa regler för härskare och undersåtar; vi skola i det följande se, hur t. o. m. »lärt» stoff och därmed sammanhängande former

komma in i den populära propagandan.[22a] Jag skulle tro, att vissa regler i pastoralbreven för församlingen och dess liv kunde vinna på att betraktas ur denna synpunkt (frågan om ämbeten, disciplin m. m.).

Vi se här arbetshypotesen bekräftas: ej i första rummet lån, men i den nya omgivningen anslutning till de givna formerna och i och med formerna vissa sakliga överensstämmelser.

*

Här ger en förgången tid ledning vid studiet av Nya Testamentet. Jag nämnde ock i början det romerska imperiet och dess insats. En annan sak än den nu behandlade är anspelningarna på förhållanden och fakta i den samtida världen, seder, bruk, platser och minnen i denna värld, de må vara hellenistiska eller romerska. Det är detaljproblem, som höra kommentarerna till. Man talar om eller brukar den yttre värld, man känner, men det betyder ej tradition eller anslutning i den mening, jag gjort gällande. Man har sett Zeus-altaret i Pergamon, hellenistiska kult- och ämbetsdräkter, inskrifter, persiska kungabrev (sändebreven i Joh. Uppenbar. kap. 2 och 3), soldatbruk vid dödsdomar, gyckel med slavar o. s. v. — ting som möta ej minst i passionshistorien. Vi minnas ock de småbilder från annat land och ofta även annan tid, som de egyptiska papyrusbreven ge till belysning av det sociala skiktet och dess liv i Nya Testa-

mentet (i samband med språket).[23] Detta allt visar oss omgivningen till Nya Testamentets folk och liv, men det hör ej hit.

Jag nämnde Pergamon-altaret. Konsten kommer ej med i Nya Testamentet, och naturen spelar föga roll under den första hellenistiska tiden (i motsats till den äldsta evangelietraditionen). Vi beundra Pergamon-altaret för dess djärva konst; för apokalyptikern är det i kampen på liv och död ej ett konstverk, utan Satans tron (Joh. Upp. 2, 13). Vi höra hos Paulus om syndarne i Korinth, men ej ett ord om utsikten från Akrokorinthos, en av gamla världens skönaste (»bimaris Corinthus»). Har han sett den eller ej? Vi stå inför gränser och motsatser, som vi göra klokt i att minnas.

III.

Språket och litteraturen i hellenistisk tid.

Det börjar bli ganska allmänt känt, vad det betyder, att Nya Testamentets språk är grekiska och på det hela taget originell grekiska, och att det endast i vissa delar i form och stil bygger på annan grundval. Gustav Adolf Deissmanns skriftliga och muntliga verksamhet har burit frukt i en utbredd, om än stundom missuppfattad kunskap.[1] Nya Testamentet är skrivet på det språk, som på dess tid var levande och spritt i den östliga delen av imperiet och förstods i stora delar av den västliga: »det allmänna språket», κοινή, folklig, mest olitterär grekiska. Några korta anmärkningar om detta språk kunna kanske här vara på sin plats.

Bland den klassiska grekiskans dialekter och former hade attiskan, en gren av den gamla joniska grekiskan, kulturellt och politiskt fått stor betydelse och spridning, även utom det attiska väldet; Athen var ju i femte århundradet ej blott en politisk makt att räkna med, utan även en andlig skola för Hellas.[2] I sina lägre skikt var attiskan utan tvivel påverkad av andra dialekter, som på grund av

handeln och samfärdseln hördes i Athen och Piraeus.[3] Det var attiskan, kanske dock ej i sin utpräglade athenska form, som genom en viktig språkreform i Makedonien kom att härska i dess officiella liv; så blev den genom den följande tidens händelser det nya rikets språk.

Det nya riket — eller de nya rikena — börjar skapa språklig enhet; de gamla dialekterna dö under de större förhållandena ut så småningom, med något lokalt undantag, ehuru de ha sin gamla litterära användning (joniska med eoliskt inslag i epos, doriska för körlyrik o. s. v.). Om de nya lokala variationerna inom de vidgade språkgränserna veta vi föga, om de ock måste ha funnits inom ett så vidsträckt område. Men attiskan blir ej helt allenarådande; i vissa fall hade den även förut på flera litteraturens områden haft att kämpa med de andra dialekterna, främst joniskan; så i dramats dialog och i vetenskapen, vars språk aldrig blev rent attiskt, och som redan hos Aristoteles räcker handen åt koine.[4]

Vi se alltså både ljud, form, ordbildning och ordskatt påverkas i icke-attisk riktning; därav en ej ringa likhet mellan jonisk prosa och koine. Dessa oattiska element kunna väl till någon del vara allmängrekiska; om de jonisk-talande områdenas betydelse för Alexanders krigståg spelat någon särskild roll, kan jag ej avgöra. Hela utvecklingen ter sig som en förenkling av språket. Dialektinslagen — utom de joniska och specifikt attiska

— spela ingen större roll, även om de finnas; vi ha t. ex. ett eller annat doriskt ā i ord, som hörde till doriskt område och togos upp av någon orsak (μεγιστᾶνες i Nya Testamentet).[5]

Jag behöver knappast säga, att den gamla litteraturen i bildat språk alltjämt fortsatte att ha ett betydande inflytande — att atticism och klassicism alltjämt förekomma i litteraturen, ehuru de blevo princip först omkring Kr. föd. och allena saliggörande regel kanske först i andra årh.; Nya Testamentet är ej helt oberört av rörelsen.

Denna koine finns nu i många kulturella och stilistiska skiftningar, från tämligen genuint obildat talspråk och bevarade enkla urkunder till värdigt officiellt och litterärt språk. Historikern Polybios' språk är ganska äkta koine, ehuru påverkat av vissa retoriska regler (strängt undvikande av vokalmöte) och därtill av samtidens något stela urkundliga former. Bland de pseudoaristoteliska skrifterna finnas exempel på ohyggligt felaktigt språk — lika felaktigt som Johannes-Apokalypsens hieratiska språk —, som ändå till en viss grad affekterar attiska.[6] Poseidonios, den inflytelserike polyhistorn i första årh. f. Kr., synes — i varje fall lexikaliskt — skriva en egenartad blandning av atticism och koine, kanske något växlande efter olika stilar.[7] Vi närma oss nu den rena atticismen; jag nämner det, ty Lukas har här vissa ansatser; både han och Poseidonios äro purister, om än i olika

grad — de undvika det främmande och banala. Om det judiska inslaget (hos Lukas och andra) i och för sig står närmare joniskan än egyptisk koine, vågar jag ej avgöra.[8] — Vissa egenheter göra sig gällande. Archimedes vågar i fackskrifter skriva dorisk dialekt, som också stundom brukas på pythagoreiskt håll. Över huvud taget tillät sig facklitteraturen vissa friheter, liksom den populära propagandan. Här finna vi grunden till ordlikhet t. ex. mellan Paulus och den oattiske astrologen Vettius Valens (andra årh. e. Kr).[9] Vi måste minnas, att den vetenskapliga litteraturen, när den skiljer ut sig från litteraturen i sträng mening och även från fackfilosofien, kastar många onödiga former, men samtidigt skapar nya, som ännu äro långt ifrån tillräckligt beaktade i stilundersökningarna. Jag tänker ej blott på de nödvändiga förändringarna i ordvalet, men ock på den friare, kanske mindre växlande syntaxen och satsförbindelsen (partiklarna!), det nya bruket av parentesen med annat innehåll än texten, ofta lärt och avfattat i annan stil än denna, med eller utan syntaktiskt avbrott av sammanhanget (exempel inom litteraturen ge Aristoteles' Athens författning och vissa mer utarbetade partier i läroskrifterna; jfr härom slutet av kapitlet), olika form av frågor (retoriska frågor eller skol- och problemfrågor: διὰ τί ...; ἢ ὅτι eller διότι ...), med vilkas hjälp man stundom kan skilja olika litterära genera åt, såsom i Plotinos' Enneader, o. s. v. —

Den språkliga växlingen i urkunder och inskrifter kan jag här ej uppehålla mig vid.

Att språket i hellenistisk tid, befriat från äldre tiders mindre förhållanden och delvis från litterärt tryck, kunde lära något av folkspråket, är klart; det yngre latinet bjuder här en genom de senare årens forskning allt klarare överensstämmelse. Det är därför ej att undra över, att vissa ord och fraser (liksom bilder) i Nya Testamentet finnas igen i den äldre litteraturens mer folkspråkliga former; sådana äro komedien, framför allt dess dialogpartier (och dialogen blev det härskande i den yngre komedien), eller den fria dialogen i Platons skrifter, särskilt i äldre tid, innan han blev bunden av retoriken, eller hos Xenophon.

Hur ter sig Nya Testamentets språk i denna belysning? Först må anmärkas, att översättning från semitiskt original, såsom i Septuaginta, helst när den göres ord för ord, som de gamle stundom plägade, ej blir rent språk. Det levande språket är koine även i Septuaginta; det genom översättningen förkonstlade är koine med semitisk (hebreisk-arameisk) färg, ett språk, som aldrig levat. Naturligtvis kan påverkan ske ej blott från semitiskt skriftspråk, utan ock från muntligt språk, liksom grekiskan själv i dessa urkunder påverkats både av litteratur och talspråk. Och den semitiska färgen finns ej blott i översättning, utan ock i efterbildningar och parafraser, i semitiskt tänkt grekiska; dylikt sker ofta i förbindelse med citat,

såsom i lovsångerna hos Lukas i kap. 1, vv. 46—55, 68—79. Liknande Homeros-parafras i samband med citat kunna vi ock iakttaga i hellenistisk prosa, t. ex. hos Poseidonios.[10]

Om semitismerna i egentlig mening (om latinismerna hänvisar jag till anmärkningen i föregående kapitels inledning) torde kunna sägas, att de utom nämnda områden äro få i språkligt avseende och ofta relativa: anslutning till ett äldre besläktat, men kanske sällsynt grekiskt språkbruk. En kritisk grammatik ser naturligtvis även häri en viss grad av främmande påverkan, liksom i icke greciserade egennamn, som kanske brukas i sakralt syfte (Μαριάμ jämte Μαρία, Ἰερουσαλήμ jämte Ἱεροσόλυμα, också Σαούλ vid sidan av Σαῦλος och Παῦλος), i judisk-religiösa begrepp, som ge orden nya betydelser o. s. v. Semitismerna få ej förnekas, ehuru deras antal överdrivits.[11] Starkare inflytande är synligt i stilen, även där man ej kan misstänka översättning, i fråga om ordföljd o. a. (därom mer i nästa kapitel[11 a]) Att här stundom en dubbel förklaring är möjlig — semitiskt påverkad eller äldre grekisk konstruktion — är uppenbart, men jag kan ej stanna vid det här. I olika grader ha vi här en typisk interpretatio graeca.

Nya Testamentets koine har relativt få nya ord; det har urkundsstudiet visat. Om nya betydelser får jag tala i annat sammanhang. Detta »folkspråk» växlar också högst betydligt; inom de trånga gränserna möta vi olikheter, som ha sina motsvarig-

heter i hellenistiska urkunder och i litteraturen. Nya Testamentet kan i språkligt avseende ej skiljas ut från omgivningen. Denna växling är ej utan sin betydelse — gent emot dem, som alltför starkt betona den liturgiska, opersonliga karaktären hos evangelierna.[12]

Enskildheter kan jag ej ge; det må vara nog att erinra om några allmänna drag. Johannes' Uppenbarelse med sitt i grunden judiska stoff, som blandats med hellenistisk form, tro och föreställning (grekiskt tolkade persiska kungabrev, astrologi, romerska kejsare), är starkt oklassisk och gör grova språkfel — medvetna? (en bildad romare kunde ju ock göra fel i sin grekiska för att visa, att han ej är någon graeculus). — Markus med sin enkla, fattiga syntax (satserna mest samordnade, förbundna genom och — och — och, som folklig berättelse än i dag) och sitt oretoriskt ordnade stoff skriver ett ganska idiomatiskt folkspråk. Dock är naturligtvis även hans berättelse stiliserad, något som redan bruket av en helig urkund som Septuaginta medförde; han skriver ej något rent hantverkarspråk, såsom man stundom hör sägas av dem, som missförstått Deissmann. Formen torde dock ursprungligen varit mer folklig, än våra äldsta och mest ansedda handskrifter vilja medge; jag erinrar om, att i den texthistoriskt och traditionsmässigt mycket gamla codex Cantabrigiensis (D) ortografien på väsentliga punkter går tillbaka till omkring 150 e. Kr., liksom

den ock bevarat andra historiskt ålderdomliga drag.[13] — De båda evangelister, som använt Markus (i äldre form) vid sidan av »talkällan» (Q) för sina evangelier, ha båda omformat språk och stil, Matteus, om jag förstår rätt, i mer semitiserande, Lukas i mer helleniserande riktning. Andra bevis för Lukas' hellenism skola ges senare. Här blott några språkligt-stilistiska exempel. Så är han purist och stryker låneord, latinska som semitiska: han sätter in det grekiska φόρος, skatt, för det latinska κῆνσος, census, hos Markus, har ἑκατόνταρχος (-άρχης) för κεντουρίων centurio, λεπτόν för κοδράντης, quadrans, liksom ἀληθῶς för ἀμήν, amen, och byter ut vulgära ord mot finare, litterära: ἴδιος sin, mot ἑαυτοῦ, τρώγω, äta, eg. tugga, mot ἐσθίω, κωμόπολις, »bystad», mot πόλις, ῥαφίς mot βελόνη, nål, τὸ κοράσιον mot ἡ παίς, flicka, εἷς i bet. någon mot τὶς o. s. v.); han brukar perioder av klassiskt snitt (evang. 1, 1; jfr ock inledningen till Apostlagärn.).[14] — Paulus är en värld för sig, även i språkligt avseende. Hans ordskatt känna vi genom nyare forskning: varken ohellensk eller i egentlig mening klassiskt skolad; olitterärt, men ej vulgärt, i uttrycket skickligt umgängesspråk, som kan röra sig även på abstrakta livsområden.[15] Och hans språk och stil växla starkt, från tung stillöshet till lättflygande ekstatisk form, från semitiskt färgade ställen och Septuaginta-parafraser till mer än en passus, märkt av hellenistisk retorik (därom i nästa

kap.[15a]). — Johannesevangeliet och breven (framför allt det första) ställa oss inför åtskilliga gåtor, främst motsatsen mellan påverkan av semitisk stil och form och stark hellenistisk prägel (orden för ljus, härlighet o. s. v., φῶς, δόξα; jfr sjätte kapitlet nedan[15b]); denna prägel med sin ojudiska stämning är stundom starkare än i de andra skrifterna. — Pastoralbreven utmärka sig i mycket för egen ordskatt och en egen art av hellenistisk påverkan (på samhällstankar o. a.); de katolska breven ha mycket av hellenistisk form och äkta grekiskt språk, även där stoffet till större delen är judiskt, som i Jakobs brev. — Hebréerbrevet har en vald ordskatt och ett ofta fint nyanserat språk (förf. skiljer διά med gen. och med ack.), retorisk prägel och i samband därmed rytmiska clausulae, kadenser som — ⏑ — — ⏑ —, — ⏑ — — ⏑, — ⏑ — ⏑ (dubbelcreticus, creticus + troké, dubbeltroké)[16]; här ha vi den mest hellenska stilen i Nya Testamentet. Men språket i Johannesskrifterna torde för ögonblicket bjuda det intressantaste problemet.

Den närmast liggande litteraturen, patres apostolici o. s. v., företer samma växling i språk och stil: hellenisering och judisk (etisk) reaktion, inslag av retorik i växande styrka. Om hellenismen hos Clemens Romanus skall talas i ett följande kapitel.[16a]

*

Litteraturens historia visar märkliga överensstämmelser med språket, ehuru den i viss mening är mindre utforskad, dels på grund av frågornas mer invecklade art, dels på grund av den hellenistiska litteraturens fruktansvärt fragmentariska tillstånd — den är ett våldsamt härjat ruinfält. Det händer stundom, att Nya Testamentet — trots dess olitterära prägel — får kasta ljus över områden, där vittnesbörd eljest saknas eller äro mycket få.

Och den nytestamentliga litteraturen hör med till eller ligger på fortsättningslinjen av hellenismen, liksom språket hör med till koine. Det är därför av en viss vikt att känna något till utvecklingens gång under de hellenistiska århundradena, liksom ock att ha ögonen öppna för de litterära typer och genera, som ha någon större eller mindre betydelse för Nya Testamentet. Det är här på samma sätt som vid språket: något ohellenskt kommer i beröring med det hellenska, och det sker en anslutning till närliggande former och tankar — en ny interpretatio graeca, med starkare eller svagare hellensk ton.

Först måste man för att förstå en samling skrifter som Pauli brev, evangelierna eller den nytestamentliga kanon ha i minnet ej blott och kanske ej främst Gamla Testamentets skrifter, utan det hellenistiska och romerska bokväsendet och dess starka utvidgning, från tiden efter Alexander och fram genom århundradena. Intresset för böcker ökas alltmer, och alltmera stoff dras in i

bokvärlden. Här närmar sig också olitterärt starkt till litterärt. Intet kan skiljas ut från »litteraturen», även om det stannar utanför den snabbt växande bokhandeln, i de privata avskrifterna. Skilda verks texthistoria lär oss, att här ej fanns någon fast gräns, och att privata avskrifter spelat en ej alltför obetydlig roll i vår texttradition. Vi äga ju Aristoteles' Athens författning i en dylik avskrift — det enda bevarade litterära verket av honom —, och i nytestamentlig tradition visa codex Vaticanus och Sinaiticus spår av kursiv-skrift på ett tämligen sent stadium i textens historia.[17] Intresse och behov drev till uppteckning av allt och bevarande av allt. Egypten var särskilt skrivandets förlovade land. Vi få ej glömma de stora boksamlingarna, biblioteken, från hellenistisk tid, i Pergamon och främst i Museion i Alexandria, kolonialstaden[18], dit aristotelisk tradition flyttades över från Athen av Demetrios från Phaleron — och med den boksamlandet i stor stil.

Vad är det då man samlar? Vi finna böcker med recept, kemiska eller alkemistiska formler — antiken skilde ej på dem, ty kemien var konst, ej vetenskap —, magiska formler, acta o. d., som faller utom litteraturen.[19] Förbindelse med den ha urkunds- och lagsamlingar, statlig korrespondens och berättelser, väl ofta i tämligen fast kanslispråk, dagböcker, ephemerider (som t. o. m. funnos efter Alexander den store). En annan grupp är θαυμάσια, mirabilia, av geografisk, medicinsk o. a. art.

Besläktade med dem äro samlingar av religionsurkunder, liturgier, böner o. d. De översättas för deras skull, som behöva dem, och samlas. Hit höra texter som den s. k. Mithra-liturgien på sin papyrus, de hermetiska skrifterna och från biblioteksynpunkt t. o. m. Septuaginta och andra liknande översättningar, som den grekiska litteraturen ej var alldeles obekant med; detta gäller, även om Aristeas-brevets inblandning av Demetrios från Phaleron och den egyptiske konungen i översättningshistorien är osanning. Även om Nya Testamentet på sin tid ej kan antas vara läst och anfört av profanförfattare i större utsträckning, har det dock sin givna ställning bland tidens bokvärld — en sublitterär ställning, om man så vill —, även innan dess betydelse i religiöst avseende väckte till liv strid om dess innehåll. Det finns starkare förbindelser mellan olitterärt och litterärt dessa århundraden, än man ofta erkänner.

Å andra sidan få vi minnas, att det främmande, framför allt Orienten och även semitiska och judiska förhållanden tidigt nog, kring och efter Alexander-tågen, väckte starkt intresse, liksom även motvilja, hos hellenerna. Det uppstod en tankens och intressets förbindelse, som snart nog skapade förutsättning för analogisk påverkan och parallell utveckling — detta genom den alltid med- eller omedvetet tillämpade interpretatio graeca, som går genom Hellas' och hellenismens historia, även genom perioder då man särskilt älskar

det enkla och naturvuxna; grekerna skulle kanske ha svårt att förstå vår tids starka kärlek till det oomskrivet och brutalt primitiva. Traditionen är gammal i Hellas; vi finna den redan hos Herodotos i hans teckningar av främmande folk och deras kultur och religion, det må vara egypter eller skytiskt nordfolk. Synkretsen vidgas starkt i tiden efter Alexander; man får på grekiskt språk ej blott India-beskrivningar som den av Megasthenes, utan ock inföddas skildring av deras eget land, Berossos' skrift om Babylon, som kom att stå i motsats till Ktesias' verk om Persien och Babylon, och Manethons om Egypten.

Men när grekerna ta upp motiv och gestalter från Östern, få dessa grekisk form eller grekiska drag; jag har tidigare erinrat därom. Den anonyme författaren till boken »om det patetiska», Περὶ ὕψους, från första hälften av 1. årh. e. Kr. anför kap. 9, 9 några ord ur 1. Moseb. 1, 3 som exempel på okonstlat patetisk stil, dock med en viss ändring, för vilken kanske en grekisk retor bär ansvaret: »Varde ljus! Och det vart. Varde jord! Och hon vart» (γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο). Just den avvikande, av ingen bibelhandskrift stödda formen tyder på citatets äkthet. Och det är ingen tillfällighet, att denne sagesman, som så värdigt skildrar gudomens makt, är »judarnes lagstiftare» (ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης); han har även hos judiska författare, som Philon och Iosephos, denna titel (resp. νομοθέτης).[20] Men termen har en annan

klang på rent hellenistisk mark. Man kan se det i Poseidonios-reminiscenserna, t. ex. i Diodoros Bibliot. 34 (35), 1, där Moses är Jerusalems grundare och folkets organisator (ὁ κτίσας τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ συστησάμενος τὸ ἔθνος), men även lagstiftare (ὁ νομοθετήσας) — alltså grundläggare, κτίστης, i den hellenistiska historieskrivningens fulla betydelse. I Strabons Geogr. 16. 760 o. ff. låter samma källa oss se den egyptiske prästen Moses såsom grundare av Jerusalems tempel, en typisk κτίστης som alla andra; de intressanta formerna för skildringen av en sådan grundare och hans verk kan jag här ej behandla. Och judarnes gud närmar sig till en hellenistisk gudomlighet; han är det, som omfattar oss alla och hela världen, kosmos (τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν), och han kan ej avbildas. Tack vare Poseidonios, kunna vi här se ett framsteg i hellenistisk uppfattning av judisk religion sedan Hekataios från Abdera (omkr. 300); han hade (Diodor. 40, 3) gjort judeguden till en rent kosmisk gud, vilket var det naturliga för en hellen på hans tid; Poseidonios får även med den mänskliga historien. De »drömbegåvade» (εὐόνειροι), heter det vidare, sova i templet för egen och andras räkning, och de som leva tuktigt och rättfärdigt, kunna vänta tecken av Gud, de andra ej.[21] Fortsatt interpretatio! — Jag kommenterar ej vidare denna skildring; vi skola finna analogier. Den är typisk för hellenistisk, för att ej säga hellensk uppfattning.

Sin motsvarighet har denna hellenisering i den, som de hellenistiska judarne själva genomföra med sina nationella och religiösa tankar och gestalter. Den har dock mindre betydelse för den betraktelse, jag här gjort gällande, ehuru även den antyder en öppen väg. Det kunde här nämnas olika ting. Själva Septuaginta torde ge exempel på hellenisering av judiska föreställningar, (θεὸς) Ὕψιστος, Den Högste o. a., som sedan i sin ordning medverkat vid hellenismens synkretism. De senare, på grekiska avfattade skrifterna (»apokryferna») i Septuaginta ge exempel på anslutning till hellenistisk litteratur. Längre går den profana historien; hos en Eupolemos eller en Artapanos blir helleniseringen ren svindel. Moses uppfinner alfabetet eller filosofien (uppfinningarna spela en stor roll i hellenistisk kulturhistoria), blir apoteoserad, får överta namnet Musaios o. s. v.; man lägger in diktade brev i den judiska konungakrönikan m. m.[22] — Detta väcker i sin ordning opposition och skapar den av filosofien påverkade apologetiken; hur långt hellenistisk filosofi kunde tas upp, visar Philon. Judisk och antisemitisk agitation höra tiden till.

*

De gamla litterära formerna, epos, drama, t. o. m. filosofisk dialog, hade stelnat till. Den vetenskapliga avhandlingen, πραγματεία, med sitt lärda stoff, sin logiska disposition och sin ofta tunga form vände

sig ej till en större allmänhet och gick ofta ej i bokhandeln. Intresset för böcker fanns, kanske starkare än i det gamla Hellas, men vid sidan av det ett visst förakt för formen. Vi få en litteratur av ny art, med nya former, som mer närmar sig det folkliga och mer än förr talar hjärtats språk, och vars innehåll kan komma i strid med formen. Jag nämner här några sådana genera, som ha betydelse för de olika nytestamentliga skrifterna.

Bakom evangelierna ligga ju korta ord och berättelser jämte parabler. Jag skulle tro, att Hellas har föga att lära oss om dessa urcellers utformning; det är vid den större utformningen, som Hellas kommer med. Underberättelserna kunna ha beröring med sådana på annat håll, i Asklepioskulten o. s. v., men dylikt är sig tämligen likt överallt. Orden, apophthegmata, formas dock ej lika i judisk och hellenistisk litteratur. Juden svarar gärna med en motfråga: »kunna väl bröllopsgästerna fasta, medan brudgummen ännu är hos dem?» (Mark. 2, 19). Hellenistisk form ha vi i Jesu svar till fariséerna på deras fråga om Guds rike, Luk. 17, 20—21: »Guds rike kommer icke på sådant sätt, att det kan förnimmas med ögonen» o. s. v., eller i hans ord om den, som arbetade på sabbaten, Luk. 6, 5 (enligt traditionen i cod. D).[23] Det är typiskt, att de olika formerna stå bredvid varandra redan nu, och att vi ha exemplen just hos Lukas. Det är ett gripbart exempel på anslutning till hellenistisk form.

Men samlingen har sin egen betydelse. Orden, dicta, ἀποφθέγματα, λόγια, spela en viktig roll både som förstadium till berättelsen om människors liv (så i fråga om »de sju vise»), som inslag i den och t. o. m. som utdrag, detta sista framför allt mot slutet av antiken (Johannes Stobaios' samling hör endast från viss synpunkt hit). Man samlar poetiska o. a. sentenser, γνῶμαι, ord, αὐτοφωνίαι på dialekt, även sen atticismen segrat, och man ger kanske dessa dicta en retoriskt pointerad utformning. Spår av dylikt samlande ha vi redan i klassisk tid (Xenophon o. a.), och ej minst kommer det till användning kring Diogenes (jfr fjärde och sjunde kap.[23a]), ehuru här i grövre form; dessa ord spela rollen av texter för förkunnelsen. I litterär utformning finna vi igen en mängd sådana ord i Diogenesbiografien hos Diogenes Laertios VI, ofta i den sententiösa och epigrammatiska form, som benämnes χρεία (chria), den må nu ha fått form av Demetrios från Phaleron eller någon annan.[24] — Motsvarigheten mellan den logia-källa, som till stor del ingår i Matteus' och Lukas' evangelium, framför allt i tal- och liknelsepartierna, och dessa profana samlingar, stod helt visst klar för en hellenistisk läsare. Vad Oxyrhynchos-logia angår, som gett oss en viss aning om dessa samlingar, skulle jag närmast tro, att de företräda ett sent stadium i utvecklingen och närmast äro att jämföra med vissa apokryfa evangelier.

Av stor betydelse blev en litterär grupp, som hel-

lenistisk tid älskade: biografien, βίος, resp. självbiografier, memoarer o. s. v., ἀπομνημονεύματα, ὑπομνήματα och vad de kallas. Vi känna väl till de äldre exemplen på denna litteratur, Xenophons Agesilaos, Isokrates' Euagoras m. fl. Ej ens dessa äro utan betydelse för förståendet av evangelierna. Så visar Euagoras 21, att övernaturliga ting hörde med till biografien, särskilt vid födelsen; Isokrates förbigår alla järtecken (τὰς φήμας καὶ τὰς μαντείας καὶ τὰς ὄψεις τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις γενομένας) vid denne kypriske furstes födelse, ej därför att han tvivlar (ἀπιστῶν λεγομένοις), utan för att ej synas dikta. Här blir Aristoteles' forskning av stor betydelse; vi få den peripatetiska biografien, av Aristoxenos o. a.; den ägnades ofta kulturheroer och även länder och folk; Dikaiarchos från Messana skrev »Hellas' liv», Βίος Ἑλλάδος, som Varro efterbildar i De vita populi Romani. Så få vi en alexandrinsk biografi, t. ex. av Satyros, vars Euripides-vita vi känna genom papyrusfynd, och en romerskt påverkad om fältherrar och statsmän (Plutarchos). Biografiens problem sysselsätta f. n. i hög grad forskningen.[25]

Emellertid ger ingen antik bios full förklaring till Markus' evangelium, ej heller judisk litteratur. Ingen antik biografi har samma struktur och ej heller den alexandrinska romanen, även om likheter i smått kunna påvisas. Xenophons Ἀπομνημονεύματα, »Hågkomster», ge paralleller i enskildheter, men knappast mer (den muntliga traditio-

nens vägar kunna vi hos Xenophon endast föga döma om). Man har plägat jämföra Philostratos' teckning av Apollonios från Tyana; den är dock enligt Nordens analys mer ett memoarverk (ὑπόμνημα) till sin form (jfr nedan om Acta apost.), och snarare skulle tidigare skildringar (ἀπομνημονεύματα), särskilt Moiragenes', ge oss ledning, om de vore bevarade.[26] Markus — jag går här ej in på problemet om »Ur-Markus» — har skapat en i viss mening ny form, som ledde till efterbildning, såsom Lukas kap. 1, 1 betygar. Men liksom titeln, εὐαγγέλιον, lånad från innehållet, återgav en hellenistisk betydelse av ordet, så kunde denna förening av ord och gärningar, utvidgad av Matteus och Lukas, lätt nog förstås på hellenistisk mark. Orden, citaten, hörde till, ej minst sedan den doxografiska litteraturen, »filosofiens historia», börjat med Theophrastos' Φυσικῶν δόξαι och fått många fortsättare. Redan tidigt se vi biografien belysa sitt föremål med ord ur dikter o. a.; ett gott exempel är Solon-teckningen i det parentetiska kap. 12 i Aristoteles' Athens författning; statsmannen var ju här en diktare av betydande mått, som talat om sina egna avsikter. Jag tillmäter denna synpunkt en ej ringa betydelse, då väl gränsen på semitiskt område var skarpare än på grekiskt mellan logia och bios — eller deras motsvarigheter. Anslutningen till de hellenistiska formerna är typisk.

Memoarer, ὑπομνήματα, hörde ock tiden till. Sådana skrevos på många håll, bland annat av flera

hellenistiska furstar, en Ptolemaios Lagi (bevarad i historisk tradition, såsom hos Arrianos), en Aratos, en Pyrrhos o. s. v. Dylika verk kunna naturligtvis mer eller mindre närma sig ren historia; man lade t. ex. som de stora historikerna sedan Thukydides' tid in tal och brev; det hade även de hellenistiska judarne lärt, såsom Aristeas och tilläggen till Esther visa.

Den antika titeln Πράξεις, Acta (t. ex. Kallisthenes' Πράξεις Ἀλεξάνδρου) knyter an till denna tradition. Här finnas olika typer och inslag med vitt skilda stilar. I detta sammanhang får den s. k. vikällan i Acta sitt intresse, just emedan den ej kunnat skiljas ut från de partier, som bruka tredje personen. Ett ὑπόμνημα står på denna punkt mycket fritt; Norden har gett en övertygande bevisföring.[27] Commentarii, reseskildringar o. d., växla mellan 1. och 3. personen, liksom mellan 1. pers. sing. och plur. Autopsi och referat byta om. T. o. m. Cæsars fortsättare glömma någon gång den skenbara objektiviteten och sätta in ett pronomen i 1. pers. Vi ha vidare exempel hos Nearchos och Arrianos, i ett på papyrus bevarat fragment av Ptolemaios III:s memoarer från kriget mot Syrien år 247/6, hos Pseudo-Kallisthenes och i liknande litteratur, hos historiker som Velleius Paterculus och Ammianus Marcellinus, i Ciceros brev om hans kilikiska expedition vintern 51 (Att. V, 20, Fam. XV, 4), i apokryfa apostelakter o. s. v. Vi ha en fast tradition, en regelbundet återkommande frihet. Troligen voro

friheterna större, ju mer olitterärt ett ὑπόμνημα var. Vid slutredaktionen av Apostlagärningarna, som synes ha gett dem en viss judisk färg, har detta drag fått stå kvar; man saknade ej judiska exempel på liknande egenheter (Esra, Nehemia, Jeremia o. s. v.). Om talen och breven i texten behöver jag ej vidare tala; om inledningen till Acta, liksom om de hellenistiska formerna för början av en bok får jag strax tillfälle att säga mer.

I detta samband är aretalogien, underberättelsen, också att nämna, utan att dess öden behöva följas in i senare kristen tid.[28] Den har också sysselsatt vetenskapen ej så litet. Jag skall ej tvista om namnet, som till någon del har antikt stöd: skolierna till Juvenalis Sat. 15 tala om aretalogi (arithologi), qui miras res idest deorum virtutes loquuntur etc.; jfr ock ett uttryck som »förkunna Guds under», τὰς ἀρετὰς θεοῦ κηρύσσειν. Aretalogien skall alltså behandla gudars och heroers ἀρεταί, virtutes, kraftgärningar och under, och berättelsen gör krav på att vara sann, ἀληθὴς λόγος, vera historia (jfr det citerade skol.: quae ficta non sunt). Sambandet med andra genera, mimos, roman, satir o. s. v., intresserar mindre i detta sammanhang. I aretalogien möta sanndrömmar, visioner, läkeunder, bl. a. botandet av epilepsi, demonbesvärjelser, uppväckande av döda; ej sällan står det hela i samband med naturunder. Dessa under äro ej avsedda att roa, såsom undren äro vid annan, sekundär användning (jfr Odysséns åttonde och

följande sånger, Herodotos, romaner o. a.). — Gudars gärningar och under spela en stor roll i hymnen; så redan i de homeriska hymnerna, vidare hos Kallimachos, ja, ännu i Horatius' lilla dikt till källan Bandusia (carm. III, 13) ha vi hymnstil med virtutes. Stark vikt ligger på undren i berättelserna om Asklepios i Epidauros; de komma igen i drömböcker, i biografier som Philostratos' Vita Apollonii, i Alexander-litteraturen och eljest. Tillfälligt dyker aretalogien upp i kejsar-vitae (ett spår i Tacitus' berättelse om Vespasianus Hist. IV, 81). En fortsättning på antik grund ha vi i nyplatonikernas samlingar av under och orakel. För karikatyren sörjer en man som Lukianos (Philopseudes o. a.).

Här är sambandet mellan antikt och kristet lätt synligt, framför allt mot bakgrunden av demontron. De under, som berättas om Jesus, växa i tal och art, ju mer det historiskt givna stoffet bearbetas.

Det tycks ej vara Gamla Testamentet, som i första hand ger stoffet. Synoptikerna sätta ännu undren samman med tron; så komma änglar med i berättelsen (Lukas). Undren stegras i Johannesevangeliet, visserligen ej i tal, men i art; de bli mer storslagna, s. a. s. primitiva, berättas utförligare och analyseras noggrannare; också den uppståndnes ἔργα bli fler. I Acta observera vi underparallellen mellan Petrus och Paulus: straff (Ananias, Elymas) — uppväckelse (Tabitha, Eutychos). Apokalypsen tecknar undren, både τέρατα och

σημεῖα, med gripande åskådlighet. — I den följande tiden träda apostlar, munkar och vad de nu äro i stället för hellenismens profeter och filosofer; nya ἀρεταί hopas på apostlarne i Acta Petri, Pauli, Ioannis, Andreae och ej minst Thomae. Martyr-, munk- och helgonhistorier fortsätta raden. Nya Testamentet är på denna punkt nyktrare och oändligt blygsammare än både hellenistiska underhistorier och de gamla munkberättelserna i Historia Lausiaca. — Utan att gå in på frågan om undrens verklighet betonar jag aretalogiens samband med biografien.

Brevets betydelse är utan vidare klar. Som bekant har Deissmann skarpare än föregående forskare skilt mellan brev och epistel[29] — återigen olitterärt och litterärt. Denna skillnad var och är nödvändig gent emot en alltför teoretisk och rationalistisk behandling av Paulus, men gränsen dras lätt för skarpt. Verklighet och fiktion är en viktig olikhet, men den säger ej allt. Ännu osäkrare är stilen som skiljare; verkliga brev kunna vara hur litterära som helst. En kollektivadress, helst till en okänd grupp eller församling, ger ett slags tyngre prägel åt även det äkta brevet; brevets omfång betyder mycket — Romar- och Korinther-breven i motsats till det rent privata Filemon-brevet —, likaså det flitiga bruket av citat ur en helig bok, Septuaginta-bibeln, de stora frågorna, som behandlas, det gudstjänstliga elementet i vissa brev (jfr kap. VI[29a]) o. s. v. — allt detta när-

mar Pauli brev till litteraturen, visserligen ej i dess klassiska betydelse, även om livets krav prägla allt, som säges i breven. Denna synpunkt uteslutes ej därav, att Paulus talar av gudomlig ingivelse; man måste endast tänka på att skilja vissa egenartade ställen som 1. Kor. 12 eller Fil. 2, 5 o. ff. om utblottandet och förhärligandet från de mer direkt av hellenistisk propaganda påverkade ställena. — Motsvarigheter till dessa växlingar finnas snart sagt i all brevskrivning; jag erinrar t. ex. om Ciceros brev till brodern Quintus om provinsförvaltningen, vilket med sitt omfång nästan ter sig som en teoretisk avhandling (ad Qu. fr. I, 1), eller Quintus' eget commentariolum petitionis i brevform.

Mot dessa brev stå pastoralbreven och de katolska breven såsom i stort sett epistlar, med allmän eller fingerad brevsituation. De senare ha särskilt starka formella spår av hellenism, även där innehållet är judiskt-gammaltestamentligt. En kompromiss mellan semitisk form och hellenistisk retorik synes mig 1. Petri brev bjuda. — En äldre brevform än den paulinska finna vi i Apokalypsens sändebrev med deras »detta säger...» (τάδε λέγει); formen är närmast orientalisk och möter ofta i Septuaginta (»detta säger Herren»), i brev hos grekiska historiker, i översatta persiska konungabrev; så på Gadatas-inskriften i Magnesia, som kan tänkas ha varit en förebild för sändebreven.[30]

De nytestamentliga breven ha motsvarighet i Hellas' och hellenismens litteratur. Tidigt fick

man samlingar av brev, och i dem komma lätt förfalskningar och efterbildningar med. På denna punkt härskar likhet mellan de tretton Platon-breven och corpus Paulinum. Det är ett gammalt bruk att skriva brev i de stores namn. De säkert äkta Platon-breven ha också en kollektiv adressat och därmed en halvofficiell prägel; de motsvara våra öppna brev i broschyrform. — Vi ge vidare akt på mästares läro- och förmaningsbrev till sina lärjungar och vänner. Sådana brev omtalas från gammal tid; av Isokrates finnas omtvistade brev bevarade, från Aristoteles och Theophrastos endast omtalade eller citerade. Breven kring Aristoteles fingo ock ett starkt biografiskt intresse. Epikuros' brev till enskilda vänner (bl. a. till ett litet barn) och till grupper av sådana (t. ex. i Egypten) äro några av de mest kända breven; de bevarade äro präglade av en sällsynt älskvärdhet. Mest äro de rena lärobrev. De samlades för de troendes uppbyggelse och utgöra i mycket ett sidostycke till Pauli brev. — Samlingarna av Ciceros brev från senare tid ge också vissa paralleller, mindre kanske den yngre Plinius' och andras brev från kejsartiden, vilka ej sällan skrivits med tanke på publicering. Här är gränsen mellan brev och epistel ej alltid klar; Senecas Epistulae morales äro i det hela epistlar, liksom Frontos brev och brev av kejsar Julianus och flera kyrkofäder.

Samlingen av Pauli brev är således från hellenistisk synpunkt helt naturlig. Den är för övrigt redan antydd i kanon; 1. Tess. 5, 27 talar om läsning för alla bröderna, Kol. 4, 15 o. f. om hälsning till Laodikeia och brevbyte. Så följde snart nog fingerade brev: pastoralbreven (i alla fall till en stor del), Efeserbrevet, liksom utom kanon brev till Laodikeia och till och från Korinth; senare komma Seneca-breven med. — Traditionen är färdig, och till den sluter sig Clemens' brev, Ignatius-breven och andra, delvis fingerade brev.

Brevens, liksom urkundernas, historiska värde kände man sedan gammalt; de kommo med i tal och historia; så hos Demosthenes (stundom fingerade), Thukydides o. s. v. Vi träffa dem senare också i andra Mackabéerboken och hos Josephus i Antiquitates. Breven i Apostlagärn. kap. 15 och 23 äro helt naturliga i sin omgivning. Att dessa inlagda brev åtminstone i stilistiskt hänseende äro alster av verkets författare, stämmer väl överens med antik smak. I bästa fall ansluta de sig i sak till urkunder, men oftare säga de vad som enligt författaren borde ha sagts.

Till sist blott ännu en anmärkning: brevskrivningen var en konst, som man fick lära sig, ej minst i retorskolan. Vägen till den litterära episteln å ena och brevställaren å andra sidan var ej lång. Brevställare finnas ännu under nyplatonska namn. Vi få genom denna litteratur en massa

rent fingerade brev av olika typ och värde: antikvariska, poetiska och erotiska brev, t. o. m. hetärbrev, politiska brev, furste-, filosof-, diktar-, talar- och bondebrev m. m. Och vid sidan blomstrar den litterära episteln som litterär form. Vi förstå lätt, hur former och vändningar, enklare och finare, kunna vara så lika i brev och brevlitteratur.

*

Ännu en synpunkt är av omfattande betydelse för vår undersökning. Har Nya Testamentet rönt inflytande av retoriken, tidens allmänbildning? Omedelbart säkerligen ganska litet, men medelbart på många sätt och ej blott tillfälligtvis. Även här torde vi som överallt annars finna anslutning av semitisk form till hellenistisk. Den semitiska formen lyser ofta igenom i sina mäktiga parallella led — i Septuaginta-parafraserna i Lukas' första kapitel, i Stephanos' tal i Apostlagärn. kap. 7, i vissa rytmiska partier i de synoptiska evangelierna och i breven, i några formfulländade partier i det fjärde evangeliet, i Apokalypsens hymner. Nu hade diatriben, om vilken närmare i nästa kapitel, undergått en stark retorisk påverkan, men helt naturligt ej från den logiskt periodbyggande attiska vältaligheten, Lysias' eller Isokrates' fulländade konst, utan från den andra typen, med dess korta, till varandra radade led och dess pointerade, figurrika form. Denna hade först satts i system av sofisten Gorgias i 5. årh.,

och den gick igenom hela antiken under olika namn, asianism, ny vältalighet o. s. v. Denna form möter oss hos Paulus, lika väl som hos Teles och Epiktetos, även om de alla förakta vältaligheten. Vi skola i nästa kapitel se, hur även här en kompromiss sker genom anslutning av den utifrån kommande formen till den inhemska (i fråga om verbets plats m. m.[30a]).

Detta hör allt den populära propagandan till. Finns det också andra spår? Jag tror, att de finnas, även om de ej möta överallt och var som helst. En egenhet i Lukas-skrifterna är redan omtalad: det mer atticistiskt färgade språket, synligt just i de delar, där vi kunna jämföra hans text med Markus' mer vulgära ordval och satsbyggnad. Här föreligger inga lån, ingen gripbar litterär påverkan, utan säkerligen hågkomster från en viss grad av retorisk skolning; i retorskolan fick man ju även regler för ordval och språkbehandling, bl. a. regler för undvikande av främmande ord och banala uttryck; retoriken var puristisk. Vidare studier till Lukas' språk skola bekräfta detta. Vi kunna ock tänka på Lukas' perioder i motsats till Markus' parataktiska språk, t. ex. på den välbyggda period, som inleder evangeliet och har sin motsvarighet i Sapientia Sirach 1, 1; i Apostlagärn. 1, 1 torde däremot en senare redaktion ha stympat den ursprungliga formen.[31] — Hebréerbrevets ordval visar vid närmare granskning ännu starkare

retorisk skolning.[32] Här kommer ännu en sak till: de omtalade rytmiska kadenserna, clausulae, i den mer klassiska retorikens stil; vi finna dem åter i samtidens populärfilosofi och skönlitteratur (romanen); dessa rytmiska element kunna ej förnekas, även om deras regelmässighet ej får överdrivas och texten framför allt ej ändras efter något rytmiskt schema.[33]

I sammanhang med det sagda står väl en ytterligare egenhet i Lukas-skrifterna, framför allt i Acta, vilken i sin mån torde vittna om retorik och retorisk skolning och om den berättarkonst, man denna tid sökte lära i retorskolan. Någon omedelbar litterär påverkan torde med säkerhet ej finnas här (om sådan se kap. VI, slutet[33a]). Jag menar den likhet med hellenistisk historisk skildring, som vi stundom iaktta — ej minst med Poseidonios' retoriska, moraliserande och av en egenartad personlig reaktion (ironi o. d.) präglade framställningskonst, sådan vi känna den genom de bevarade historiska fragmenten. Som ett gott exempel tar jag hans skildring av den peripatetiske äventyraren Athenion, som på Sullas tid helt plötsligt tog makten i Athen genom en rätt löjlig kupp; den är bevarad hos Athenaios V 211 E o. ff. — en episod, som till ganska stor del kan kommenteras med stoff ur Acta och hela Nya Testamentet.[34] Motsvarigheten ha vi framför allt i Acta kap. 19, vid kravallen i Ephesos, där guldsmeden Deme-

trios för sina medintresserade uttalar sin sorg över sitt yrkes tillbakagång och ringaktningen av Artemis' kult. Den något tvivelaktige filosofen i Athen talar på liknande sätt och slår på religiösa och nationella strängar: »Låtom oss ej förbise, att templen (under romarnes styrelse) äro stängda, gymnasierna vanvårdade, teatern utan någon folkförsamling, domstolarna utan röst och Pnyx, helgad genom gudomliga orakelbud, berövad sitt folk. Låtom oss ej förbise, athenare, att Iacchos' heliga stämma är bragt till tystnad, tvillinggudarnes heliga tempel stängt och filosofskolorna tysta» (Ath. 213 D). — Handlingslusten i Ephesos vållar skrik och det bekanta ropet om Artemis' storhet samt rusning till teatern (v. 29) och övergrepp mot Pauli följeslagare. Också i Athen leder oron till samling på teatern (συνδραμόντες εἰς τὸ θέατρον) och Athenions val till strateg. I Acta v. 35 o. ff. se vi, hur »kanslern» (ὁ γραμματεύς) i staden stillar upploppet, medan hos Poseidonios Athenion leder saken, dit han vill. Ironi kommer, om jag ser rätt, med på båda hållen, ej blott hos Poseidonios, där den är stark och blodig. — Ett exempel, som i och för sig är viktigt, säger kanske mindre från vår synpunkt. Vid sträng bevakning av en stad flyr man genom att hissas ned över muren. Så skedde i Athen under Athenions tyranni, 214 A; så skedde ock enligt Acta 9, 24 o. f. med Paulus i Damaskus; här finns ock ett urkundligt stöd i 2.

Kor. 11, 32 o. f. Detta visar ju, att lika »motiv» ej utan vidare betyda något för frågan om historisk sanning. Man erinrar sig här Tacitus' Germania med dess gamla, redan av Herodotos och i Hippokrates-corpus brukade form för skildring av »nordfolken», en form som präglat även Britannia-episoden i Agricola, kap. 10—12. Här kommer ju ofta en osviklig bekräftelse på de i »schemats» form meddelade notiserna genom arkeologiens undersökningar och fynd. — Vi se Athenion gå omkring under skydd av de förnäma, medan var och en strävar efter att få röra vid hans kläder (ἑκάστου σπεύδοντος κἂν προσάψασθαι τῆς ἐσθῆτος, 212 F); Nya Testamentet visar ännu klarare, vad det betyder: Luk. 6, 19, 8, 44, Mark. 5, 27 o. f., 6, 56 (ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου ἅψωνται), Matt. 9, 20 o. f., 14, 36; man läser liknande även om Petrus Acta 5, 15. Man kan ock erinra sig offret för Athenions παρουσία (212 E) och ordets betydelse i Nya Testamentet.

Det finns mer belysande stoff, men det må vara nog med dessa exempel.[35] Jag menar, att likheten här har ej endast saklig grund. När man samlar dylikt stoff — nu närmast för Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, som förberedes i Leipzig och skall ersätta Wetsteins klassiskt lärda kommentar från mitten av 1700-talet —, är det av vikt att ej blott ge akt på likheterna, som kunna vara mer eller mindre till-

fälliga, utan på omgivningen, på stil och litterärt genus och de möjligheter till en förbindande väg mellan de båda fallen, som kunna finnas. — Som rimligt är, se vi dessa hellenistiska former företrädesvis i den mer rent hellenistiska delen av Acta, i »den antiokenska källan» eller ὑπόμνημα-partiet framför andra; mindre tydligt är här det palästinensiska partiet.[36] Kanske kan detta naturliga förhållande bidra till att klargöra de olika delarnas, resp. källornas förhållande till varandra — vid sidan av andra stilistiska och lexikaliska egenheter (bruket av χάρις o. a.).[37]

Med en viss tvekan gör jag ännu en anmärkning. Den gäller en så obetydlig fråga som bruket av parentesen. Men parentesen har sin historia, som ej är utan intresse. Aristoteles sätter in i sina skrifter — vi se det tydligt i den formellt utarbetade Athens författning — en del lärt stoff, svarande till våra noter; det sker i parenteser, som mer eller mindre bryta av sammanhanget — dock ej alltid syntaktiskt, såsom vid relativ anknytning.[38] I och för sig är ju annars parentesen gammal i språket, både i poesi och prosa, ehuru ofta en nödfallsutväg, en parataktisk förbindelse, en samordning, där det senare, mer smidiga språket brukar över- och underordning och perioder; exempel kan man finna såväl hos Homeros som Thukydides. Det aristoteliska bruket fortsättes i alexandrinsk tid, även i poesi (delvis kanske i anslutning till

gammal hymnstil); så i hymner (Kallimachos), epos (Apollonios Rhodios) och didaktisk poesi (Aratos). Vi möta den ock i prosan; hos Polybios står lärt stoff ej sällan i parentes. Romersk litteratur följer länge det alexandrinska bruket (Livius, Vergilius; hos Catullus och Horatius kan man iakttaga karikerande bruk). Kejsartidens skriftställare synas vara sparsammare med parenteser (Manilius, Lucanus, Tacitus). Förmodligen ha vi här reaktion från en yngre och modernare stil, den rhodiska »barocken»; så vitt jag kan se, slösar ej heller Poseidonios med parenteser.

Kanske skönja vi i Nya Testamentet ännu något av denna historia och denna motsats. Jag nämner ej Paulus, hos vilken tankens iver ofta spränger perioden och sammanhanget. Hos Markus ha vi starkt parataktisk form; därtill ha vi här, liksom hos Matteus och någon gång hos Johannes, relativ-parenteser för översättningar: ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον (ὃ ἑρμηνεύεται Joh. 1, 42), »det är uttytt», »det betyder». Detta undviker Lukas, dels av puristiska grunder, dels kanske ock för att slippa den sammanhanget avbrytande tolkningen. Däremot har han som ej sällan högre prosa ord-parenteser (λέγω ὑμῖν, 'säger jag eder', ev. 13, 24) och längre parenteser, som ge upplysning vid sidan av sammanhanget (om Josef av Arimathaia ev. 23, 51, om tiden för en händelse Act. 12, 3). Andra i grammatiken anförda parenteser, särskilt i början av Acta, äro parataxer i ett parti med ohellensk stil.[39] Och

Hebréerbrevets författare brukar helt legitima parenteser med γάρ, som hellenistisk litteratur ofta har, t. ex. kap. 7, 11 o. f.: »ty på detta (ämbete) var folkets lagstiftning byggd». Dessa parenteser höra samman med mer litterär-retorisk prägel.

IV.

Litteraturen (forts.).

Den populära propagandan och diatriben.

Några hellenistiska litteraturformer, som visat sig vara av betydelse för Nya Testamentet, behandlades i föregående kapitel. Frågan om retorisk påverkan berördes mer antydningsvis; därom är ej så mycket att säga. Det gäller nu att komma likhet och beröring i enskildheter något närmare.

Det torde, som jag redan antytt, vara en metodiskt osäker väg att gå igenom den hellenska och hellenistiska litteraturen i hela dess utsträckning för att så söka finna säkra beröringspunkter, ej endast tillfälliga likheter. Det gäller att bland litterära verk och fragment följa vissa fasta linjer och efter dem leta sig fram till verkligt givande områden. Först några allmänna synpunkter för detta arbete.

För det första är det klart, att man ej får röra sig på den stora litteraturens områden och vägar. Litterär beröring i egentlig mening finns ej här eller finns ytterst sällan. Inflytandet kom-

mer för de nytestamentliga författarnes del indirekt, genom den populära propagandan, den må vara förmedlad genom hellenistisk judendom och dess litteratur eller komma omedelbart från hellenismens förkunnelse och folkliga litteratur — troligen har det skett i båda dessa former. — För det andra — och det blir vår närmaste uppgift här — gäller det att finna, vilka litterära former och genera, som flutit in i detta stora och något obestämda receptaculum, som den populära propagandan utgör. I stort sett äro vi här, skulle jag tro, endast vid början av materialets utforskning. Man kan ännu göra överraskande fynd; ett och annat (t. ex. om »ekonomien») har tidigare berörts.

Det gäller att få ett grepp på den populära propagandan. Vissa former äro här jämförelsevis lätta att urskilja. Mest talar man om diatriben. Vad är den? Ordet διατριβή betyder ju egentligen slitning, förnötning av tid, tidsfördriv, sysselsättning, samtal; så redan hos Platon om t. ex. Sokrates' samtal[1]; hos Isokrates o. a.; ordet kan betyda studium och i senare tid skriftlig behandling av en fråga, ofta ett etiskt problem i kort form, dock även av andra frågor; så kan det också betyda filosofskola. I denna korta lexikaliska anmärkning kan man se, hur det ursprungliga fortlever i de senare, i viss mån ännu bevarade skiftningarna. — Några synonymer kunna

kanske fylla ut bilden; vi möta det allmänna ordet dialog, διάλογος eller διάλεξις, homilia, ὁμιλία, samma ord som sedan brukas om kristen predikan, vilket är viktigt, o. s. v.

Men det lexikaliska är ej alls tillräckligt. Frågan måste ställas ännu en gång. Rent tekniskt ter sig vad vi kalla diatrib främst som en ofullgången eller degenerad dialog med en fingerad person.[2] Med detta sammanhänga vissa drag, som karaktärisera diatribens både form och tankevärld ända från början: enkel form, korta led, parataktiskt förbundna (λέξις εἰρομένη), rikedom på figurer, bilder, ordlekar, pointer; det sista karaktäriserar ock i viss mån tanken och kommer att belysas med ett och annat exempel i det följande. Denna form håller sig — med en del utvidgningar — genom tiderna. Hur kommer man till den formen?

Utgångspunkten är de sokratiska skolorna, framför allt de mindre. Diatriben har sitt hellenska ursprung i Sokrates' konstlösa samtal på Athens gator och i dess gymnasier, just om livets viktiga och ofrånkomliga frågor, även om utgångspunkten var vardagens problem. Man sökte bevara denna samtalsform; till den slöto sig sedan andra element, arv från personer av annan art än Sokrates och från andra skikt, än det han tillhörde, slutligen ock från annan, orientalisk ras; det kom in en ton av fränhet, som Sokrates i regel ej hade, men väl Antisthenes och ännu mer Diogenes. Den vardagliga,

stundom vulgära tonen passar samman med skärpan och den tillspetsade formen med dess ordlekar, vitsar och rim o. d. Naturligtvis kan man — ej minst som en protest mot överkultur och förfining — göra en konst av själva enkelheten, och de litterära element, som komma med, kunna förenklas efter det helas stil. Formen fick, som vi skola se, en mycket omfattande betydelse för propaganda, förkunnelse och dikt, för mission och uppbyggelse både på hedniskt och kristet område. Vi kunna, om än ofullständigt, följa denna egenartade form och stil från Sokrates till efter antikens slut. Detta organ för förkunnelsen kan förtjäna en närmare belysning — liksom det numera kräver en grundligare vetenskaplig behandling.

De finaste rötterna till diatriben gå naturligtvis djupt ner i tiden och folket; en del är allmänmänskligt. Jag nämner i detta sammanhang den jambisk-satiriska diktningen i Jonien (Archilochos, Hipponax), som också den kämpar mot laster och dumhet; hit höra ock tilltalsformen till tänkta åhörare i äldre prosa, såsom i den pseudo-xenophontiska Athens författning. Men framför allt kunna vi föra formen tillbaka till Sokrates, så långt vi förmå göra den historiske Sokrates klar för oss. Och klarast står han för oss efter senare undersökningar i Platons äldsta skrifter, icke hos den »nyktre», kring sina egna frågor kretsande Xenophon eller den andligt fullvuxne, Sokrates-förhärligande Platon.[3] Wilamowitz kallar ock Platon efter antikt före-

döme »den nye Archilochos» och dessa dialoger satirer (jfr nedan).[4] Som exempel kunna vi välja en skrift som Protagoras, delvis också Gorgias. Här finns Sokrates; vi skola ej endast och ej främst leta bland fragmenten efter den på en gång sofistiske och sokratiske Antisthenes eller andra epigoner, vad än de mindre skolorna ha betytt. Xenophon själv står i mycket nära den kyniska betraktelsen; vi ha i kap. II sett, hur han i många fall är ett förbindelseled mellan hellensk och hellenistisk tid. Men genom form och ordval, liksom genom blandningen av dialog och berättelse (Apologien, Symposion, delvis Memorabilia) har han bidragit till den senare litteraturens utformning. Platon är ju i detta sista hänseende mer konsekvent; han lämnar ej dialogen eller berättelsen för att själv göra meddelanden utom dialogens ram — att han en eller annan gång kan falla ur sin påtagna roll, är en annan sak.

Vad Platon och hans Sokrates angår, vill jag endast betona några drag i den äldre dialogen, som äro av betydelse för den senare diatribens utveckling.

1) Jag tänker på ett ställe som Gorgias 491 A, där Kallikles karaktäriserar Sokrates' tal: »Vid gudarne, du talar då jämt om skomakare och garvare och kockar och läkare, som vore det fråga om sådant.» Karaktäristiken kommer igen hos Kallikles och i viss mån hos Platon själv (jfr beskrivningen av Sokrates' yttre Sympos. 215 o. ff. eller

klådan Phaid. 60 B — Sokrates är sig lik även i de stora ögonblicken). Det är den vardagliga utgångspunkten, som Sokrates väljer — i motsats till de senare lärda skolorna —, det för alla athenare bekanta, jag här tänker på. Den behöllo propagandan och diatriben; sanningssägandet anlade en vardaglig och banal mask. Denna »heliga form», om jag så får säga, togs med, och det nya lämpades efter det gamla, när österländsk ras gjorde formen till sin: Menippos, till någon del Poseidonios, ja, Paulus själv. Bland skolornas mästare funnos ju främlingar och f. d. slavar.

2) I Platons förnäma form finnas andra spår av Sokrates än den vardagliga utgångspunkten — drag som sedan gå igen i diatriben. Ett sådant är den fingerade dialogen. Vi möta även den i Protagoras. Stundom uppträder en onämnd person, som vänder sig till honom och Protagoras med en fråga: »Säg mig, Protagoras och Sokrates...» (330 C). »Jag skulle svara...», säger Sokrates. — Man skulle kunna nämna även deductio in absurdum, på vilken Protagoras också ger exempel: man besegras av ἡδονή, njutningen, men τὸ ἡδύ är lika med τὸ ἀγαθόν, det goda; alltså besegras man av det goda (355 BC). — Liknande exempel finnas även senare hos Platon.

3) Som ett tredje drag torde kunna nämnas rörligheten och lösheten i tanken och framför allt i bilders användning på åtskilliga punkter. Denna svaghet finnes även senare, men

framför allt på det tidiga stadiet. Bristen, där det är en verklig brist, är ej detsamma som brott mot den aristoteliska logiken, sammanblandning av konträr och kontradiktorisk motsats o. d., varpå ock Protagoras ger exempel. Jag menar ett ställe som Protag. kap. 30 (344 B o. ff.), där bilderna i Sokrates' polemik trängas med varandra på ett ganska försvårande sätt: skeppsfart — ligga och stå (bilden hämtad från boxning) — styrman (κυβερνήτης), således åter skeppsfart — jordbrukare och läkare (γεωργός, ἰατρός). I förkunnelse, även i kristlig, kan man spåra denna populära frihet i alla tider. — Och i Phaidon möta vi ett dylikt ställe med glidande bildbruk (69 AB); det är vid striden om borgerlig och filosofisk dygd, och den använda bilden skiftar ständigt gestalt och glider liksom undan för den, som skall tolka stället: byte — växling — handel, allt svävar för tanken (καταλλάττεσθαι), tills slutligen den sanna dygden karaktäriseras som rening. Det är ej lätt att översätta ett sådant ställe. Om denna cirkelgång är ett personligt drag — något av en mystikers tanke[5] — eller ett traditionsdrag från Sokrates, är ej lätt att i varje fall avgöra. — I den följande utvecklingen kommer emellertid mycket med som traditionellt. Exemplen ha tagits med för att starkare, än som ofta sker, belysa diatribens historiska ursprung. Vi ha således rätt att bland diatribens upphovsmän räkna Sokrates och Platon — även om vi få söka egenheternas motsvarigheter i senare tid på mindre litterärt utarbetade ställen.

Vi ha sökt bestämma diatribens allmänna art och fastställa dess historiska uppkomst. Vi se en samling av egendomliga drag. Men därmed ha vi ej ännu något litterärt genus, någon utbildad form. Hur kom man till den?

*

Vi måste söka följa diatribens historia. Och vilja vi studera den, kunna vi ej nöja oss endast med de bevarade diatriberna, Teles och kanske i främsta rummet Epiktetos. Vi nödgas att söka bidrag till dess art och historia på annat håll och i mer spridd ordning, i satir på vers och prosa, i filosofisk dialog och även i annan framställning. En ny och omfattande behandling vore här av nöden; den borde gälla även själva begreppet, genus, dess gränser, underarter och förgreningar, som äro långt ifrån klara och tydliga alla. I det följande kan jag endast göra några spridda antydningar.

Antisthenes skapar ej, ty han fortsätter med litterär produktion i gamla former[6], men hans skärpa och vits liksom hans vardagliga läggning hjälpte att slå fast vissa drag i arvet från Sokrates som kanoniska — åtminstone inom vissa kretsar. Kanske har till sist ingen »skapat», vare sig enskild eller skola, men många hjälpt till att utforma ett tanke- och meddelelsesätt. Diogenes från Sinope, »hunden», som skäller på alla och väl medför ett nytt språk ur sin krets, skapar väl ej heller ny form, men hans kulturfientlighet och skönhetsovilja,

liksom den fåordiga skärpan, ge ett viktigt bidrag för kommande tider; däremot förefaller ej hans konventionella författarskap vara vidare betydelsefullt. Man vill ej heller medge, att hans efterföljare, den långt finare Krates från Thebe, utövar någon skapande verksamhet, men han torde i alla fall ha lagt tingen i ordning för en ny form genom medverkan till samling av Diogenes-ord och situationer, mer eller mindre legendariska (Diogenes hos Alexander, hos rövare, på slavmarknaden o. s. v.), en samling, som naturligtvis växer i senare tid; samtidigt har väl denna diadoktidens vandrande själasörjare förfinat den litterära formen och närmat den till litteraturen. — Hur Diogenes' och andras ord traderats, skall jag ej gå in på närmare. I följande tid torde man haft dem dels mer direkt genom vederbörandes skrifter och muntlig tradition, dels genom samlingar och litterär bearbetning, t. ex. i den sententiösa tillspetsning, som kallas χρεῖαι (chriae), »nyttigheter», om vilka jag talat i föregående kapitel; de ha spelat en viss roll för filosof-vitae, t. ex. Diogenes' i Diog. Laert. VI.

En syntes, som fick betydelse ej blott för diatriben, synes ha blivit gjord av den filosofiskt rätt obestämbare realisten Bion från Borysthenes (omkr. 280) genom hans stilisering och retorisering av propagandaformen i gorgiansk-asiansk riktning; det betydde enligt Eratosthenes »hetärdräkten» på filosofien. I denna syntes ingingo ej blott kyniska bidrag, utan även populära former

från andra skolor, förmanings- och tröstetal (προτρεπτικός, παραμυθητικός, consolatio), sådana som Krantors bekanta bok om sorgen, torde ha medverkat. Det hela blev mer mångsidigt och växlande. Jag skulle tro, att vi redan nu vid sidan av propagandan i dialogisk form få (eller från början ha) en mer sammanhängande, som vi skola möta senare (Philon, Musonius), bredare, mildrad i tonen, mer attisk i sin form. Båda formerna äro folkliga och kunna ge förmaningar på bred grundval; den dialogiska älskar mer de starka orden, ordlekarna, vitsarna och allt vad dit hör, men den andra formen undviker dem ej. Kompositionen motsvarar gärna den retoriska formen; liksom satserna parataktiskt radas till varandra (λέξις εἰρομένη), uppradas ock tankar och argument utan genomförd tankegång och komposition (en σύνταξις εἰρομένη). Det är viktigt att minnas detta vid undersökningar. — En viss fulländning i sin växling torde formen nå hos Teles från Megara (omkr. 250); han tycks ej alltid ha genomfört dialogen. Till honom komma vi åter i det följande.

Starkare och svagare spår av diatrib eller populär form finna vi i den filosofiska dialogen och läroskriften; observera här sammanhanget med Platon och även med Aristoteles' diskussionsdialog[7], vari han själv uppträder, såsom Cicero senare. Detta är kanske vid form- och källundersökningar ej tillräckligt beaktat och även svårt att fastställa bland de spillror, vi ha kvar. Men vi

kunna ofta se det hos en författare och homo litteratus som Cicero, och han visar tillbaka på äldre stadier. Hans Paradoxa höra till denna litteraturart, likaså vissa delar av Tusculanerna. Sista delen av första boken hänger nära samman med den populära tröstelitteraturen och vill visa, att ej ens en absolut död är en olycka; detsamma gäller om det omflyttade mellanpartiet 36—49 om de dödas vistelseort, som nu felaktigt kommit in bland bevisen för odödligheten.[8] Och efter citatet ur sin egen Consolatio kap. 27, 67 ger Cicero ett rent exempel på diatrib med en tänkt deltagare i samtalet (ej A): Ubi igitur aut qualis est ista mens? — Ubi tua aut qualis? Potesne dicere? etc.; härtill sluter sig i 68—70 a ett kosmiskt parti i praktfullt poetiskt-retoriskt språk, varefter 70 b åter den fingerade dialogen tager vid med sitt från mellanpartiet starkt avvikande vardagliga språk. Ett gott skolexempel, som visar verkligheten av vad jag sagt! — I De officiis I möta besläktade förhållanden. En undersökning visar — efter den korta behandling av visheten kap. 6 — för iustitia kap. 7, 20 o. ff. en klar, genomförd disposition, medan den i kap. 19, 62 o. ff. för ἀνδρεία, fortitudo (liksom delvis för den fjärde, svårbenämnda dygden) är mindre stram, med mer uppräknade än ordnade argument. Visserligen har Cicero själv här ej »korrekturläst» sitt verk, i det omarbetade och strukna partier fått stå kvar vid utgivningen, men det är uppenbart, att även källan just här haft en mer ologisk, hopande

form; det är viktigt, ty källan är Panaitios' högt skattade bok om plikterna, Περὶ καθήκοντος. Detta som typiska, lätt tillgängliga exempel.[9] — Poseidonios torde ofta ha skrivit i populär form, med mindre krav på exakthet i de naturvetenskapliga uppgifterna; om i diatribform, kan knappt avgöras. Dock finna vi den populära formen i polemiken mot hans och Stoans motståndare, främst Epikuros och hans skola.[10]

Till detta blott ett antal namn. Seneca står i sin reaktion mot överkulturen och sin retorik ofta denna populära form nära i sina filosofiska skrifter och brev — det visa redan ämnena: De clementia, De ira, Consolationes o. s. v. Likaså Musonius, satirikern Persius' lärare. Och bland atticisterna inom »andra sofistiken» möta vi kynisk form (fingerad dialog o. d.) och kyniska motiv hos Dion från Prusa. Epiktetos' Διατριβαί ge oss stundom mycket rena exempel på detta genus; Maximos Tyrios har i sina Διαλέξεις besläktade, om ock mer retoriska former. En stor del av Plotinos' Enneader höra hit, nämligen de i formen mer populära, till en större krets sig vändande skrifterna, som växla med rent vetenskapliga, ofta mer skissartade, aristoteliskt konstlösa πραγματεῖαι (i dessa förekomma de i föregående kap. omtalade problem-frågorna). Också kejsar Julianus kan nämnas här, även om denna form ej av naturen är hans. Vill man, kan man ock leta ut stoff hos Lukianos, om han också mer hör hemma inom satiren.

En annan gren av traditionen är satiren, som även den kräver en ny behandling. Jag behöver ju ej säga, att här långt ifrån alltid finns något medvetet samband med Sokrates eller med Platons skrifter; det gäller om t. ex. Bion — och naturligtvis ännu mer om Paulus. Tron på satiren som en specielt romersk diktart är nu uppgiven, om den ock legat för romarne och odlats starkt och egenartat i Rom. Vi kunna följa den i Hellas ända bort till Joniens jambdiktning, som ju även den vände sig mot rikedom och girighet, liksom till följande tiders smädedikter, σίλλοι och vad de kallas, och till Platons tidigare dialoger, som äro besläktade med det joniska hånet. Det är onödigt att tala utförligt om den gamla komedien i detta sammanhang. Det är lätt att förstå, att diatriben, sådan jag sökt skildra den, starkt påverkat satirens utveckling och även påverkats av den; Bion och Teles kan man föra med till båda slagen — den förre räknas ju av Horatius till hans föregångare (Bioneis sermonibus Ep. II, 2, 60); det gäller även om senare, t. ex. Julianus.

En i viss mån samlande och förnyande inverkan kom utifrån, från främmande ras. Menippos från Gadara, liksom Bion från samfundets lägsta lag, ungefär samtidig med Teles, blir denna kraft. Semitiskt lynne möter hellensk-kynisk kärvhet; vers och prosa, skämt och allvar blandas (σπουδογέλοιον); bitande humor och etsande skärpa utmärker ofta talet. Fragment finnas kvar av Menippos' satirer;

vi se honom älskad och efterbildad av Lukianos. — Rom tar upp arbetet och för det vidare på egna vägnar. Ennius skrev väl ej satirer i senare mening, men kan ha brukat den populära litteraturen som källa till en viss grad[11], medan M. Terentius Varro (Saturae Menippeae) fortsätter i Menippos' stil. Förbindelsen med Hellas släppes ej heller i det följande, ehuru Menippos ej blir bestämmande för alla diktare; Petronius och Seneca (Apokolokynthosis Divi Claudii) stå honom dock nära. Hellenskt och romerskt blandas hos Lucilius[12] i andra och Horatius i första årh. f. Kr.; den förre, som följer många grekiska förebilder, ej minst jamb- och lustspelsdiktningen, och kan retorik, vågar tala politik, vilket Horatius ej får — så kommer han kanske stundom exemplaria graeca närmare; hans titel Sermones återger just διατριβαί, och han pekar själv på sitt samband med Bion, vilket samband dialogpartierna i dikten bekräfta (jfr Ep. I, 16, 73 o. ff. med det drastiska återgivandet av en känd scen ur Euripides' Bacchai vv. 493 o. ff.). Persius under Nero, Musonius' lärjunge, håller sig till diatriben i stoisk anda, med fingerade samtal; Juvenalis i andra årh. hör med hit, ehuru det retoriska inslaget blir allt starkare. Jag behöver ej stanna vid dessa i vår odling ännu levande diktare.

Den populära propagandan omfattade ej endast dialog, utan ock sammanhängande framställning; vi sågo spår hos Panaitios,

kanske även hos en mästare som Teles. Om vi kalla detta senare diatrib eller ej, kan kanske vara rätt likgiltigt. För att förstå hellenismens inverkan på judendomen i förskingringen, bör man dock ha detta klart; man kan finna partier med fingerad dialog och sammanhängande behandling av frågorna. Philon ger oss exempel; Sapientia Salomonis och fjärde Mackabéerboken höra ock hit. Om kristen diatrib skall strax talas, den må vara judiskt eller hellenistiskt påverkad.

*

Vi må fatta diatriben på ena eller andra sättet — i båda formerna gör sig den vardagliga stilen mer eller mindre gällande, väl också de glidande bilderna, och de radade argumenten finna vi ej minst i den sammanhängande framställningen. I båda formerna spelar retoriken in i olika grad och former, och det är naturligtvis »radande», ej periodiserande vältalighet, vi här finna. Gorgias blir till en viss grad ättefader även för den populära propagandan, om den också å andra sidan räknar släkt med Sokrates. Det är ju klart: diatriben är eller låtsas vara muntlig förkunnelse; i populärt sammanhang passar ej den klara, fint avvägande, ofta nyktra attiska vältaligheten i Lysias' eller Isokrates' stil (jfr dock exempel som Luk. 1, 1). Vi träffa alltså en form med korta, pregnanta meningsled, mar-

kerade av retoriska figurer, parallellism, rim, allitteration, bilder och hänvändelser. I något växlande form går denna typ igenom den antika världen. Vi se den hos Teles och Epiktetos. Gorgias själv behöver jag ej särskilt ta upp; den som vill ha ett lättillgängligt exempel, kan gå till Agathons Eros-tal i Platons Symposion, där det t. ex. 197 D heter om Eros: »vid danser, vid fester vår ledare; mildhet inger han, vildhet fördriver han; välvilja ger han oss, illvilja ger han oss ej; mild och blid; värd att ses av visa, värd att älskas av gudar, värd att eftersträvas av odelaktiga, värd att ägas av delaktiga; finhets, vekhets, mjukhets, behags, längtans och trånads fader; för de goda sörjande, för de onda icke; i möda, i fara, i fest, i tanke bäste styrman och stridsman, hjälpare och frälsare; alla gudars och människors prydnad, bäste och skönaste ledare...», o. s. v.

Nu finns också orientalisk, semitisk form, som påminner om den hellenska, naturligtvis med vissa olikheter. Edu. Norden har analyserat formen särskilt i hymnen och dess anakles (anropandet) och påpekat en del egendomliga drag[13]: i semitiserande stil möter det artikelförsedda participet (σὺ εἶ ὁ ποιήσας τὸν κόσμον; θεὸν... τὸν τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον etc.) mot artikellöst particip i äkta grekiska, vidare det mot satsens början framskjutna verbet, som grekiskan sätter mot slutet (jfr Agathons

tal i Symposion) och formler som ἐγώ εἰμι, σὺ εἶ, οὗτός ἐστιν eller med μόνος, ἕν o. d. (i flera fall torde här dock finnas samband med gammal grekisk hieratisk stil). Så vitt man kan se, gäller de av Norden konstaterade egendomligheterna i stor utsträckning också diatriben och den populära formen. Finns det vid hymnen endast vissa analogier mellan hellenskt och främmande, äro på propagandans område likheterna stora och ofrånkomliga. Ja, vissa olikheter i formen behöva ingalunda utesluta anknytning till det närmast besläktade, som vi sågo vid logia i föregående kap. Kompromissen (som ju ej alltid inträder) visar både släktskapen och spänningen; med språket följer en formell interpretatio graeca, som ej alltid är fullständigt genomförd. Vi ha sett, att två vägar här stå öppna för påverkan: judisk hellenism och hellenistisk förkunnelse.

Så äro vi berättigade att trots alla gränser jämföra Teles och Epiktetos med Paulus och hans samtida, även om de nytestamentliga författarne ej kände rent hellenistisk litteratur — i flera fall anser jag för övrigt ej den möjligheten alldeles utesluten, även om den ej spelat någon större roll. Ej ens vissa likheter mellan Plotinos' bilder och bildbruket i evangeliet eller hos Paulus behöver överraska eller förvilla.[14]

Formen och likheterna i form finnas där, hur de än skola förklaras; alldeles tillfälliga äro de

ej. Man får ej kräva för stor likhet. Så t. ex. är fullständig likhet i bruket av bilder utesluten. Bilden var en form, som kunde fyllas med olika innehåll. Så får i Stoans förkunnelse konunga-, härförar-, konstverksbilden o. a. en ytterst skiftande betydelse, som omsluter motsatta ting, och en bild kan även inom en relativt enhetlig tradition, såsom Stoan och nyplatonismen, få nya skiftningar, som den ej hade på det ursprungliga området.[15] — Andra stillikheter och -olikheter vänta ännu på sin förklaring. Analogien, anslutningen kan emellertid ej förnekas.

Låt oss nu med ledning av det stoff, som finns samlat, se på några beröringspunkter mellan diatriben och Nya Testamentet.[16] Vi finna t. ex. 2. Kor. 10, 10 ett parentetiskt φησίν, ty man säger ju — egentligen »säger han», ett obestämt subjekt; dylikt obestämt anföringsverb, som ej syftar på någon bestämd person, möta vi ofta hos Epiktetos o. a. (hos Plotinos syftar φησίν ofta på Platon). Andra sådana spår av dialog äro t. ex. 1. Kor. 15, 35 ἀλλ' ἐρεῖ τις, nu torde någon fråga; Rom. 9, 19, 11, 19 ἐρεῖς (μοι) οὖν, nu torde du säga; man kan göra invändningar genom frågan τί οὖν o. s. v. Tilltal, tillrop och allmänna frågor äro vanliga i diatriben: du olycklige, dåre, ser, vet du ej o. s. v. (ὦ ταλαίπωρε, ὦ πονηρέ, τάλας, μῶρε; οὐχ ὁρᾷς, οὐχ οἶσθα, ἀγνοεῖς, ὅρα, φημί, μή σε λανθανέτω); man kan jämföra hos Paulus: ὦ ἄνθρωπε Rom. 2, 1, 3, o människa; ἄφρων 1. Kor.

15, 36, du oförståndige; ἀδελφέ broder, religiöst betonat; οὐκ οἴδατε 1. Kor. 9, 24, veten I icke; σὺ τίς εἶ; Rom. 14, 4, vem är du?

Viktigare är det retoriska inslaget. Det visar sig, som sagt, starkast i den icke periodiserade formen, λέξις εἰρομένη, med samordning, ej över- och underordning, och en viss likhet i leden. Några exempel må — med den nyss gjorda inskränkningen — förtydliga detta. Jag erinrar om Agathons tal över Eros' virtutes. Vi kunna få exempel från Teles[17], t. ex. 10, 6 o. ff.: »Du har blivit gammal. Sök ej det, som den unge tillhör. Du är åter svag. Sök ej det, som den starke tillhör... Du har åter blivit fattig. Sök ej den förmögnes levnadssätt.» Verben växla här mellan första platsen (uppmaning) och sista (γέρων γέγονας· μὴ ζήτει τὰ τοῦ νέου κτλ.). Eller Epiktetos Diatr. III, 20, 12: »Bär sjukdom, bär död, bär nöd, bär smälek, ja, rättegång, som gäller livet. Allt skall bli dig gagneligt genom Hermes' stav»; III, 22, 21 f.: »Döden? Må den komma, när den vill... Landsflykt? Vart kan man kasta mig? Utanför världen kan man det ej. Vart jag går, finns där sol, måne, stjärnor, drömmar, (spådoms)fåglar, umgänge med gudarne.» — Också dygd- och lastkataloger lämpa sig väl för denna form, liksom peristaskataloger (listor över trångmål).

Det är ej svårt att finna analoga exempel från Paulus. Se t. ex. 1. Kor. 7, 18 — jag över-

sätter här mer ordagrant än Kyrkobibeln[18]: »Har någon kallats som omskuren? Han skaffe sig ej förhud. Har någon kallats med förhud? Han låte ej omskära sig.» Eller vers 27: »Du är bunden vid en hustru? Sök icke bli fri. Du är fri från hustru? Sök icke (få) en hustru.» Andra exempel äro Rom. 2, 21 o. f.; 12, 8; 14, 6: »Den som aktar på dagar, aktar för Herren, och den som äter, äter för Herren — ty han tackar Gud —, och den som icke äter, underlåter det för Herren — och tackar Gud.» Praktfull är den väldiga uppståndelsedikten 1. Kor. 15, 35 o. ff., där just blandningen av olika former kommer till synes. — Last- och dygdekatalogerna äro väl kända: Rom. 1, 29 o. ff. (med en typisk paronomasi som φθόνου φόνου), 1. Kor. 5, 11, Gal. 5, 19 o. ff. — Gal. 5, 22 o. ff., Fil. 4, 8 o. s. v., där väl ofta den judiska grunden är synlig.[19] — I 2. Kor. 11, 23 o. ff. ha vi den storartade peristaskatologen, som nyss blivit behandlad av prof. Fridrichsen[20]; också här torde vi ha en blandning av semitisk och hellensk form, den senare synlig bl. a. i de stegrande uttrycken (πολλάκις, saepe o. d.), som vi återfinna i Plutarchos' biografier, Monumentum Ancyranum o. s. v.; här torde inverkan komma från ett annat genus, ärekrönikan eller vad vi kalla den; jag återkommer till dessa frågor. Att liknande form för peristaseis finns hos Platon, hindrar ej den här framställda meningen; det ser tvärt om

ut, som hade ett viktigt ställe hos honom hjälpt till att bilda en tradition, som gått över i den populära litteraturen. Stället är det bekanta och gripande i Statens andra bok (361 E), där den fullkomligt rättfärdiges öde skildras:... »Den rättrådige, sådan vi skildrat honom, kommer att bli piskad och pinad, bli fängslad och få sina ögon utstungna och till sist efter att ha lidit allt detta bli korsfäst.»[21] — Isokolien, de lika leden, har jag redan gett exempel på både i diatriben och Nya Testamentet.

Figurer och ordlekar äro ej sällsynta i diatriben, och de visa sig även i Nya Testamentet. Anafor, homoioteleuton o. d. finner man lätt exempel på, och klimax är utmärkande för de nämnda katalogerna. Både Epiktetos och Paulus förakta vältaligheten, men de veta ej, hur ofta de bruka dess konstmedel. Ordlekar möta vi t. ex. Rom. 12, 3 i spelet med ὑπερφρονεῖν—φρονεῖν—σωφρονεῖν; den kan återges t. ex. så: »Jag tillsäger var och en av eder att icke tänka högre än man bör tänka, utan tänka på att tänka sunt» (ej Kyrkobibelns översättning); eller Fil. 3, 2 o. f. med motsatsen κατατομή—περιτομή (sönderskärelse —omskärelse). Antitesen är ett av diatribens mest brukade uttrycksmedel, och Pauli bruk stämmer med diatribens. Storartade exempel ha vi i 1. Kor. 15: v. 39 o. ff. för motsatsen mellan olika kött, olika kroppar, olika glans, och v. 42 o. ff. i de parallellt anordnade motsatserna mellan

döden och uppståndelsen: »det varder sått i förgänglighet, det uppstår i oförgänglighet, det varder sått i ringhet, det uppstår i härlighet, det varder sått i svaghet, det uppstår i kraft» (observera verbets plats). Antitesen får sin högsta användning i paradoxien, t. ex. 2. Kor. 4, 8—11: »på allt sätt i trångmål, men ej stängda, rådvilla, men icke rådlösa», o. s. v.; jfr 2. Kor. 6, 9 o. f. med motsatsen mellan okända — kända, döende — levande, o. s. v. Den antika litteraturen har sina motsvarigheter; man brukar anföra Horatius Satir. I, 3, 133 o. ff., där det skämtas med den skällande stoikern-konungen. — Retoriska frågor följa denna form, fram till Plotinos' populära skrifter; i 1. Kor. 9, 1 ha vi en hel serie: »Är jag icke fri? Är jag icke en apostel? Har jag icke sett Jesus, vår Herre? Ären I icke mitt verk i Herren?» — Personifikationen må ock i korthet nämnas. Typiskt nog finns den redan hos Platon, icke minst i Protagoras; 361 A tänkes utgången av debatten (ἡ ἔξοδος τῶν λόγων) få röst; man minns lagarna i Kriton 50 A o. ff. eller skälet, »resonemanget» i Phaidon 87 A (ἂν φαίη ὁ λόγος); av något annan art äro Dygden och Lasten (ἀρετή och κακία) i Prodikos' allegori (Xen. Mem. II, 1, 21 o. ff.); de båda personifieras gärna i diatriben. Mot detta kan man ställa synden och döden hos Paulus, ehuru synd och död för honom äro mer än personifikationer. — Bilder och liknelser

hämtar Paulus ofta från samma områden som diatriben, men en behandling av frågan skulle föra oss för långt. Jag hänvisar till gjorda undersökningar på vissa områden[22]; en fullständig samling och behandling skulle vara av gagn.

I detta sammanhang böra ock nämnas de s. k. klassiska citaten i Nya Testamentet, som säkerligen icke äro tagna ur lästa »klassiska auctores». Vi ha Acta 17, 28 i Paulus-talet citatet från Aratos o. a. »vi äro ock av hans släkte» (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν), i 1. Kor. 15, 33 Menandros' och andras ord »för goda seder dåligt sällskap är fördärv» (φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί), slutligen i Tit. 1, 12 Epimenides-versen »Kreter, lögnare jämnt, äro odjur, glupska och lata» (Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργοί). Mer oviss är den ej alltför praktfulla hexametern Jak. 1, 17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον, ett okänt citat. Dessa citat ha nästan ordspråksmässig karaktär (jfr dock Tit. 1, 12) och anföras väl utan större tanke på det litterära värdet.

Det nu anförda är endast några exempel, som vilja antyda sammanhanget på detta vida område. En annan fråga är, var dessa inslag möta i Pauli brev eller i de andra breven. Det är framför allt i paränesen, i de förmanande partierna, som denna retoriska och figurrika stil kommer till användning. Lätt begripligt är ock, att denna pointerade form kan förekomma i en-

tusiastiska partier, där form och stil få förnämare prägel än eljest; vi skola se exempel på det strax. Om den brukas i läroframställningen, ha vi väl en med- eller omedveten erinring om filosofskolorna och deras tradition. Också vid paränesen finns en liknande tradition, och denna är ej det enda hellenistiska elementet i nytestamentlig paränes.[23]

Vill man ej kalla allt hithörande diatrib eller diatribspår, så är det, som tidigare påpekats, delvis en smakfråga. Till formen för den i Hellas och hellenismen skapade populära propagandan hör det i alla fall, och trots alla olikheter finns här en stark beröring med hellenistisk kultur.

*

Men det är ej nog med detta. Retoriken var ju tidens allmänbildning, som ingen alldeles undgick beröring med. Och den sökte hjälp på alla håll — i filosofi och litteratur (man kan jämföra Ciceros vittfamnande program i De oratore). I Nya Testamentet kan man därför träffa på mycket, som erinrar om Hellas och dess litteratur, men som ej omedelbart hör till diatriben. I anslutning till den retoriska undervisningen och via den har detta kommit in i den populära propagandan och så i Nya Testamentet, främst breven. Gränsen är ej lätt att dra gentemot det stoff, som behandlades i föregående kapitel, ehuru jag menade mig för Lukas — den periodiserande

författaren, som berättar i hellenistisk form, och som i Acta kap. 17 kan skriva ett regelmässigt propagandatal med både attiska glosor och gammaltestamentliga citat — och för Hebréerbrevet finna en annan förbindelse med Hellas än diatriben. I samband med propagandan är retorikens inflytande mer indirekt, ej alltid fullt medvetet (jfr Epiktetos' ovilja mot vältaligheten). I förra kapitlet nämndes det attikiserande ordvalet, kadenserna, formen för historiska berättelser samt parentesens bruk som tecken på retorisk påverkan. Här gäller det så att säga former i smått, som retoriken förmedlar för det ena eller andra fallet. Indirekt kunna de tas upp och få användning i den populära propagandan, och så kunna de visa sig i Nya Testamentet. Några exempel skola här ges. Rent tillfälliga likheter tar jag ej med[24], endast sådana, som peka på ett större sammanhang.

Låt oss ge akt på ett ställe som doxologien i Rom. 11, 36: »Av honom och genom honom och till honom är allt.» Paralleller finnas 1. Kor. 8, 6, Efes. 4, 5 o. f., Kol. 1, 17, Hebr. 2, 10 (som skiljer på δι' ὅν och δι' οὗ; jfr för övrigt nästa kapitel). Formen är gammal i Hellas och har sina motsvarigheter hos θεολόγοι i äldre tid (Xenophanes, Herakleitos, Diogenes från Apollonia o. a.); i hellenistisk filosofi möter den ofta, framför allt i Stoan. Tydligast uttryck har denna tanke fått i doxologien hos Marcus Aurelius IV, 23, där

överensstämmelsen med naturen i allt inskärpes: »av dig är allt, i dig allt, till dig allt» (ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα). Viktigt är också sammanhanget hos Paulus med Guds djup (Efes. 3, 18 τί τὸ πλάτος παὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος) eller tanken på den ende Guden (εἷς θεός). Edu. Norden har även här belyst sammanhanget med talrika exempel[25]; andra kunna tilläggas, såsom Περὶ κόσμου, den anonyma skriften Om världsalltet, som vi ofta få tillfälle att anföra; i början av kap. 2 talas om världens ordning, som uppehålles av och genom gud (ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπό τε θεοῦ καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη); samma tanke finns ock i början av kap. 6 (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν ἡμῖν συνέστηκεν). Djupet nämnes ej här, men väl höjd och storhet (τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, kap. 1). — I Nya Testamentet får tanken judisk, om också ej gammaltestamentlig form. Om Paulus behöver någon litterär förmedling, vet jag ej; den är väl i så fall hellenistisk-judisk, ty Sibyllinerna visa, att formeln tagits upp på det området. Den har för övrigt som många andra ord från filosofien och religionen kommit in i magien och alkemien.

Jag nämnde nyss om peristaskatalogen i 2. Kor. 11. Att den har gamla anor i Hellas, är visst; här finns ock ett annat inslag, som är viktigt — namnen på formerna spela här ingen roll (de äro ofta provisoriska), utan saken. Det viktiga här är kärleken till superlativen och stegrande ord, som

mer eller mindre utmärker denna litteraturart; bestämda ordlikheter säga kanske mindre. Vi ha här också ett klart exempel på, hur formerna blandas genom retorik och propaganda.

En annan punkt, där ock prof. Fridrichsens spårsinne lett till ett vackert resultat, är lovprisandet av ἀγάπη i 1. Kor. 13.[26] Jag går här ej in på frågan om äktheten, som jag obetingat tror på, men vill stryka under den starkt (poetiskt-)retoriska karaktären hos kapitlet, vilken för länge sen kom mig att sidoordna det med Paulus-talet på Areopagen i Acta 17 (det gällde för övrigt ej endast form, såsom nästa kapitel skall visa). Det viktiga är den påvisade slående likheten med ett ställe i Maximos Tyrios' (2. årh. e. Kr.) Dialexeis XX, 2, som handlar om Sokrates' eros. Likheten kan ej gärna vara tillfällig, hur mycket än eros och agape skilja sig åt (bruket av samma schema för deras lov är dock värt att tänka på).[27] Ej minst bevisande är på båda sidor en av negativa uttryck bestående avdelning (kärleken förhäver sig icke, o. s. v.; Max. Tyr.: οὐ πλοῦτον τέθηπεν, οὐ τύραννον δέδιεν — den häpnar icke över rikedom, den fruktar icke en tyrann, o. s. v.), som följes av en positiv, i antitetisk form till det föregående (den fördrager allting, den tror allting, den hoppas allting, den uthärdar allting, v. 7; Max. Tyr.: πανταχοῦ θαρσεῖ, πάντων ὑπερορᾷ, πάντων κρατεῖ — den är överallt modig, den ringaktar allt, den övervinner allt, o. s. v.). Formen är något kortare hos Paulus;

verbet synes ofta ha sin klassiska plats — hellenistisk form lyser starkare igenom än i hymnerna. Vi ha således en form, som brukas för ett begränsat syfte, ett ἐγκώμιον ἀγάπης, ett kärlekens lov. Jag tillägger, att kapitlet har en paränetisk spets i kap. 14, 1: διώκετε τὴν ἀγάπην, faren efter kärleken.

Jag nämner ock några ställen, som påminna om 1. Kor. 13 i formellt avseende, ehuru semitisk form torde ha verkat starkare. Främst hör hit det stora logiet hos Matt. 11, 25—30: »Jag prisar dig, Fader, du himmelens och jordens Herre, för att du väl har dolt detta för de visa och kloka, men uppenbarat det för de enfaldiga.» Paralleller ge Jesu Syrak kap. 51 (ett tillägg), ställen i den mystiska litteraturen och en del ἐγώ-versar i det fjärde evangeliet. Denna form är judiskt förmedlad till Q-källan; om i någon mån en αὐτοφωνία kan ligga bakom, synes mig ej avgjort.[28] — Något liknande gäller väl om förkunnelsen om Jesus som Herre i Fil. 2, 5 o. ff.[29] och vissa hymnartade ställen (jfr därom kap. VI).[30]

En annan grupp berördes i kap. II vid behandling av samhället. Jag menar hustavlorna, vilkas innehåll visade beröring med hellenistisk teori och praxis. Weidingers undersökning ådagalägger just, att de äro en sådan »mindre form», som vi tala om. De ingå i paränesen eller utgöra en paränes och ha en mängd motsvarigheter i hellenistisk-judisk litteratur, även om de ej äro förmedlade endast genom den. Den hellenistiska formen tog även här på

grekiskt språkområde emot det judiska inslaget och omsatte det; formens allmänna spridning, i varje fall i skrift, gör detta exempel på anslutning viktigt, om den än hindrar individuella slutsatser ur hustavlorna. Till den moraliska tonen i dem kommer jag åter i kap. VII.[30a] — Hithörande stoff är samlat av Weidinger; ur hellenistisk litteratur äro att nämna exempel från Diogenes Laertios, Pseudo-Plutarchos (De liberis educandis), Hierokles[31], som ej minst är värd en jämförelse med Nya Testamentet, Dion från Prusa, Epiktetos, Marcus Aurelius o. a., på judiskt håll från Pseudo-Phokylides, Philon och Josephus. Allt det samlade stoffet hör kanske ej hit. — Linjen kan ock dragas tillbaka till gammalhellensk folkvishet, en folklig pliktlära (καθῆκον), som stöder sig på oskrivna lagar, ἄγραφοι νόμοι; vi kunna spåra den i poesien, hos Platon, Xenophon, Aristoteles, Isokrates (Nikokles, ad Nicoclem; jfr den sena pseudo-isokratiska Πρὸς Δημονικόν), hos de äldsta stoikerna o. s. v.[32] — I urkristendomen kommo gammaltestamentliga tankar med, och formen kristnas efterhand genom utvidgningar (skriftbevis, tillägg av ἐν κυρίῳ o. a.). I kristna urkunder försvinner formen snart; genom sin katolska inriktning får kristendomen bruk för nya former, som ej här behöva behandlas; tillbakagången kan man kanske se redan i kanon. I den kristna hustavlan upptogos säkerligen ock etiskt färgade ord av Jesus, ehuru formen var alltför fast för att tillåta ett omedelbart bruk. — Jag nämner

ännu en gång de viktigare ställena: Kol. 3, 18 o. ff., Tit. 2, 1 o. ff., Efes. 5, 22 o. ff., 1. Tim. 2, 1 o. ff., 1. Petr. 2, 13—3, 7 (det utförligaste exemplet). De korta exemplen hos patres apostolici, Clemens Romanus 1, 3, 21, 6—7 och Ignatius, visa, att denna form ej längre behövdes.

Paränesen har således ofta något hellenskt i tanke och form, och dess retoriska art öppnar nya förbindelser. Så kom väl även inflytandet från det protreptiska talet med. Protreptikos driver främst till filosofiens studium och vad dit hör; som den till själva sitt väsen är populär, kan den få en mer folklig prägel, än den ursprungligen hade. Aristoteles' grundläggande verk känna vi framför allt genom Jamblichos' Protreptikos; vi se honom utförligt framhålla filosofiens gagn och uppmana till dess flitiga studium; samtidigt öppnas en utsikt mot det kommande livet.[33] Formen hade stor betydelse under hellenistisk tid för allt slags propaganda och omvändelsepredikan; den vill just driva till den rätta filosofien. Just i icke-dialogisk form, där diatriben stundom är ett oegentligt namn, torde denna form haft ett visst inflytande. Jag tror mig kunna skönja spår av den i pastoralbreven och Hebréerbrevet, framför allt i maningarna till tro och kristen hängivenhet. Ännu större betydelse fick den i senare tid, när predikan blev starkare retorisk.[34]

*

Stoffet kunde ökas, men jag stannar med dessa exempel. Intet hindrar naturligtvis, att man med dessa »mindre former» sammanställer vad jag nämnde i föregående kapitel, särskilt de hellenistiskt formade berättelserna hos Lukas. Retoriken har i det hela en förmedlad plats i Nya Testamentet, hur man än skiljer och förklarar de olika företeelserna.

Anslutning av det nya, utifrån komna stoffet till hellenistiska former — stundom i tävlan med orientaliska former och i kompromiss med dem (jfr de olika formade logia och diatribens korta led) — ha vi sett exempel på; likaså ha vi sett begränsningen till vissa partier i den nytestamentliga litteraturen, de förmanande och entusiastiska, där ju retorik särskilt lätt gör sig gällande. Det behöver knappt betonas särskilt, att ej allt är fullt avsiktligt här, kanske ej ens det mesta. Den fasta form, man har i hustavlorna och kan följa över ett vidsträckt område, liksom vissa drag av diatriben, torde ha gett sig liksom av sig själva, utan stor reflexion, för den, som var hemma i den hellenistiska världen, och som där ville komma med något nytt, vilket ändå var besläktat med det kända. Här se vi en speciell tillämpning av den allmänna regeln, som jag talade om i inledningskapitlet. Medveten och avsiktlig är däremot anslutningen i sådana fall som Lukas' hyfsning av det vulgära språket, retoriken i Hebréerbrevet och väl även i ett sådant fall som 1. Kor. 13; följandet av ett

schema för ett dylikt tal är mindre nödvändigt än i de förstnämnda. I många fall kom säkerligen det hellenistiska inflytandet utan mycket sökande och övervägande, såsom det var naturligt vid språket. Vi sågo nya former framför allt i evangelierna, dock även här i samverkan med och anslutning till hellenistiska former. Så var det redan på första stadiet, i logia, Q-källan, och sedan hos Markus; ännu mer gäller det för de senare skrifterna. Redan i kombinationen av verba och vita ligger något hellenistiskt, som framhäves starkare genom hellenistiska stildrag och oförnekliga retoriska inslag. I kombinationen av ursprungligt och hellenistiskt ligger, mer än i en enhetlig form, det egenartade hos t. ex. Lukas, medan Johannes mindre än de andra evangelisterna låter förklara sig utan hänsyn till det religiösa.

Ej heller behöver jag säga, att detta ej är hela sanningen om kristendomens heliga skrifter. Det är en sida, ofullständigt och blott på några punkter belyst, ännu ej på långt när klar för oss, men föremål för mångsidig forskning. Det är mitt hopp, att det väldiga och kanske ej alltid fruktbärande arbete, som utföres för Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, och de monografier över vitt skilda forskningsområden, som ställas i utsikt i samband med materialsamlingen, skola ordna sig efter verkligt principiella linjer, i stället för att göra principer av stundom tillfälligt och olikartat stoff. Den verkligt belysande forskningen kan här begynna, när

stoffet en gång föreligger samlat i bestämd form och någorlunda sovrat och sålunda mest möjligt befriat från tillfälligheter — nämligen så långt vi med våra torftiga traditionsrester kunna nå detta.

Tills vidare få forskningen och dess resultat gärna en i viss mån hypotetisk karaktär, även om många enskildheter hunnit klarna och linjerna på enskilda punkter blivit tydliga nog. De lika formerna och de områden, på vilka formerna brukas, tala sitt tydliga språk. Men i mycket stå vi ännu vid begynnelsen av en forskarperiod.

Det som sagts i det föregående, rör formen. Men formen är icke eller är sällan isolerad. Till en viss grad inverkar den på eller drar med sig innehållet. Den etiska linjen i urkristendomen, som går samman med den eskatologiskt-mystiska och endast för tanken kan skiljas från den, skall senare (i kap. VII) bli föremål för en särskild undersökning. Men det kan redan nu betonas, att paränesen, inom vilken så mycket hellenistiskt färgat gods påträffas, hör med till det äldsta skiktet på hellenistisk mark (Paulus), lika väl som den eskatologiskt-mystiskt färgade gudstjänsten; ingendera kan skiljas ut. Med formen, så fast präglad som den i många fall är, följer ett visst mått av innehåll — om man ej vill kalla formen ett sekundärt innehåll.

Vad är det då för ett innehåll, som i dessa former bringas att möta kristendomen? Blott en anmärkning därom till sist som förberedelse för nästa kapitel. Diatriben och den populära propagandan i

muntlig och skriftlig form tillhörde framför allt Stoan och kynismen (som mest brukade den muntliga). De förkunnade framför allt moral med olika betoning. Om den nya religionen lär av denna propaganda, undgår den knappast att lära något av den moral, den förkunnar; är formen judiskt förmedlad, blir det antika innehållet dubbelt förmedlat. Men moralen håller sig ej isolerad ens inom kynismen; den behöver till stöd andra filosofiska tankar och annat stoff, kanske ej endast skolstoff, som så kommer att möta den nya religionen. Att det skett tidigt nog, skola ytterligare betraktelser visa oss — först över det filosofiska stoffets och sedan över de religiösa strömningarnas förhållande till kristendomen på hellenistisk mark.

V.

Tanken och dess förändringar.

I Kolosserbrevet kap. 2, 8 varnar brevskrivaren för att låta sig ryckas med av filosofien och tomt bedrägeri, i överensstämmelse med mänsklig tradition (ὁ συλαγογῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων). Världslig visdom hånas i 1. Kor. 1, 21, och i Diognetos-brevet brukas starka ord om filosofernas tomma prat (τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις... λόγους... τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων etc.). — Kan det tänkas, att hellenistisk filosofi haft någon som helst inflytelse i kretsar, där det så varnas för den mänskliga visheten? Eller har filosofien — vetenskapen framför andra i Hellas — någon om än så ringa förbindelse med en rörelse av urkristendomens art?

Trots allt kan man ej utan vidare svara nej; svaret måste bli ja, lika visst som en man av Epiktetos' läggning, själv en föraktare av den gängse retoriska bildningen, kan skriva en prosa eller kanske rättare tala ett språk, som ej är obetydligt påverkat av en låt vara gammal och i populär form stelnad retorik.

Men frågan är lika litet besvarad med ett enkelt

ja. Det gäller då att söka klargöra, vad filosofien var under denna tid, före och efter Kristi födelse. Och det säger ej en kort, sammanpressad översikt över skolornas lärosatser; den säger intet om de nya vägar, filosofien vandrade på för att nå de vidgade skarorna av adepter och fylla de nya — ökade eller begränsade — uppgifter, som övergångstiden ställde på den.

Före Platon och Aristoteles omslöt filosofien allt vetande, och de stå båda i centrum för tidens vetande. Kring Platon samla sig skilda vetenskaper, och Aristoteles var antikens störste polyhistor och ordnade själv både natur- och andevetenskap med hjälp av sitt fina logiska redskap. Men det kunde ej fortgå så, när stoffmassan växte. Det måste bli en arbetsfördelning, och den blev bestående, trots all reaktion, trots ett så praktfullt försök till enhet som det, Poseidonios på Rhodos utförde i första årh. f. Kr. Filosofien kom eljest alltmer att gå sin väg och fackvetenskaperna sin. De senare blomstra och vidga ut sina gränser och lägga nya områden till de gamla; jag behöver endast nämna den pergameniska och framför allt den alexandrinska filologien, Homerostolkningen och textkonstitutionen, vars metoder i sinom tid genom Origenes o. a. skulle få betydelse för den växande kristendomen, som medel att fastställa de heliga skrifternas rätta text; de hade ju ock haft sin »vilda» period, ej minst under gnosticismens inverkan, liksom Homeros' text haft sin.

Filosofien satt i högsätet framför allt i Athen, i den annars tämligen betydelselösa universitetsstaden, med tiden t. o. m. i officiell ställning, tidtals även på Rhodos och annorstädes. Fackvetenskapen sökte sig ut till nya lärosäten och centra, framför allt till den unga staden Alexandria, där icke blott filologi och bibliografi hörde hemma, utan även andra vetenskaper, som matematik och medicin. Den senare var av begripliga grunder den vetenskap, som starkast bevarat oberoendet av filosofien, även om den lärt mycket av filosofien och trivts i dess närhet (Hippokrates och de verk, som gå under hans namn, Alkmaion från Kroton o. a.).

Men denna utsöndrade filosofi var ej alldeles densamma som den tidigare. Jag skall antyda förändringen i ett par punkter.[1]

1) Denna söndring i vetenskapen själv framkallade en liknande skilsmässa i undervisningen och verkan på livet. Skolorna, vilken speciell lärdom de än ge, få en mer bestämd och i viss mening större roll. Retoriken, den rent formella bildningen blir alltmer självständig, även om man söker upprätthålla sambandet med filosofi och lärdom och lär logik och dialektik av filosofien. T. o. m. Platon, som stod i en viss motsättning till vältaligheten (Isokrates), följde som gammal till någon del retorikens regler; Aristoteles var i tävlan med Isokrates lärare i retoriken och skrev själv en ledning i den, ῥητορική.

2) Den filosofiska forskningen fick liksom trängre utrymme och hade svårare att vara aktuell. Gamla läror få lättare något kanoniskt över sig; vi se det på de skrifter, som spridas under gamla namn, mytiska eller främmande, såsom Hermes, Orpheus, österländska profetnamn o. s. v. Det gamla hotar att bli dogmatiskt bindande — där man ej gör rent hus genom skepsis, såsom i senare Akademien. Det fanns fara både i Platons och Aristoteles' skola för ovetenskapliga tankars inflytande — till en början mindre i Peripatos. Epikuros följer Demokritos utan tillräcklig kritik, och Stoan tar upp Herakleitos' logos-tankar och läran om elementens övergång i varandra. Man stannar utan kritik inför det givna, och urvalet bland de äldre lärorna sker ej endast för sanningens skull, utan även för själens ro.

3) Detta gör ock, att man får en mer begränsad erfarenhet att bygga på. Naturvetenskap och historia komma oftast att stå utanför — utom till en början i Peripatos och senare hos Poseidonios. Man driver metafysik — eller lånar den. Den inre erfarenheten blir den avgörande; vi erinra oss Stoans dygdelära och dess psykologi, som gör alla viljans fel till tankefel, något som dock den senare Stoan bestrider. Ramen för det hela blir visserligen kosmos i ljusare eller mörkare färgton (jfr behandlingen av kosmos i kap. VII). Men den blir sedd i inre ljus, ofta utan intresse för en riktig uppfattning av världen, ty förkunnaren av

laus mundi kan vara rätt likgiltig för vad man vet om kosmos och vad tiden känner om dess byggnad och skildra dess härlighet efter gamla förlegade formler (om jordens indelning i zoner, om planeternas ordning, om matematiska förhållanden, om talet π o. s. v.). Vi märka detta särskilt i populär litteratur[2], och det är ej utan sin betydelse för den hellenistiska kristendomen. Kontrollen genom en vid erfarenhet upphör ofta, men det hindrar ej, att den inre erfarenheten går på djupet.

4) Man kan även nämna formen såsom något nytt. Originaliteten är försvagad. Man väljer gärna mellan två typer: den litterärt outformade avhandlingen, πραγματεία, i Aristoteles' stil, torr och opersonlig, ofta med historiska och doxografiska inslag, och den mer populär-retoriska behandlingen, dialog, diatrib, protreptikos o. d. (jfr föregående kapitel). Både de äldre stoikerna och Epikuros voro dåliga stilister. Den formella likgiltigheten medför lätthet att skriva; känt är det hellenistiska mångskriveriet: Chrysippos skrev nära dubbelt så mycket som Aristoteles och denne många gånger så mycket som Platon, räknat efter bokrullar; Platon själv synes ha skrivit fortare, när han lade mindre vikt på det konstnärliga. Ännu längre gingo de alexandrinske lärde i massproduktion. Men konst och form trivas ej samman med den. —

Jag nämnde tyngdpunktens överflyttning från det yttre till det inre. Med detta sammanhänger

ett annat huvuddrag i utvecklingen. Det är filosofiens inriktning på det praktiska, på livets behov och gagn (om denna inriktnings förhållande till kosmos-tron mer i sjunde kap.). Men detta medför en annan sak: filosofen kommer att verka utåt; han förkunnar sanningen för att gagna sina medmänniskor; han skall ej blott forska, tänka och tala från katedern och bland goda vänner. Han blir själasörjare och kanske något av missionär. Alldeles nytt är ju ej detta[3], men det får med tiden en allt större betydelse. — Skolan närmar sig senare det religiösa samfundet, sekten, som den ju redan sedan gammalt är bekant med genom sin karaktär av θίασος, organisation kring en kult. På Nya Testamentets tid kan väl hända, att skolornas ledare knappast kunna skiljas från de religiösa sammanslutningarnas storheter, Guds κήρυκες, ἄγγελοι, μάρτυρες, ἀπόστολοι och vad dessa sändebud heta; även »filosoferna» kunna få prägel av profeter, gudssöner med krav på tro, gudens präster o. s. v. I kejsartiden ha vi Apollonios från Tyana, Peregrinos Proteus och de i Eunapios' Vitae sophistarum skildrade typer, som ha vissa motsvarigheter bland munkarne i Historia Lausiaca. Filosofi och religion skiljas allt mindre; den förra får nya förbindelser med mysterier, mantik och magi. »Allt är i allt» gäller i stor utsträckning om denna underliga blandning.

Utåt verksamma äro främst Stoan och kynismen; den senare fanns ej som organisation och hade väl en begränsad tillvaro denna tid, om den också levde kvar som tänkesätt. Som ett inåt verksamt troende samfund arbetar Epikuros' krets. Tanken ställes överallt i förhållande till vilja och känsla, utsagt eller icke. Sanningen blir främst frihet, lycka, oberördhet; hur kravet formuleras, är mindre viktigt. Varför skulle ej den enskilde söka sin räddning och frälsning, σωτηρία, här? Ej ens Stoans rationalism (affekterna äro tankefel!) är mer än ett skenbart undantag, ty rationalismen brukas även i praktiskt syfte, för att få harmoni i kosmos, den stora och den lilla. Hur nära man på dessa vägar kommer en religiös betraktelse, både hos stoikerna och Epikuros, är klart, medan det är tämligen likgiltigt, om man tror på de gamla gudarne eller ej.

Så är den senare Stoan till mycket stor del en kosmiskt orienterad religion, där det onda ingår som ett nödvändigt led i kosmos' liv, där individen har svårt att få något teoretiskt försvar, och där världens bestånd, σωτηρία τοῦ κόσμου — observera ordet — är huvudsaken. Dessa tankar — även teodicén — hade sitt ursprung hos Platon, ehuru de ej voro hans högsta, och de sattes i fasta, systematiska former av Aristoteles, framför allt i hans tidigare år, och de fingo måhända ökad styrka genom strömningar från Östern (Iran).[4]

Om den religiösa arten av epikureismen, som är en fanatisk fiende till den traderade religionen, behöver man ej tveka; vänskapskretsen kring mästaren visar det redan, och en blick på Lucretius' prolog till De rerum natura, den inspirerade hymnen till Venus, alstringen, torde vara nog för att övertyga den tvivlande; Epikuros är i sin krets själasörjare minst lika mycket som sina samtida inom Stoan, och ἀταραξία, oberördheten, är ett etiskt-religiöst mål lika väl som ἀπάθεια, affektfriheten.

Vissa riktningar, vilka räknas som filosofiska, komma att stå närmare religionen än tanken. Så nypythagoreismen, som från första årh. f. Kr. gör sig gällande som fortsättning på den gamla, väl aldrig helt döda traditionen.[5] Så den senare nyplatonismen (i trängre mening — rörelsen från tredje årh. e. Kr.), som är lika mycket religiös oändlighetsmystik som filosofiskt system; det hindrar ej, att läran inom nyplatonismen mer och mer blir ett dogmatiskt, i enskildheter utfört system, som ofta påminner starkt om »ren lära» — eller att denna riktning lika väl som nypythagoreismen har sina sociala intressen.

Mot dessa riktningar står tvivlet, skepsis, framför allt inom Akademien. Den riktar sig ej minst mot trons argumenter inom Stoan, men den vill även den nå ro genom sin ἐποχή, sin avhållsamhet från omdömen. Den senare tidens strävan är ej minst den att bygga så högt, att man ej nås av tvivlet.

Så småningom få vi nu en ny filosoftyp: en vandrande och predikande filosof av kyniskt snitt. Låt vara, att kynismen ej bildade egen skola; den representerar dock en andlig makt under århundradena före Kristus, en tradition som ej dog ut, även om den lever latent.[6] Stundom uppträder den ock i karikerad form. I första kejsartiden kommer den så igen — eller vi se den igen — i renare och mer inflytelserik gestalt. Och med dess propaganda sprids den fria, muntliga form, jag tidigare talat om. Det kommer en tid, då vi se filosofer — säkerligen av något olika credo — som hus- och hovsjälasörjare och rådgivare, predikanter och tröstare vid olycka och död, som guvernörer för uppväxande furstar och praktiska handledare — detta ej minst i kejsartiden (Seneca!). Att de kunna ha sin plats vid de vetenskapliga organisationerna, säger sig självt. Missionärer och folkpredikanter ha väl aldrig saknats i Hellas i historisk tid, men de bli längre fram vanligare. Låt oss här minnas, att vi nu nått Nya Testamentets tid, tiden för Senecas predikan och Lukianos' satir över den ovärdige filosofen.

*

Med denna inriktning av filosofien — man må sätta citationstecken kring ordet eller ej — och med isoleringen från exakt forskning sammanhänga intimt en mängd egendomliga drag hos densamma, som i stor utsträckning prägla också

den hellenistiska kulturen. Då allt detta medel- eller omedelbart präglar även Nya Testamentet och för oss närmare dess värld, anser jag det nödvändigt att något stanna vid det viktigaste.

1) Kosmopolitismen ersätter i hellenismen partikularismen i stads-staten och även den äldre tankens universalism. Vi ha tidigare sett, att den präglar själva samhället, riket under en enda härskares ledning.[6a] Framför allt är det stadsgränserna, hembygdens gränser, man gör sig fri från. Alexanders rike, de följande delrikena med sina vida förbindelser och än mer Rom sörja för den yttre motsvarigheten till tanken. Som vi sett, hörde i regeln samhällslivet i Hellas och hellenismen nära samman med den teoretiska betraktelsen — epikureismen och den äldre kynismen, som bilda undantag, ha vi tidigare sökt förklara. De gamla motsatserna hellen—barbar och fri—slav försvagas. Aristoteles' tanke om hegemoni över hellenerna och despoti över barbarerna kan ej längre upprätthållas. Alexanders planer vidgas genom hans sagolika framgångar och överskrida alla gamla gränser; Hellas — Makedonien, Makedonien — Persien — Österlandet — vad hindrar utvidgningen, som är hans vilja? Tanken var för tidigt väckt; kanske reagerade också sund rasinstinkt mot bastardiseringen. Men en utjämning är satt i gång. Eratosthenes indelar människorna, ej efter födelsen, utan efter dygd och oduglighet.[7] Om kampen mot slaveriet talades i andra kapitlet.

Roms förvaltning, rätt och vägsystem utjämnar mycket, och retoriken skapar en verklig och spridd, men grund allmänbildning.

Det yttre och inre livet påverkas i kosmopolitisk riktning av allt det främmande stoff, som nu dras in i det teoretiska och praktiska livet; därom strax mera. De som tänka tidens tankar, äro ej alltid hellener. Stoikern tror på världsförnuftet och kosmos; från den synpunkten skriver Zenon sin πολιτεία — ehuru människan för honom mer är ett ζῷον κοινωνικόν än ett ζῷον πολιτικόν (Aristoteles). Och kynikern sätter naturens lag i stället för samhällets. Kosmos — eller οἰκουμένη, som människornas värld nu gärna heter — är den vises fädernesland, där alla äro borgare; flera ha sagt det ordet, såsom Diogenes och Theodoros.[8] Ej blod, utan dygd förenar ju; ej ens skillnaden mellan man och kvinna får sin gamla betoning.

Man börjar så med en tämligen abstrakt enhet. Att den senare Stoan tänker mer konkret och i motsats till Epikuros kräver av människan, att hon skall vara god borgare, är väl känt; Cicero vittnar därom i sin bok om plikterna, delvis efter Panaitios: det finns ej blott de allmänna plikterna, utan ock lika viktiga plikter mot fäderneslandet — en tanke som han aldrig tröttnar att inskärpa. Denna kompromiss hindrar dock ej kosmopolitismen att blomstra inom imperiet; Seneca, Epiktetos och Marcus Aurelius ha starka ord för dess krav, ej minst den siste (kosmos, den stora

staden, Zeus-staden i motsats till Kekrops' stad o. s. v.).[9] Stundom förenas statlig och kosmisk stämning till ett. Hur starkt nyplatonismen gjuter dem samman, hör icke hit, men spänningen, som betyder så mycket för kristendomen, går genom antiken, fram till Augustinus' Gudsstat.

2) Med kosmopolitismen följer individualismen, såsom redan behandlingen av samhället i det föregående visat. Både Gud och statens överhuvud äro långt borta, och staden och gamla gudar hjälpa ej mer och binda ej samman, i varje fall ej på hellenismens nya områden. Man blir en isolerad atom i den nya värld, som växt fram under oro, lidande och omstörtning. Kosmopolitismen stegrar individualismen och är samtidigt dess motpol, dess lockande motsats.

Den nya filosofien tycktes först lösa bandet med staten, och epikureismen återknöt det aldrig. Förberedelsen till individualismen inom stads-staten skall jag ej stanna vid, men påpekar endast, hur yttre och inre här åter samverka: tanken och den nya staten verka i samma riktning. Och dikten återspeglar förhållandet i livet; det är ett stort avstånd mellan Aristophanes' politiska komedier och Epikuros' vän Menandros' borgerliga lustspel. Idyllen vid sidan av det rörliga livet och den stora dikten (Theokritos o. a.) och även, om man så vill, epigrammet höra till denna tid lika väl som den från de yttre banden löste filosofen.[10] Den som får röna en härskares ty-

ranni och godtycke, får kanske ännu större lust att leva i det dolda (λάθε βιώσας) efter Epikuros' recept. Många ting medverka till, att individen avsöndrar sig eller känner sig avsöndrad, även den försvagade sedliga auktoriteten hos staten. Hur stark tanken på stat och samhälle dock var, visar det förut behandlade filosofiska intresset för dem.

Det individuella målet får nu sin utformning: negativt i frihet från oro och affekt, ἀταραξία och ἀπάθεια, positivt i frihet (frihet till, ej från) och lycka, ἐλευθερία och εὐδαιμονία. Den vise är den frigjorde, av yttre ting oberoende, affektfrie — en frihet som även skall befordras av skeptikerns avhållsamhet från omdömen. Man kan kräva frihet från skilda ting: Epikuros vill vara fri från statslivet, kynikern från bildning och konvenans. Vänskapskulten kring den förre får ersätta det offentliga livets spänning. — Hur lätt griper ej det religiöst betonade behovet av räddning, frälsning, in här (σωτηρία)! Endast en gudomlig uppenbarelse, ett besök, kan hjälpa (ἐπιφάνεια, παρουσία); filosofen står också inför mysteriet och kan ej alltid förmedla kunskap och upplysning med sin tankes redskap. Individualismen driver fram både filosofiens och mysteriereligionens frälsningslära.

3) Den stigande dualismen mellan gott och ont och mellan världen och dess ursprung förtjänar ock ett kort påpekande. Orficismens

kamp mot sinnligheten har säkerligen djupa rötter i Grekland; Platon vet, hur svår sann insikt är att vinna, när själen måste söka samman med kroppen (Phaidon). Med Timaios är materien — det må vara tomheten eller det positivt onda — och kampen mot den införd. Hur positiv Platon som sokratiker innerst och ursprungligen är, blir han ofta negativ i sitt etiska och även religiösa bildspråk, och tanken på en dubbel världssjäl, en god och en ond, skymtar t. o. m. för honom.[11] Xenokrates' demonlära och väl även Theophrastos' askes, vegetarianism och opposition mot blodiga offer äro vittnesbörd om dualismen. Stoans monism blir lätt etisk dualism, när askesen, striden och trotset betonas, såsom sker ej minst under kejsartiden. Hur man än bedömer den för närvarande ytterst omstridde Poseidonios[12], så har han dualistiska toner i sin paränes; enligt min mening kan det knappt förnekas, att ordet om »det onyttiga och slappa köttet», som Seneca anför efter honom, hör hemma i detta sammanhang.[13] Nypythagoreismen gör motsatsen mellan själ och kropp, Gud och världen, stor och djup; i kampen mot det onda förnyar den den gamla skolans askes och vegetarianism. Philon med sin dualism och askes har ock sin plats på denna linje — faran att askesen slår över i libertinism, såsom sedermera skedde framför allt i vissa orientaliska former av gnosticismen, var väl ännu ej förhanden. För nyplatonismen ligger ti-

den annorlunda till, men grunden är densamma; motsatsen har på många punkter skärpts. Plotinos, fastän ett helgon i sitt liv, är ingen doktrinär i sina krav; han synes t. o. m. ha förmått Porphyrios till vissa friheter för hälsans skull (en resa till Sicilien)[14]; man tänker på rådet i 1. Tim. 5, 23 om vindrickning för samma sak. Gnosticismen nämner jag endast; just på denna punkt ser man, hur starka rötter den har också i det förkristna Hellas. — Den askes, som lärdes och tillämpades på många håll, har haft en stor betydelse. Den radikala kampen mot värld och sinnlighet har spelat en väldig roll i kejsartidens Rom med sina skilda bud om återhållsamhet. Om den också saknades i den första kristna förkunnelsen, blev den säkerligen en nödvändighet på hellenistisk grund.

4) Med dualismen följer avstånd mellan Gud och världen och mellanled. Här finns utan tvivel orientalisk påverkan (jfr nästa kap.), och detta ökade avstånd ger upphov till en quasi-vetenskap, som blomstrade framför allt inom den senare nyplatonismen med dess schematism, och som ofta ter sig för oss som både abstrus och ohygglig. Platons skuld på denna punkt skall jag ej gå in på; hans myter och tankedikter kunde bli farliga, när de tolkas för realistiskt eller utläggas allegoriskt-rationalistiskt. Den senare världskonstruktionen i Timaios med gud (skaparen, demiurgen), idéerna (med dem hör ock skapa-

ren samman), världssjälen och den materiella världen, skapad efter idéerna — det blev en farlig serie, när den blev dogm, och det blev den redan hos Xenokrates, som släppte in demoner och dödas andar och började schematisera mellanleden. Den följande tiden kommer ej undan inflytandet därav — ej ens, så vitt jag kan se, den store Poseidonios, ehuru den sakliga konstruktionen och utsmyckningen är oändligt rik och fyllig hos honom; jag vet visserligen, att genial modern apologetik söker frita honom för denna svaghet.[15] Den tidigare anförda anonyma skriften Om världsalltet, som länge ansetts starkt påverkad, om ej behärskad av Poseidonios, sätter ofta in Guds kraft, δύναμις, på punkter, dit det ej passar för den upphöjde guden, som håller på att bryta sig ut ur Stoans panteism, att komma och verka.[16] — Här erinrar man sig ock Philons »krafter», δυνάμεις, som äro både idéer och änglar, sammanfattade i Logos, »den andre guden» (ὁ δεύτερος θεός), vad denna till sitt väsen må vara. Kanske tänker man ock på ett eller annat ställe i Nya Testamentet, såsom Apostlagärn. kap. 8, 10 om Simon Magus såsom »Guds stora kraft» eller andra, där ordet är på väg till eller har nått en individualiserad betydelse. Trots alla skiljaktigheter — Logos om en historisk person — stå vi här nära Johannes-prologen (jfr nedan om Logos). — Nypythagoreismen inskärper naturligtvis starkt det platonska schemat: Gud, idéerna, talen, världssjälen,

den yttre världen-materien; demonerna äro med också här. Senare kommer nyplatonismens »alexandrinska världsschema»[17]: Det Ena (Gud) — Noûs (förnuftet, det intelligibla) — (världs-) själen — materien, ett schema, som de senare filosoferna alltmer krångla till och förse med nya led; detta skall dock ej sysselsätta oss här.

5) Det främmande stoffet har mött oss redan under de betraktade synpunkterna. Och det är ej underligt. Redan på Platons ålderdom kom det i Akademien, liksom senare i Lykeion, in ett livligt intresse — visserligen ej utan kritik — för det främmande, orientaliska, för astrologi, för främmande profet- och grundläggargestalter (t. ex. Zarathustra och Moses) m. m.[18] Alexandertågen blevo ej heller här utan sina följder. Vi veta också, att många av Stoans lärare voro orientaler; kynismen tog ock emot främlingar, och nyplatonismen har stundom betraktats nästan som en orientalisk rörelse. Grekisk litteratur kring och efter Alexander (Eudoxos, Philippos från Opus, Theophrastos) börjar känna astrologien, kaldéernas stora konst, och tala för och emot den. I Syrien, främst kanske i Antiocheia, möttes öster och väster, Stoan och babylonisk stjärntro, logisk metod och mystisk tro; öster och väster lära och lära av varandra. Chaldaeus, Χαλδαῖος (jfr magus, μάγος) övergår från etnografisk betydelse till att ange en medlem av det babyloniska prästerskapet, så även greker och romare, som varit elever hos

kaldéerna och studerat i deras skolor; till sist blir det rätt och slätt spåman.[19] De främmande ländernas historia, helst skriven av infödda som Berossos och Manethon, fick sin stora betydelse, och snart syssla hellenerna även med Roms historia.

Bland det stoff, som nu, dock icke utan motstånd, togs upp av den hellenistiska tanken, nämner jag såsom särskilt viktiga astrologien, magien och demontron. En klartänkt lärare som stoikern Panaitios avvisar dessa farliga gåvor från Östern, som visserligen hade anknytning till mycket i Hellas (förhellensk tro?), medan Poseidonios ägnar mycken tanke åt de båda första områdena[20]; det tredje med sina andebesvärjelser fick stor betydelse för den dualistiska synen. — Man kunde också nämna det etnografiska stoffet. Poseidonios t. ex. anlitar för konstruktionen av sina urtidsvise främst gallernas druider, dessa filosofer och »teologer», som skipa rätt och stifta fred, därtill Orientens vise och mager, judarnes profeter, kanske Moses själv, visserligen, som vi sett, i hellenistisk omklädnad.[21] — Man kommer så att alltmer argumentera och arbeta med främmande stoff.

6) Till sist vill jag också påpeka bokvishetens betydelse för hellenistisk filosofi, tagen i den vida betydelsen, och för hellenistisk kultur i allmänhet. När man får vanan att utgå från ord och texter, händer det, att boken blir en auk-

toritet av tyngande art. Det finns också här anknytningar till det gamla Hellas; man erinrar sig Homeros, »skaldens», roll i hellensk tanke och uppfostran, och den vördnad för lärare och profeter, som både pythagoréer och epikuréer gåvo uttryck åt genom vädjan till mästaren — αὐτὸς ἔφα (ἔφη). Även filosoferna voro med eller mot sin vilja fängslade av Homeros. Därav oppositionen mot hans »skändligheter», som den rätlinjige Xenophanes drev så skarpt, och Platons pedagogisk-religiösa kritik i Staten; därav också det tidiga allegoriserandet av hans ord, när man trots allt ej kunde släppa honom. Dylik tolkning möter redan i striden kring Xenophanes; man nämner Theagenes från Rhegion i sjätte årh. och Metrodoros från Lampsakos, Anaxagoras' lärjunge, av vilka den förre redan lär ha tolkat in i Iliadens tjugonde sång och dess gudastrid tankar om elementens kamp o. s. v.[22] Vi se denna metod skymta hos Diogenes från Apollonia, Euripides' samtida och lärare, och via Antisthenes tränga in i Stoan. Trots all realistisk reaktion hos Thukydides, stundom hos Platon, hos Aristoteles och den alexandrinska filologien — i motsats till Krates i Pergamon — lever den med ökat liv till antikens slut och längre och ej minst i den stoiska »gudafilosofien», där den ofta hör nära samman med äventyrliga etymologier (Δία, ackus. till Ζεύς ~ prepos. διά, genom, den genomgående kraften o. s. v.). Vilken hjälp senantik filosofi i allmän-

het, ej blott Stoan, har av allegorien i sin teologi och kosmologi, är väl känt även utom filologernas krets. Snart tolkas ej blott Homeros, utan även Platon allegoriskt, och det skrives böcker om tolkningskonsten (Herakleitos, Homericae allegoriae o. s. v.). De hellenistiska judarne lärde sig metoden för Gamla Testamentet, såsom vi se av Philon i hans blandning av judisk skriftvisdom och stoisk filosofi. Och kristendomen behandlar Gamla och senare Nya Testamentet på samma sätt, när bokstavlig tolkning vållar svårighet. Nya Testamentet är i sin realism ännu återhållsamt, och även för Paulus ligger den behärskande historiska verkligheten så nära. Dock skymtar den allegoriska utläggningen här och där, såsom i Gal. 4, 21 o. ff. i utläggningen om Sara och Hagar och de två förbunden (vers 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα); jämför också 1. Kor. 9, 9 o. f., som låter förbudet att binda munnen till på den tröskande oxen vara sagt med tanke på oss, eller Efes. 5, 31 o. f., som låter orden om äktenskapet och ett kött, σὰρξ μία, syfta på församlingen och Kristus. — Metoden betyder en subjektiv, ofta dold, men ofta brukad väg mellan filosofien och alla slags religiösa urkunder, även de mest abstrusa, en spiritualisering och vändning till det inre, men också en farlig förkonstling. Med allegorisk utläggning kan allt få filosofisk betydelse, bli »filosofi». Vägen är öppen även till under och orakel av alla slag. Det givna ordet

skall ha sin dolda betydelse och behandlas därefter. Den skapande kraften har denna metod knappast hjälpt, men väl den senare mystiska teologien. — Som motsats till denna betydelse av ordet kan sättas en annan, den realistiska, som hade större uppskattning i det gamla Hellas; något av det se vi ännu i diatriben och den roll, Sokrates', Diogenes' och Bions ord spela där.

Om den form, de nya böckerna få, har talats i det föregående i olika sammanhang: det s. k. formlösa, olitterära, som ofta utmärker facklitteraturen och även den vetenskapliga litteraturen, och den populära propagandans former. Vi sågo dubbelheten hos t. ex. Plotinos, och den har sin motsvarighet även hos Paulus och i annan brevlitteratur: motsatsen mellan mer teoretiska och mer paränetiska partier. Jag säger ej, att det finns något historiskt samband mellan den vetenskapliga avhandlingen, πραγματεία, och de förra partierna, men vi få inför det sist påpekade ej dra för skarpa gränser inom tidens bokvärld.

*

Så som filosofien gestaltat sig, måste en förbindelse med Nya Testamentet, framför allt dess mer hellenistiska delar, vara tänkbar. Två eller kanske tre vägar kunna tänkas förmedla förbindelsen: 1) Retoriken, som tog upp alla tankar och bilder, kan också ha förmedlat föreställningar och former, såsom den gjorde vid Lukas' berättelser, och

den har ju ock anspråk på delaktighet i filosofien (Isokrates, Cicero). 2) Diatriben och den populära propagandan, som förmedlar tankestoff lika väl som form; den var ej strängt skolbunden och kunde ta upp lämpliga ord och tankar, varifrån de än kommo (jfr vad som säges nedan om epikureismen). 3) Slutligen ha vi mysteriereligionen, från vilken religiösa termer och formler komma in och bland dem otvivelaktigt även filosofiskt gods, icke minst vid formlernas interpretatio, som behövde lån från filosofien. Och som förut sagts, om förbindelsen i de första fallen skedde genom judisk-hellenistisk litteratur eller mer omedelbart, är icke alltid lätt att avgöra; troligen skedde det på båda vägarna.

Om en föreställning förmedlats på ena eller andra av de nämnda sätten — eller i något fall kommit på omedelbar litterär väg —, undandrar sig ofta vår dom. Det första är kanske det sällsyntaste, och vill man ej nämna talet i Apostlagärn. kap. 17, bli exemplen få. Men jag kan tänka mig en formell och saklig påverkan i Hebr. 11, 1 om tron som en fast tillförsikt om det man hoppas, en övertygelse om ting, som icke synas. Här ha vi ju en aristotelisk definition med antydning till genus proximum (ὑπόστασις, ἔλεγχος) och differentia specifica (ἐλπιζομένων, πραγμάτων ... οὐ βλεπομένων), som närmare utvecklas i det följande.[23] Definitionen på πίστις är stoisk och finns flerstädes i senare litteratur.[24] Också innehållet, »ting som icke synas», känna vi igen från

samtiden och dess stoiska förkunnelse; så heter det i skriften Om världsalltet, kap. 6, 399[b] 13, att Guds osynlighet betyder intet hinder för honom att verka eller för oss att tro (οὔτε ἡμῖν πρὸς τὸ πιστεῦσαι). I fråga om osynligheten mötes hellenistisk och israelitisk tanke; man har till det sista citatet anfört som parallell Rom. 1, 20 om Guds osynliga väsen, som förstås av hans verk (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ... τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται), och tanken möter även annars i Nya Testamentet.[25] Definitionen känna vi från Aristoteles och senare samlingar av ὅροι. I Nya Testamentet är den ej någon vanlig form och just därför värd uppmärksamhet.

Mer torde vara att finna på den andra vägen, diatribens. Talet i Apostlagärn. 17 sätta vi kanske rättast in i detta sammanhang, om också ej ett litterärt sammanhang kan förnekas här. Vi ge akt på diktarcitatet som stöd och bevis vid sidan av gammaltestamentliga ord; också inskriftscitatet är viktigt och har motsvarigheter, såsom Edu. Nordens grundliga analys visat.[26] Från innehållssynpunkt fästa vi oss här vid den egenartade sammanställningen av stoiskt och judiskt (ett slags omvänd interpretatio!), som kommer även de gammaltestamentliga citaten att klinga annorlunda än eljest. Så vers 24: »den Gud som har gjort världen och allt vad däri är» (ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ) är en gammaltestamentlig tanke (Exod. 20, 11), som finns även eljest i Acta, delvis i mer judiskt sammanhang (kap. 4, 24; 14, 15); även for-

men är ohellensk (particip med artikel). Men tonen på det hela blir en annan i det nästan stoiska sammanhanget. Detsamma gäller om fortsättningen: han bor icke i tempel, som äro gjorda med händer, ej heller låter han betjäna sig av människohänder, såsom vore han i behov av något (οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ — jfr Stephanos' tal i kap. 7, 48 — οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος). Vi ha åter en god parallell i De mundo kap. 6, 398[b] 10; det heter om den kosmiske guden, att han ej behöver något konstgrepp eller någon tjänst av andra (οὐδὲν γὰρ ἐπιτεχνήσεως αὐτῷ δεῖ καὶ ὑπηρεσίας τῆς παρ' ἑτέρων). Vi kunde fortsätta med paralleller till vers 28 »i honom leva vi, röra oss och äro till». Ett typiskt exempel på tankars och formers blandning!

En utförlig undersökning av 1. Kor. 13 vore mödan värd. Komma ej med formen in tankar, som ej höra juden Paulus till? Att formen på parallellstället hos Maximos Tyrios är brukad om eros, ger kanske en anvisning. Där eros nämnes i filosofiskt sammanhang, äro Sokrates och Platon sällan långt borta — eller Platon är nära, även när man talar om Sokrates. Nu veta vi, att många element ur Platons tankevärld tränga in i den senare Stoan och rikta och förmänskliga den; det gäller psykologi, etik, stoff från hans religion och diktning. Panaitios börjar, Poseidonios fortsätter. Så blir Platon mer spridd, blir populärt utnyttjad; i hur stor utsträckning propagandan gjorde bruk av honom,

är väl ej helt klart. — I 1. Kor. 13 är det kanske ej nog med muntlig förmedling. Fridrichsen har i sin undersökning noga angett de stoiska elementen. Man skulle också kunna peka på förmedlade platonska tankar, särskilt det dunkla seendet såsom i en spegel. Vi känna igen tonen i Platons Phaidon, ehuru dess berättelse och samtal ligga på en annan plan (jfr 99 D om solen speglad i vatten som bild för den genom begreppen förmedlade sanningen). Spegelbilden (κάτ-, ej ἔσοπτρον) är platonsk, om den ock har en annan användning än här. I äldre stoisk litteratur torde bilden vara i varje fall sällsynt, men för dess förekomst i diatriben talar bruket hos Philon.[27] Full tillfällighet torde ej råda här; oändlighet, två världar, odödlighet (därom mera i det följande) äro tankar, som gärna ha samband med Platon. — Om något kult- eller mysterieinflytande kan spåras här, vet jag ej; växlingen mellan aktiv (medium) och passiv i vers 12 (känna — bli känd, ἐπιγνώσομαι — ἐπεγνώσθην) har mystisk betydelse vid sidan av den retoriska.

I detta sammanhang bör ock nämnas »det ljusartade ögat», ögat som kroppens ljus (lykta). Denna tanke går genom hela Hellas, från Empedokles över Platon, som format tanken för alla tider, och Poseidonios, som har tanken särskilt tydlig (»ljuset fattas av den ljusartade synen»), fram till Plotinos, som åtskilliga gånger ger uttryck åt den. Att tanken tagits upp även av judisk hellenism, visar Philon, han må ha den från Poseidonios eller

någon annan.[28] I en något avvikande formulering möta vi föreställningen i Nya Testamentet: »Ögat är kroppens lykta», Matt. 6, 22 (ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός); jfr Luk. 11, 34. Det ser ut, som hade en platonsk-hellenistisk tanke sänt en reflex redan till den gamla tal-källan; jag känner här ingen judisk källa eller motsvarande tanke.

Den grekisk-platonska tron på ett fortsatt individuellt liv skiljer sig både från judisk dödsrikestro — man skall här ej gripa till Platons myter — och materialistisk eskatologi, köttets uppståndelse o. d. Man har trott sig finna spår av grekisk tro i Nya Testamentet. Lån av teorier och tankar ha vi väl knappt här, men stundom en stark likhet i stämning. Det kan ej nekas, att Pauli ord 2. Kor. 5, 8 om att flytta från kroppen och vara hemma hos Herren få en ton, som påminner oss om Phaidon; dock böra orden i vers 1 om den eviga boningen i himmelen, som icke är gjord med händer (οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς), och motsatsen »avkläda oss — överkläda oss» (ἐκδύσασθαι — ἐπενδύσασθαι) i följande verser ej glömmas. I Fil. 1, 23 talas om att bryta upp och vara hos Kristus; där finns något av längtan i Phaidon till en annan värld och den sanna kunskapen; det är plikten, som håller kvar (vers 24) — enligt Platon får ej heller människan gå ifrån sin post (Phaid. 62 B). I hellenistisk judendom möter tanken t. ex. i Sapientia Salomonis 9, 15: den förgängliga kroppen tynger ned själen och den jordiska hyddan det tän-

kande förnuftet (φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα). Naturligtvis hänger denna tanke eller stämning hos Paulus ej logiskt samman med väntan på Kristi uppenbarelse. — Mer osäkra äro några ställen ur Lukas-skrifterna: den döde Lasarus, som föres till Abrahams sköte, kap. 16, 22, Jesu ord på korset till den botfärdige rövaren, 23, 43, 46, eller Stephanos' bön om mottagandet av hans ande, Acta 7, 59. Det är av vikt, att orden stå just hos Lukas, men denna längtan till okroppslighet är i alla fall starkt förmedlad. — Dubbelvärlden, okroppslig odödlighet och liknande tankar ha nått vida, även i populär förkunnelse. Guds oändlighet och osynlighet höra ock hit, såsom nyss betonades. Tanken är stoisk på platonsk grund och möter ofta i samtidens filosofi.[29]

Om Stoan och kristendomen är mycket talat i olika sammanhang. Jag tror, att försiktighet är av nöden just på det äldsta stadiet, bl. a. på grund av Stoans mer objektiva, kosmiska orientering (jfr sjunde kapitlet). Närmare kristendomen står nog kynismen, både i fråga om moral och opposition mot det härskande. Den djupa klyftan mellan den nya religionen och Stoan är ej heller senare lätt att täcka över. — Dock är den säkert givande på ett par punkter. I fråga om det kosmiska, som finns i Nya Testamentet, torde den verka rätt kraftigt — vid sidan av astrologi och mysterietro. Vi ha sett blandningen i Pauli Areopag-tal; en mängd stäl-

len om »världens makter» skola möta oss senare (kap. VII). Närmast stoisk är väl tanken på världsbranden (ἐκπύρωσις) i 2 Petr. 3, 10 o. ff., och stoisk är väl ock den rika färgen i Clemens-brevets kap. 20. — Jag erinrar vidare om paränesen i Nya Testamentet, som hjälpte den nya religionen till orientering i en värld, som ej så lätt lät sig ändras. Hustavlorna spela härvid en viktig roll, och vi ha sett, hur de förmedlade även innehåll från hellenistiskt tänkande, ej minst från Stoans kosmopolitiska och på samma gång patriotiska samhällsetik. — Om anden, πνεῦμα i Nya Testamentet, får någon belysning från Stoan eller grekisk populärfilosofi, synes mig ovisst. Motsatsen mellan ande och själ, πνεῦμα och ψυχή, tycks peka åt annat håll, åt öster. Kanske har vacklan mellan personlig och opersonlig uppfattning å båda sidor skapat förutsättning för anknytning. Men det grekiska stoffet är på denna punkt osäkert.[30] Mest ger kanske folktron. — Vi böra ej utan vidare sammanställa t. ex. Epiktetos och Nya Testamentet, men å andra sidan är en bevisning som Bonhöffers ej heller av nöden.

Epikureismen deltog ej i det tänkande, som skapade hustavlorna. Det är underligt att dock finna förbindelse mellan den och kristendomen på en annan punkt, men den finns, och det lider knappast något tvivel, att den kommit till på den populära propagandans väg; om motsats till stoisk etik medverkat, vågar jag ej avgöra. Egendomligt nog är det ordet för samvetet, συνείδησις, conscien-

tia, som synes ha tagits upp och utbildats i Epikuros' skola, om nyare forskningar ha rätt.[31] Hos Platon är ordet ej i bruk, ej heller i Stoan; deras tanke är för objektiv för denna subjektiva föreställning. Epikuros låter den omoraliske gisslas av samvetet[32], även om han förnekar det av naturen rätta. Det stämmer gott överens med det personligt-subjektiva i hans etik, som forskningen väl är ense om. — Till Epikuros kom väl ordet med föreställningen från folklig etik, såsom pliktföreställningen (καθῆκον) kom in i hustavlor och paränes. I tiden kring Kristus dyker så ordet upp hos Philon, hos Cicero och Seneca (conscientia). Det är ej semitiskt till sitt innehåll; i Septuaginta betyder det föga. Sitt djup får det framför allt hos Paulus, som närmast kan jämföras med Cicero på antik grund — denne torde vara den förste, som beskriver verklig samvetsnöd. Senecas flitiga bruk av ordet motsvaras ej av något djupt innehåll. — Ha Epikuros och Paulus här öst ur samma vida källa? Eller har Epikuros påverkat den senare populära uppfattningen? Om det sista ej är uteslutet — och Senecas bruk av ordet gör detta ej helt osannolikt —, så torde den första möjligheten dock vara den mest närliggande och ge den vidare utsikten. Man har dock jämfört Epikuros' bruk av ordet kött, σάρξ, om sinnlighetens och lustens säte med användningen hos Paulus och i Johannes-evangeliet (jfr Seneca-Poseidonios-citatet ovan vid behandlingen av dualismen[32a]), ehuru betoningen i ena fallet är positiv, i andra negativ. Jag skulle tro, att också här

ligga folkliga etiska föreställningar till grund, som komma igen i skilda sammanhang.

Epikuros' lära om världens undergång kunna senare kristna författare bruka (jfr Lucretius V, 55 o. ff.). Men ursprungligen lågo Stoans argument närmare (jfr 2. Petr. 3, 10 o. ff.). — Med detta har den senare gemensamma polemiken mot kristendom (gnosticism) och epikureism intet att göra (Plotin. Enn. II, 9); för Plotinos är den för båda utmärkande materialismen (köttets uppståndelse) det avgörande.

Johannes-prologens L o g o s får ej alldeles förbigås här. Det är klart, att någon filosofisk l ä r a ej ges här; Jesus är en p e r s o n, sedd i en religiös-mystisk belysning (om också ej i kultmysteriernas). Varifrån kommer då denna Logostanke? Kanske finns det olika inslag med i den. Gamla Testamentets »Guds ord» (ῥῆμα θεοῦ) är med, men det är ej nog med detta världsskapande Guds-ord eller besläktade föreställningar. Själva o r d e t Logos har en annan sida. Det är måhända ej modernt att ta filosofien till hjälp, om en fråga kan hänföras under kulten. Men efter vad jag tidigare sagt, är det ej metodiskt rätt att göra undantag för något område, att isolera något, då det gäller kristendom och hellenism. Även här torde en hellenistisk form, ett grekiskt ord ha fyllts med ett delvis främmande innehåll. Naturligtvis är det ej nödvändigt att gå tillbaka till Herakleitos' l o g o s. Men stoikernas l o g o s, det härskande förnuftet, klingar med i det nya bruket av ordet; logos' makt och ursprunglighet höra vi också här, i det enligt min mening icke-kultiska, tolkande

sammanhanget. Ett tredje inslag, kanske självt påverkat av det förra, kan komma från de hellenistiska medlarfigurer, som kunna identifieras med den skapande logos och kallas så (Hermes-Thot hos Philon o. s. v.; ordet finns också i plur.).[33] Hellenistiskt (predikatet Gud, θεός i vers 1 och 18) och judiskt är här åter blandat; den hellenistiska logostanken rör sig på olika höjd.

*

Också här ha endast en rad exempel, ordnade i större grupper, kunnat ges. Filosofiens bidrag synas, såsom naturligt är, ej vara stora. Men den har genom sin egenartade utveckling skapat vissa förutsättningar och former just för kristendomens möte med arvet från Hellas. Någon stor inre frändskap mellan den djupplöjande religionen och det mesta i den ofta mer vida än djupa andliga företeelse, som vi äro vana att kalla hellenistisk filosofi, finnes icke. Det väsentliga och originella hos det nya fattade kanske ej denna filosofi, men den var i sin mån med och röjde väg, och det visar kristendomens snabba förankring i hellenismens värld. Och det nya mötte i vissa av sina utlöpare redan i början Hellas' väldigaste ande, Platon, och det mötet skulle i framtiden få en större betydelse och ett djupare inflytande på vår världsdels andliga öden. Den vägröjning, som Platon och platonismen utförde på förhand och utförde senare, hör ej med i detta sammanhang.

VI.

Religionen och dess nya former.

Mysterierna.

I och med religionen äro vi inne på det viktigaste området för nytestamentlig forskning, som vi ej skola lämna under ämnets vidare behandling. Och därmed äro vi ock inne på den del av hellenismen och urkristendomen, som under den sista mansåldern behandlats med mest lärdom, skarpsinne och upptäckarglädje, på frågan om den hellenistiska religionen, om mysterierna, om den urkristna kulten och dess förhållande till mysterierna, liksom om dessas historiska sammanhang framåt och bakåt i tiden.

Nya fynd och tolkningar ha just här kunnat förklara eller menats förklara egenartade företeelser och föreställningar i hellenismen; likaså har en mer inträngande analys av religion och gudstjänst både hos primitiva folk, hos Israel och i den hellenistisk-romerska världen ställt samman fakta, som förut varit skilda för betraktaren, men å andra sidan också slagit sönder sammanhang, som man förut trodde säkra. Dock stå gamla och nya problem ännu hot-

fulla framför oss. Ej minst är kronologien vid en mycket stor del av hellenistiska och senare dokument och fenomen osäker och utgör ett stort hinder för fullt säkra slutsatser.

Icke minst gäller detta om det djupt gripande inflytande, som Reitzenstein trott sig kunna bevisa för iransk religion[1]; det har klarlagts framför allt genom tolkning av ganska sena mandeiska och manikeiska urkunder. Vi ställas inför konturerna av ett återlösningsmysterium och i samband därmed inför »urmänniskan» (den första människan, dödens övervinnare) och besläktade motiv, skiljandet av ande och själ, πνεῦμα och ψυχή, som vi känna från Paulus. Om allt i dessa djärva konstruktioner är hållbart, och hur långt de nya tankarna leda, undandrager sig mitt omdöme, och jag skall enligt mitt ämnes begränsade art ej uppehålla mig för mycket vid dessa frågor. För övrigt synes också här regeln om anknytning till det besläktade gälla (i fråga om reningen, ljusets betydelse o. s. v.), även om de närmast intresserade forskarne ej vilja erkänna det. Till ämnet hör ej detta, och det uteslöts i början från vad dessa timmar skulle syssla med.

Det är ju dock klart, att jag måste ta ställning till de drag, som prägla den s. k. hellenistiska religionen eller fromheten, den må tidigare eller senare ha påverkats av främmande religioner. Vi tala i regeln just om hellenistisk religion och fromhet, ehuru det ej kan förnekas, att den i

någon mån är en abstrakt storhet. Olikheten framkallas av olika folk och ras, av olika rasblandning — till några hithörande frågor återkommer jag strax —, olika tid — alltför ofta förbisett av djärva upptäckare —, olika kultur, bildning och litterär utformning och framför allt olika etiskt och religiöst djup. Alla dessa olikheter dra upp gränser, som vi stundom mer ana än kunna klargöra.

Men trots alla dessa olikheter finns det mycket gemensamt i de många religionsformerna från denna tid, och med en viss rätt kunna vi under det nyss omtalade namnet sammanfatta den gudsdyrkan, som dessa religioner utövade på grekiska språket. Med språkets rätt föra vi ock hit den kristna gudstjänsten på gammal hellenistisk mark, lika väl som vi behandla Nya Testamentet bland grekisk litteratur. Och från den kulturhistoriska synpunkt, som denna framställning söker intaga, är graden av primitivitet, »folklighet», ej det avgörande vid stoffets och frågornas behandling. Vi måste ständigt ge akt på graden av litterär bearbetning, men det finns historiska sammanhang, som skära de gränser, vilka dras upp med hjälp av den nämnda kategorien; vi ha redan sett det i fråga om litteraturen.

Inledningsvis vill jag också betona, att jag ej kan göra min korta översikt deskriptiv eller smycka den med fängslande bilder från djuptänkta mysterier och underliga liturgiska texter. Allt detta torde nu genom nyare litteratur — det är nog att i detta sam-

manhang nämna två Uppsala-namn, professorerna Sam Wide[2] och Gillis Wetter — vara i sina huvuddrag ganska känt. I stället skall jag betona några drag av hellenistisk religion, som fått betydelse för kristendomens spridning i den hellenistiska världen, liksom ock, där sådant är möjligt, vad som förbinder det nya med Hellas i äldre och yngre skeden; endast så får denna betraktelse en berättigad plats i min framställning. Företeelser, som ha betydelse för problemet, men stå utanför de egentliga mysterierna, såsom astrologi och härskarkult, skola ock bli nämnda, men endast kort och mer antydningsvis.

*

De hellenistiska mysteriereligionerna ha ej mycket gemensamt med vad vi äro vana att betrakta som hellensk religion, »den homeriska religionen» med dess sol och gudavärld, eller med kulten av lokala gudomligheter i den gamla stads-staten. Utan synnerligen stor överdrift torde man kunna säga, att det ej finns någon historisk förbindelse här. Borgerlig rationalistisk tro, sådan klassisk litteratur och inskrifter betyga den, har ingenting med den nya tron och kulten att göra — även om dessa former kunna till en viss grad finnas sida vid sida hos samma individ, som motsatta själsstämningar.

Vill man föra linjen bakåt i tiden eller åtminstone söka analogier i det förflutna, så får man vända sig till en annan sida av Hellas' liv, till de äldre

mysterierna, Demeters i Eleusis, vilka äro de mest omtalade, eller dyrkan av kabeiroi på Samothrake (Lemnos) eller till Dionysos-religionen med dess orgiasm och dess utlöpare av olika art, orficism, pythagoreism och till någon del platonism, sublimerade former med starkare eller svagare intellektuella inslag. Att Dionysos' osociala våldsamhet dämpades och till en viss grad inpassades i det borgerliga och religiösa samfundet genom förbindelsen med Delphi och Apollon, är av största vikt och vittnar både om klokhet och metron, men det ger oss ej den förbindelse bakåt eller framåt i tiden, som vi söka. Det ser ut, som finge vi vända oss till Eleusis allena med dess heliga skådande, varom strax mera. Är det vår enda hjälp vid sökandet?

Utan tvivel se vi de främsta exemplen, de i varje fall i senare tid mer officiella, som drogo uppmärksamheten till sig. Men den officiella och i litteraturen behandlade religionen var en annan; den motsatta formen levde troligen mer i det dolda, som en undervegetation under de stora träden, men om detta känna vi ej så mycket och det mest på indirekt väg. Som i inledningen antyddes, torde förhellensk religion i stor utsträckning ha levat kvar efter hellenernas erövring av landet, och vi se spår av detta just i undervegetationen. Dionysos kan vara en nykomling, men den religion, han representerar, och den kult, han kräver, har ej varit alldeles ny, utan snarare blivit väckt till nytt liv. När hans reli-

gion kom in — eller från viss synpunkt förnyades —, fanns det en anknytning, som gjorde, att den snabbt slog igenom. Det sker något liknande nu som senare, vid kristendomens begynnelse i den hellenistiska världen. Ett spår av denna religionstyps kult se vi väl i det offer, som Aristophanes låter bonden Dikaiopolis fira uppe i Acharnai — mitt för passet mellan Aigaleos och Parnes, där fienden kom tågande —, sedan han, den mest utsatte vid ett angrepp, slutit separatfred med Sparta (Acharn. 237 o. ff.). Det firas i fria luften med procession och ceremonier av den mest önskvärda enkelhet och primitivitet. Någon litterär konstruktion torde ej föreligga här, om det än hos en diktare som Aristophanes faller en lätt karikerande ton över det hela. I dessa kulter, liksom även i de större, gäller det först v ä x t k r a f t, l i v s k r a f t och t r i v s e l.

Det sista för oss längre bort i tiden. Det antyddes nyss, att i dessa kulter, liksom i så mycket annat i hellensk kultur, tycks ligga en fortsättning på gammal f ö r h e l l e n s k k u l t u r o c h r e l i g i o n; det lever kvar trots det invandrade folket och dess religion och även hos detta, om det än i många fall höll sig borta från dess härskande skikt. Vi kunna här tänka på de homeriska dikternas (ej hymnernas) relativa okunnighet om Dionysos och den av tragikerna utnyttjade traditionen om vissa härskares sega och gagnlösa motstånd mot honom och hans dyrkan. Den förhellenska religionen, som vi ej känna genom dokument, utan genom bilder och

historiska lämningar, börjar nu tolkas — jag erinrar endast om vad professor Martin P:n Nilsson här har uträttat.[3] Denna religion visar sig mer och mer ha gått i en riktning, som svarar mot den icke-officiella, icke-litterära religionen i Grekland. Grottorna på Kreta och de små kapellen i de minoiska palatsen tala i sin mån därför; vi ha ju en motsvarighet i hellenistisk tid: de små ofta grottliknande kultrum, i vilka mysterierna firas; orm-idoler o. d. vittna ock därom. Det viktiga problemet om gränserna för den förhellenska religionens inflytande på senare tid kan jag naturligtvis här ej gå in på; jag har blott velat antyda en för min framställning viktig punkt.

Och här träder utan tvivel folkolikheten fram, av rasforskningen kanske ännu sedd i en viss förenkling. Genom den förstå vi strider och skiljaktigheter av olika slag, men även vissa egendomliga överensstämmelser mellan nytestamentlig tradition (Johannes, Acta) och Dionysos-traditionen i Hellas. Något lån av myter eller motiv föreligger i stort sett icke här, men en viss likhet i förutsättningar. I slutet av detta kapitel skall denna fråga prövas något grundligare.[3a] Jag tror, att vi skola finna flera likheter, när vi närmare undersöka de möjliga förbindelselinjerna mellan gammal mysteriereligion och hellenistisk.

*

Det är onödigt att följa de hellenistiska mysterierna tillbaka till deras geografiskt skilda ursprungs-

orter, till alla de primitiva växtlighets- och fruktbarhetsriterna. De hade så småningom frigjort sig från detta och kommit att för vilja och känsla betyda något helt annat, en frigörelse från Ödets tvång, från stjärnornas bindande makt och allt vad den medför från Heimarmene (Εἱμαρμένη) eller senare efter iransk förebild från Aion (Αἰών), som ej blott är tid, utan ock Aeternitas; den senhellenska spekulationen stöder och motiverar denna anknytning, som en gång borde göras till föremål för en omfattande undersökning.[4] Här kan med rätta som förbindelseled mellan gammalt och nytt erinras om skaldernas pris av Eleusis, om hur skådandet ger en bättre lott i de dödas töckniga rike, eller om Dionysos' allbefriande kraft, varom Euripides' Bacchai ge oss ett vältaligt vittnesbörd (jfr Teiresias' aretalogi vers 298 o. ff. om spådomsanden, krigarmodet o. s. v.); man kan erinra om Eleusiniernas spridning i senare tid (överflyttning till Alexandria), om Dionysos' identifiering med egyptiska gudar, som Osiris, och annat sådant. Rening hör i alla tider samman med denna art av religiositet. Det tycks finnas en inre förbindelse mellan de olika grupperna av mysterier, även om organisation och former skulle vara främmande för varandra; vi möta överallt ett heligt kultdrama, hänryckning, heliga måltider o. a.; ett viktigt förbindande led är skådandet, som jag senare skall söka visa. Även rasen tycks spela in här.[5]

De mysterier, som under hellenistisk och ro-

mersk tid alltmer erövra den hellenistiska världen, komma från flera håll, och många av dem äro tidigt kända för hellenerna. De komma från Frygien, Syrien, Egypten, Persien-Iran och röra sig kring Kybele (Magna Mater), Attis, Adonis, Isis-Osiris, Sarapis (Osorapis), Mithra o. s. v.; om kabirerna (på grekiska οἱ μεγάλοι θεοί) är förut talat. De ha olika ursprung och former, men tiden jämnar ut mycket. Lån av heliga bruk från den ena kulten till den andra är ej uteslutet; det frygiska blodsdopet (tauro-, kriobolion) togs senare upp i andra mysterier. Tidens religiösa synkretism och teokrasi hade lett till identifiering av de många makterna med skilda namn; vi sågo t. ex. Dionysos från de gamla mysterierna dras in i de nya. Man kunde vara invigd i flera mysterier på en gång; här står hellenistisk religion i skarp motsättning till den mer exklusiva judendomen och sedermera kristendomen (jag säger hellre exklusiv än intolerant), något som hänger samman med den andra sidan av dessa senare religioner, varom i nästa kapitel. Det finns, som synes, grunder för talet om »hellenistisk religion», trots all växling.

Dessa kulters spridning och utbredning känna vi mest från senare tid, kejsartiden, framför allt från andra århundradet. Vi träffa spåren av dem över större delen av imperiet, ända uppe i Germanien och Britannien, om också ej så allmänt som man stundom föreställt sig; den rent gre-

kiska världen saknar vissa av dessa kulter. Monumenten äro således mest efterhellenistiska, men enligt det förhållande mellan samtidigt och efterföljande, som jag förut sökt göra gällande, torde mysteriernas betydligt tidigare förekomst vara säker, om också i blygsammare form än senare. Vid detaljer i kult och ritual måste man dock iakttaga stor försiktighet vid tillbakaslut. Detta skulle gälla även utan kunskap om åtskilliga hithörande vittnesbörd. Redan grekisk litteratur (körsångerna i dramat t. ex.) ger oss ju flera viktiga notiser från klassisk tid. Magna Mater nådde som den första frälsargudomligheten Rom mot slutet av andra puniska kriget; en Mithrahelgedom från omkring år 200 f. Kr. har man funnit i Fajûm i Egypten, och kulten nådde Karthago före dess undergång (däremot hörde Mithra till de gudomligheter, som synas ha varit främmande för Grekland). Isis-Osiris- och Sarapisreligionen höra särskilt samman med ptolemeisk tid; den senare är en religionspolitisk skapelse i anslutning till äldre former och föreställningar, och Isis' kamp för att nå mark i Rom och imperiet känna vi från litteraturen och inskrifter. Den hellenistisk-romerska världen kände dessa lösare och fastare former, när kristendomen kom till den; deltagandet i kulterna var säkerligen större och formerna mer utbildade och fasta i senare tid (vi veta ju trots alla luckor direkt och indirekt en del om kulternas utveckling), men visst är, att man väl kände, vad ett mysterium var.

Vad är det, som ger spridning åt alla dessa kulter? Jag hänvisar till vad som sades i föregående kapitel. Tiden är kosmopolitisk och samtidigt individualistisk; de gamla gudarne äro långt borta, och stadens gudomligheter betyda föga, om de ens finnas kvar. Man behöver en nära gud och en organisation, en ny krets av likstämda människor, och man söker den på olika sätt, ej minst i mysteriet, genom gudens förmedling. De urgamla makter, som råda för det yttre livets tillblivelse och uppehållelse, få ny aktualitet och ett vidgat inflytande. Dessa makter träda i förbindelse med hela livet, individens och världens; för mig är det intet tvivel om, att filosofien hjälper till att tolka de gamla formler och bruk, man mötte i gudstjänsten, och på så sätt får en folklig spridning.[6] Man kan betrakta de gudomliga makterna på olika sätt; i mysteriet kommer gärna med bilden av den innerligaste mänskliga hängivenhet, äktenskapet. Men människan är ock fången i kosmos och kan ej alltid se den och dess regelbundna tvång i idel ljus; astrologien gjorde detta tvång mer lagbundet, men även tyngre. Jordens och människans plats var djupt nere i kosmos; med den och fallet ned genom stjärnesfärerna, som den orientaliska tron lärde, följer vår ondska och svaghet, som ej alltid ens Stoans teodicé kan resonera bort. Stjärnorna äro enligt gammal och ny tro gudomliga, härliga och mäktiga väsen, men ej alltid nådiga; samma dubbelhet kan man se även

hos Aion (tiden eller så småningom evigheten).[7] Lidandet, ondskan och döden tynga och skrämma — liksom de gjort förr, då man sökte hjälp och helgd i orgiasmen kring Dionysos. Tidens växlande nöd, även den politiska och sociala, speglar sig till en viss grad i kulten. Och de gamla och evigt unga gestalterna i mysterierna lova frälsning från den växlande nöden, σωτηρία (samma sak, som Hellas skulle nå genom enighet enligt Isokrates' sändebrev till Filip). Och nöden under kosmos', tidens eller dödens tryck och frälsningen från den kunna uttryckas mer eller mindre mytiskt. Gamla och nya myter från Östern och Iran knytas till gamla gudar och kulter. Frälsningsdramat blir en brokig vävnad.

Enligt nyare forskning kommer en i viss mån samlande föreställning från Iran och får en vidsträckt användning, i anslutning till traditionen om Dionysos' lidanden, kanske ock om Herakles' och andra heroers storverk; den lägger ock beslag på gestalter som Attis, Osiris o. a. Vid sidan av människan, som stammar från himlen, trots sitt fall och sin oförmögenhet till frälsning, finns en annan människa, den första människan, urmänniskan eller vad man kallar henne, som vinner frälsningen av Gud, kämpar sig till gudomlig ställning, dör och uppstår, stiger ned på jorden eller i dödsriket och öppnar en ny väg till frihet, odödlighet och gudomlighet för jordemänniskan — för den invigde. Här framträda just Attis, Ado-

nis, Osiris, Mithra o. s. v. De bli gudar och bryta genom sin gärning ödets bojor, och denna gärning upprepas i synlig, dramatisk form i kulten (jfr dramat i Eleusis); det är mysteriet, som leder människan i den gudavordnes tjänst, på samma väg som han, till frihet och upphöjelse. Kultmyten växer upp och införlivar med sig främmande beståndsdelar, som i sin ordning påverka den konservativa kulten.

Med mysteriet följer ett system av titlar för dess gudar och heroer. Detta är ej lätt att klarlägga för äldre tid, ty vittnesbörden äro ofta sena. Allt är ej så enhetligt, som det ser ut i kejsartiden, ja, det fattas ej opposition från mycket betydande håll mot tron på de hellenistiska mysteriernas betydelse.[8] Säkerligen äro förhållandena mer invecklade, än vi tro. Men många senare företeelser, även inom kristendomen, torde bli oklara och obegripliga, om vi ej få anta en högre ålder för de från senare tid kända titlarna och formerna; dessa kristna företeelser, som jag strax kommer till, kunna ej förklaras ur Gamla Testamentet. Att alltför ofta räkna med kristet inflytande på hellenistisk kult torde strida mot de historiska förhållandena; om t. ex. Pauli brev påminna om senare judisk litteratur, antar man därför ej något beroende av honom.[9]

Guden är herre, κύριος, som betecknar något annat än δεσπότης och dithörande ord. Vi se titeln på två håll i hellenismen — om det är ett inre

samband mellan dem, kan ej debatteras här: i härskarkulten och i mysterierna. Tidigt började härskaren kallas herre; först senare kallar han sig så själv, men det spelar från vår synpunkt en mindre roll. Redan Demetrios Poliorketes får titeln i en athensk paian, som citeras hos Athenaios VI. 253 D o. ff.: du är herre (κύριος γὰρ εἶ σύ); D. är gud, medan de andra gudarne äro långt borta och icke höra — en typisk hellenistisk känsla. Även som gudatitel växer κύριος fram; som absolut titel möta vi det i Egypten ifrån första årh. f. Kr. (Isis, Sarapis, således om mysteriernas gudar), likaså i Mindre Asien (κυρία brukas om Artemis och Magna Mater) och Syrien (så om Atargatis och typiskt nog om Simon Magus och Helena); inför det senare erinrar man sig Pauli ord i 1. Kor. 8, 5 om många gudar och många herrar. — Vi ha vidare σωτήρ, frälsare, räddare, med dess olika betydelseskiftningar, som speglas även i ordet frälsning, σωτηρία. Också här finns dubbelt bruk, såsom vid κύριος; när Ptolemaios I kallas så, är grunden säkerligen ej blott den, att han räddat Alexander. Rent religiöst är det ej lätt att fastställa en enhetlig betydelse. — Människorna, vare sig de äro härskare eller kultheroer, bli gärna gudasöner, och gudar, kanske även jungfrusöner; det är något särskilt med deras födelse, som framhäver dem. Och de bli mellanväsen mellan den store guden och människorna. — Sedan de en gång fått sina titlar,

behöver man ej vid dessas nämnande tänka på gudstjänst; om Sarapis i brev kallas herre eller Augustus i urkunder gud eller guds son, så är det närmast rena titlar.

Gudstjänsten får inom denna religiositet en annan och större betydelse än i det gamla Hellas, framför allt i senare tid, och prästen får en makt, som han ej hade tidigare, en makt, som kan komma honom att stiga till profet. Hymnen, kanske i ohellensk stil, blir vanlig i kulten och spelar en roll även i senare »bokmysterier» utan kult. Som sagt, får skådandet av heliga handlingar och symboler, kanske av kosmisk betydelse, nytt liv; här torde även klassiska motiv spela in. Musik, processioner o. d. hör med till mysteriet. Bland de heliga handlingarna framträda sakrament, dop och heliga måltider. Senare betygat är blodsdopet, varvid initianden ställdes i en grop och översköljdes med det slaktade djurets blod, men dess struktur tyder på hög ålder; det betyder död och uppståndelse med kultguden, deltagande i hans farliga färd och uppståndelse som gud, ande. Den heliga måltiden går genom många stadier med olika syften, från »gudaätandet» till det inre vinnandet av gudomlig kraft, väl även åminnelse; vi möta bröd och vatten och väl även vin vid dessa måltider. Av annan art var den heliga blandningsdrycken i Eleusis, men den blev säkerligen en anknytningspunkt för det nya. Gudaätandet kring Dionysos

kan ock nämnas. Gudstjänsten blir ett verkligt skeende, som den invigde är med om genom sitt skådande, och som upprepar det ursprungliga skeendet.

Tron (πίστις, πιστεύειν) på den levande guden kommer med i mysterierna, liksom tron på den osynlige i stoisk förkunnelse (yngre, icke äldre Stoa)[10]; man skall tro, att han är herre, frälsare, gud, kanske ock Logos. Sägs det om flera gudar, uppstår en strävan till utjämning och enhet: en gud, εἷς θεός. I mysteriet och den tillhörande tron får människan en högre insikt, gnosis, mer intuitiv, mer värd än annan; man får ande, πνεῦμα, blir πνευματικός. Föreningen med guden leder till pånyttfödelse; vi ha termerna i Nya Testamentet: γέννησις ἄνωθεν Joh. ev. 3, oförgänglig säd (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου 1 Petr. 1, 23); bildens ursprung är klar. Ekstasen och vad dit hör (syner, tungomålstalande) följer med andan i denna fromhet och förbinder med äldre stadier. — Sedligheten får sin betoning, ej minst i Mithra-religionen, men tonen är egentligen varken stark eller originell (jfr kap. VII[10a]). Utan tvivel tänker man på den individuella odödligheten, men den träder starkt tillbaka för tanken på befrielsen från ödet, Τύχη, Εἱμαρμένη, fatum.[11]

Läran, ordet och bönen fingo sin betydelse, när människan mer och mer frigjordes från kulten och trossamfundet — när hon s. a. s. bok-

ligt, genom det skrivna ordet kunde genomleva andakten och handlingen; heliga formler och skrifter få en ny betydelse. Vi se en motsvarande frigjord andakt i Hellas t. ex. i Perikles' liktal i Thukydides II med dess andakt inför staten eller i Parthenon med dess utsikt över Salamis, där det nya Grekland liksom fötts i kamp. En sådan religiositet, som också utlägger de heliga orden och formlerna, tar lättare upp litterära lån. Vi kunna räkna hit Corpus Hermeticum, som delvis torde nå upp till samma tid som flera nytestamentliga skrifter, och i olika grad Philons, nypythagoréernas och nyplatonikernas skrifter. Ingen kult står bakom denna fria andakt, som väl fördrar filosofien och tar upp Platon-ord (det gäller även Hermes). Man har t. o. m. gjort Poseidonios till en huvudkälla för Hermes, vilket efter orden är osant, men innebär en sanning, om man vädjar till den platonskt påverkade fromheten och livsstämningen. Med direkt påverkan får man ej räkna alltför ofta på detta område.[12] Ljuset och skådandet ha här en stor betydelse, som man kan se hos Plotinos. Även utan kult kan man utöva en »förnuftig gudstjänst» (λογικὴ λατρεία); uttrycket förekommer Rom. 12, 1 och har väl där ett visst judiskt stöd i esséernas och andras opposition mot den offentliga offerkulten. Även åtskilligt ur gnosticismen torde höra hit, och magien ärver till sist de slitna formerna. — Jag behöver ej stanna vid

betydelsen av denna utveckling för kristendomen, som kom från judisk mark med begrepp om Guds ord och helig skrift: all av Gud ingiven skrift (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) är av gagn för oss, heter det 2. Tim. 3, 16; 1. Tim. 4, 13 talar om vikten av föreläsning, ἀνάγνωσις, och Rom. 15, 4 om det, som är skrivet till vår lärdom, εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν. Johannes-evangeliet bör kanske ses under denna synpunkt. Vad mystiken kring ordet betytt för senare, kanske mer etiskt orienterade kristendomsformer, skall jag ej stanna vid.

*

Ännu några företeelser äro att nämna i detta sammanhang, främst astrologien och härskarkulten (kejsardyrkan). Den förra vill vara vetenskap och blir en korsning av babylonisk stjärntro och stoisk filosofi, d. v. s. orientalisk tro och hellensk metod.[13] Kanske fanns stjärndyrkan i förhellensk religion; i varje fall se vi snart filosofer av religiös läggning, pythagoréerna, Platon och Aristoteles, betrakta de väldiga stjärnorna som gudomliga, som θεῖα σώματα; en mer fysisk förklaring som Anaxagoras' uppfattades som gudlöshet (om senare tid se nästa kapitel[13a]). Astrologien blev sent färdig; stjärntron var känd, ehuru föga, i Hellas före Platon, Aristoteles och Theophrastos och föremål för stark kritik. Äldre tider nöjde sig med »astrometeorologi», tron på samband mellan himlakropparna och vädret.[14] —

Astrologien har många sidor: en vetenskaplig, en religiös-optimistisk, som i Stoans predikningar, en folklig-mytisk, en magisk o. s. v. Helt naturligt kom den att stå nära mysterierna; en stjärn- och kosmos-mystik växer upp. Själens orientering i kosmos blev klarare genom den kunskap om kosmos' villkor, om de band, som horoskopet, nativiteten, stjärnornas ställning i födelsestunden, lägger på. Läran om fallet får sin fulla, tragiska betydelse för den, som vet något om kosmos' invecklade byggnad, om stjärnornas makt över jorden och människan, om planet- och elementarsfärerna, om iklädandet av sfärernas synder och laster vid fallet och avklädandet vid uppstigandet; till en del skymta dessa tankar redan i platonismen. Stjärntron bidrog både till tankens glädje och själens skräck. Den förra skönja vi i vetenskapen, som gör den enskildes öde, karaktär och moral beroende av födelsestunden och dess stjärnor och låter folkens och ländernas olikheter hänga samman med himlakropparna (denna »astrologiska etnografi» möta vi i Ptolemaios' Tetrabiblos, andra boken), den senare präglar mysterierna. — Stjärntron se vi i Nya Testamentet i Jesu barndomshistoria hos Matteus och hos Paulus (»världens makter» o. d., om vilket i nästa kapitel) och slutligen rikligt i Apokalypsen, där mycket utan den blir obegripligt. Så talas kap. 6, 9 om martyrernas själar under altaret, och man bör veta, att stjärnbilden altaret, ara, θυσιαστήριον

θυμιατήριον, βωμός o. s. v. står på södra himlen över Vintergatan, som är de saligas hemvist; kvinnan (jungfrun) och draken i kap. 12 måste ses mot astrologisk bakgrund, o. s. v.[15]

Härskarkulten har genom herosdyrkan o. a. djupa rötter i Hellas; Alexander fortsatte en redan börjad tradition (Lysandros) och utnyttjade givna möjligheter. Vid behandlingen av samhället sågo vi den intellektuella grunden för denna dyrkan. Tron sprider sig till Västern, men tar upp orientaliska element (astrologien, kanske världshärskartanken), som delvis göra den främmande för Västern. Vi erinra oss de titlar, som hörde till kulten: frälsare, σωτήρ (först ur politisk-social nöd), herre, κύριος, dominus, så ock gud, θεός, deus; detta börjar i Östern, i Mindre Asien (Augustus dyrkas t. ex. i Pergamon; Tiberius gav Asien, men ej Spanien rätt att bygga tempel åt honom och hans mor).[16] Den äldre kejsartiden respekterade olikheterna inom imperiet; man dyrkade ju i äldre tid endast kejsarens genius, och det dröjer något, innan man kräver som något självklart, vad som tidigare gavs som en heder. Men den som har Kristus till sin herre, kan ej erkänna en annan — där ha vi konflikten mellan stat och kristendom in nuce. Den senare förbindelsen med astrologien och dyrkan av Roma aeterna, viktig även för rikskyrkans tidigare historia, spelar i detta sammanhang en mindre betydelsefull roll.

Kanske bör ett ord sägas även om magien, detta underliga, mest utomlitterära område, som har så många och djupa förbindelser med tidens kultur. I och för sig är magien ej mer hellenistisk än något annat, vilken roll den än spelar under dessa sekler. Nya Testamentet är i det hela negativt inställt; berättelsen om Jesu frestelse vill bevittna, att han ej brukade sådana konster (jfr beskyllningen och försvaret Mark. 3, 23—30: Kan Satan driva ut Satan?).[17] Apostlagärningarna ha starka ord om trollkarlar och falska profeter: Simon magus 8, 9 o. ff., »Guds stora kraft» — således en medlare-profet, Barjesus-Elymas 13, 6 o. ff., vars magi mötes med en gudomlig kraftgärning. Den onda makten förnekas ej, men det finns en större makt. Senare komma både Jesus och Jahve med i magiska formler bland hedniska namn[18], och de kristna voro ju prisade som demonutdrivare.

*

Det är en rik och brokig värld, vi möta i kristendomens födelsetid. Mysteriereligionerna växa i betydelse; Augustus' kultrestauration torde på djupet betytt litet vid sidan av dem och de andra inslagen i tidens religion, som nyss nämndes. Vad betyder det, att kristendomen kom ut i denna värld? Judarne hade sin hellenism, hemma och ute. Den jämförelsevis ensamme Philon hade sin betydelse. I språk, litteratur och

tanke ha vi sett anslutning till givna former, utan att det egenartade sveks. Skulle religionen och de religiösa formerna vara det enda undantaget från en regel, som synes vara livets? Verkligheten synes här svara ett bestämt nej. Man har rätt att peka på stora och avgörande olikheter, på den nya religionens egenart, som måhända skall bli klarare i det följande. Livet är olika på båda sidor, och jag vill i regel ej tala om lån. Men man förfaller lätt till godtycke, om man vid de i stor utsträckning lika formerna förnekar varje anslutning.

Det gäller ej endast oväsentligheter. Det är en viktig och länge anad upptäckt, att den kristna gudstjänsten på hellenistisk mark står i en viss motsättning till den palästinensiska med dess betonade väntan på Jesu återkomst (jfr t. ex. Jak. 5, 7 o. ff.). Det betyder, att den blir en kult bland de många andra på hellenistisk mark, som starkt skilja sig både från synagogans gudstjänst och templets offerkult. En anslutning på vissa punkter torde här vara så gott som nödvändig, men graden av denna anslutning är just det stora problemet för närvarande. Det bör kanske sägas, att denna anslutning torde ha varit lika mycket eller lika litet medveten som anslutningen i andra fall; livet självt medförde den.[19] Apostlarnes och urförsamlingens tro skapade en dyrkan av den uppståndne. Men mer än på den ursprungliga

grunden möta vi i hellenismens värld en kult av Kristus, som ej blott är den kommande, utan den närvarande (observera att Paulus för »korsfäst» brukar perf. particip, ἐσταυρωμένος, något vars verkan fortfar, ej aor., σταυρωθείς). Som gud i kulten får han titlar, eller hans titlar få ny ton. Hans gärningar bli det centrala i kult och psalm (Fil. 2, 5 o. ff.)[20]; korset, som väl tidigt fanns synligt i gudstjänstlokalen, sammanfattar hans kamp i ett ord. Sakramenten få en större betydelse, och vi se, hur den kristne blir ett med Kristus i de heliga handlingar, som upprepa hans gärningar.

Jag vet väl, att ej allt här är entydigt, och att formerna ännu äro lösa, kanske på båda sidor om gränsen; det kan man se av skildringarna i 1. Kor. 12 och 14, där både profeter, de förnämsta ledarne, och pneumatiker beröras. Om vissa avgjorda olikheter med mysterierna skall jag strax tala. Men vid vissa likheter av betydelse måste jag stanna något utförligare, än som skett.

Vi se något av hur kristendomen redan före Pauli uppträdande, i Antiocheia eller annorstädes, hade utformat sig i kamp och tävlan med samtidens religioner; till detta tar Paulus hänsyn. Låt oss ett ögonblick se på titlarna. Viktigast är kanske Herren, κύριος. I Septuaginta brukas ordet om Gud; i Nya Testamentet betyder det framför allt Kristus — jag bortser från det sällsynta profana bruket. Nu hade otvivelaktigt ordet

på gammaltestamentlig grund fått en vidare användning, så att man inom urförsamlingen kunde använda det arameiska ordet om den förhärligade Kristus: marana tha 1. Kor. 16, 22, grekiskt ἔρχου κύριε Ἰησοῦ Joh. Upp. 22, 20; det brukas tydligen även i kulten (så Didache 10, 6 i nattvardsbönen). Här är en anknytningspunkt till hellenistiskt bruk av ordet i kult och härskardyrkan. Jag kan ej se, att man kan förklara Paulus utan sådan anknytning. Viktigt är, att gammaltestamentliga κύριος-ställen så småningom få syfta på Kristus; jfr Joel 3, 5 om den som åkallar Herrens namn — det brukas Rom. 10, 13 om Kristus, medan det i Acta 2, 21 — i ett större citat — har kvar den ursprungliga betydelsen. För övrigt äro nyanserna rika och växlande; jfr Rom. 10, 9 om bekännelse och tro, 1. Kor. 8, 4—6 om en Gud och en Herre eller Fil. 2, 5 o. ff., där motivering ges till bekännelsen »Jesus Kristus är Herre» (κύριος Ἰησοῦς Χριστός): hans förnedring och lydnad. Och »Herren är Anden» (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν), 2. Kor. 3, 17, i Pauli fördjupade mening av ordet, och således är »i Kristus» lika med »i Anden». Jag vet ej, om hellenistisk religion har någon nära parallell till det, men från den historiske Jesus kom det ej; man har sökt hos Philon, i gnosis o. s. v., men full likhet finner man ej, ty den kristne blir ej själv Χριστός, utan andlig, πνευματικός. — Herre-namnet möta vi ock i efter-paulinsk litteratur, dock ej i Johannes-evangeliet eller

första brevet (utom i evangeliets två sista kapitel); för skådandets mystik torde det passa mindre väl än Guds son. Att också härskarkultens titel associerats, synes mig visst, ej minst på grund av konflikten mellan stat och kristendom, men den dubbla associationen måste undersökas grundligare; den gudomliga och heroiska (kulturella) sidan av det hellenistiska konungadömet måste tas med i betraktelsen (jfr kap. II[20a]). — Ofta skimrar den tanken igenom, att Jesus är den verklige herren (frälsaren o. s. v.) i motsats till andra (jfr 1. Kor. 8, 4 o. ff.). — Det behöver ej sägas, att ej alla ställen, där herren brukas, äro kultiska, lika litet som alla ställen med herren Sarapis o. d.

Mer sällsynt, också i de hellenistiska skrifterna, är titeln frälsare, σωτήρ; termen är gammal (redan i Platons statsskrifter) och har senare också de två associationerna, ehuru de här ej äro så lätta att skilja. Paulus brukar ordet blott en gång; se Fil. 3, 20 om Herren Jesus Kristus som Frälsare (eskatologiskt); pastoralbreven älska termen, och fjärde evangeliet har redan uttrycket »världens frälsare» (4, 42).

Vad angår den mest av synoptikerna brukade titeln människosonen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), har dess betydelse tidigare antytts.[21] Hellenistisk är den ej, men anger kanske ett tidigt iranskt inflytande. Den är känd från Daniels och Henoks bok. Förekomsten även i fjärde evangeliet är viktig

och pekar på palästinensisk förbindelse. — Omvänt blir titeln Guds son (υἱὸς τοῦ θεοῦ) vanligare, också efterpaulinskt. Viktigt för associationerna är ett ställe som Rom. 1, 3 o. f.: han är Guds son efter anden (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης), men Davids son efter köttet. Johannes-evangeliets bruk torde stämma överens med vad jag tidigare sagt om dess art. — Här äro möjligheterna till association ännu fler än i de förra fallen; på hellenistisk mark fanns förbindelse med mysteriegudarne, härskaren och väl även med den populära förkunnelsens profeter och deras lärjungakretsar. Dock förefaller likheten vara rätt ringa — trots alla yttre förutsättningar, lika underverk o. d. — för jämförelse mellan evangeliernas Guds son och t. ex. Apollonios av Tyana i Philostratos' tolkning.[22] Föreställningen om en Guds son var i alla fall intet orimligt för tiden, ej ens den i evangelietraditionen framväxande bilden av jungfrusonen, som har till uppgift att motivera titeln gudsson (jfr Luk. 1, 32, 35). Det behöver ej sägas, att ingen mytologi kan hindra en innerlig religiös syn på namnet.

Detta säger ju långt ifrån allt om Pauli fromhet och förkunnelse — ej ens om hans teologi, om man vill bruka det ordet. Jag erinrar endast i korthet om en annan sida: de av Deissmann så starkt betonade hellenistiska bilderna för gudsförhållandet: rättfärdiggörelse (frikännande), försoning (t. ex. mellan tvistande makar), förlåtelse

(efterskänkande av skuld), återlösning (frigivande och -köpande) och barnaskap (adoption) — δικαίωσις, καταλλαγή, ἄφ-, πάρεσις, ἀπολύτρωσις, υἱοθεσία o. s. v.[23] Den hellenistiska bakgrunden betyder här ej hellenistisk fromhet — fromheten är personlig, som på flera andra punkter.

Nu några ord om den kristna gudstjänsten på hellenistisk mark — Kristus-mysteriet, om man trots alla olikheter så vill. Sånger och hymner äro betygade även av Nya Testamentet: 1. Kor. 14, 26, Efes. 5, 19 psalmer och lovsånger (hymner) och andliga visor (ᾠδαῖς πνευματικαῖς), Kol. 3, 16 (samma serie). Vi ha ock exempel på dylika sånger, t. ex. 1. Tim. 3, 16 och Fil. 2, 4 o. ff. om Kristi gärningar; den senare psalmen anses nu vara citerad och interpolerad av Paulus[24]; vidare Kol. 1, 9 o. ff. och andra ställen. Detta är ej vers i grekisk mening, ej hellensk form, även om en eller annan grekisk »kortvers», som levat ett underlitterärt liv i Hellas, skulle tyckas vara med.[25] Apokalypsens hymner (t. ex. 12, 10 o. ff.), Salomos oden, bönerna vid nattvarden (Didache kap. 9 o. f.), själva den apostoliska trosbekännelsen — även i sina äldre former — höra med bland dessa sånger, liksom väl ock de av Plinius d. y. (Epist. 96 [97]) omnämnda mindreasiatiska växelsångerna till Kristus (Christo quasi deo).

Svår och omstridd är frågan om sakramenten. Mest omedelbar är kanske anslutningen vid

dopet, trots stora olikheter. Här är ock döparrörelsen i Palästina av vikt; den evangeliska traditionen vet om fränd- och vänskap mellan Johannes Döparen och Jesus.[26] Blodsdopet betydde senare och kanske även tidigare döden tillsammans med mysterieguden, herren. Vi se det kristna dopet, vilket dess ursprung än är, få den betydelsen för Paulus: vi hava blivit döpta till hans död, detta dop till döden, Rom. 6, 3 o. f. (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, βάπτισμα εἰς θάνατον o. s. v.); det hela får här ett sällsynt djup genom den etiska tanken att »dö från synden», v. 2. Kol. 2, 12 talar om begravning med Kristus i (genom) dopet, liksom om uppväckelse däri med honom. En annan skiftning får tanken på dopet 1. Petr. 3, 21. Dopet blir så ett martyrium, såsom ock synoptikerna betyga: Jesu ord till Zebedaiderna Mark. 10, 38 o. ff.; Luk. 12, 50 o. ff. (jfr Mark. 14, 36 med paralleller om kalk, ποτήριον). Man kommer åter till tanken på blodsdop vid förföljelserna. Men dopet har ock andra sidor. Det medför liksom mysterierna ljus, upplysning, insikt, nåd o. s. v. (φῶς, γνῶσις, χάρις); φωτισμός och besläktade ord bli uttryck för dopet och att döpas.

Nattvardens historiska problem är ytterst invecklat och har ännu ej nått lösning. Lika litet som dopet kan den förklaras ur mysterierna. Dess rötter i annan jord äro för starka, för att den lösningen skulle kunna vara riktig, och dess

olika sidor för många (glädjemåltid — med tack, eucharistia, minnes- och gemensamhetsmåltid, offer, eskatologisk väntan, mysteriet).[27] Det ser ut som skulle det ha funnits en viss dubbelhet hos den heliga måltiden, redan då den nådde hellenistisk omgivning, och som vissa ursprungliga (resp. palästinensiska) moment skilde den från mysterierna (den etiska betoningen, offret o. a.). Liturgierna från världens olika delar, som Wetter undersökt[28], äro av senare ursprung (från slutet av andra årh.), men gå utan tvivel långt tillbaka. Av stor vikt äro sådana böner, som stå kvar i liturgierna, men ursprungligen haft ett annat sammanhang; så en del böner vid offret, som ge detta en äldre tolkning och ej ännu syfta på Herrens lekamen och blod. Dock behöves här ett klarare perspektiv både för mysterie- och offertanken och deras förändringar. Men liturgierna ge dock vissa upplysningar; de innehålla bl. a. just tack för Kristi verk, som uppräknas i sina olika delar (jfr de nytestamentliga psalmerna och trosbekännelsen), böner om att bli ett med Jesus o. s. v., och de låta den stora kampen upprepas för de troende, som få erfara de väldiga krafternas spel; om ljus, växelsång och processioner bör man kanske ej tala för mycket från början. Mycket tyder här på en tidigt begynnande utveckling, grundad på anknytning till vissa drag i hellenistisk gudstjänst. Dyrkan av Kristus, den närvarande Herren, i stället för vän-

tan på Kristi återkomst måste ses i det ljuset för att rätt förstås, hur självständigt innehållet i Kristus-tron än är. — Kanske spela ock andra associationer in; jag tänker åter på den sakrala sidan av furstemakten, furstarnes bordskretsar o. d.[29] Men saken är för litet undersökt. — De paralleller, vi ha, äro i alla fall betecknande, och vi kunna vara glada över upplysningarna i 1. Kor. 11 om den heliga måltiden (vers 20 κυριακὸν δεῖπνον), liksom över de följande kapitlen för gudstjänsten i allmänhet. De ge ett starkt intryck av den allvarliga, realistiska synen på gudstjänsten; brott mot det rätta är ingen estetisk synd, utan vållar den största risk. Kristi lekamen och blod är något annat än vanlig spis (11, 29), och hans död och seger »förkunnas» i den heliga handlingen (καταγγέλλειν vers 26); man går var gång på nytt igenom den. Här är varken judiskt eller hellenistiskt allt. Paulus delar mysteriernas realistiska syn på kulten, men han skiljer sig på en punkt avgjort från hellenismen: man hör framför allt vid gudstjänsten, men ser intet drama; intet hellenistiskt skådande, ingen θέα, är med; från den synpunkten bör väl ock καταγγέλλειν fattas.

Tron är väl ej något alldeles enhetligt begrepp i Nya Testamentet. För Jesus gällde tron framför allt Guds allmakt, undren och bönen, och detta bevara församlingarna i Palästina.[30] I hellenistisk omgivning får tron en annan ton: den blir tro på Jesus Kristus såsom Herre och frälsare; även med Deissmanns mystiska tolkning

»tro i», »Kristustro» kommer man ej för Pauli del ifrån denna sida av tron. Först senare blir tron världsåskådning. En aning om hellenistisk åskådning ligger, som vi sågo i föregående kapitel, i Hebr. 11, 1 (ting som icke synas; jfr Rom. 8, 24: ett hopp, som man ser (fullbordat), är icke (mer) ett hopp — ἐλπὶς βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς. Vi ha sett osynlighetens betydelse just i samband med tro (πιστεύειν) i De mundo. Här i Hebr. 11, 1 har vissheten, tilltron också fått betoning. Tro och gnosis komma också här i beröring med varandra, ehuru gnosis ock kan ha en lägre form. Den högsta är att känna Gud och bli känd av honom. Om båda sidorna kan man få upplysning i 1. Kor. 13: å ena sidan kritiken av »kunskapen» (gnosis) jämte profetian och tungomålstalandet i vers 8 (jfr vers 2), å andra sidan vers 12 med sin dubbelhet »så skall jag känna till fullo, såsom jag själv har blivit till fullo känd» (ἐπιγνώσομαι — ἐπεγνώσθην; jfr Gal. 4, 9). I denna verbala växling ha vi en parallell till hellenistiskt-mystiskt språkbruk. — I fråga om verkningarna av anden, πνεῦμα finns ock beröring. Trots all kritik i 1. Kor. 12 sätter man ännu den, som har anden, är pneumatiker, först, men vi ana de kommande striderna mellan ande och ämbete. Synden mot den helige anden, pånyttfödelse av ande (Joh. ev. 3), den höga visheten i 1. Kor. 2 (den är hemlig — ἐν μυστηρίῳ, vers 7) få och ge förklaring på denna linje.

*

Naturligtvis vore här ännu mycket att antyda och utreda, men tid och utrymme medge blott några anmärkningar om det viktigaste. Än en gång betonar jag, att från Hellas kommer ej så mycket av dessa mysterier, som prägla hellenismen, och vad som kommer, är kanske ej egentligen hellenskt, utan tillhör den bevarade traditionen från för- och utomhellensk religion; mycket av det har ock tidigt gått upp i Hellas' odling. Men man måste från språklig och filosofisk synpunkt — i den mening ordet här fattats — ge akt på allt hithörande. Mysterierna ha tagit upp eller anknutit till religiöst färgat språk hos Platon (reningen) och Aristoteles (kosmos) och gett det nytt liv; härskarkulten innehöll många hellenska element. Om inflytandet från de äldre mysterierna på de yngre ofta är ovisst, finns det dock ofta likheter.

Dit hör den sen länge iakttagna likheten mellan Dionysos-religionens och kristendomens spridning. Olika folk och ras, olika samhällsskikt, olika kultur mötas i strid. Den nye guden vinner det enkla folket, kvinnor och tjänare. Så gör Jesus (jfr bl. a. Joh. ev. 7, 45 om tjänarnes vittnesbörd); så gör Dionysos — om honom vittna tjänaren (θεράπων) och budbärarne (ἄγγελοι) i Euripides' Bacchai (441 o. ff., 769 o. ff., 1150 o. ff.). Han gör under och befriar ur fängelset. Dylik befrielse sker ej sällan enligt Acta: 12, 6 o. ff. med Petrus och 16, 26 med Pau-

lus och Silas. De befriade bacchanterna ila till sin vanliga verksamhet; i Acta 5, 17 o. ff. berättas en befrielse, varvid de utsända tjänarne finna apostlarne som vanligt lärande i templet. Också magien lär konsten att öppna dörrar (ἄνοιξις θύρας). Nu finns det skäl, som tala för inflytande av Euripides just på Acta — enligt min mening dock ej direkt —, men likheten sträcker sig vidare än överensstämmelsen med hans drama och fanns tydligen f ö r e författarens direkta eller indirekta studium av detsamma. I båda fallen skiljas föräldrar och barn, man och hustru o. s. v.; vandringslivet hör med på båda sidor. Myter ha ej lånats här, om ock litterär form övat inflytande. I första rummet är det likhet i struktur på gammal hellenistisk mark. Och denna likhet bör driva oss att söka vidare.[31]

En viktig likhet finner jag i s k å d a n d e t i gudstjänsten (θεωρία, θέα), som präglar alla mysterier och har sina motsvarigheter i Nya Testamentet. Ett par ord därom till sist med stöd av material, som samlats för annat syfte.[32] Jag tror, att vi i denna »theoria» kunna urskilja den gamla rasmotsättningen. Hellenerna voro som nordborna ett folk med öppet natursinne och glädje över sol och utsikt. Detta sinne stärktes av själva landet med dess klara sol, dess plastiska, växlande landskap och ständigt skiftande utsikter. Det tar sig uttryck i konsten, framför allt i arkitekturverkens inläggning i naturen; templen äro t. ex.

ofta orienterade med hänsyn till utsikt, viktiga punkter i landskapet och harmoniskt läge. I Kretas minoiska kultur äro väl vittnesbörden ej alldeles säkra, men i Mykene-kulturen är saken oomtvistlig, och klassisk tid har överflöd på exempel, att ej nämna hellenistisk. Denna naturkänsla har religiös grund — alla stora lyriska landskapsbilder i litteraturen (i Platons Phaidros, Sophokles' Oidipus i Kolonos, Euripides' Hippolytos, Ion och Bacchai, Aristophanes' Nubes o. s. v.) ha ett religiöst, kultiskt inslag. Det finns här ett samband med »världsidén» i grekisk tanke, med Platons ljus-filosofi, med lyrik och konst, med kosmisk religion o. d.

Å andra sidan ha vi det för- och ohellenska: de minoiska grottorna och kapellen med lamp- och fackelbelysning. Dionysos' fackelsvingande skaror på Parnassos och Kithairon (båda med furuskogar), praktfullt besjungna i dramats körsånger, och det heliga nattliga dramat i Eleusis, som besjöngs av diktare som den »homeriske» hymnskalden, Pindaros, Sophokles och Aristophanes och gav en bättre lott i Hades, vittna om den hithörande fromheten. — Vi ha sett, att det sker en blandning av folk och kultur. Är det underligt, att Platon i Staten låter himlaljuset stråla över kosmos, i Phaidon över jorden och i Phaidros över det attiska landskapet, men å andra sidan brukar mysteriebilden, ljus och tända facklor, för själens upplysning genom den sanna kunskapen (om idé-

erna)? För Aristoteles blir »skådandet» — theoria — både den högsta tankeverksamheten och dess resultat (vårt »teori»), men han grundar också en kosmisk religion, byggd på skådandet av den härligt ordnade världen. I Stoan, särskilt den platonskt påverkade, och nyplatonismen lever denna tro kvar, stärkt av senare astronomiska upptäckter (det låg ju gudomlig hemlighet bakom studiet). Den skönjes ock i mysterierna, ej minst »bokmysterierna» (Hermes-skrifterna, Johannesevangeliet?), och torde här vara starkt påverkad utifrån (Iran).

Nu minnas vi ock, att ljuset i olika form (lampor, facklor) spelar en viktig roll i de hellenistiska mysterierna, som också firas i små, ofta underjordiska rum, som erinra om de förhellenska kapellen och grottorna. Denna ljusets roll i kulten, som också den mest är känd från senare tid, behandlades på sin tid av Wetter i hans bok »Phos».[33] Hur djupt tanken på ljuset gripit in, har förut antytts — dopet blir en upplysning, en φωτισμός o. s. v.; Hermes-skrifterna, »Mithra-liturgien» och andra urkunder tala rent statistiskt ett mycket tydligt språk. Ljusets roll, realt och bildligt, i den religionsform, som nu fick makten i den hellenistiska världen, är obestridlig, men här är anslutningen också lätt, nästan nödvändig, till äldre tro och kult i Hellas, mysterierna i Eleusis, dansen kring Dionysos, Platons religiösa ljussyner, Aristoteles' tanke och den senare Stoans kosmiska tro; Platon och Aristoteles kunna ej skiljas ut. Ljustanken och det heliga skådandet levde båda ett starkt liv.

Den gemensamma strömmen av de båda floderna har ock nått Nya Testamentets värld. Vi kunna även här se en typisk anslutning till ett allmänt hellenistiskt språkbruk (och dess äldre källor i Hellas; Wetters forskning behöver dock en utfyllnad för äldre tid) med alla dess ljusföreställningar och bilder, de må vara tagna från mysterierna eller ej. Naturligt är, att vi möta φῶς o. d. främst i de av hellenism präglade delarna av Nya Testamentet, Pauli brev och Johannes-skrifterna, ehuru ej alla ljusställen ha denna förklaring. Johannes-evangeliet är från denna synpunkt rikt och ej minst prologen; om Logos-tanken ställer det hela i kultsammanhang, har jag låtit vara oavgjort. Ge akt på bruket av ordet ljus: i ljuset är liv, och livet är ljus (mystikerns cirkel!), Johannes skall vittna om ljuset, Jesus är det sanna ljuset; vi höra i vers 14 om att skåda hans härlighet, δόξα, som ej skiljer sig mycket från ljuset (det gäller här alltså en epopsi); φῶς och κόσμος — i betydelsen människovärld — höra samman. Det fjärde evangeliets Jesus-mystik är skådandets; därav en viss likhet med äldre och yngre mysterier, som gudomligeller heliggöra på skådandets väg (Eleusis) och med den kosmiska mystikens syner. Jesus är världens ljus, kap. 8, 12; 9, 5. Tro och skåda höra nära samman; de ge gnosis, och skåda blir stundom detsamma som inse, θεωρεῖν lika med γινώσκειν. Men φῶς och σκότος, ljus och mörker, bli de förnämsta föreställningarna. Om här ligger orientalisk

tanke bakom, har den haft lätt att assimilera sig med hellenistisk tanke. — Ljus och skåda spela ock en stor roll i första Johannes-brevet: Gud är ljus utan mörker kap. 1, 5, vi skola vandra i ljuset 1, 7 (vilket är att vandra i kärlek); det ligger vikt på vad vi ha sett och skådat 1, 1 o. ff. Brevet betonar mer Gud än Jesus.

Paulus företer många exempel på dylikt språk vid sidan av det judiskt-etiskt färgade. Så 2. Kor. 3, 18 om att återspegla Herrens härlighet (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) och att stiga från härlighet till härlighet; 4, 6, där ljuset i våra hjärtan bindes samman med Guds skapelse av ljuset, medan vers 4 talar om upplysningen genom evangelium om Kristi härlighet (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ); Fil. 2, 15 om att lysa som himlaljus i världen, φωστῆρες ἐν κόσμῳ; 1. Tess. 5, 5 om ljusets och dagens söner, υἱοὶ φωτὸς καὶ ἡμέρας. Och 1. Tim. 6, 16 låter Gud bo i ett otillgängligt ljus, φῶς ἀπρόσιτον. — Även Hebréerbrevet vet om Guds härlighets återskeu, ἀπαύγασμα τῆς δόξης 1, 3; mer kosmiskt betonat är »himlaljusens fader», πατὴρ τῶν φώτων Jak. 1, 17.

Synoptikerna ge, såsom är att vänta, föga på denna punkt. Och Apokalypsen med sina dramatiska scener och mäktiga gestalter, sina flammande och fallande stjärnor, har annars föga av betonade ljusförnimmelser, men mer av starka hörselsensationer (jfr vad som nyss sades om församlingen i Korinth och dess gudstjänstliv[33 a]).

Kap. 18, 1 läsa vi dock, att jorden upplystes av ängelns härlighet. Annars heter det s e en röst 1, 12 (βλέπειν τὴν φωνήν); 5, 11 läses »jag såg, och jag hörde...» (καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα; jfr Acta 7, 34 i Septuaginta-citatet ἰδὼν εἶδον). Här ha vi säkerligen ett judiskt drag.

*

Något kosmiskt skådande möta vi knappast hos Jesus från Nasaret, men väl ett öppet och fint natursinne, kanske ock sinne för utsikt, stärkt under ensamma bergvandringar och genom den längtansfulla blicken mot Jerusalems tempel (Mark. 13, 1 o. ff., Luk. 21, 5). I hellenistisk kristendom tränger kosmos och betraktelsen av den, theoria, in genom en obevakad port, men sinne för natur och utsikt träffa vi ej där (Paulus i Korinth!). Vi måste räkna både med det nytillkomna och med den begränsning, som hellenistisk stadskultur medför. Det är, som om endast hellenerna kunde förena båda sidorna.

Vi ha nu sett en viktig sida av kristendomen på hellenistisk mark, men bilden bleve ofullständig, om vi ej också betraktade den andra. Därom i nästa kapitel.

VII.

Religionen (forts.).

Värld och själ.

Det fanns, som vi sågo i föregående kapitel, ganska många och viktiga beröringspunkter mellan kristen gudstjänst, Kristus-mysteriet, som det stundom kallats, och de hellenistiska mysterierna. Det gjordes ock en eller annan antydan om olikheterna, och det är nu tid att stanna något längre vid dem. Naturligtvis äro de kända och betonade av forskarne, även de nyaste. Man framhåller följande två moment.[1] En historisk person — och att Jesus var det, därom är vetenskapen ense — som upphov till en religiös rörelse med åtföljande gudstjänst är något helt annat än den sekundära »kultmyten», som danats efter och kring kulten. Även utanför Jerusalem och Palästina finns sammanhang mellan kristendomen och den starka etiska kraften både i profetismen och senjudendomen, också i den hellenistiskt påverkade. Det finns oändligt mycket i Pauli brev, för att ej tala om den synoptiska traditionen, som ej får någon som helst förklaring genom mysteriereligionerna. Detta är ju i och för

sig klart. Men den dubbelhet i urkristendomen, som vi här skönja, är av vikt; den belyser kristendomens egen historia och får ock sin belysning genom den. Vi skola se, hur just anknytningen till vissa rörelser inom hellenismen förklarar en del egenheter i den äldsta kristendomen (därom nästa kapitel).

Den äldsta kristendomen på hellenistisk mark präglas av spänning mellan mystiskt och etiskt färgad fromhet; om motsvarigheten till detta inom Palästinas gränser skall jag tala senare. Denna dubbelhet motsvarar i stor utsträckning en växlande huvudton: på värld och själ, på κόσμος och ψυχή. Den motsatsen har i Hellas en lång historia, som kanske ej alltid är tillräckligt beaktad. Innan jag söker från denna synpunkt belysa Nya Testamentet, måste jag några ögonblick stanna inför kosmos och psyche i Hellas' tanke och tro. Så vitt jag kan se, skiljer sig den riktning, som lägger huvudvikten på det sedliga, på själens förhållande, individuellt eller socialt, som ej betonar, men visserligen ej heller förnekar kosmos och människornas ställning däri i yttre avseende, starkt från mysterierna med deras fruktan för ödet, Εἱμαρμένη, för dess och stjärnmakternas bojor, lika väl som från den antika och hellenistiska filosofiens orientering i kosmos och entusiasm inför dess ordning, storhet och skönhet. Jag menar, att dessa båda riktningar i Hellas och inom hellenismen skilja sig åt, mer än man ofta tänker.

När jag helt kort talar om s j ä l, p s y c h e, är jag fullt medveten om, att det kan betyda mycket olika ting. Jag fattar den — kanske alltför populärt eller om man så vill platonskt — som den inre sidan i motsats till den yttre, kroppsliga. Denna uppfattning är trots stora olikheter mycket spridd. Jag går här ej närmare in på motsatsen mellan s j ä l och a n d e, ψυχή och πνεῦμα, som vi finna hos Paulus, i alla fall vid flera tillfällen, och som har sin motsvarighet i senantik filosofi (ande och själ, νοῦς och ψυχή, hos nyplatonikerna), men ej i Platons själsdelar eller -sidor. Denna motsats eller dubbelhet härledes numera ur iransk religion och synes få bekräftelse genom delvis sena mandeiska och manikeiska urkunder. För vår betraktelse spelar denna egenhet en mindre roll.[2]

*

Naturligtvis kan jag ej här från denna synpunkt genomgå d e n g r e k i s k a f i l o s o f i e n. Men man kan som ett allmänt omdöme säga om den, att den är k o s m i s k t i n r i k t a d och g e r s j ä l e n d e s s p l a t s i k o s m o s, även om man på ett tidigare stadium ej säger k o s m o s, utan n a t u r e n, φύσις. Filosofien växer upp ur skilda rötter: e r f a r e n h e t och r e f l e x i o n, framför allt inom den joniska kulturen, men ock m y s t i s k-r e l i g i ö s e r f a r e n h e t, närmast inom dionysisk-orfiska kretsar. Denna senare sida bidrar starkt till själens frigörande ur kosmos och natur. En tänkare som Anaximandros visar

tydligt, att dubbelheten finns, även om den ej känns som dubbelhet — även om själen för tanken är till som en sida av den stora naturen, som är huvudsaken.[3] Ett starkare vetenskapligt inslag i filosofien kan bringa klarhet över motsatsens båda sidor (Hippokrates, Diogenes från Apollonia), under det en poetisk eller profetisk läggning kommer tanken att mer än förr kretsa kring själens gåtor (Herakleitos, Empedokles). Filosofiens utveckling i Hellas rör sig till stor del just omkring detta problem och dess olika sidor.

Psykologiskt och kunskapsteoretiskt lägges accenten om genom sofisterna, man må räkna dem till filosoferna eller ej. Retoriken är ej filosofi[4], men den är praktiskt inriktad vishet och tar vissa sidor av själen starkt i anspråk. Till djupet av psyche kommo aldrig sofisterna, ty deras förkunnelse av dygden, ἀρετή, som ännu är duglighet, höll sig till närliggande och relativt lättillgängliga möjligheter — som det kunde betala sig att söka. Den nya forskningen angående kosmos förnekas eller bekämpas väl ej, och den kan t. o. m. brukas som vapen mot gammal tro. Men det var ej detta, som fängslade och lockade; världen fick vara som den ville — inom den kämpade man om människor och själar, pengar och sympati.

Fördjupningen på denna väg kommer först genom Sokrates. Det må vara hur det vill med Sokrates i Aristophanes' Molnen, hans naturfilosofi och sofistik; för senare tid är i varje fall bilden falsk.

Kunskapen och dygden gäller det under hans aktiva tid, han må stå i det ena eller andra förhållandet till den fäderneärvda religionen. Och det börjar gälla en dygd, som vi bättre förstå, en inre förträfflighet hos psyche, ärvd eller förvärvad. Sokrates' blick riktar sig mot alla mänskliga förhållanden, säkert både mot de inre och yttre (om vilka Xenophon vittnar i de sokratiska skrifterna). Han förnekar varken natur eller kosmos, men hans intresse är minimalt, om ens något — han lär intet av sådana ting. Man kan tänka på hans ord i Phaidon om desillusionen inför Anaxagoras' skrift om naturen, περὶ φύσεως (97 C o. ff.), om hans oberördhet av naturen (därför verkar undantaget i Phaidros 230 D, där han tjusas av sommaren vid Ilissos, så mycket starkare) och om hans bristande aktning för djupare kosmisk forskning, om vi få tro Xenophons Memorabilier IV, 7; grunden, betoningen av det mänskliga, är här riktig, även om Xenophon utlägger orden i sin nyktra anda[5] — denna anda som, enligt vad vi sett, ej är utan betydelse för senare tider.

Sokrates är ock skiljepunkten för vägarna. Och de vägar, som utgå från honom, äro av vikt ända in i kristen och nyare tid. Först nämner jag kynismen — för att återkomma till den senare, och jag tänker därvid även på de äldre heroerna, främst Antisthenes, som nog ej är så avskild från de senare, som stundom sägs[6], trots all sin lärdom och sitt mångskriveri; det finns bland de

många hos Diogenos Laertios VI uppräknade böckerna ingen enda med typiskt kosmiskt innehåll. Fragmenten av honom och de följande på denna linje avge samma vittnesbörd (om formen har jag talat i fjärde kapitlet). Det är framför allt moraliska frågor, som behandlas, debatteras och avgöras, dygd, sedligt handlande, lag, praktisk tillämpning på deltagandet i samfundslivet o. s. v. En detaljjämförelse med Nya Testamentets etiska bud och råd är här icke utan sitt gagn. Vi finna goda ord och råd för nödställda och hjälpsökande; det är sant, att vi även möta utläggning av homeriska ord, men utläggningen går i etisk riktning och rör moraliska frågor — länder och städer, stjärnor och element intressera ej. Allt vad som debatteras, hör själen till, faller ἐν ψυχῇ — det är denna riktnings område. Den etiska lärdomen skall sitta kvar i själen — därför redan från början den kända spetsiga och pointerade formen och fräna tonen, vari mästerskapet nås först senare, vid fastslåendet av de själsliga sanningarna. Det är ej utan intresse, att man även brukar karikatyr på poesi och retorik. — Jag stannar tills vidare med dessa anmärkningar. Det är viktigt att fasthålla, att även Hellas haft en tanke- och livsriktning, som ganska radikalt sköt sysslandet med kosmos åt sidan — utan att dock förneka den.

Vi komma så till Platon. Hos honom leva båda sidorna ett starkt liv. Sokrates' och eleaternas värld kämpa hos honom om makten. Själen blir mer och

mer inordnad i kosmos; det visar sig redan i de eskatologiska myterna i Gorgias, Phaidon och Staten, och det får bekräftelse och tillika en ödesdiger betydelse för framtiden genom Timaios, Platons underligaste skrift, där världssjälen träder fram i medveten gestalt. I tidigare skrifter är kosmos föga betonad — det är typiskt, att det sker först i mytens form. Är det ej ett gott bevis för det sokratiska arvets makt?[7] Det är dygden, eros och själens andra frågor, som behandlas; kosmos skymtar i slutet av debatten, efter den intellektuella striden, när det blir fråga om lön och straff. De stora frågorna ha behandlats före myten — i Gorgias rättfärdigheten, frågan om att göra och lida orätt, i Phaidon odödlighetstrons och idélärans villkor. Kosmos kommer så att säga med, när diktaren tar ordet. Och det är viktigt, att när Platon går till uppbyggandet av staten på nya grundvalar, hämtar han förebilden — möjligen efter äldre föredöme — icke från kosmos, utan från själen — tredelning svarar mot tredelning. Och dock slutar Staten med den mest praktfulla kosmiska syn![8] Så nära höra dock de båda världarna samman. — Det har stundom förefallit mig, som betydde Timaios en kompromiss mellan två syner, den av idén och själens värld å ena och den av kosmos å andra; men jag vågar ej driva den förmodan längre.

Betydelsefull är här som eljest Aristoteles. Under sin platonska period i yngre år ordnar och utför han mycket av mästarens kosmiska — och väl

även psykiska — tankar i nu till största delen förlorade skrifter, för att under sin mogna tid genomarbeta och systematisera de massor av kunskapsstoff, som samlats från de båda världarna; syftet är en ombyggnad av de äldre tankarna under ett starkare betonande av det enskilda. Aristoteles synes vara den förste, som fullt medvetet sett motsatsen mellan kosmos och psyke, när han ordnar in den senare i den förra och gör kosmos till föremål för en djup och entusiastisk andakt. Ja, det är stundom, som hörde vi redan något av Kants ord i »Kritik der praktischen Vernunft» om stjärnehimlen och samvetslagen i några bevarade fragment från äldre tid.[9] Så heter det i ungdomsskriften Om filosofien, Περὶ φιλοσοφίας (fr. 10 R., Sext. Empir. Adv. math. IX [adv. dogm. III], 20) — en skrift, som fått den allra största betydelse för hellenistisk tanke och fromhet —, att gudsbegreppet (-idén) har dubbelt ursprung (ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν... γεγονέναι) bland människorna: från själens liv (»det som vederfares själen») och företeelserna i rymden; det förra utföres betecknande nog genom en erinring om hänryckning i sömnen (drömmen) och spådomar, det senare genom hänvisning till solens och stjärnornas rörelser! Jag kan ej närmare gå in på denna skrifts betydelse för senare åsikter om s j ä l e n och själens andakt inför k o s m o s, men jag har velat betona, att själ och värld redan tidigt sattes tillsammans och som motsats. Och jag erinrar om, att vi bland Aristoteles' senare verk ha ett om själen — Περὶ ψυχῆς — och ett

om himlarymden — Περὶ οὐρανοῦ. Det är han, som ställt upp den senare tankens problem och klarast sett även de religiösa möjligheter, som den dåtida kosmiska synen gav.

I den följande tiden tyckas linjerna gå än parallellt, än sammanflätade. Stoan känner från början motsatsens båda led; själen, som för stoikern är något materiellt, hör naturligtvis hemma i kosmos, men är föremål för en djupgående forskning. Och den kosmiska andakten blir inom Stoan mycket starkare längre fram, då Platon och Aristoteles i andra och första århundradena f. Kr. kommo att göra sig starkare gällande genom Panaitios och Poseidonios. Det är här, som de fasta uttrycken för kosmos' lov och den kosmiska teodicén utbildats — former och uttryck, som levde ej blott hos Plotinos och under hela senantiken och hos vissa bland kyrkofäderna, utan ock hos renässansens diktare och tänkare, hos Milton, Shaftesbury, Schelling, Tegnér och Wergeland.[10] Allt mer stoff från specialvetenskaperna tas upp i dessa formler. Poseidonios är trots senare forskares kraftiga förnekande med här; det är nog i rätt stor utsträckning via honom, som stoffet lever kvar i senantik och kristen tid, även om man låtit hans verkan sträcka sig allt för vida.[11] Om den senare tiden mera strax. Denna betraktelse är i första rummet ej vetenskaplig, utan religiös (panteistisk), och den hör med som ett led i teodicén. Stjärnornas regelbundna rörelser, elementens kraft, solens verkningar, jordens skönhet och blomsterprakt — trots

dess låga och mörka plats i universum —, allt bevisar kosmos' härlighet; ja, jordens och människovärldens olyckor äro endast negativa bevis för alltings härlighet — en rening från det gamla och odugliga och en röjning för det nya. Denna hellenistiska och senantika optimism sprider sig snabbt och har satt spår i alla slags litteratur.[12]

Men den stora kosmos' lagbundenhet, som fick allt starkare uttryck i tanke och språk, har ock en annan sida, såsom antyddes i föregående kapitel. Den kan bli en olidlig boja, om allt är på förhand bestämt av kosmos' krafter, av de mäktiga stjärnorna, av Ödet, Fatum, Εἱμαρμένη; man frestas här att jämföra vad läran om reinkarnationen betyder eller menas betyda i Öster- och Västerlandet, incl. Amerika. Teodicén själv blir lätt ett hån för den, som är hemsökt av olyckor och förödelse — eller som helt enkelt ej kan fatta sammanhanget i världen. Ordningen och bestämmelsen bli här till skräck i stället för tröst. Astrologien är, som vi sett, en berättigad strävan att finna och få veta sammanhanget; kanske kan den ge lindring åt de få, som äro nöjda med vetandet och ödmjuka inför det — att det kan vara oriktigt, är en sak för sig, som ej ändrar det sagda. Denna blandning av orientalisk (kanske förhellensk) tro och hellensk metod gör sin tjänst. Men själens kosmiska skräck tar den ej bort, när denna känner sig fången i Heimarmenes fasta bojor — i stjärnenätet. Till detta krävas starkare medel, och här är det, efter vad vi

sett, de främmande mysterierna, som gripa in, de må sedan haft starkare eller svagare förbindelser med det gamla Hellas. Själen är fången i materiens värld, fallen och stämplad av ondskan i de sfärer, den passerat vid fallet. Om mysteriernas lära om frälsningen från detta onda talade jag i förra kapitlet: en »första människa» stiger oskadd ned, bryter bojorna — kosmos' eller dödsrikets — och öppnar, gudavorden, en ny väg till frälsning. Vi se, hur här även den moraliska ondskan och förträffligheten bli bundna vid kosmos; tidigare sågo vi, hur vetenskapen pedantiskt och i detalj tillämpar detta i sin »astrologiska etnografi». Mysterierna gå sålunda ut på att lösa själen från kosmos' bojor och låta den stiga upp genom stjärnesfärerna under avläggande av de etiska lyten, som fallet medförde, tills den omsider når den rena högsta sfären, fixstjärnehimlen, ogdoaden eller hur man kallar den. Någon genetisk förbindelse med Aristoteles' filosofi finns säkerligen icke, ehuru man från rent kosmisk synpunkt kan se en viss likhet; världsbilden är gemensam, liksom för Stoan; filosofien representerar endast gent emot mysteriereligionen en optimistisk betraktelse av kosmos. Finns en anslutning till filosofien, är den sekundär, förmedlad genom tolkning av kulten (jfr föregående kap.[12a]). Av den kosmiska inriktningen följer ej, att mysteriernas moral står lågt eller att moralen är obeaktad — tvärtom, även om moralen stundom är starkt negativ och friheten från bojorna, visserligen med åtföljande

härlighet, hör till det starkast betonade. Dock är alltid tanken på bundenheten i någon form med; därav följer, vare sig man vet om det eller ej, ofrihet även i tanke, bud och strävan. Kosmos svävar för tanken, både då dess prisade ordning skrämmer, och då den lugnar — kanske genom att för en kort stund liksom släppa efter. Mysteriernas hänryckning befriar just genom att så skaffa en längre eller kortare lindring för tanken.

Vid sidan av mysteriernas varma tro och dramatiska liv kan det te sig blekt och blodlöst, när vi höra en stoisk förkunnare, den anonyme författaren till boken Om världsalltet från omkr. 100 e. Kr. — han skriver i Aristoteles' namn — tala om världens frälsning (σωτηρία τῶν ὅλων o. d.) och om Gud som dess σωτήρ — Gud ännu halvt opersonligt fattad; frälsning betyder räddning, bestånd.[13] Manliga och sköna ord uttalas om underkastelse och underordning, t. ex. av Marcus Aurelius, men ofta torde de verkat föga tröstande. Själen sliter i sina band, men den är bunden av och i kosmos, var man än är. Kosmos' gud prisas, även där själ eller hjärta gör invändningar.

Man kan ej frigöra själen och tanken. Det är detta, som kynismen söker förverkliga.[13a] Det är sant, att vi ej kunna följa dess tradition hela tiden från Diogenes; som skola fanns den väl ej alltid, men väl som en makt i stämning, liv och litteratur. Och från tidig kejsartid är den åter med, delvis i nya och rätt växlande former; den inneslu-

ter både förnäm litteratur och vandrande predikanter och tiggarmunkar — dessa typer, som den elake Lukianus, trots sin kärlek till Menippos och hans likar, ej tröttnar på att karikera. Jag kommer att något mer beröra denna förnyelse i sista kapitlet. Vi se nu t. ex., hur man söker reproducera Diogenes; så gör Dion från Prusa i sitt sjätte och tionde tal och för övrigt kanske mer, än vi ha möjlighet att konstatera.

Det är ej kosmos, som de nya kynikerna prisa — även om Dion från en annan synpunkt kan göra det. Tonen flyttas över på själens frågor, även där tonen är burlesk. Jag tror t. o. m., att man kan skönja olikheten i laus mundi hos en ursprunglig stoiker och en, som kommer från kyniskt credo, så som Epiktetos. Det är stundom, som vore de kosmiska tankarna trots allt kosmiskt intresse mer löst påhängda de moralisk-sociala bilderna; de förra måste vara med, emedan system och stil krävde det. Saken är värd en egen undersökning. Här blott ett exempel. Diatrib. III, 5, 10 talas om, att människan har varit bjuden på fest, πανήγυρις, och kallas bort därifrån (genom döden). »Nu vill du (Gud), att jag skall gå bort från festen. Jag går, och jag hyser stor tacksamhet mot dig, för att du aktat mig värdig att delta i festen och se dina verk och följa med din styrelse». Så vitt jag kan döma, passar ej detta »se dina verk» fullt in i sammanhanget; det är en bild från ett annat område och en annan form, men den krävdes av den stoiska

Hemmel – warranty, secu

prägel – die, coin, mark,

fränhet

dygd –

— warranty, security

die, coin, moth, stamp

stilen och kom därför med. Bilden är ej ny och saknar i sitt diatrib-sammanhang det nämnda tillägget; så heter det hos Teles: »Liksom jag utan någon misstämning avlägsnar mig från ett gästabud (ἐκ συμποσίου), så går jag också från livet, när tid är».[14] — Psyche strävar att komma före kosmos — eller rättare att ej behöva tänka på kosmos. Och denna strävan har företrädare i Hellas även i senare tid, då kristendomen uppträder på skådeplatsen.

*

Detta om Hellas' tanke och tro. Finns det någon motsvarighet till det i Nya Testamentets värld, och vilka uttryck tar motsatsen där? Först och främst: det är nästan självklart, att vi i det till sitt innehåll äldsta nytestamentliga skiktet, det som vi senare kalla den synoptiska traditionen, ej skola finna mycket av kosmiskt stoff och kosmisk tanke. För Jesus äro säkerligen de för frälsningen betydelsefulla fakta icke kosmiska[15], vilket dock ej hindrar, att världsbilden är den antika, om än i naiv form. Men det ligger föga vikt på den ena eller andra formen; kosmos är liksom skjuten åt sidan, och det goda och onda har ej något närmare samband med världsbyggnaden. Det är klart, att en profetisk religion med personligt tillspetsad syftning ej utan vidare låter förena sig med kosmisk syn eller den orientering i kosmos, som utmärker en mer opersonlig mysteriefromhet, vilken

i regel saknar historiska personer bakom fromheten och uppenbarelsen. Inom Jesu värld var ju ock den profetiska traditionen levande och betydelsefull, även om hos vissa skikt av de fromma i Palästina en del tankar av främmande ursprung trängt in — man må kalla dem hellenistiska eller iranska. Senjudisk etik var ej heller en faktor utan betydelse, och den sätter sina bestämda märken på den palästinensiska kristendomen, väl ock på Jesus själv, hur stark och egenartad han än var. Det nya riket må väntas hur hett och brinnande som helst, Guds rike är i varje fall ej kosmos och dess ordning, och det vore kanske meningslöst att fråga efter förhållandet dem emellan. Ej kosmos, men människovärlden gäller det i första rummet. Människornas själar och hjärtan äro främst hemvist för det nya riket, och människorna skola bli till ett i Guds rike. Jag behöver ej säga, att här ej föreligger någon platonsk själsuppfattning, men i jämförelse med kosmos är själen här verkligheten.

Om kosmiska syner leva i denna omgivning, äro de av helt annan art än de platonskt-stoiska, som grekisk-talande människor älskade eller bävade för. Det gäller Guds gärningar med människorna och ej mindre Guds dom — jag hänvisar till Israels lyrik i psalm och profetia och profetens och evangelistens domsbilder. Finns här hellenistiskt inflytande, är det av annan — formell — art.

Men hur ställer sig frågan på hellenistisk grund? Man har ju, som vi sett, mer och mer

tvungits att erkänna olikheten mellan palästinensisk och hellenistisk kristendom och se det allomfattande inflytande, som den i sin oändliga skiftning ändå enhetliga hellenistiska kulturvärlden utövade på den nya religionen, redan kort tid efter Jesu död, ännu före Pauli uppträdande. Vi ha sett moderna forskare kraftigt betona de punkter, där likheten mellan de skilda religionerna kommer fram — främst mellan mysterierna och vissa former av kristen kult, sakramenten, ej minst dopet o. s. v.; först är här att nämna Reitzenstein och i Sverige Wetter. Men vi höra ock forskare av modern åskådning och även de nämnda betona olikheterna å ömse sidor trosgränsen. De sammanhänga, såsom tidigare antytts, främst därmed, att upphovsmanen är en historisk person, ty hur mycket som lägges till i den historiska bilden, är och blir den något annat än en ur en gammal och ofta ändrad kult uppvuxen legend. Hit hör ock det judiska inslaget, som skapar en starkare etisk betoning än även de mest manligt moraliska mysterierna.

Jag är viss på, att vi redan från början måste räkna med en dubbelhet inom kristendomen (därom mer i sista kapitlet): både den eskatologiska väntan och ett längre, etiskt belyst perspektiv (Bergspredikan o. a.). Eskatologien i Jesu mening var dock främmande för hellenismen; när man nu talar om den hos t. ex. Poseidonios[16], menar man något annat, kosmos' framtida öden eller själens fortsatta liv, icke guds-rikets ankomst, världs-

domen och vad dit hör. Den etiska förkunnelsen, som följde med kristendomen, förstod man dock, även om lag och krav voro nya; detta skapar en närliggande anknytning, som vi skola se. Men eskatologien, väntan på den kommande Herren, blev i viss mån ersatt med gudstjänsten, »Kristus-mysteriet», tron på den närvarande Herren.

Och den etiska sidan i förkunnelsen har färg av den okosmiska inriktningen, förbiseendet av kosmos, hela Nya Testamentet igenom. Ej ens skapelsetanken lockar till de stora kosmiska betraktelserna. Snart komma de igen, såsom vi skola se hos Clemens, och då klädes den judisk-kristna tanken i antikt stoiska former, och tonen blir långt mer optimistisk.

Det är alltså ganska litet med kosmisk prägel, vare sig av populär hellenistisk art eller av mysteriegods, vi finna hos Paulus eller i Johannesskrifterna, trots alla likheter, man för övrigt funnit mellan dem och religiösa hellenistiska texter. Själen sättes främst, och etikens problem ha stor plats i förkunnelsen. Man kan ta t. ex. Rom. 13, 11 o. ff. som typiskt exempel: maningen att stå upp ur sömnen, avlägga mörkrets gärningar och föra en hövisk vandel.

Dock är det sant, att de mäktiga stjärne- och elementarandarna skymta mer än en gång hos Paulus, ehuru den Kristus-troende ej fruktar dem. Mer neutralt talar 1 Kor. 15, 40 om »himmelska kroppar», σώματα ἐπουράνια; vi ana den gamla tron på stjärnorna som levande, himmelska väsen. Gal. 4, 3 kän-

ner »världens makter», τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, under vilka vi som barn höllos i träldom; vers 9 förklarar dessa makter för svaga och arma, sedan galaterna lärt känna Gud och blivit kända av honom — i Kristus.[17] Samma »makter», στοιχεῖα, möta vi ock Kol. 2, 8, där de sättas samman med en tom och bedräglig filosofi (jfr vers 20 om frigörelsen från världens makter).[18] Än längre går Efes. 6, 12: där talas om kampen mot världshärskarne (κοσμοκράτορας), som råda i mörkret, mot ondskans andemakter i himlarymderna; här är terminologien, som har sina motsvarigheter i mysteriernas formler, rent astrologiskt färgad. Avläggandet av det onda får Kol. 3, 5 o. ff. en religiöst-etisk ton, och det astrologiska förstummas: döden nu edra lemmar, som höra jorden till (νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Här kan ock erinras om 2. Petr. 3, 10 o. ff.: undergången av världen genom eld (τὰ στοιχεῖα, himlakropparna och elementarsfärerna; jfr kap. V). En annan ton faller över psalmen i Fil. 2, 5 o. ff. (vers 10): alla i hela världen skola hylla Jesus som Herre; kosmos är här endast rummet för alla levande väsen, ej de farliga makternas hemvist. — På flera av de anförda ställena se vi just den kosmiska inriktning, som utmärker mysterierna och folktron och i sublimerad form stoisk förkunnelse; det visar, på vilken mark vi stå. Men det är ej regeln; de tydliga ställena äro egentligen förvånande få — det vittnar i sin mån om den okosmiska inriktningens styrka. — Johannesapokalypsen, som till ej ringa del

är kosmiskt färgad, och där astrologien, som vi sett, satt djupa spår vitt omkring, torde på många punkter ha förgätit detta; det har kanske ej helt varit klart för stoffets siste bearbetare, ty det har här skett en etisk-politisk omvärdering genom den kristna inriktningen på samtidens etiska, sociala och politiska förhållanden.

Hur stark inriktningen för övrigt är på människa och själ i stället för på kosmos (eller på historiens Gud i stället för på kosmos' Gud), det visar icke minst en lexikalisk och stilistisk undersökning av de nytestamentliga skrifterna. Jag kan här blott ange några exempel på de element i språket, som äro mer eller mindre främmande för mysterierna och den filosofiska (stoiska) världsbetraktelsen och tillhöra ett helt annat område, där helt andra lagar härska. De exempel, jag anför, ordna sig lätt under ett par gemensamma synpunkter i motsättning till de anförda områdena. I detta samband kan ock erinras om, vad jag tidigare sagt om paränesen och hustavlorna i Nya Testamentet.

1) En mängd ord och uttryck, som i hellenistisk och kanske redan hellensk litteratur brukas om kosmos, universum och detta ej minst i religiöst sammanhang, ha i de kristna urkunderna personlig, etisk-religiös karaktär och brukas om Gud, Jesus eller själen. Det gäller ej blott om dessa negativa, med ἀ-privativum sammansatta ord, som i grekiskan haft metafysisk-reli-

giös prägel ända sedan den joniska filosofiens dagar och tillagts den högsta principen eller Gud: osynlig, oförgänglig, ἀόρατος (mest efterpaulinskt), ἄτρεπτος, ἄφθαρτος (Paulus om de uppståndna med den nya kroppen 1. Kor. 15, 52), ἀπαθής fritagen från lidande (Ignatius Efes. — så 7, 2 om Kristus i antites till παθητός). Mer betyder växlingen i ord som ὁμόνοια endräkt, ὁμολογία överensstämmelse, med verbet ὁμολογεῖν; de brukas t. ex. i De mundo kap. 5 om kosmiska förhållanden, harmonien och samverkan mellan kosmos' olika delar o. s. v. I klassisk tid var ὁμόνοια termen för den sociala freden, samfundssinnet, grunden för statlig ordning, motsatsen till anarki, ἀνάρχεια (en boktitel av sofisten Antiphon var just Ὁμόνοια); man kan här tänka på εἰρήνη, frid, som går över från politisk till psykologisk-religiös betydelse.[19] Och i Nya Testamentet ha vi ὁμολογία i betydelsen b e k ä n n e l s e. Jag nämner ock ἀψεύδεια, orygglighet i kosmos' ordning, De mundo 5. 397a 11; adjektivet ἀψευδής har i de nytestamentliga breven moralisk betydelse. Jag påminner åter om σωτηρία och σωτήρ i kosmisk betydelse, om världens bestånd enligt naturens lagar och om den uppehållande gudamakten. Vad σωτηρία, frälsning, än betyder i Nya Testamentet — och därom kan möjligen tvistas —, så faller dock betydelsen på ett helt annat område. Ännu några exempel: καθαίρειν, rena, brukas i De mundo — säkerligen efter Poseidonios — om jordens rening genom regn o. a. (kap. 5. 397a 33), och vi ha flera exempel på

en liknande uppfattning; Nya Testamentets mening är väl känd. Mindre säger kanske διικνεῖσθαι, gå igenom, i samma skrift 6. 397b 33, brukat om gudomligheten, τὸ θεῖον, medan Hebréerbrevet 4, 12 har det ej vidare vanliga verbet om Guds ord, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Samma sak visa andra jämförelser, t. ex. Bonhöffers ordlista till belysning av förhållandet mellan Epiktétos och Nya Testamentet; viktigt är ἀγαπᾶν (ἀγάπη) i betydelsen 'vara belåten med, finna sig i' om världsloppet (ungefär = ἀσπάζεσθαι) — ordet för älska och kärlek i Nya Testamentet.[20] Andra ord, som kunde förtjäna ses från denna synpunkt, äro σάρξ, kött, φύσις, natur, νόμος, lag, καθῆκον, plikt, νοῦς, förnuft, kanske ock συνείδησις, samvete (om detta se kap. V).[21] — Värld och själ stå emot varandra, och tonen faller oändligt svagare på den förra än i populär hellenistisk litteratur eller i mysterierna.

2) Såsom ett upplysande exempel kan man anföra själva ordet κόσμος i Nya Testamentet, framför allt i de skrifter, som ha mer av hellenistisk stämpel; det har faktiskt i allmänhet en annan betydelse än i äldre tid och i profan litteratur. Det finns omständigheter, som sammanhänga med denna egenhet; man har påpekat, att Paulus undviker ordet Εἱμαρμένη [22], eller att ordet har »dualistisk» betydelse.[23] Men sammanhanget är större. Om här något iranskt inflytande kan spåras, vet jag ej — kanske har man varit inne på den tanken ock[24]; ej heller är jag för närvarande i stånd att avgöra,

om något spår av grekisk folktro och folketik är med. I varje fall pekar ordets betydelse starkt på tankens lösgörande från det kosmiska tvånget. Betydelsen universum är ej den vanliga i Nya Testamentet, men den finns i fasta språkliga formler, såsom »före (från) världens grundläggning» — ἀπὸ (πρὸ) καταβολῆς κόσμου, ἀπ' ἀρχῆς κόσμου o. s. v. Tanken »Gud har skapat världen» (τὸν κόσμον) känner man från Septuaginta, och denna tanke kunde lätt ställas samman med hellenistiska läror; vi sågo i femte kapitlet, hur orden få en annan skiftning i Apostlagärn. 17 (θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον); här, i det hellenistiska sammanhanget, skulle man nästan sakna ordet i denna betydelse. Om efterpaulinsk litteratur skall jag strax tala — där kom den gamla betydelsen igen.

Men ofta betyder ordet världen såsom människornas hem — utan att någon skarp gräns är dragen mot den ursprungliga betydelsen; jfr uttryck som »komma i världen» Joh. 1, 9, »hela världen» i motsats till själen (ej kosmiskt) Mark. 8, 36, Matt. 16, 26 (medan Luk. 9, 25 har motsatsen »vinna världen» och »mista sig själv»). Betydelsen kommer stundom nära grekernas οἰκουμένη, den bebodda världen, den mer eller mindre enhetliga kulturvärlden, »världsidén».[25] Ännu viktigare är betydelsen »människovärlden», »människorna» — framför allt de onda, med synd och död, i motsats till Gud. Så brukas »världens ljus» (τὸ φῶς τοῦ κόσμου) om Jesu lärjungar i Matt. 5, 14 och om Jesus själv (»jag är

världens ljus») Joh. 8, 12 (12, 46); man kan jämföra Efes. 2, 2 »vandra efter denna världs och tidsålders sätt» (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου) eller Joh. 12, 19 »hela världen löper efter honom». Ett par andra exempel av skiftande betydelse: »döma världen» Rom. 3, 6 och Joh. 3, 17 (i motsats till »älska världen» i vers 16), »borttaga världens synd» Joh. 1, 29, »icke giver jag eder (friden) som världen giver» Joh. 14, 27, »hålla sig obefläckad av världen» (d. v. s. de syndiga människorna) Jak. 1, 27, »ve världen för förförelsers skull» Matt. 18, 7. Icke minst Johannes-skrifterna äro från denna synpunkt ytterst intressanta och kräva en noggrann undersökning. »Världens frälsare» Joh. 4, 42 visar sig stå i ganska skarp motsats till liknande uttryck i mysterierna och filosofien. Människan och själen få en ny, starkare ton.

3) Ej blott ord, även bilder och föreställningar få en etisk, icke kosmisk prägel i de nytestamentliga skrifterna; även här gör sig olikheten mellan dem och de förut behandlade områdena gällande. Vi se här en tillämpning av ordens betydelse: ej nya ord ännu, men ny eller kanske stundom förnyad betydelse. Särskilt viktiga äro de från det organiska livet hämtade bilderna, som torde vara värda en egen undersökning. Jag tänker på alla ställen, där Kristi kropp får betyda församlingen, där det talas om Kristus som huvudet och de troende som lemmar; jfr Rom. 12, 4, 5 (vi äro en enda kropp i Kristus, men var för sig äro vi lem-

mar, varandra till tjänst), 1. Kor. 12, 12 o. ff. (kroppen och lemmarnas olika funktion), Efes. 1, 22, 23 (församlingen som Kristi kropp, Kristus huvudet), 4, 25 (vi äro varandras lemmar) o. s. v.; även vinrankebilden i Joh. 15 eller motsatsen i Rom. 11, 17 o. ff. mellan vilt och äkta olivträd (ἀγριέλαιος och καλλιέλαιος). För populär förkunnelse var framför allt kosmos en organism med många lemmar; Platon talar därom, och för mången i senare tid var ordet ζῷον (λογικόν, ἔμψυχον, νοερόν o. s. v.) om världen mer än en bild — så för Poseidonios och kanske även för nyplatonismen.[26] Samma olikhet kunna vi iakttaga vid soldat-, fältherre- och härskarbilderna; de växla mellan kosmisk betydelse (i De mundo finns exempel därpå) och moralisk-paränetisk, såsom i de nytestamentliga breven. Man har jämfört det profetiska tvång, som driver Paulus, 1. Kor. 9, 16 — ἀνάγκη μοι ἐπίκειται — med den ödesmakt, som driver stoikern Kleanthes att dikta[27]; här är den inre olikheten synnerligen stor och djup.

Dessa korta antydningar behöva utföras närmare i specialundersökningar. Men redan de tala sitt tydliga språk. Tonvikten hade ursprungligen lagts så starkt på själen, ej på kosmos, att omgivningen ej kunde rubba den. Man kunde samla andra bevis ock — de två vägarna i Didache t. ex., som man möjligen kunde jämföra med vägarna i sofisten Prodikos' bekanta allegori om Herakles vid skiljovägen.

Men hur nära den andra synen ligger, och hur snart den tränger in, visar oss bl. a. första Cle-

mensbrevet. Det har på många punkter en ganska hellensk prägel; så talas kap. 6 om sagans kvinnor, γυναῖκες Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, kap. 25 om fågel Phoenix som bevis för odödligheten, om Gud som δημιουργός Kap. 20, 26, 35 o. s. v. Hur långt detta sammanhänger med den rätt opersonliga prägeln — församlingen i Rom skriver genom Clemens till den i Korinth —, vågar jag ej avgöra. Men vi möta här en vida mer optimistisk och rationalistisk anda än t. ex. hos Paulus och påminnas om senare tid. Det är här ett par kapitel, som liksom falla ur stilen och tala ett praktfullt hellenistiskt språk, mitt ibland bibelreminiscenserna. Så främst kap. 20, i någon mån ock kap. 38, 60 o. a. Skapelsens harmoni får bevisa, att Gud ålagt det skapade frid och endräkt (ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι 20, 11). Himlarna röra sig efter hans styrelse ἐν εἰρήνῃ. Dag och natt gå sina av honom bestämda banor utan att hindra varandra. Sol och måne och stjärnornas körer (ἀστέρων χοροί) genomlöpa sina bestämda banor enligt hans befallning i endräkt (ἐν ὁμονοίᾳ) utan varje urspåring (jfr vad som anförts ur De mundo). Jorden, som på sina tider efter hans vilja bär sin livsfrukt, alstrar den rikligaste näring för människor, djur och allt, som lever på henne, utan att vara oense eller ändra något av vad han beslutat — o. s. v. I ord och ton är här så mycket av antik-stoisk laus mundi, att man stundom kunde ta fel om ursprunget, om ej ett citat från Job's bok[28] och vissa personliga toner

sade något annat än de hellenistiska uttrycken. Man kunde fortsätta med citat: kap. 19 talar om hela världens fader och skapare (τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου); stoikerna bruka liknande ord — De mundo har t. ex. γενέτης och γεννήτωρ; »själens ögon», τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς, ha vi på det anförda stället liksom i De mundo, kap. 1 (sing.); kap. 60, 1 talar om världens oförändrade skapnad och organisation — här ha vi just det platonskt-stoiska ordet ἀέναος, ständigt flödande; i kap. 64, 1 heter det »den allskådande guden och andarnes herre» (ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων) — förmodligen med en kontamination av motiven. Här se just det hellenistiska språket gå hand i hand med en etisk inriktning (observera betydelsen av orden κόσμος och ὁμόνοια), fastän utgångspunkten snarast är judisk-kristlig: skapelsen.

Här är ej platsen att följa denna spänning mellan kosmos och psyke vidare fram genom tiderna. Det finns många vittnesbörd om kosmos' gripande makt och om reaktionen mot den ursprungliga betoningen. Vi höra kosmos' lov både i liturgierna och förkunnelsen; gammaltestamentliga tankar mötte tankar från Poseidonios och andra hellenska tänkare, kanske i judisk-hellenistisk förmedling. Man kan skönja spänningen i kampen mellan kyrka (kanon) och gnosis, både den mer hellenistiska och den mer orientaliska — liksom man menar sig höra stoisk αὐτάρκεια med kosmisk bakgrund återklinga i den pelagianska striden.[29] Kosmos' härlig-

het träder fram igen vid utläggningen av och spekulationen över skapelseberättelsen i Genesis kap. 1, varvid samlat stoff från hellenistisk forskning kommer till användning. Clemens är i viss grad förebildlig, och vi finna senare det rationalistiska bruket av hellenistisk lärdom hos de kappadociska fäderna, hos Basileios och de båda Gregorierna i deras betraktelser över de sex dagarna (Ἑξαήμερος) och eljest eller hos Nemesios av Emesa i hans skrift om människans natur, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.[30] Striden kan väl följas ännu längre, genom medeltiden, i reformationens brytningstid och i våra dagar (i den kyrkliga striden om naturvetenskapen i England och annorstädes).

*

Det sagda pekar på en stark avspänning i människans känslor inför kosmos — både de ljusare och mörkare, både de mer pessimistiska och mer optimistiska — genom den på hellenistisk mark inkomna och växande kristendomen. Det fanns annat och närmare att tänka på än kosmos' ordning och skönhet eller Heimarmenes hot, som en mäktigare gjort till intet; dock glömmer en man med hellenskt språk ej gärna sina kosmiska syner och känslor helt och hållet. Här är en punkt, där den ursprungliga skapade personligheten gör sig gällande — och tillika den gamla och levande traditionen, vari han stod. Två strömmar av andligt liv, med olika »världsbild» och olika kultur

mötas. Den nyupprunna strömmen går genom ett medium av helt annan art och sinar ej. Ett noggrannare beaktande av denna motsats och den dubbelhet, som jag sökt att påvisa, kan säkert hjälpa till att belysa och förklara den stora olikheten mellan mysterierna och hellenistisk kristendom, mitt i all yttre likhet. Denna olikhet får en genomgående betydelse för utvecklingen av kristologien och det senare dogmat.[31] Jag antyder till sist några viktiga hithörande punkter.

Med den radikala inriktningen på psyche sammanhänger det stora nya, som kristendomen bragte: Gud är nådig mot syndare, icke blott mot de rättfärdige. Denna paradox får nytt liv och ny form hos Paulus i korsets förargelse: Gud lät sin son, Herren Jesus Kristus, dö på korset för syndare. Paradoxen belyses även genom gudstjänsten, ej utan anslutning till hellenistisk tro och kult, men något helt motsvarande hade intet mysterium att ge. Den skapade personligheten lever i och trots formlerna.

»Kultguden» i den nya religionen följer inga naturgivna lagar. Han lyder frivilligt Guds vilja och offrar sig — också enligt hellenistisk tolkning —, och han vill själv samma lydnad.[32] Denna lydande, levande kärlek, som tolkas i gudstjänsten och i förkunnelsen, frigör även utanför Palästina nya etiska och sociala krafter, som alltfort finna näring i de traderade Jesus-orden. Dessa nya etisk-sociala krafter skapade en kyrka av kultförsamlingen. Det

hade ej skett förut; helt visst hjälpte den kosmiska avspänningen till härvid.

Syndens starkare framhållande och dess religiöst-etiska betonande är utan vidare klart från denna synpunkt. För den i kosmos' kedjor bundne är det svårt att skilja synden från det kosmiskt onda. Den nya lagen, som uppstår ur den lydande kärleken, sedan den tillintetgjort den gamla lagen, är fri från inblandning av kosmos' makter; dess sedlighet tillhör »själen», lika väl som kynismens (Paulus säger hellre »anden» än »själen»). Andens verkningar äro enligt samma grundläggande syn främst sedliga. Paulus, som har πνεῦμα i högsta grad, är kritisk mot andens anarkiska verkningar (1. Kor. 12 och 14).

Den individuella odödligheten, de yttersta tingen, domen och evigheten och deras skarpa betonande måste ses i denna belysning. Det eviga livet som Guds gåva i Kristus (Rom. 6, 23) utesluter naturliga processer.

Tron och sakramenten (den förra hör ju ock med till gudstjänsten) ha också de påverkats av grundsynen. Trons föremål är i regel ej kosmiskt bestämt; ej ens osynligheten (Hebr. 11) är kosmiskt betonad. »Till syndernas förlåtelse» skall också beaktas i detta sammanhang.

Detta som ett par korta antydningar blott. Det är ej min uppgift att tala utförligt om dylika frågor.

*

Vi ha kommit bort från Hellas och hellenismen. Men för att förstå de nya krafterna och deras verkan inom hellenismen måste arten av den verkande makten undersökas och likaså det med densamma besläktade inom Hellas' värld. Det hela är endast ett försök. Men jag tror, att det finns ännu ett historiskt faktum, som bekräftar den betraktelse, jag gjort gällande — både bakåt i tiden och framåt. Då blir ringen sluten, och vi varsna ännu en förbindelse mellan Hellas och Nya Testamentet. Därom i sista kapitlet.

VIII.

Religionen (forts.).

Sammanfattning och utsikt.

Spänning mellan mystiskt färgad, kanske mysteriefärgad fromhet och mer etiskt präglad religion utmärkte urkristendomen på hellenistiskt område. Den var en följd av de båda sidorna hos den skapande personligheten: en mäktig och flammande eskatologi och dock en fast förankring i sedlig nitälskan och en stark tradition av framför allt etisk karaktär; av vikt är ock den nya religionens spridning i en värld, vars fromhet oftast var mysteriefärgad. Vi sågo, hur språket »kristnades» — hur det blev mer religiöst-etiskt färgat i stället för kosmiskt-mystiskt. Som ett huvudfaktum i hela denna ofta svårfattliga spänning fastställde vi det betonande av s j ä l e n på k o s m o s' bekostnad, som blev en följd av det personliga ursprunget och den judiska traditionen.

Förut hade vi i korthet undersökt d e n k l a s s i s k a t a n k e n o c h t r o n, som gärna förenade värld och själ i sin betraktelse och inordnade den senare i den förra, vare sig den såg detta förhållande ljust eller mörkt. Men denna betrak-

telse kunde ej finna mycket gemensamt med den etiskt-själsligt inriktade tro och tanke, som vi senast sysslat med. — Men en riktning inom klassisk och hellenistisk kultur stod utanför denna allmänt härskande åskådning, självständig och orädd här liksom på många andra punkter. Det var kynismen, som medelbart hade sin utgångspunkt i Sokrates' kosmiskt ointresserade moralförkunnelse, och som närmast får sin prägel av Diogenes. Den har sin makt och sitt inflytande också i senare tid, även om den ej fortlever skolmässigt; i hellenismens och kejsartidens populära moralpropaganda med alla dess litterära, mer eller mindre konsekventa förgreningar hålles den vid liv, tills förnyelsen kommer. Kosmos förnekas ej heller här, men den skjutes undan, förbises och glömmes. Det var nästan som i evangeliets första tid: världen förnekades ingalunda, men den var något övergående, något av mindre intresse än det andra ledet i motsatsen. Den hade trätt tillbaka för den dubbla egenheten i Jesu förkunnelse och hos den äldsta församlingen i Palästina. Och egenheten upphörde, som vi sett, ej på hellenistisk grund. Och det fanns en med denna egenart besläktad riktning här.

Och nu förstå vi bättre, hur den unga kristenheten kunde i viss mån sluta sig till just den okosmiska riktningen inom den hellenistiska världen, ta intryck av den och lära av den. Det

var en nödvändig följd just av det grundläggande faktum, vi stannat inför, och den därav följande strukturen på ömse sidor. En viss inre släktskap var — trots all radikal olikhet — från början given med denna ytterst från Sokrates stammande andliga strömning och dess egenheter; kristendomen hade i sin ursprungliga form s. a. s. från en helt annan utgångspunkt förverkligat själens frigörelse från kosmos' tryck. — Och formen hänger här samman med innehållet, som den litterära undersökningen förut visat; helt kan ej den förra skiljas från det senare, och formen kan svårligen lånas oberoende av innehållet. Så kan en inverkan från hellenistiskt håll eller en anslutning till hellenistiska tankar både tänkas och påvisas, såsom strax skall bli klarare. Vad denna process uträttat, är ofta svårt eller omöjligt att säga, men sannolikt har den hjälpt den etiska sidan av kristendomen till styrka och bestånd och hindrat den nya religionen att alltför ensidigt bli mysteriekult. Helt visst har den ock hjälpt den på en ny värld väntande kristendomen att orientera sig i denna värld med dess många etisk-sociala problem — om ej direkt genom sina tankar, så genom sitt grepp på frågorna. Om man anslöt sig till en given form, tyder det på, att den grundsyn, som skapade formen, till en viss grad fanns på båda sidor.

Det är således ej endast den sociala likheten å ömse sidor, som här verkar anslut-

ningen, ehuru den må ha haft sin betydelse. Kynismen i sin nya form, varom strax mera, gick nog till en början högre upp i samhället än kristendomen; ofta stod den ock nära den mer aristokratiska stoicismen. Ofta var den även en medveten reaktion mot överkulturen, såsom vi kunna se av Senecas brev, t. ex. 90, där vi som motsats till Seneca ha Poseidonios med hans vida friskare syn på kulturen. Här är utgångspunkten för kynism och kristendom helt olika. — Vid sidan av den litterära och underlitterära förbindelse, som vi tidigare sökt följa och snart skola se nya exempel på, vill jag här betona några historiska fakta, som ha religiös betydelse.

Kynismen får således en förnyelse under tidigare kejsartid.[1] Man plägar räkna med Neros regering som den nya kynismens begynnelse; för min del är jag böjd att sätta gränsen tidigare. Från denna tid förnyas och populariseras förkunnelsen, och vi få den propaganda, som förut skildrats, bland de breda lagren och en motsvarande litterär verksamhet.

Vid samma tid kommer den kristne missionären eller aposteln. Det är kanske ej så underligt, om de båda typerna förväxlas. Ordet »pratmakare», σπερμολόγος, om Paulus i Athen, Acta 17, 18, synes mig tyda på en sådan förväxling — det är skolfilosofens syn på folktalaren. Paulus själv uppträdde ju enligt Acta 19, 9 i Tyrannos' lärosal i Ephesos.

Man visste om denna likhet mellan apostelen och den vandrande filosofen, och den stärktes, i den mån båda blevo undergörare och föremål för den växande aretalogien.[2] Origenes har i försvaret mot Celsus (III, 50) framhållit mot dennes anmärkning, att de kristna hålla sig till de lägre sociala och intellektuella skikten, att kynikerna ock gjort så och anses ha gjort det av människokärlek. Galenos skall enligt arabisk tradition i sin skrift om Platons Politeia ha talat om de kristna och jämfört dem med sanna filosofer på grund av deras modiga död och även deras sexuella återhållsamhet.[3] Detta är ju senare notiser, men de stämma rätt väl med den tradition, som från annan synpunkt skymtar i Acta 17, 18; den torde ha börjat samtidigt med händelserna. — Övergång från denna filosofi till kristen tro var ej oerhörd, och detta banade väg för nämnda uppfattning; det fanns säkerligen också konkurrens. Peregrinos Proteus hos Lukianos (kap. 15 o. ff.) byter plats två gånger och blir kyniker igen; man såg på filosofhåll konkurrenter i de kristna predikanterna — så kynikern Crescens[4]; Athenagoras var athensk filosof; Maximos vinner under sken att vara kristen predikant insteg hos Gregorios av Nazianzos. Filosoferna behålla vid övergången sin dräkt och debattera filosofiska problem som sina hedniska kolleger. (Augustinus ger oss exempel från senare tid.) Man kan i mycket jämföra Plotinos och Origenes.

Om kynismen framför allt reagerar mot överkulturen, har kristendomen varit med om reaktionen mot sedeslösheten redan i 1. årh. e. Kr. Sedepredikan har befordrat både den ena och den andra rörelsen; både apostlarne och vandrarfilosoferna blevo själasörjare. Seneca och Paulus, ehuru vitt skilda från varandra, kunna bruka besläktade ord; även i Lukianos' hån kan tidens behov avläsas. Liknande behov inom olika kretsar — på samma eller olika sociala nivå — kommo de skilda förkunnarne till mötes.

Och trots mystikens och mysteriernas makt kom den etiska sidan hos urkristendomen till sin rätt, kanske just i konkurrensen — kynismen hade intet över för mysterierna. Inriktningen skapade förutsättning för påverkan. — Här komma vi med nödvändighet till den viktiga frågan om predikan, som väl först var missionspredikan. Naturligtvis finns här ett visst arv från synagogans textläsning, skriftutläggning och skriftbevis; synagogan hade stor spridning på hellenistisk mark, men hur känd den i verkligheten var i hellenistiska kretsar, är en annan sak. Därtill kom det profetiska talet, som den urkristna entusiasmen drev fram, och som även Nya Testamentet vittnar om.

Men utan tvivel sökte man och fann här anslutning till motsvarande hellenistiska uttrycksform. Det blev den populära propagandan och kynismens förkunnelse. Den hade, som

vi sett, varit latent verksam, även när skoltraditionen var avbruten, och den hade sina mitt i all rörlighet fasta former (jfr kap. IV). Omvändelse- och missionspredikan på hellenistisk mark fick så en naturlig anknytning till det med densamma mest besläktade; vi se åter en tillämpning av den regel, som visat sig gälla för kristendomens möte med Hellas.

Åtskilliga moment i förkunnelsens innehåll äro ju givna på förhand, både genom det nya, som kristendomen bjöd, dels genom den tradition, den stod i. Vad inriktningen betydde, ha vi tidigare sett. Av själens centrala plats, d. v. s. av den religiöst-etiska tolkningen av livet, följde en mer eller mindre stark opposition mot gällande kultur, ej minst den religiösa kulturen och kulterna. Det gäller både kynism och kristendom; man vet själv sanningen och kämpar mot övertro och polyteism. Som exempel på olika arter av kristen kritik kan man välja Areopag-talet i Acta kap. 17 och den verklige Paulus i Rom. kap. 1. Ovärldsligheten, ej blott friheten gent emot kosmos och kosmisk skräck, utmärker båda sidorna, ehuru utgångspunkterna äro så helt olika. Frihet vilja båda, ehuru friheten ej är detsamma för dem: den självskapade och den i Kristus vunna (jfr 2. Kor. 3, 17: »där Herrens Ande är, där är frihet» — οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία). Frihet från positiv lag sökes på båda hållen; det hör till den fientliga ställningen till det givna.

Vad formen angår, ha vi tidigare sett den ofta omedvetna anslutningen till det på hellenistisk grund givna. Den är ej alltid diatribens i betydelsen av fingerad dialog, utan kan vara en helt annan, en avkomling av annan populariserad form (protreptikos o. a.). I bruket av dessa former liksom i blandningen av dem liknar den kristna predikan den hellenistiska omvändelsepredikan av kynisk eller kynisk-stoisk färg, troligen både från äldre och nyare tid. Några exempel från vad vi äga av denna tradition må belysa det sagda.

Vi kunna gå tillbaka ända till Teles från Megara (omkr. 250), av vilken Stobaios bevarat ej så få excerpt. Han ger goda och väl även typiska exempel på detta genus, även om eller kanske just emedan han är föga självständig; jag har tidigare talat om den fingerade dialogen hos honom och spåren av liknande form i Nya Testamentet. Om vi jämföra fragmenten med de äldsta predikningarna, så iaktta vi först de många citaten av och det täta vädjandet till de stora lärarne, som Teles kommer med; citaten utläggas ordentligt. Så åberopas i fragmentet hos Stobaios Flor. 5, 67 Bion (φησὶν ὁ Βίων), Diogenes, Krates, megarikern Stilpon (300-talet), typiskt nog även Xenophon och naturligtvis Sokrates i ord och handling; också diktarcitat komma till användning. Citaten äro led i sammanhanget och bevisningen: »ty, säger Diogenes . . .»,

»hur gjorde Diogenes med den man, som...», »Ödet anvisar oss, säger Bion, som en diktare (diktarinna) än en huvudroll, än en biroll, än en konungs, än en tiggares roll». Även ordspråk komma in här; »en svala gör ingen sommar», heter det hos Teles (jfr kap. IV).[5] Ett negativt exempel på metoden ger Oinomaos från Gadara (i kejsartiden) i sina kritiska betraktelser över orakelspråk; också han utgår i sin bok om gycklare och orakel (Γοήτων φώρα) från det skriftligt givna.[6] — Från Epiktetos nämner jag endast ett exempel, Diatrib. III, 22 Περὶ κυνισμοῦ, med alla dess citat och Diogenesexempel. Dion, som jag tidigare berört, har i en del av sina tal (n:r 6 och 10) både dialogpartier och annat av här antydd art.

Med detta böra de äldsta kristna predikningarna jämföras. Jag tänker nu ej blott på talen i Acta och ej heller särskilt på det starkt helleniserade Areopag-talet i kap. 17; i rätt stor utsträckning finna vi väl igen den judiska formen, kanske t. o. m. en viss övergångsform, i Stephanos' tal i kap. 7 med alla citaten, den enkla kompositionen och den parataktiska satsbyggnaden (καὶ —καὶ—καὶ) — stilen är väl här övervägande judisk[7] — och i Pauli tal i det pisidiska Antiocheia, kap. 13, 16 o. ff. — också här talas till judar. Av stor vikt är det s. k. andra Clemensbrevet (obestämd tid från andra årh.). Här äro massor av antydda eller utförda citat ur Gamla

Testamentet, evangelierna eller okända skrifter, vilka utläggas eller brukas som bevis; vi möta samma förbindelser med »ty», γάρ, som i diatriben (»ty Herren säger», λέγει γὰρ ὁ κύριος o. s. v.). Citaten äro ofta talrikare än i diatriben (liksom stundom i Pauli brev). Men hellenistiska åhörare och läsare göra lätt associationen med den kyniska predikan, så mycket mer som kompositionen på båda hållen är enkel och »radad» (vad jag kallat σύνταξις εἰρομένη), i motsats till den senare rent retoriska predikan; man behöver endast jämföra med Origenes och Clemens från Alexandria, som dock ännu kunna bruka diatribstil i paränetiska partier, för att ej tala om senare århundraden. Det var länge en viss likhet mellan hedniska och kristna predikanter; båda hänvisade ivrigt till sina lärare och profeter.

Visst är, att vi här stå på en annan andlig mark än mysteriereligionens, om ock de båda sidorna höra fast samman och endast för tanken kunna skiljas helt åt. De heliga orden, som åtföljde handlingen i gudstjänsten, kunna vara desamma som de, vilka läras och utläggas och användas som bevis i predikan. Vi ha sett, att mysteriet kan upprepas genom läsning och hörande. Men textutläggningen, som väl länge kände sin förbindelse med synagogan, hade en annan betydelse; det visa de nytestamentliga breven och de andra just anförda exemplen, även andra Clemensbrevet — andan är alltför rationalistisk och etisk för

att passa omedelbart samman med mysterierna. Ty det kan ej nekas, att denna textutläggning mest är etiserande, som i kynismen. Denna sida av urkristendomen, som visserligen aldrig får renodlas och skiljas ut från den andra, och dess utforskning är en viktig uppgift för den historiska vetenskapen, liksom ock den kyniska traditionens roll vid bevarandet (och kanske utformandet) av densamma.

Å ena sidan alltså mystik och mysteriefromhet, å andra sidan etisk-social religion, å ena kosmos och själen i kosmos, å andra själen i etisk kamp. Båda höra samman. Traditionen får ej stympas; vi måste — med de begränsade möjligheter, vi ha — söka få den hel och sluten, sådan vi trott oss finna den vid behandlingen av de litterära problemen. Vi få söka spåren av den överallt, även i det som man stundom ej utan förakt räknat till hellenistisk litteratur.[8]

* * *

Låt oss nu kasta en blick tillbaka och sammanfatta. Vi ha gång efter annan sett vår arbetshypotes bekräftad och funnit en bestämd regel härska på detta svårtillgängliga område, där skilda kulturer, raser och människotyper mötas: det främmande, som kom in på hellenistiskt område, ansluter sig till något lika och besläktat i den upptagande kulturen, kanske något undanskjutet och

halvglömt, som dock trots allt lever och finns kvar, om än underlitterärt. Vi ha också sett regeln gälla för äldre tid i Hellas. Överallt härskar en interpretatio graeca, en överflyttning, som efter vad vi sett ej blir utan verkan på det nya. Och för att fullfölja bilden från språket måste vi skilja mellan verkliga »semitismer» och »iranismer» och vad det nu är för främmande element, från de skenbara, relativa, som bestå i upplivande av egna, om än glömda drag. Så kunna även äldre drag i Hellas' kultur bli av vikt för studiet av Nya Testamentet. Det finns t. o. m. något, som det åldriga arvet från Sokrates och Platon och andra sokratiker hjälper till att förklara; vi ha sett spår av platonsk tradition i stark förmedling. Nästan intet i hellensk-hellenistisk tradition får a priori avvisas som ovidkommande, då det gäller att förklara Nya Testamentet; det finns anknytning till de flesta punkter, t. o. m. till epikureismen — detta trots den skarpa gräns som skiljer de båda världarna.

Är kristendomen i sin begynnelse och främst på hellenistisk mark en complexio oppositorum genom spänningen mellan mystik eller mysteriefromhet och etiskt färgad religion — en complexio som för övrigt finns redan i första ursprunget genom spänningen mellan den glödande väntan på det nya riket och profetisk livsförkunnelse —, så är den en sådan complexio också genom de olika element, som den fått och kunnat

använda av hellensk-hellenistisk odling. Vi ha sett, att det här fanns anslutning å ena sidan till de senare — kanske i viss mån förnyade — mysterierna, men å andra sidan också till en motsatt riktning, den från Sokrates och hans efterföljare utgående etiska förkunnelsen och själavården, som ej tänker så mycket på kosmos och vetenskapen därom, trots sin egen ofta rationalistiska riktning. —

Sammanfattningen måste ske även på en annan punkt. Det är klart efter sista tidens arbete och den belysning, som hithörande fråga fått genom detta arbete, att kristendomen är en nyskapelse — i den mening vi kunna tala om en sådan —, ett originellt personligt verk, ej skapad av hellenismen, ej heller i sina rötter beroende av den såsom låntagare. Å andra sidan är den på nästan intet område fri från inflytande av den nya värld, som den kom ut i. Hellenismens inflytande är allsidigt i ordets egentliga bemärkelse och sträcker sig till språk, litterär form, tanke och samhällsteorier, liksom till det religiösa livet, ehuru detta inflytande ingenstädes är allenarådande. Det är, från en annan sida, den nya religionens anknytning till alla lika eller motsvarande punkter i hellenismen. Ofta har det förefallit mig, som om förvirringen på senare tid både i den vetenskapliga och religiösa debatten hade en grund däri, att man glömt allsidigheten av gemenskapen; man har tagit ut ett område och under tvisten om det

förryckt perspektivet på det hela. Och hellenismen växer ur rötter i Hellas, under upptagande och omsmältande av stoff utifrån; man har ej rätt att avskära förbindelsen mellan det »klassiska» och de senare tiderna och verkningarna.

Man kan alltså ej a priori dra någon gräns för detta inflytande för att så ställa en sida av kulturen innanför och en annan utanför. Om vissa sidor av hellensk odling ej synas spela någon roll för vårt problem, så beror det på, att de ej spela någon roll i den krets eller det samhällsskikt, som vi i stort sett röra oss inom under den tid, som här kommer i fråga.

Det gäller t. ex. om konsten: den har ingen eller i varje fall en försvinnande betydelse för Nya Testamentets tillblivelse. Förhållandet blir ju annorlunda, när man kommer något längre fram i tiden, till kristna byggnader, rikare gudstjänstrum och -bruk, målning, gravutsmyckning o. d. Det kräver ett kapitel för sig, om man vill följa det hellenistiska inflytandet i kristen konst, vilket i sin ordning ofta visar tillbaka på tradition från klassisk konst. Man kan följa inflytandet både i det tekniska och i motiven. Jag kan dock ej stanna vid alla de hellenska eller hellenistiska motiv, som tidigt komma in — här är väl anslutningen i regel medveten — och sedan gå vid sidan av de kristna motiven, ej heller skildra, hur de kristna motiven gärna helleniseras (så själva Kristus-typen), liksom så mycket annat

kring den nya religionen. Ja, konsten kan i religiösa frågor och kultfrågor avge viktiga vittnesbörd, där litteratur och skriftlig tradition tiga eller tala mindre tydligt. Vi ha kunskap om, att den i hellensk mystik älskade Orpheus betyder mycket i fornkristen konst och spekulation; tidigt komma figurer som Odysseus och Penelope in i kristen konst (som symbol på själens hemkomst) o. s. v.[9] Till yttermera visso står ju också Iran här som en givande part, låt vara från senare tid; jag behöver endast nämna prof. Strzygowski i Wien och de föreläsningar, han för något decennium sedan höll i denna stiftelse.[10] Men allt detta är ett eget problem eller egna frågor, som ha föga betydelse för problemet om Hellas och Nya Testamentet.

Men det betyder ej i och för sig, att ett område av hellenistisk kultur står utanför de regler, som gälla för andra, eller att anslutning här saknas; det är blott icke aktuellt för Nya Testamentets del, men kan ha aktualitet närmast intill. Och möjligheten och verkligheten av en förbindelse gäller det eljest att pröva i varje fall, metodiskt och urkundligt, där vi ha tillfälle till det, med stöd av närliggande analogier både från nytestamentligt område och från besläktade historiska och religionshistoriska fält, och efter de allmänna regler, som ett vidgat studium gett oss. Detta gäller icke minst, där litterär tradition sviker oss genom sin negativa och bristfälliga beskaffenhet. —

Man kan ej heller dela det hellenistiska inflytandet efter form och innehåll, vilket vid en snabb blick skulle synas ligga nära till hands. Det är sant, att formen, ej minst genom språkets ofta omedvetna och alltid verksamma makt, kommer att spela en stor roll, kanske den största, vid denna kulturgemenskap; Hellas hade ock utbildat en rikedom av former. Men inflytandet är ej uttömt därmed; jag erinrar om, vad de föregående kapitlen sökt påvisa av hellenistiskt inflytande på samhällsspekulationen och litteraturen, på tankar om värld och odödlighet m. m., liksom på religionens och sedlighetens uttryck. Det går numera ej för sig att låta t. ex. hustavlorna helt eller till större delen stamma från Jesus-traditionen eller att omedelbart likställa Messias, Χριστός, och Herren, Κύριος. Att sakramenten i hellenistisk omgivning ta upp beståndsdelar, som ej legat i den äldsta, urkristna formen, och det ganska tidigt, kommer man väl ej ifrån — det må vara starkare eller svagare antytt i Nya Testamentet. Och skulle man i detta sammanhang vilja lämna mysterierna ur räkningen på grund av deras orientaliska ursprung och med bortseende från de gammal-hellenska motsvarigheterna, så återstår i alla fall verkan av den platonsk-stoiska religiositeten, som vi sett spår av i första Clemens-brevet vid behandlingen av skapelsen, och som vi, om än i mindre klara former, skymtat i själva kanon hos Paulus och Johannes

(hos den senare förmedlad genom den mystiska religiositeten och dess uttryck?). Skulle nu denna religiositet, som man i vår tid stundom synes mena[11], vara utan inflytande på mysterierna, så lever den i alla fall i den populära förkunnelsen (De mundo, Dion från Prusa o. s. v.), och den har så stor utbredning, att man kan förstå, hur den — delvis med hjälp av formen — kommer att sätta spår på ett ställe som 1. Kor. 13, när det rör tvåvärldsläran, oändligheten, odödligheten och liknande tankar. Detta inflytande levde i »bokmysterierna» (Hermes, kanske Johannesevangeliet) och i utläggningen av de heliga formlerna.

Vi kunna ej utan vidare skilja på form och innehåll. Delvis hänger detta samman med det förhållandet, att vi i stort sett ej ha att räkna med litterär påverkan — även om vi måste räkna in hela den nytestamentliga skriftsamlingen under titeln hellenistisk-romersk litteratur i den vida mening, jag tidigare gjort gällande. Vi torde nu tämligen ha kommit bort från lusten att finna »citat» och spår av klassiska litteraturstudier hos Paulus eller i evangelierna; finnes något sådant, är det förmedlat genom många led och har kommit in på samma väg som annat hellenistiskt av mer eller mindre litterär prägel (jfr kap. IV). Något annorlunda är väl förhållandet med Acta (jfr behandlingen i slutet av kap. VI[11a]). Däremot är det ej uteslutet, att en Paulus, att ej säga Lukas eller Hebréerbrevets författare ha läst en del hellenis-

tisk-hednisk litteratur, diatrib, propagandalitteratur, retorik, kanske t. o. m. mysterieskrifter; i vissa fall är det väl mer än sannolikt, men man måste även här vara försiktig med bestämda slutsatser. Förbindelsen går, såsom ofta framhållits, framför allt på de två vägarna: hellenistisk-judisk litteratur (vartill snart kan fogas äldre kristna skrifter) och det myckna, den tog upp, samt den muntliga förkunnelsen, som sköt ny fart samtidigt med den äldre kristenheten; mycket av det »folkligt» hellenistiska kommer, som vi sett, in så.

Den form och det stoff, som spritt sig från hellenistisk litteratur och förkunnelse till olitterära, kanske etiskt strängare riktningar, visar den hellenistisk-romerska kulturens styrka och utbredning, ej blott utåt till olika länder och folk — jag skulle naturligtvis med en annan begränsning av ämnet ha talat mer om romarne under dessa föreläsningar —, utan ock till och genom de olika samfundsskikten. »Olitterärt» är i alla tider och ej minst nu ett relativt begrepp. Den hellenistiska kristendomen och alla spår av hellenism i Nya Testamentet äro kraftiga bevis både för den hellenistiska och den föregående kulturens styrka och intensitet. Vi stå således igen vid det gamla kravet: vid Nya Testamentets utforskning måste de skilda sidorna åter och åter prövas och de skilda vägarna för kulturspridning och -påverkan undersökas, om vi till-

äventyrs kunna spåra något av historiens större linjer. —

Den mäktiga verkan, som Jesu person och förkunnelse medförde, gjorde sig så långt möjligt var gällande i de former, som hans folk skapat. Detta visar å ena sidan den judiska litteraturen, både den äldre och ännu mer den yngre; det fanns här former både för etiska och eskatologiska tankar, och de utbildades vidare i församlingen.[12] Å andra sidan torde en eller annan hellenistisk tanke eller form ha nått fram till Jesus genom vissa religiösa kretsar i Palästina, som lärt en del nytt på denna väg (det behöver väl ej nödvändigt vara esséerna), liksom förbindelsen med döpareförelsen torde öppnat vägen för inflytande österifrån (eller öppnat vägen ånyo, ty det fanns ju en stark iransk inflytelse tidigare i senjudendomen). Jag tänker i förra fallet på de ej alltför talrika spåren av hellenistisk form eller hellenistiskt stoff i Q-källan.

Men på hellenistisk mark räckte de judiska formerna ej till; nya former krävdes av den nya anda, som fromheten fick bland folk med annan historia och tro än judarne. Bland dessa folk, som till stor del talade eller förstodo grekiska, fanns, som sagt, på alla områden ett rikt formförråd, både i samhällslivet, i litteratur, tanke, tro och kult — ett formförråd, som genom propagandan och retoriken fått spridning långt utom den högre kulturens och litteraturens grän-

ser. Det behövdes till en början få helt nya former (liksom få nya ord), och de nya vinnas, som vi åter och åter funnit, genom anslutning av det främmande till det givna, genom någon förändring eller kompromiss. — Och dock präglar det nya innehållet, främst det personliga, men även det i traditionen givna, både ord och former och tankar och tro och gudstjänstliv. Vi se redan nu i de gamla och ändrade formerna ett nytt liv, som så småningom, efter stora katastrofer, vilka i stor utsträckning gjorde slut på antikt samhälle och antik kultur, också skapar nya former och räddar de gamla livsdugliga (så bevaras mycket av romarsamhället och dess auktoritet i kyrkan med dess biskopsämbete).[13]

*

Ännu finns det en mängd forskningsproblem, som kräva lösning, innan vi kunna få klarhet över vad som hände i denna dunkla skapartid. Det fordras ännu mycket arbete, innan gränserna bli någorlunda klara mellan det ursprungliga och det från hellenismen (resp. Hellas) komna; de judiska och hellenistiska formerna måste skarpare än hittills skiljas åt. På alla områden kunna fynd ännu göras. Så t. ex. på ordens och betydelselärans område och ej minst där; både urkunder och litteratur och fragment måste hjälpa till att ge ljus. Vi måste minnas, att vi ännu varken ha en verkligt tidsenlig

undersökning av Johannes-skrifternas ordskatt eller ett riktigt förnämligt Lexicon Novi Testamenti, trots aktningsvärda, kanske storartade försök.[14]

Motiv och former i de nytestamentliga skrifterna måste siktas och granskas, både i äldre och yngre tradition; hela den form- och traditionshistoriska metoden måste prövas i rikare belysning. Arbeten som de kända av Dibelius och Bultmann äro naturligtvis ej alls avslutande[15], och framför allt får forskningen ej låta de många namnen på de ursprungliga beståndsdelarna i traditionen — ofta nog hellenska namn på ohellenska ting — betyda något hinder för vidare analys; namn och kategorier äro ännu ofta provisoriska. Jag menar formen som de av Dibelius uppställda: kerygma, en formel för kärnan eller sammanfattningen av förkunnelsen, sådan vi läsa den t. ex. i 1 Kor. 15, 3—5, paradigma, en avrundad berättelse kring ett Jesus-ord, med uppbygglig stilisering, men utan personkaraktäristik, novell, en bredare utförd, profan berättelse utan markerade Jesus-ord (Jesus som undergörare), myt (Jesu dop och förklaring, Matt. 11, 22—39, 28, 16 o. ff.), paränes, en form, som även Hellas känner, o. s. v. Å andra sidan ha vi de olika grupperna av Jesus-ord enligt Bultmann: liknelser och allegorier, som ej kunna doktrinärt söndras, stridsord, jag-ord, ordspråksmässiga, profetiskt-apokalyptiska, etiskt-lagiska (stundom församlingsbyggande) ord o. s. v.; vid sidan av apophthegmata stå folkliga underberättelser, legender o. a. Så

vitt jag kan se, måste man här för att undgå doktrinarismen ständigt jämföra med annat stoff, både judiskt och hellenistiskt. Och historisk tradition måste alltjämt skiljas från annat stoff, vad man än kallar det, ty historisk tradition gör alltid motstånd mot den fixa formen.[16] Det hellenistiska inslaget kräver för att förstås en viss renodling; till de viktiga problemen höra här det biografiska och epideiktiska, retorik, berättelsekonst, paränesformer, brevstil o. s. v., likaså kompositionslagar och liknande.

Att de uppställda forskningskraven också gälla tankar och föreställningar, är klart, men det är kanske ej onödigt att påpeka det. En ny syn på hellenistisk filosofi — gärna för mig satt inom citationstecken — i dess olika avtoningar kan ge ny upplysning på många punkter, utan att därför flytta upp Nya Testamentet bland vetenskaplig och estetisk litteratur. — Kraven gälla ock seder och bruk, även icke-religiösa, enskilda, sociala, ekonomiska (jfr kap. II); församlingen med sitt inslag av hellenistisk organisation och kult bör nämnas i detta sammanhang. Om kulten och gudstjänsten behöver jag ej tala; den står i forskningens medelpunkt, och man har säkerligen ännu vinster att vänta av den nya, segrande betraktelsen. — De gälla ock den begynnande dogmhistorien, där den ovan behandlade synpunkten »kosmos och psyche» torde böra mer än hittills betraktas, liksom vid frågan om gudstjänsten, sakra-

menten och tron. — Kraven gälla kyrkobildningen — det hellenistisk-romerska i den växande kyrkan och det från annat håll kommande, kampen för kanon och mot det hedniska (hellenistiska och orientaliska) i gnosticismen o. s. v. — Jag behöver ej säga, att det gäller också det svåraste och viktigaste av allt, hemligheten i religionen, det nyskapande och förnyande, som kom genom Jesus av Nasaret, och som icke kan delas upp i judiska och hellenistiska komponenter och ej mätas efter kultens växlingar, efter rasolikhet och annat hithörande. —

Naturligtvis måste flera vetenskaper komma den nytestamentliga teologien och filologien till hjälp och samarbeta med dem. Den gammaltestamentliga och judiska forskningen (ej minst rörande Septuaginta) har här som alltid sin självskrivna plats. En tid framåt måste oavbrutet samarbete ordnas med de historiska discipliner, som förut nämnts, särskilt med iranologien. Vid sidan av den hellenistiska forskningen kommer naturligtvis religions- och folkpsykologien i betraktande, och jag tror ej, att man numera får avvisa ens rasbiologien och raspsykologien, även om mycket här är nytt och oprövat och bjuder försiktighet.

Och jag betonar än en gång, att uppfattningen av det hela och synen på det hela måste bli en något annan, när man i stort sett ej räknar så mycket med medvetna lån och efterbild-

ningar, utan med en naturlig och ofta föga medveten anslutning till det närmast liggande och närmast motsvarande i grekiskt språk och grekisk kultur. Det skedde ett kulturmöte på lång sikt, för lång tid, i stort och smått. Nya Testamentet är ett världshistoriskt viktigt bevis på detta över mer än ett årtusen sig sträckande möte, som vetenskapen mer och mer måste räkna med. Naturligtvis finns det i urkristen tid medvetna lån och efterbildningar, där särskilda grunder medverkat (jfr formen i 1. Kor. 13 eller fågel Phœnix hos Clemens Romanus). Men som jag sökt visa, är det andra en regel, som grekisk-talande folk i stor utsträckning följa på kulturens alla områden — en världshistorisk betydelsefull lag, som griper djupare än den gamla termen interpretatio graeca i och för sig ger vid handen. Om regeln gäller i större utsträckning eller helt allmänt, kan jag ej säga.

Det är av vikt att följa graderna av denna anslutning och omformning, detta nästan omedvetna sökande efter motsvarigheter. Först detta gör det möjligt att verkligen grundligt gå upp gränserna mellan Hellas och Nya Testamentet. Graderna växla; någon rätlinjig »utveckling» torde förgäves sökas här. Graden av Hellas' inflytande växlar i ord och former, religiösa tankar, bilder och stämningar — från de synoptiska evangeliernas äldsta stoff genom Paulus- och Johannesskrifterna till den växande fornkyrkliga litteraturen. Till en viss grad

kan man ta Pauli språk, tankevärld och fromhet till utgångspunkt för vidare undersökningar; han erbjuder de flesta associationspunkterna. Så skall man finna och kunna skilja på å ena sidan den mer medvetna och tillfälliga anknytningen till hellenistisk kultur och å andra sidan den mer omedvetna, regelmässiga och vardagliga anslutningen — å ena sidan stoisk-platonska (om man så vill nyplatonska) former, som brukas en eller annan gång, såsom prisandet av agape i 1. Kor. 13, och kanske det för senare tid viktiga skapelsepartiet hos Clemens Romanus med dess laus mundi, å andra sidan ordens sengrekiska betydelse, diatribspår o. s. v. Därjämte skall man ock förstå den ej sällan starka reaktionen mot hellenistiskt väsen, denna reaktion som vi i stor utsträckning se i rikskyrkans seger över gnosticismen, även om denna riktning ej är hellenism i den strängare historiska meningen.

Man skall så finna anslutning i olika grader överallt, där grekiskt språk är med — även vid utpräglad semitisk form, som i Stephanos' tal i Acta 7. Minnen av hellenistisk kultur är ett ofrånkomligt element i allt, ej minst i allt, som rör samhälle och sociala förhållanden. Och detta elements styrka måste bestämmas efter de regler, som dessa föreläsningar sökt uppställa.

*

Det återstår ännu ett par ord att säga. Jag har i hela framställningen sökt skildra, ej värdera. Historien kan ej göras om; våra fantasier över hithörande ting äro tomma och gagnlösa spekulationer (en art av »historiosofi»). Det som har varit så eller så, har varit så eller så; har det skett så eller så, kan det ej ändras. I livet värdera vi även det förgångna; här har det synts mig riktigast att söka utröna, vad som en gång var verkligt. Den som kvider för att erkänna vad som här tett sig som ett stycke förgången verklighet och a priori bestrider de här framställda tankarna, torde döma det andliga i mänsklighetens historia efter trånga och främmande regler; en annan sak är, att många enskildheter kunna vara ovissa eller oriktigt fattade. Trots alla gränser — och vi ha hittills kanske räknat för litet med de gränser, som både ras och religion utgöra i mänsklighetens yttre och inre historia — tycks det här finnas ett samarbete eller en gemensam syftning mot samma mål, som man kanske ej alltid ser; man kan ju — såsom vid eros och agape — utgå från skilda sidor av verkligheten. Men målet finns dock som mål, och i medelpunkten kunna skilda makter mötas.

Så har ock skett på detta för mänsklighetens historia avgörande och för tanken svårtillgängliga område. Och den som älskar att fråga, vad historien blivit till under förutsättning av andra vägar än de tillryggalagda, kan ju fråga sig, vad kristendomen

i Västerlandet varit och blivit utan Hellas — detta ej på grund av identitet och stor inre likhet, utan på grund av den andliga organisation och de inre och yttre förutsättningar, som Hellas skapat, i främsta rummet genom Platon och platonismen och den senare rikstanken. Hellas och kristendomen betydde också motsättning, och det betyder så än i dag, men det är ingen uteslutande, ingen dödlig motsats. Ur den motsatsen har mycket av vår världsdels historia med dess skapande krafter växt upp. Inför detta sammanhang och denna motsats gäller ett bud, i verkligheten och i tanken: blanda ej samman, harmonisera ej, men studera mötet och lär av både berörings- och stridspunkterna. Det betyder att studera historien på en av dess viktigaste punkter. Jag vet ej, om det är något att frukta, att andens stormakter samarbeta och tjäna varandra, liksom de stundom bekämpa varandra. För min del har jag sökt ge svaret genom den föregående utredningen. —

Och slutligen den sista frågan, som hänger närmare samman med det sist sagda, än det först ser ut; jag ville ej ställa den, innan detta om motsats och samarbete var sagt. Kan ett led i motsatsen vittna om det andra? Kan det från Hellas komna vittna om honom, som evangeliet stammar från, om Jesus från Nasaret? I början av min framställning avböjde jag att omedelbart svara på den frågan, men jag ville dock till sist ge antydan till ett svar. Kunna dessa filologiska och historiska studier på

hellenismens vida fält säga något om Jesus? Nej, omedelbart ges här intet svar av tradition och forskning; det måste vi finna oss i. Jesus stod i allt väsentligt utanför den tradition, som omedelbart belyses av hellenistisk forskning. Det kan ej vara annorlunda.

Men forskningen kan till sist — lika litet som tron — upphöra att söka efter personen, även om tankens vägar bli allt trängre, ju mer vi bli medvetna om alla hinder för kunskapen, och endast den smalaste stig leder fram, så som läget nu är. En forskare eller forskarriktning kan bestrida möjligheten och även intresset av att känna personen, men knappast någon forskare har trots alla reservationer gjort allvar av sitt bestridande; man söker personen, positivt eller negativt. En forskare som Bultmann är här typisk. Frågan dör ej bort, även om metoden en tid synes föra till negativt resultat eller frågan menas vara ovidkommande, oriktigt ställd.

Men Hellas och studierna kring Hellas? Hellas kommer nog med här ock, men medelbart. Gång efter annan ha vi sett, hur kristendomen skiljer sig från andra riktningar inom den hellenistiska världens religioner och alltid på grund av den ojämförliga person, som står bakom. En sådan personlighet går aldrig helt och hållet upp i utvecklingens ström; den är för mäktig och massiv för att helt och hållet låta prägla om sig av de stora opersonliga mass-

rörelserna. Så måste man räkna med honom också i forskningens värld, ej blott i trons. Om Hellas här i första rummet avger ett negativt vittnesbörd — om vad som icke låter assimilera sig —, avger det å andra sidan också ett positivt: alla de strålar, i vilka ljuset från hans person, hans liv, hans ord och gärningar brutit sig, vittna medelbart om honom; avbilderna vittna mer eller mindre klart om urbilden. Hur mycket som tilldiktats på hellenistisk mark och kanske förkonstlats, stå dock vissa drag kvar både i den mystiskt präglade religionsformen och i den etiskt färgade; vi ha sett, hur båda dessa huvuddrag i den nya religionen med sig förbinda besläktat stoff inom de hellenistiska religionernas värld. Allt detta visar på en dubbelsidighet, som levat med i all tradition om honom, och som ej har någon motsvarighet i Philostratos' bild av Apollonios' liv, ej heller i historiens och den diktande fantasiens bild av Alexander. Denna motsats är historisk och har funnits hos den historiska personligheten — motsatsen eller spänningen mellan den djärva, övervärldsliga Gudsrikestron, som på hellenistisk grund lever i annan form i mystikens tro på den i de heliga handlingarna närvarande Herren, och den etiska förkunnelsen, som man kände igen i den omgivande världen — denna förkunnelse, som trots allt tror, att det finns tid att förbättra människor och värld. Den motsatsen har visat sig ej döda och föröda, men skapa hi-

storia. Och den visar just på den skapande personligheten, som har denna motsats, men ock den sammanhållande kraften. Det sagda strider ej heller mot den kritiska forskningens negativa resultat, ty den skapande personligheten är och blir alltjämt till stor del en gåta för tanken.

NOTER OCH REGISTER

Noter.

Till kap. I.

[1] Jfr Hans F. K. Günther, Rassengeschichte des hellenischen und des römischen Volkes, 1928; även samme förf:s Rassenkunde Europas.

[2] Jag tänker på en bok som Karl Kynasts Apollon und Dionysos, 1927, som alltför ofta har det litterära och språkliga stoffet i andra hand.

[3] A. W. Persson i Ymer 1928, s. 305 o. ff. Till detta parti Martin P:n Nilsson, Hellas och de hellenska rikena, Norstedts Världshistoria II, I, 4, 1928; Axel Boëthius, Greklands historia, Bonniers illustrerade Världshistoria I, 1926, kap. III.

[4] Martin P:son Nilsson, The minoan-mycenaean Religion and its survival in Greek Religion, Skrifter utg. av K. Hum. Vetenskapssamfundet i Lund, IX, 1927 — ett grundläggande arbete; samme förf:s Den grekiska religionens historia, 1921, I (Olaus-Petri-föreläsningar); nu ock i engelsk bearbetning. Jfr vidare s. 189 o. ff.

[5] Jfr till detta och det närmast följande de anförda historiska verken; därtill t. ex. Gomperz, Griechische Denker I^2 (om kartorna s. 41 o. 423), eller min uppsats 'Från det hellenska tänkandets barndom' i Edda XXI (1924), s. 161 o. ff.

[6] Burnet, Early Greek Philosophy^3, 1920, II, 1 (tysk övers. 1913).

[7] Rep. VIII. 546 C; Tim. 39 D.

[8] W. Jaeger, Aristoteles, 1923, s. 133 o. ff.

[9] Till problemet speciellt R. Laqueur, Hellenismus, Schriften der hess. Hochschulen. Univ. Giessen, 1924, H. 1 (1925); ytterst givande J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus, I^3, 1927, II^2, 1926 (med bilagor).

[10] I inl. till Geschichte des Hellenismus II, 1843 (Kleine Schriften I, s. 313); jfr för övrigt Einleitung zur Geschichte des Hellenismus.

[11] Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], s. 2.

[12] T. ex. Hellenistische Dichtung I, s. 2.

[13] Se Det romerska världsväldets religioner, 1918, Hellenismen, 1926.

[14] Exempel hos G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926.

Till kap. II.

[1] Jfr t. ex. Blass-Debrunner, Gramm. des neutest. Griechisch[5], s. 5 o. ff.

[2] Wilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer, s. 188.

[3] Jfr de svenska arbeten i antikens historia, som anförts till kap. I och av dem citerad litteratur.

[4] Till detta och följ. Kaerst, a. a., passim.

[5] Senast J. Morr i Wiener Stud. 45, s. 186 o. ff.

[6] Jfr Wilcken, Alexanders Zug in die Oase Siwa, Sitz.-Ber. der preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse 1928, 30, s. 578 (5), 3. Jfr Isokr. Philipp. 154 motsatsen βαρβαρικὴ δεσποτεία och Ἑλληνικὴ ἐπιμέλεια. Var Aristoteles' ord om ἡγεμονικῶς och δεσποτικῶς stått, och vilken tid de tillhöra, veta vi ej (fragm. 658 R., Plut. De fortuna Alex. 1, 6 med parall.).

[7] Till detta framför allt Kaerst och hans exkurser; Wilcken a. a. och hans Griechische Geschichte[2], s. 146 o. f., 184 o. 191.

[8] γῆς τε ἁπάσης καὶ θαλάσσης κύριον, Arr. Anab. VII, 15, 5.

[9] Ingående analys av soldatbilderna hos E. Eidem, Pauli bildvärld I, 1913, kap. IV (med litteratur).

[10] Kaerst a. a. II, framför allt VI. Buch, 1 och 3; jfr här s. 169 o. f. Antigonos' ord Aelian. Var. hist. II, 20.

[11] R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt[3], 1925.

[12] καὶ οἱ μὲν Ἕλληνες ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ

σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμένῃ ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων. Jfr Kalinkas kommentar.

[13] Jfr bl. a. Laqueur, Hellenismus, s. 13 o. ff., 29 o. ff.

[13a] Jfr här s. 135 o. ff.

[14] Hans F. K. Günther, Platon als Hüter des Lebens, 1928.

[15] Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1909; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2], s. 45, 127 o. ff., 193 o. f. (med hänvisningar).

[16] Martin P:n Nilsson, Den kristne Kirke og det antike Samfund, Ny Theol. Forenings Smaaskrifter, II, V, 1920.

[17] Deissmann, Bibelstudien s. 139 o. ff.; Neue Bibelstudien s. 46 o. f.; Licht vom Osten[4] s. 83 o. ff.

[18] Felix Bock, Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio, diss. Leipz. 1898.

[19] Jfr min uppsats 'Neuplatonismus und Politik', Symb. Arctoae (= Osloenses) I, s. 1 o. ff. (spec. s. 6 o. f).

[20] Här nämnes ock Hippodamos från Thurioi (Miletos), Περὶ εὐδαιμονίας (Stob. 103, 26, V 908 Wachsm.-Hense) och Περὶ πολιτείας (43, 93—95, IV 28); om fragmenten, av vilka det senare har stor betydelse för Platon, äro äkta och ej påverkade av senare tiders tankar, synes mig ovisst; eljest stamma de från mitten av 5. årh.

[21] Se inl. till min Plotinos, Mystikern och reformatorn (översättn.). Religionens människor och dokument VIII, 1927, s. 17 o. ff.

[22] Karl Weidinger, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese. Untersuchungen zum Neuen Test. herausgeg. v. H. Windisch, H. 14, 1928. Jfr här s. 43 o. 119 o. ff.

[22a] Jfr här s. 84 o. ff., 114 o. ff., 146 o. ff.

[23] Deissmanns skrifter, framför allt Licht vom Osten; på svenska nu Bror Olsson, De egyptiska papyrusfynden med särskild hänsyn till Nya Testamentet, 1929.

Till kap. III.

[1] Bibelstudien, Neue Bibelstudien, Licht vom Osten, Paulus m. fl. verk.

[2] τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν Thuk. II, 41 (Perikles).

[3] Ps.-Xen. Atheniens. respubl. 2, 8; jfr anm. 12 till kap. II.

[4] Nya studier till Aristoteles' och Theophrastos' språk äro här av nöden.

[5] För enskildheter hänvisas till grammatikor av Blass-Debrunner, Radermacher, Moulton m. fl.

[6] Jfr min Zum sog. zehnten Buche der aristotelischen Tiergeschichte, 1911, kap. II.

[7] Jfr mina Forschungen zu Poseidonios, 1918, kap. VI; Wilamowitz, Geschichte der griechischen Sprache, 1928, s. 41 o. f.

[8] Wilamowitz, Hellenist. Literatur I, s. 16.

[9] Warning, De Vettii Valentis sermone, diss. Münster 1909.

[10] Forsch. zu Pos. s. 26 o. f.

[11] Blass-Debrunner, a. a. s. 4 o. f.; om egennamnen se Teol. studier tillägnade Erik Stave på 65-årsdagen, 1922, s. 184 o. ff.

[11a] Jfr här s. 107 o. f.

[12] Wetter, Det urkristna gudstjänstlivet och Nya Testamentet, 1923.

[13] Se min Neutest. Text und Nomina sacra, 1914, s. 15 o. f.

[14] Norden, Antike Kunstprosa II, s. 485 o. ff.

[15] Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, 1905 (jfr s. 13).

[15a] Jfr här s. 110 o. ff.

[15b] Jfr här s. 192 o. f.

[16] Wendland, Die urchristlichen Literaturformen s. 373 o. f. W. är att jämföra till hela detta parti.

[16a] Jfr här s. 218 o. ff.

[17] Jfr Eranos 15, s. 58 o. ff.

[18] Wilamowitz, Hellenist. Lit. I, s. 158.

[19] Stockholm (Upsala) har en praktfull papyrusbok med kemiska formler och Oslo en rulle med magiska formler; den förra utgiven av Lagercrantz 1913, den senare av Eitrem 1925.

[20] Philon, De aetern. mundi 19 Cohn; Joseph. Ant. Iud. I, 5, 21 Bk. Till citatet jfr framför allt Mutschmann, Hermes 52 (1917), s. 161 o. ff.

[21] Reinhardt, Poseidonios über Ursprung und Entartung, 1928.

[22] Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren

Beziehungen zum Judentum und Christentum[2], s. 192 o. ff. Detta verk har jag överallt lärt av, även där det ej särskilt nämnes. Ehuru nu sjutton år gammalt, intar det ännu en rangplats i litteraturen om hellenismen.

[23] Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925 (om apophthegmata s. 21 o. ff.).

[23a] Jfr här s. 99 o. f., 199 o. f.

[24] Christ-Schmid, Geschichte der griech. Lit. II, 1[6], s. 54 o. f.

[25] W. Uxkull-Gyllenband, Plutarch und die griechische Biographie, 1927; D. R. Stuart, Epochs of Greek and Roman Biography, 1928.

[26] Agnostos Theos, 1913, s. 34 o. ff. och eljest.

[27] a. a. s. 313 o. ff.

[28] Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906.

[29] I undersökningen i »Bibelstudien» (hans första större verk), s. 189 o. ff.

[29a] Jfr här s. 183.

[30] Jfr Eranos XI, s. 170 o. ff.; Deissmann, Licht vom Osten[4], s. 321.

[30a] Jfr här s. 107 o. f.

[31] Norden a. a. s. 311 o. ff. (med ytterligare paralleller).

[32] Observera endast kap. I, 1 πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως.

[33] Något som Friedr. Blass kom in på i sin kommentar, 1903.

[33a] Jfr här s. 188 o. f.

[34] Jfr Eranos XXIII, s. 193 o. ff.; om Athenion-episoden Reinhardt, Poseidonios, 1921, s. 31 o. ff.

[35] Den nämnda Eranos-uppsatsen ger en del yttterligare stoff. Också Athenions intåg i Athen är värt uppmärksamhet. Sakligt och lexikaliskt ge Poseidonios-fragmenten ej så litet till förklaring av Nya Testamentet; naturligtvis är det här ej tal om någon påverkan, såsom stundom satts i fråga (jfr Geffcken, Die Hirten auf dem Felde, Hermes 49 (1914), s. 321 o. ff.). Men den elegante historikern kan ta upp stoff från de kretsar,

som de nytestamentliga skrifterna tillhöra. I ett fragment Athen. XII 542 B heter Damophilos »yppighetens och ondskans träl» (τρυφῆς . . . δοῦλος . . . καὶ κακουργίας); jfr δοῦλος τῆς ἁμαρτίας Joh. 8, 34, Rom. 6, 16, 20; δ. τῆς φθορᾶς 2. Petr. 2, 19.

[36] R. Schütz, Das Quellenproblem der Apostelgeschichte, Harnack-Ehrung 1921, s. 44 o. ff.

[37] Wetter, Charis, 1913; Det romerska världsväldets religioner, s. 456.

[38] Kaibel, Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles, 1893, s. 16 o. ff.

[39] Blass-Debrunner a. a., s. 268 o. f.

Till kap. IV.

[1] Jfr Plat. Apol. 37 D τὰς ἐμὰς διατριβὰς καὶ τοὺς λόγους (Sokrates).

[2] Wilamowitz, Die griechische Literatur des Altertums, s. 163; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur[2], s. 75 o. ff.; Edu. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II, s. 25; Oltramare, Les origines de la diatribe romaine, Paris 1926.

[3] Jfr bl. a. H. Maier, Sokrates, 1913.

[4] Jfr Platon I, s. 122 o. ff.

[5] Jfr H. Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, 1923.

[6] Jfr Edu. Schwartz, a. a.; troligen underskattar han Antisthenes' och Diogenes' betydelse.

[7] W. Jaeger, Aristoteles, s. 27 o. ff. (sammanställande med Cicero).

[8] Analys i Pohlenz' kommentar och inledning till bok I och II.

[9] En detaljerad undersökning till De off. I har jag gjort, men ännu ej offentliggjort. Den bristande överarbetningen har utmärkt Ciceros arbeten efter Caesars död.

[10] Forschungen zu Pos., s. 30 o. ff.; P., en hellenismens lærer og profet, 1924, s. 15 o. 38.

[11] Leo, Geschichte der römischen Literatur, s. 206 o. f.

[12] Leo a. a. s. 406 o. ff. (om grekiska källor s. 410); Wilamowitz, Hellenist. Lit. I, s. 229.

[13] Agnostos Theos s. 143 o. ff. (spec. 166 o. ff.)

[14] En sammanstörtande byggnad dödar rättfärdiga och orättfärdiga, Plot. Enn. IV, 3, 16; jfr Lukas 13, 4 om de aderton, som dödades av tornet i Siloam.

[15] Jfr Eidem, Pauli bildvärld I; Max Wundts behandling av skådespelarbilden hos Plotinos, Plotin I, 1919, s. 28 o. ff.

[16] Det mesta från Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910.

[17] Henses ed.[2], 1909.

[18] De formella egenheter, jag här vill ha fram, komma ej till sin rätt i 1917 års bibelöversättning med dess omskrivande språk. Där detta ej spelar någon roll, citerar jag i regel efter den.

[19] Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, s. 167, betonar det judiska i Gal. 5, 19, där de sexuella synderna sättas främst.

[20] Symbolae Osloenses VII, s. 25 o. ff. Denna undersökning borde utvidgas.

[21] Formen är här högtidlig: οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται (obs. det sista märkliga ordet för korsfästelsen). Gorgias 473 C har ett parallellställe, som handlar om den gripne orättfärdige: ἐὰν . . . τοὺς αὑτοῦ ἐπιδὼν παῖδάς τε καὶ γυναῖκα (sc. λωβηθέντας) τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῇ (det vanliga ordet) ἢ καταπιττωθῇ . . . Stället hör till det för Gorgias och början av Staten gemensamma, som tyder på, att Staten I och delar av II bilda ett äldre utkast (ev. en dialog Thrasymachos), som trängdes ut av den i tanken mörkare och hårdare Gorgias. — Bonhöffer a. a. s. 392 (tillägget) drar fram stället ur Staten som argument mot Bultmanns sammanställande av Paulus och diatriben; med orätt.

[22] Eidems undersökning av tävlings- och krigsbilder, i Pauli bildvärld I.

[23] Jfr Bultmann a. a. s. 103 o. ff. och passim.

[24] Hur mycket stoff, som här kan samlas, visar t. ex. Clemens

Religionswissenschaftliche Erklärung des Neuen Testaments[2], 1924 (Das Christentum im Allgemeinen o. a.).

[25] Agnostos Theos s. 240 o. ff. (även latinskt stoff).

[26] Lehmann u. Fridrichsen, 1 Kor. 13. Eine christlich-stoische Diatribe, Studien und Kritiken 1922, s. 55 o. ff., spec. s. 84 o. ff.

[27] Om skillnaden se Wilamowitz' skarpa ord Platon I, s. 384, 1.

[28] Behandlat av Norden a. a. s. 277 o. ff.

[29] Utförligt behandlat av Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5—11. Sitzungsber. der Heidelberg. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl. 1927—28, Abh. 4.

[30] Om det semitiska och grekiska i hymnerna se Norden a. a. s. 143 o. ff. och nedan s. 183.

[30a] Jfr här s. 210 o. ff. (213).

[31] Framför allt fragmenten hos Stobaios.

[32] Andra bevis för en dylik folketik skola ges i nästa kapitel. Om en del stoff, som W. använt för sin bevisning, kan man vara ytterst oviss; det representerar i varje fall endast ett förstadium till de färdiga hustavlorna. Men även detta spridda stoff kan vara av värde för en historisk betraktelse, som aldrig helt kan skilja form och innehåll åt.

[33] Jfr fragm. 61 R. (Augustin. De trin. 14, 19, 26 — efter Ciceros Hortensius); jfr ock slutet av Ciceros De re publica (Somnium Scipionis), efter Poseidonios eller någon annan.

[34] Till detta Jaeger, Aristoteles, s. 54 (även om protreptiska tankars överflyttning till dialog).

Till kap. V.

[1] Den sakkunnige ser lätt, att jag till de följande partierna haft hjälp av en mängd handböcker och undersökningar, ej minst av de många böcker, som sågo dagen under åren närmast efter kriget på skilda språk och i skilda länder. Av redan nämnd litteratur sätter jag Kaersts och Wendlands arbeten särskilt högt. Av efterkrigslitteraturen är framför allt att nämna Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,

som har motsvarigheter på engelska, franska och italienska; de behandla dock mest en tid senare än den jag berör i kap. V.

[2] Jfr min skrift 'Poseidonios. En hellenismens lærer og profet', s. 15 och här s. 103 m. not 10.

[3] Det är nog att tänka på typer som Xenophanes och Empedokles.

[4] Aristoteles' betydelse för hellenismen är klart betonad av W. Jaeger i hans bok om Aristoteles, se första kapitlen (om de förlorade dialogerna).

[5] Gammalt och nytt är här mycket svårt att skilja. Jfr bl. a. Delatte, Essai sur la politique pythagoricienne, 1922.

[6] Jag är ej alldeles enig med Schwartz i Charakterköpfe II.

[6a] Jfr här s. 34.

[7] Strab. I, 66, 67, Cic. De rep. I, 58. Jfr redan Isokrates IV (Paneg.), 50.

[8] Diog. Laert. VI, 72; II, 99.

[9] Εἰς ἑαυτόν IV, 23.

[10] Wilamowitz, Hellenistische Dichtung I ger här perspektivet.

[11] Leg. X 897 B o. ff.

[12] Jag tänker på Reinhardts kamp för Poseidonios' monism; se särskilt Pos. über Ursprung und Entartung, 1928. Kritik av R. hos I. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften II, 1928; se s. 423 o. ff.

[13] inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, Sen. Ep. 92, 10; man har återgett orden på grekiska bl. a. med σὰρξ ἀνωφελὴς καὶ χαλαρά.

[14] Porphyr. De vita Plotin. kap. 2 o. 11.

[15] Jfr anm. 12.

[16] Kap. 6. 398[a] 1 o. ff. Bekker.

[17] Karl Heinemann, Plotinos, 1921, s. 6 o. ff.

[18] Jaeger, Aristoteles, s. 133 o. ff.; kritik av Leisegang, Philos. Wochenschrift 1928, sp. 1412 o. ff. (rec. av Vorträge der Bibliothek Warburg IV).

[19] Cumont, Den astrala religionen i forntiden, 1912 (Olaus-Petri-föreläsningar), s. 30.

[20] Trots all tolkning kommer man ej ifrån hans intresse för dessa ting.

[21] Forsch. zu Poseid., s. 78 o. ff.; Reinhardt, Poseidonios, passim; Heinemann, Poseidonios metaphys. Schriften I, 1921, s. 88, 1; Uxkull-Gyllenband, Griechische Kultur-Entstehungslehren, 1924, s. 44 o. ff. Hithörande frågor ha intresserat forskningen mycket på senare tid. — Ställena äro framför allt Strab. IV 197 och Diodor. V, 31. — Tanken om de urtidsvise går ju igen i nyare tid, såsom hos H. St. Chamberlain.

[22] Jfr till detta Gomperz, Griech. Denker I[2], s. 305. Om allegorisk netod se J. L. Heiberg, Allegorisk Fortolkning, Stud. fra Sprog- og Oldtidsforskn. Nr. 122, 1921.

[23] Påpekat för mig av E. von Dobschütz.

[24] Stobaios Ecl. II, 11[m]. II 112 W.-H.: ὑπόληψις ἰσχυρά, βεβαιοῦσα τὸ ὑπολαμβανόμενον; Philon Περὶ ἀρετῶν 216; βεβαία ὑπόληψις, o. s. v. Jfr ock Windisch' kommentar.

[25] Wilamowitz, Griech. Lesebuch, II, II, s. 132. Jfr Kol. 1, 15 ἀόρατος om Gud, 1. Tim. 1, 17 τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ; Joh. 1, 18, 1. Joh. 4, 12, 20 o. s. v.

[26] I Agnostos Theos (med följande kritik och försvar).

[27] Jfr Phaidr. 255 D om att se sig i den älskade som i en spegel, Tim. 71 B om en spegel, som låter en se bilder o. s. v.; Philon, De opif. mund. 76 C o. s. v. En fysiker som Poseidonios kan bruka jämförelsen med spegeln i naturvetenskapligt sammanhang. Jfr J. Behm i Reinhold-Seeberg-Festschrift I, Leipz. 1929, s. 315 o. ff. (Das Bildwort vom Spiegel 1. Korinth. 13, 12).

[28] Plat. Rep. VI. 508 B: ögat som ἡλιοειδέστατον . . . τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων; Poseid. ap. Sext. Empir. adv. dogm. I, 93 φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται; Plot. Enn. I, 6, 9 ἡλιοειδής (ὀφθαλμός); II, 4, 5 φωτοειδής; VI, 7, 16 (8, 9); Philon, De opif. mund. 53, 145 o. ff. C. Jfr J. Lindblom i Teol. Kvartalskrift 127, s. 230 o. ff.

[29] Till det nämnda Περὶ κόσμου 6. 399 [a]31 (synlig endast för tanken), [b]12; Cic. Tusc. I, 22, 51; Seneca Nat. Quaest. VII, 30, 3 (effugit oculos, cogitatione visendus est).

[30] Jfr Bickel i Philol. Wochenschrift 1929, sp. 202 o. ff. (rec. av Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrelig.)

[31] Zucker, Syneidesis-Conscientia, Rede, Jena 1928.

[32] Sen. Ep. 97, 15: mala facinora conscientia flagellari.

[32a] Jfr här s. 139.

[33] Wilamowitz, Griech. Literatur, s. 162. Jfr Syr. 23, 16, 4. Mack. 7, 18, Gal. 5, 13, Rom. 7, 18, 25, 8, 3 o. ff., 12 o. f. o. s. v.

[34] Wetter, Det rom. världsväldets religioner, s. 228 o. 446.

Till kap. VI.

[1] Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, och följdskrifter. R:s egenartade, osystematiska form torde på många punkter försvåra frågornas genomtänkande.

[2] De græsk-orientalske Mysteriereligioner, Religionshist. smaaskrifter, Anden Serie VIII, Köbenh. og Kristiania 1915 — en klar översikt. Wetters böcker ha nämnts tidigare. Jfr även Linderholm, Evangeliets värld, 1918, I, Kap. VI.

[3] Hans skrifter anfördes under kap. I; grundläggande är framför allt The minoan-mycenaean Religion, 1927.

[3a] Jfr här s. 188 o. f.

[4] Ett exempel, som just visar vacklan mellan den äldre och den yngre betydelsen, är De mundo 7. 401[a] 16 om Zeus: διήκων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα. Till αἰών i betydelsen t i d passar ju ej alls ἀτέρμων, men tillägget utesluter betydelsen e v i g h e t. Exemplet är viktigt och torde ha sidostycken; det betyder mer än det oxymoron, som Wilamowitz konstaterar Griech. Lesebuch II, II, s. 133.

[5] Till detta och följande har ofta använts Wendlands Die hellenistisch-römische Kultur, Reitzensteins och Wetters arbeten, som ej ständigt behöva citeras; på svenska ock Söderblom, Antikens frälsaregestalter och frälsaren i evangeliet (i 'Ur religionens historia', 1915), ej minst för Apollonios av Tyana. Ett och annat av använd eller studerad litteratur nämnes i det följande.

[6] Reitzensteins förklaring synes mig stundom vara en omväg.

[7] Så har ju Kristus i Joh. Uppenbar. kap. 1 Aions attribut; Wetter, Hellenismen och kristend. s. 33.

[8] Edu. Meyer och Wilamowitz o. a.

[9] Bousset, Kyrios Christos, det ursprungliga företalet s. XIII o. f. Detta arbete (2. uppl. 1921) ligger till grund för mycket i det följande. Jfr ock Deissmann, Paulus[2], 1925, s. 90 o. ff.

[10] Denna betydelse av orden finns ej i index till v. Arnims Fragmenta veterum Stoicorum; πιστεύειν förekommer där ej alls. Den lexikaliska förändringen inom Stoan är ofta förunderligt stor.

[10a] Jfr här s. 205 f., 222.

[11] Τύχη blir ju i icke-religiöst sammanhang (kanske även icke-filosofiskt) huvudgudomligheten. Så hos Polybios, som här starkt skiljer sig från den filosofiskt oskolade Tacitus, som nämner både d i och f a t u m och f o r s som grund för skeendet. Jfr Pöhlmann, Die Weltanschauung des T., Sitzungsber. der k. bayer. Akad. der Wiss., philos.-philol. u. hist. Klasse 1910, 1.

[12] J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914.

[13] På svenska: Cumont, Den astrala religionen i forntiden, 1912 (med källhänvisningar och litteratur t. o. m. 1911).

[13a] Jfr här s. 203 o. ff.

[14] Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, 1916 (Στοιχεῖα II), s. 59, 2.

[15] Boll, Aus der Offenbarung Johannis, 1914 (Στοιχεῖα I). Om den siste redaktören av allt stoffet känt dess betydelse, är måhända ovisst.

[16] Jfr de viktiga kapitlen i Annal. IV, 37 o. f.

[17] Eitrem och Fridrichsen, Die Versuchung Christi, bihäfte till Norsk Teol. Tidskr. 1924.

[18] Se t. ex. samma förf., Ein christliches Amulett auf Papyrus, Videnskapsselskapets Forhandl. (Oslo) 1921, 1.

[19] Jfr Bousset a. a., det ursprungliga företalet s. XV.

[20] Jfr Lohmeyer, Kyrios Jesus (Kap. IV, 29 här). Om den ej lättbegripliga tolkningen hos L. gör rättvisa åt allt, synes mig

ovisst (så μορφή i vers 6; både detta och annat synes mig bjuda på association med hellenistiska tankar).

[20a] Jfr här s. 41 o. f.

[21] Hur långt den är ett bevis för Reitzensteins teser, vet jag ej.

[22] Jag hänvisar till Söderbloms analys a. a.

[23] Senast i Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze[2], 1925, s. 130 o. ff.

[24] Lohmeyer a. a. (interpolation av θανάτου δὲ σταυροῦ i 8); själv är jag böjd för en annan förklaring än L.

[25] Om denna hymnpoesi se J. Kroll, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, två Braunsberg-program från 1921. Jfr ock Norden, Agnostos Theos, s. 240 o. ff. En rent rytmisk undersökning skulle ha sitt värde.

[26] Hölscher, Urgemeinde und Spätjudentum, Avhandl. utgitt av Det norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse 1928, 4.

[27] Om dessa sidor eller aspekter se Brilioth, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, 1926, kap. II.

[28] Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, 1921; II Das christliche Opfer, 1922. Jfr ock Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926.

[29] Jag tänker på notisen hos Athenaios IV. 152 F efter Poseidonios, om hur en φίλος tar del i måltiden hos en parthisk konung; det är egentligen så, att han τραπέζης οὐ κοινωνεῖ. Jfr för övrigt Lietzmanns Kommentar till 1. Kor.

[30] Framför allt Bultmann, Jesus.

[31] Jfr min uppsats 'Zu den Bacchen des Euripides', Symbol. Osl. IV, s. 29 o. ff. Nu utförligt om hela problemet Weinreich, Gebet und Wunder, Einzelausgabe aus Genethliakon Wilhelm Schmid, Tüb. Beiträge zur Altertumswissensch., H. 5, 1929; vad som rör Euripides delvis efter W. Nestle, Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte, Philologus 59 (N. F. 13, 1900), s. 46 o. ff.; här påvisas lexikaliska likheter mellan Eur., ej minst Bacch., och Acta. Dock synes mig ytterst ovisst, om direkta studier av Euripides skapat likheterna; för min del tror

jag snarare på en sekundär källa, en handbok, ett florilegium eller dyl. Och strukturlikheten finns oberoende av ord och fraser. Jfr Weinreich s. 332 (166) o. ff. Fortfarande finner jag dock större likhet mellan Bacchai och Joh. 7, 43 o. ff. än mellan Bacchai och Acta 16 (»Bericht D» — fångvaktaren i Filippi). — Jfr Smend, Ἄγγελος I s. 34 o. ff.; Fiebig, ibid. II s. 157 o. f. Skådespelet kan ha verkat genom senare uppförande (jfr Smend s. 41 o. f.).

[32] Ett föredrag i Det norske Videnskapsakademi i Oslo kommer att publiceras i den norska Samtiden, troligen 1929.

[33] 1915; jfr M. P:n Nilssons innehållsrika rec. i Gött. gel. Anzeigen 1916, s. 40 o. ff.

[33a] Jfr här s. 186.

Till kap. VII.

[1] Dessa moment ha betydelse också för det följande.

[2] Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

[3] Jfr de kända handböckerna och större verken från senare tid, särskilt Joël, Geschichte der antiken Philosophie I, 1921. För Anaximandros' naturfilosofi jfr Dörfler i Wiener Studien 38 (1916), s. 189 o. ff. (sammanhang med de gamla kosmogonierna).

[4] Även om man som Isokrates brukar ordet om retoriken.

[5] H. Maier, Sokrates, s. 170 o. ff.

[6] Jag tänker på bilden hos Edu. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur II.

[7] Om Sokrates' »platonisering» se Symbol. Osloens. VII (1928), s. 1 o. ff. Om de platonska myterna från modernaste filologiska synpunkt se Reinhardt, Platons Mythen, 1927.

[8] Diktaren röjer sig här som i Phaidon. Jfr slutet av Paradiso i Dantes Divina Commedia.

[9] Jaegers Aristoteles är att jämföra på denna punkt; se särskilt s. 164 o. f.

[10] Alb. Nilsson, Svensk romantik, 1916; jfr Svensk humanist. Tidskrift 1919, sp. 1 o. ff.

[11] Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-

exegese, 1914, torde föra alltför mycket tillbaka till P.; mer kritisk W. Jaeger, Nemesios von Emesa, s. å.

[12] Typiska exempel ha vi i De mundo, kap. 2 och 3, även 5 och 6, hos Kleomedes, De motu circulari corporum caelestium (ett astronomiskt kompendium), s. 152 o. ff. Ziegler; i latinsk litt. ofta hos Cicero, t. ex. De natura deor. II, 33, 83, 36, 91 o. ff., 46, 119, 47, 120 o. ff., Tusc. Disp. I, 28, 68—70. Philon och Dion ha ock liknande ställen i mer bearbetad form.

[12a] Jfr här s. 172 o. ff.

[13] Jfr Περὶ κόσμου: τῷ παντὶ σωτηρίαν 5. 396 b 34, τὴν δι' αἰῶνος σ. 397 a 31, σ. διὰ τέλους b 5, τῆς ἐκ τούτου (θεοῦ) σωτηρίας 6. b 16, αἰτία σωτηρίας 398 a 4, αἴτιον ... τοῖς ἐπὶ γῆς σωτηρίας b 10, τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν 400 a 10; Gud som σωτήρ 6. 397 b 20 (ἁπάντων), 401 a 24 (Zeus); jfr σωστικὸν ... ὁμονοίας 5. 397 a 3; motsvarande betydelse hos verbet σῴζω 6. 400 a 22 (τὴν αὐτὴν ... τάξιν; jfr 400 b 3; b 24 om bekräftelse av ett citat); detta ur en handskriven index till verket.

[13a] Jfr om kynikerna Diog. Laert. VI, 103: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν ..., μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

[14] Stob. Flor. 5, 67 (περὶ αὐταρκείας; Hense s. 16, 2).

[15] Jfr Bultmann, Jesus, s. 195; att tolkningen senare blir kosmisk, är en annan sak.

[16] Jfr Schubert, Die Eschatologie des Poseidonios, Veröffentlichungen des Forschungsinstituts f. vergleich. Religionsgeschichte an der Universität Leipzig II, 4, 1927 — ett mycket omtvistat arbete i Reinhardts anda; R., Kosmos u. Symp. s. 308 o. ff.

[17] Observera här den från mysterierna kända växlingen mellan aktiv och passiv.

[18] En annan betydelse får στοιχεῖα Hebr. 5, 12: de allra första grunderna av Guds ord, »elementen» (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ).

[19] Se Lohmeyer i Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1927, s. 162 (betydelseändringen i judendomen).

[20] Epiktet und das Neue Testament s. 219.

[21] a. a. s. 146 o. ff.; jfr här s. 153 o. f.

[22] Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrelig.[3], s. 39, 2 (jämte andra ord).

[23] Bonhöffer a. a. s. 270, 275.

[24] Jfr Reitzensteins anm. Iran. Erlösungsmysterium s. 116, 2, att de moderna begreppen allsjäl eller världssjäl för orientalisk mystik ej som för den grekiska filosofien syfta på världen, utan på de troendes eller själarnas »Gesamtheit».

[25] Uttrycket brukat av Kaerst, Geschichte des Hellenismus, passim.

[26] Jfr Plat. Tim. 30 B (ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ), Diog. Laert. VII, 142 (ζῷον λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν — allmänstoiskt; liknande om gud VII, 147); Philon De provid. I, p. 12; Manil. II, 63 o. ff. (corpus animale) o. s. v. Om detta och liknande se mina Forschungen zu Poseid. s. 172 o. f.

[27] Jfr Liechtenhan, Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie, 1922, s. 13 (sammanhanget mellan filosofen och aposteln är osäkert).

[28] Att bildspråket i Job kap. 38 o. ff. associeras med stoisk laus mundi, är begripligt.

[29] Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[2], s. 235.

[30] Jfr de ovan under anm. 11 anförda arbetena av Gronau och Jaeger.

[31] Jfr Holl, Urkristendom och religionshistoria, svensk övers. 1925 — trots en viss vårdslöshet i metoden.

[32] Betonat icke minst av Bultmann i hans Jesus-bok.

Till kap. VIII.

[1] Edu. Schwartz, Charakterköpfe II, s. 26; Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[2], s. 76 o. f. (jfr s. 75 o. ff. till hela detta parti).

[2] Jfr Wendland a. a. s. 92 o. ff. (ock kap. III ovan).

[3] Jfr Norden, Antike Kunstprosa II, s. 518, 1 (Ibn al-Athîr, Kâmil, citerad av historikern Abulfedâ; den förre död 1232, den senare 1331).

[4] Omtalad Justin. Apol. II, 3; Tatian. Or. 19.

[5] Stob. 97, 31. V 808 Wachsm.-Hense: μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ (naturligtvis »vår» i st. f. vårt »sommar»). Att kunskapen om vad som anföres, kan vara minimal, är kanske ej så underligt i dylikt sammanhang. I Teles-stycket hos Stob. 5, 67. I 37 W.-H. (περὶ αὐταρκείας) blandas en erinring om Theramenes' död enl. Xen. Hell. II, 3, 56 in i Platons skildring av Sokrates' död; det heter endast hos Teles »skål för Alkibiades» (τουτὶ δὲ Ἀλκιβιάδῃ τῷ καλῷ) i st. f. Kritias hos Xen. Man erinrar sig de kontaminerade gammaltestamentliga citaten i Nya Testamentet och senare litteratur.

[6] Euseb. Praep. evang. V, 19 o. ff., VI; Julianus, som ogillar boken, kallar den κατὰ χρηστηρίων (Or. 7; även 6).

[7] Jfr Norden a. a. II, s. 484 o. f. nämner talet som typiskt för ogrekisk känsla och stil.

[8] Jag tänker på den alltför skarpa gräns, man stundom dragit upp mellan litterärt och olitterärt och användandet av ordet litteratur i betydelsen konstnärlig litteratur.

[9] Jfr R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Vorträge der Bibl. Warburg II, 1922—23, II. Teil, 1925; här är ett oerhört lärt material samlat; jfr ock Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, 1921, s. 155 o. ff. (framför allt om korset). Odysseus och Penelope finnas bland de vackra målningarna i det för ej längesen funna hypogäet vid Viale Manzoni i Rom; här finns ock den skäggiga Kristus-typen (andra årh.).

[10] Den kristna kyrkokonstens ursprung, 1920 (föreläsningarna 1919).

[11] Jag tänker bl. a. på Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienrelig.

[11a] Jfr här s. 188 o. ff.

[12] Se Gerh. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926.

[13] Auktoritetens förfall har särskilt betonats av den italienske historikern Guglielmo Ferrero; se den på flera språk, senast på italienska, utkomna skriften La rovina della civiltà antica, 1926.

[14] Ett stort framsteg betyder Bauers omarbetning av Preuschens nytestamentliga lexikon (färdigt 1928).

[15] Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; även Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925 (Aus der Welt der Religion 4); Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik, 1924; Koehler, Das formgeschichtliche Problem des neuen Testaments, 1927 (Samml. gemeinverständl. Vorträge 127). Bland den rika litteraturen är viktig: Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristl. Ueberlieferung, Oslo 1925 (realistisk, fri från konstruktion).

[16] Jfr Koehler a. a. s. 34 o. f.

Register.

Viktigare behandlade ställen.

Innehåll.

Pris kr. 5: —

Uppsala 1929
Appelbergs Bokt
Aktiebolag

Rudberg
Hellas och nya testament

Wikgren A.

HARPER STORAGE