

BREVET TIL DIOGNETUS

OVERSÆTTELSE OG
KOMMENTAR



Brevet til Diognetus.
Også kendt under titlen Diognetbrevet.
Ukendt forfatter.

Oversat og kommenteret af
Johannes Aakjær Steenbuch.

Illustrationer af Nanna Eva Nissen.

Sat med skrifttypen Linux Libertine O.

Udgivet af Forlaget apophasis / apophasis pub. 2015.
www.apophasis.dk

ISBN 978-87-997967-1-7



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

København: Forlaget apophasis © 2015

*”Intet er at opdage af dette fremmede og fornemme
Væsen, hvorpaa man kjender Uendelighedens Ridder.
Han glæder sig ved Alt, deeltager i Alt, og hver Gang
man seer ham deeltage i det Enkelte, skeer det med en
Vedholdenhed, som betegner det jordiske Menneske,
hvis Sjæl hænger fast ved Sligt.”*

– Johannes de Silentio (Søren Kierkegaard) om ”Troens
Ridder” i Frygt og Bæven.

Indhold

Forord	i
Brevet til Diognetus	1
I.	1
II.	2
III.	4
IV.	5
V.	6
VI.	8
VII.	10
VIII.	12
IX.	13
X.	15
XI. (tilføjet efterskrift)	17
XII. (tilføjet efterskrift)	18
Kommentar til Brevet til Diognetus	22
I. Du bliver, hvad du tilbyder	26
II. Evangeliet: Dom og nåde	42
III. Lykken: At efterligne Gud	59
IV. Den borgerlige (u)orden	74
V. Kirken og denne verden	91
VI. Den kommende verden	108
VII. Efterskriftet	119
VIII. Er det relevant? Brevets aktualitet	125
Bibliografi og slutnoter	154

Forord

Brevet til Diognetus, eller i kort form *Diognetbrevet*, er formentlig skrevet engang i det andet århundrede e.Kr. af en ukendt forfatter til en (næsten) ligeså ukendt modtager ved navn Diognetus (Diognet). Der er ikke i teksten selv en eksplicit tematisk inddeling i afsnit, men teksten kan deles op som følger:¹

1.1-1.2 Prolog

2.1-2.10 Hedenskabets forfængelighed

3.1-4.6 Jødedommens forfængelighed

5.1-6.10 De kristnes egenskaber og religion

7.1-7.9 Guds formål og hans udsendings væsen

8.1-9.6 Guds søn: Åbenbarer og frelser

10.1-10.8 Efterligning af Gud

11.1-11.8 Ordets tjeneste

12.1-12.9 Enheden af kundskab og liv

Teksten er sandsynligvis blevet til i et selvstændigt kristent miljø, funderet i en radikaliseret, eller

i hvert fald rendyrket, læsning af elementer i den paulinske litteratur.² Dateringen skyldes ikke mindst brevets beskrivelser af kristenforfølgelser, som var udbredte i det andet århundrede, og at adressaten tilsyneladende er temmelig ubekendt med kristendommen, der beskrives som en ”ny” tro. Omvendt betyder kritikken af jøderne, at brevet må være forfattet på et tidspunkt, hvor kristendommen havde udskilt sig fra jødedommen som selvstændig religion.

Da vi hverken kender forfatter eller modtager, er det dog ikke sikkert, at vi kan stole på disse oplysninger. Brevet kunne være skrevet til andre kristne som en slags opbyggelig litteratur, eller det kunne sågar være forfattet af en ung teolog som en retorisk øvelse uden henblik på udgivelse.³ Sidstnævnte mulighed understøttes af skriftets formfuldendte sprog og dets spor af hellenistisk-filosofisk dannelselse.

Den ældst kendte udgave af brevet findes i en samling tekster, som formentlig er fra det 13. århundrede. I 1436 blev det efter sigende fundet på et fiskemarked i Konstantinopel af den unge italienske dominikaner Thomas d'Arezzo sammen med en række andre tekster, heriblandt tekster af Justin Martyr. Stilen og indholdet er dog så forskelligt fra

Justins, at det næppe kan være af ham. Forfatteren er derfor blevet kaldt Pseudo-Justin. Andre mulige forfattere er Hippolyt eller Aristides af Athen, hvis apologi minder meget om *Brevet til Diognetus* i dets kritik af hedenskabet. Aristides' apologi indeholder dog en mere filosofisk negativ teologi, som *Brevet til Diognetus* mangler, mens Aristides' apologi til gengæld mangler andre elementer.

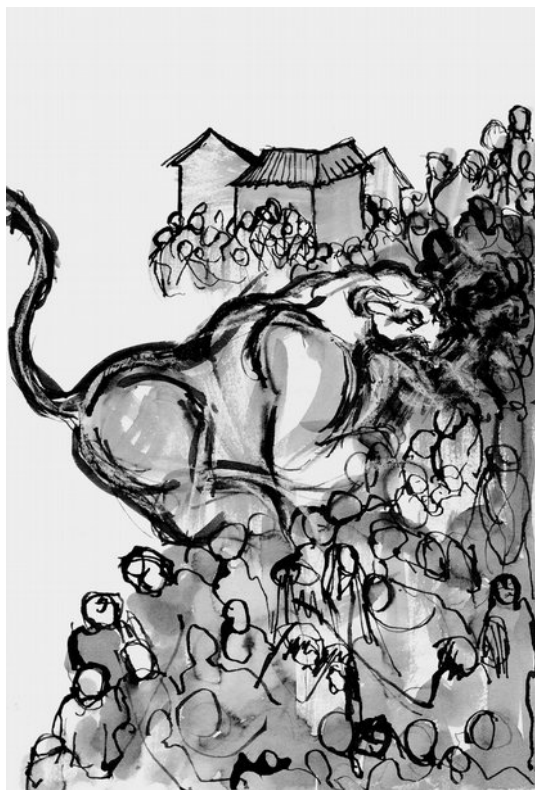
I det 16. århundrede blev manuskriptet overført til Maursmünster-klosteret i Alsace, og i 1790'erne til biblioteket i den dominikanske kirke i Strasbourg, hvor det blev opbevaret, indtil biblioteket brændte i den fransk-preussiske krig i 1870. Allerede i 1592 var manuskriptet dog blevet kopieret med henblik på tryk. Den udgave, vi kender i dag, er sammensat af flere kopier af Strasbourg-manuskriptet, som desværre manglede tekst, især i midten, hvor der mangler flere linjer. Manglende tekst markeres med "...".

Der er udbredt enighed om, at kun afsnittene 1-10 kan betragtes som oprindelige, da afsnittene 11-12 er temmelig anderledes i stil og tema.⁴ Afsnittene 1-10 synes at være adresseret til en hedning uden noget større kendskab til kristendommen, mens afsnittene 11-12 snarere synes at være rettede til katekumener, altså kristne dåbskandida-

ter under oplæring. De to dele forholder sig ret forskelligt til jødedommen, og den litterære stil i sidste del adskiller sig fra den første ved at være betydeligt mere knudret. Følgelig er afsnittene 11-12 formentlig indføjet af en senere redaktør. Der er dog også forskere, der har argumenteret for, at der kan være tale om den samme forfatter, men at delene måske er skrevet ved forskellige lejligheder.⁵ Det er svært at sige, hvem der har ret. Afsnittene 11-12 vil dog blive behandlet som en tilføjelse, og teksten i den del står derfor i kursiv.

At nærværende oversættelse udgives nu, skyldes ikke så meget mangel på oversættelser af *Brevet til Diognetus* (se bibliografien). Nærværende udgivelse har til formål at lette tekstens tilgængelighed og at præsentere den med et kommentarskrift, med overvejelser af en karakter, som der ikke er plads til i en mere neutral eller videnskabelig udgave. Især afsnit VIII af kommentaren har til formål at bringe *Brevet til Diognetus* i kritisk dialog med nutidige problemstillinger. Oversættelsen er lettere fri, især hvad angår stedord, bindeord, semikolon, tankestreger og hvad der ellers er blevet anvendt for at lette forståelsen. Referencer til *Brevet til Diognetus* anføres i kommentaren over formen 1.1 (afsnit 1.1).

Tak til Nanna Eva Nissen, som har fået den ikke helt nemme opgave at illustrere brevets påstand om, at kristne ligner alle andre, men alligevel følges. Også tak til Det Danske Institut i Athen for arbejdsophold, samt til Ole Lyngvåg, Maroula Salemenou, Lene Steenbuch, Laura Cæcilie Engell Jesen m.fl. for hjælp med og kommentarer til oversættelsen.



Brevet til Diognetus

I.

^{1.1} Jeg ser, højtærede Diognetus, at du er særdeles ivrig efter at lære om de kristnes gudsfrygt⁶, og at du ganske oprigtigt og nøje søger indsigt i, hvad der angår dem – til hvilken gud de sætter deres lid, og hvordan de dyrker ham, så de alle ser ned på⁷ verden og ringeagter døden og hverken anerkender⁸ dem, der af grækerne anses for at være guder, eller giver sig af med⁹ jødernes overtro¹⁰ – og hvilken slags hengivenhed¹¹ de bærer indbyrdes, og hvorfor denne nye slægt eller levevis¹² er kommet til verden¹³ nu og ikke før.

^{1.2} Så imødekommer jeg dig for denne velvillighed; og Gud, som både skænker¹⁴ os det at tale og at lytte, beder jeg om, at det må gives mig at tale således, at det forbedrer især dig at have lyttet, og at det må gives dig at lytte på en sådan måde, at jeg, der taler, ikke skuffes.

II.

^{2.1} Kom da! Når du har klaret dig selv for alle de fordomme, som fastholder dine tanker,¹⁵ og når du har aflagt dig den vane¹⁶, som leder dig på afveje, og er blevet, som fra begyndelsen, et nyt menneske – så vil du komme til at lytte til en ny tale, hvad du jo også selv har indvilget i:

Se, ikke kun med dine øjne, men også med din forstand¹⁷, hvilken substans¹⁸ eller form¹⁹ det er, som dem, I bekender jer til og kalder guder, faktisk er af.

^{2.2} Er én af dem ikke sten magen til det, vi går på? Er en anden ikke kobber og ingenlunde mægtigere end de ting, der er fremstillet som grej til vores brug? Og en af træ, som tilmed allerede er rådnet? Og en af sølv, som har brug for et menneskes opsyn, hvis det skal undgå at blive stjålet? Og en af jern, som er angrebet af rust? Og en af lertøj, som overhovedet ikke er mere værd end det, der er lavet til det mest uværdige formål?²⁰

^{2.3} Er de ikke alle af forgængeligt materiale?²¹ Er de ikke smedet med jern og ild? Blev de ikke hver især formet af skulptøren, kobbersmeden, sølvsmeden og keramikeren? Da deres skikkelse engang blev formet ved disses håndværk, er de så ikke

også nu – alle som én – omformelige? Kunne ikke de ting, som nu er grej ud af det samme materiale, gøres magen til, hvis de møder de samme håndværkere?

^{2.4} Kunne ikke alle de ting, som I nu dyrker²², forringes af mennesker for til sidst at blive ligesom grej?²³ Er de ikke alle stumme, døve, uden sjæl, uden sanser, uden bevægelse? Rådner de ikke alle, og er de ikke alle ved at forgå?

^{2.5} Dem kalder I guder, dem tjener I, dem dyrker I: Og I bliver ganske som dem.²⁴

^{2.6} Derfor hader I de kristne: Fordi de ikke anser dem for guder.

^{2.7} Men I, som nu anerkender²⁵ og regner med afguderne – ser I ikke ned på dem i endnu højere grad? Håner og fornærmer I dem ikke langt mere, når I uden bevogtning tilbeder dem af sten og lertøj, mens I om natten bortgemmer dem af sølv og guld – og når I om dagen sætter vagter ved deres side, så de ikke bliver stjålet?

^{2.8} Hvad angår de gaver, I tror, I tilbyder dem – hvis de på den ene side sanser noget, straffer I dem så ikke snarere derved, mens I nedgør dem, hvis de på den anden side ikke sanser noget, når I dyrker dem med blod og fedtos?

^{2.9} Lad en af jer udstå det samme, lad ham selv bli-

ve udsat for disse 'gaver'. Men ikke ét menneske ville velvilligt stille op til sådan en straf, for mennesket har jo sanser og fornuft. En sten finder sig i det, da den er uden sanser: Altså afslører²⁶ I jeres guds manglende sansning.

^{2.10} Hvad angår det forhold, at kristne ikke har gjort sig til slaver for sådanne guder, kan jeg fremhæve meget andet, som jeg kunne have sagt. Men hvis de ting, der er blevet anført, ikke er tilstrækkelige, erklærer jeg det for omsonst at sige mere.

III.

^{3.1} Dernæst gætter jeg på, at du er ganske ivrig efter at høre om, hvorfor de ikke tjener²⁷ Gud på samme måde som jøderne.

^{3.2} Jøderne gør en klog vurdering,²⁸ for så vidt de altså afholder sig fra den førnævnte tilbedelse og sætter deres lid til én gud og ærer ham som altings herre. Men hvis de går²⁹ til ham på førnævnte måde, rammer de aldeles forbi.³⁰

^{3.3} For mens grækerne udgør et eksempel på ufornuft³¹, når de ofrer sådan noget til sanseløse og dumme ting, burde jøderne, når de tror, at de kan tilbyde³² Gud noget, som om han manglede det, jo snarere betragte dette som dumhed end som guds-

frygt.

^{3.4} For han, som skabte himlen og jorden og alt derpå, og som skænker³³ os alt, hvad vi behøver, har ikke behov for én eneste af de ting, som han selv tilbyder dem, der tror, at de kan tilbyde ham noget.³⁴

^{3.5} Så de, der tror, at de hylder ham med ofre af blod og fedt og brændofre, og at de værdiger ham med den slags æresbevisninger, synes for mig ikke at være spor forskellige fra dem, der udviser samme slags ærbødighed over for stumme ting, som ikke er i stand til at bæres. De tror jo også, at de kan tilbyde noget til nogen, som ikke har et eneste behov.

...

IV.

^{4.1} Men deres skrupler over mad, og deres overtro hvad angår sabbatten, stoltheden over omskærelsen og forstillelse, hvad angår fasten og nymånen – absurde ting, som slet ikke er omtale værd – det tror jeg virkelig ikke, at du har brug for at lære om fra mig.

^{4.2} For at tage imod noget af det, der er skabt af Gud til menneskers brug, som var det skabt godt,

men at forkaste andet, som var det ubrugeligt og overflødigt – er det ikke upassende?

^{4.3} Og at tale usandt om Gud, som om han forhindrer os i at gøre godt på sabbat-dagen – er det ikke ugudeligt?

^{4.4} Og så at prale af lemlæstelsen³⁵ af kødet, som var det et vidnesbyrd om udvælgelse, og som var de af den grund særligt udvalgte af Gud – hvordan er det ikke latterligt?

^{4.5} Og at indrette sig efter måneder og dage ved observation af stjerner og månen, og deres opdeling af Guds orden og årstidernes skiften efter deres egne indfald – nogle i højtider, og andre i sørgedage: Hvem ville ikke langt snarere anse dette som eksempel på vanvid end som på gudsfrygt?

^{4.6} At kristne med rette afholder sig fra de gængse tåbeligheder og bedrag og fra jødernes beskæftighed³⁶ og bedreviden, antager jeg, at du har lært rigeligt om. Men hvad angår mysteriet om deres særlige form for gudsfrygt – forvent så ikke, at du kan lære noget af et menneske.

V.

^{5.1} For kristne er, hverken hvad angår sted, tale, eller fremtoning³⁷, forskellige fra alle andre menne-

sker.

^{5.2} De bor nemlig ikke i særlige byer, ej heller taler de nogen særlig dialekt eller øver noget bemærkelsesværdigt liv.³⁸

^{5.3} De har heller ikke fået deres lære ved hjælp af geskæftige menneskers påfund og grublen,³⁹ og de forsvarer heller ikke, som andre, noget menneskeligt dogme.

^{5.4} Mens de bor i græske byer, såvel som i barbariske, alt efter hvor hver enkelts lod er faldet, og alt imens de følger landets sædvanlige traditioner i fremtoning, livsform og i det øvrige liv,⁴⁰ viser de sig samtidig at stemme overens med deres egen bys forunderlige og paradoksale forfatning.⁴¹

^{5.5} De bor i hvert deres fædreland, men kun som gæster⁴²: De tager del i alt som borgere, og de udholder alt som fremmede. Ethvert fremmed land er deres fædreland, og ethvert fædreland er dem fremmed.

^{5.6} De gifter sig som alle andre, og de får børn, men de skiller sig ikke af med deres afkom.

^{5.7} De sætter sig ved et fælles bord, men ikke ved en fælles seng.

^{5.8} De befinder sig i kødet, men de lever ikke efter kødet.

^{5.9} De bruger deres tid på jorden, men de er borge-

re i himlen.

^{5.10} De adlyder de fastlagte love, og med deres eget liv overgår de lovene.

^{5.11} De elsker alle, og af alle forfølges de.

^{5.12} De overses, og de fordømmes. De dræbes, og de vækkes til live.⁴³

^{5.13} De tigger, og de gør mange rige. De er fattige i alt, og i alt har de overflod.

^{5.14} De vanæres, og i denne vanære ophøjes de. De bespottes, og de retfærdiggøres.

^{5.15} De fornærmes og de velsigner. De nedgøres, og de viser ære.

^{5.16} Når de gør godt, straffes de som onde. Når de straffes, glæder de sig, som vaktet de til live.

^{5.17} Under jøderne bekriges de som fremmede, og under grækerne forfølges de. Og dem, der er årsagen til fjendtligheden, kan ikke forklare grunden til deres had.

VI.

^{6.1} Kort sagt, hvad sjælen er i kroppen, er kristne i verden.

^{6.2} Sjælen er fordelt ud i alle kroppens lemmer, og kristne i alle verdens byer.

^{6.3} Sjælen bor godt nok i kroppen, men er dog ikke

af kroppen. Og kristne bor i verden, men de er ikke af verden.

^{6.4} Den usynlige sjæl beskyttes i den synlige krop. Og kristne kendes på samme måde i verden, men deres gudsfrygt forbliver usynlig.

^{6.5} Uden at lide én eneste uretfærdighed hader og bekriger kødet sjælen, når det forhindres i at kaste sig over nydelser. Og verden hader kristne uden at have lidt én eneste uretfærdighed, fordi de modsætter sig verdens nydelser.

^{6.6} Sjælen elsker kødet og lemmerne, som hader den. Og kristne elsker dem, der hader dem.

^{6.7} Nok er sjælen sluttet inde i kroppen, men det er den, der holder sammen på kroppen. Og nok holdes kristne fast i verden, som i et fængsel, men det er dem, der holder sammen på verden.⁴⁴

^{6.8} Den udødelige sjæl bor i en dødelig bolig. Og kristne bor som gæster i forgængelighed, mens de forventer det uforgængelige i himlen.

^{6.9} Når sjælen behandles hårdt, hvad angår mad og drikke, forbedres den. Og når kristne straffes, bliver de dagligt flere.⁴⁵

^{6.10} Så storslået er den ordning, hvori Gud har sat dem, og som det ikke er tilladt dem at vige fra.

VII.

^{7.1} Det er som sagt ikke en jordisk opfindelse, der er overleveret dem. Det er heller ikke et dødeligt påfund, som de anser for værd at bevogte så nøje, og ej heller er de blevet betroet varetagelsen af menneskelige mysterier.

^{7.2} Men den almægtige og usynlige Gud, altings skaber,⁴⁶ har fra himlen virkelig selv plantet Sandheden og det hellige og ubegribelige Ord blandt mennesker og fæstnet det i deres hjerter; ikke, som man kunne forestille sig, ved til menneskene at sende en eller anden underordnet, en engel, eller en hersker⁴⁷, eller en af dem, der regerer det jordiske, eller en af dem, som er blevet betroet ordnen i himlen; men selve kunstneren og bygherren bag alting, ved hvem han skabte himlene, ved hvem han sluttede havet inde bag bestemte grænser, og hvis mysterier alle elementerne troskyldigt vogter over; af hvem solen fik udmålt dagen, så den kan overholde sin bane, og som månen adlyder, idet den bydes at vise sig om natten, ham, hvem stjernerne adlyder, idet de følger månens bane, og som har ordnet, afgrænset og underlagt alt – himlene og hvad der er deri; jorden og hvad der er på jorden; havet og hvad der er i havet; ild, luft, dybet;

hvad der er i det høje, hvad der er i dybet, og det, der er imellem: Ham sendte han til menneskene.

^{7.3} Men var det så – som et menneske kunne tro – for at skabe tyranni, frygt og rædsel, at han sendte ham?

^{7.4} Bestemt ikke. Men med venlighed⁴⁸ og mildhed sendte han ham – som en konge, der sender en kongesøn; som gud sendte han ham; som menneske sendte han ham til mennesker; han sendte ham, som én der frelser – med overtalelse, ikke med tvang: For tvang hører ikke Gud til.⁴⁹

^{7.5} Han sendte ham som én, der kalder – ikke som én, der forfølger: Han sendte ham som én, der elsker – ikke som dommer.

^{7.6} For han vil sende ham i dom⁵⁰, og hvem vil kunne modstå hans nærvær?⁵¹

...

^{7.7} Ser du ikke, hvordan de kastes for vilde dyr, for at de skal fornægte Herren, men at de ikke kues?

^{7.8} Ser du ikke, at lige så mange som straffes, i samme omfang mangfoldiggøres resten?

^{7.9} Dette ligner ikke et menneskes værk – det er Guds kraft: Det er tegnene på hans nærvær.⁵²

VIII.

^{8.1} For var der nogen blandt alle mennesker, som før han kom, forstod, hvad Gud er?

^{8.2} Godtager du de tomme og tåbelige ord fra de, der prises som filosoffer? Hvoraf nogle sagde, at Gud er ild – de kalder det for Gud, som de selv er bestemt til at skulle flakke rundt i?⁵³ – andre vand, og andre igen de elementer, som Gud har skabt.

^{8.3} Men hvis bare en af disse teorier kan godtages, kan enhver af de resterende skabninger lige så vel antages for at være Gud.

^{8.4} Men dette er tryllekunstnernes fabler og opspind.

^{8.5} Intet menneske har nogensinde set eller opnået kundskab om ham, men han åbenbarede sig selv.⁵⁴

^{8.6} Og han åbenbarede sig gennem tro, det eneste ved hvilket det er blevet gjort muligt at se Gud.

^{8.7} For Gud, herskeren og alle tings bygmester – han, der frembragte alle ting og opdelte i orden – blev ikke bare menneskekærlig, men også tålmodig.

^{8.8} Men sådan var han altid, og sådan er og vil han være: Venlig og god, sand og uden vrede, og det eneste gode.

^{8.9} Da han havde udtænkt en stor og uudsigelig

tanke, formidlede han den alene til Sønnen.

^{8.10} Mens han gemte og bevarede sin vise plan i en gåde⁵⁵, lod han til at overse os og til ikke at bekymre sig for os.⁵⁶

^{8.11} Men da han ved sin elskede søn åbenbarede og afslørede,⁵⁷ hvad han fra begyndelsen havde forberedt, skænkede han os på én gang alt: såvel delagtighed i hans velgerninger, som indsigt og forståelse. Hvem af os havde nogensinde forventet det?

IX.

^{9.1} Da han sammen med sin søn således allerede havde planlagt⁵⁸ alting, tillod han os, så længe den forgangne tid varede, at blive ført på afveje af løvløse⁵⁹ førere og af afsporende nydelser og lyster, som vi ønskede. Ikke fordi han på nogen måde var begejstret over vores synder, men fordi han var overbærende. Heller ikke sådan, at han sagde god for denne uretfærdighedens periode, men fordi han var i færd med at opbygge den nuværende retfærdighed, så at vi, der dengang af vores egne gerninger blev dømt⁶⁰ uværdige til liv, nu er gjort værdige af Guds godhed, og så at vi, der havde gjort det klart, at vi af os selv var ude af stand til at træ-

de ind i Guds rige, blev gjort i stand dertil ved Guds kraft.

^{9.2} Da vores uretfærdighed havde nået sin fylde, og det var blevet helt klart, at dens løn måtte forventes at være straf⁶¹ og død – da kom øjeblikket, som Gud havde fastsat til endelig at afsløre sin venlighed og kraft. O, Guds uovertrufne menneskekærlighed og omsorg:⁶²

Han hadede os ikke, forkastede os ikke, og bar ikke nag, men var langmodig. Han bar over med os, og i barmhjertighed tog han vores synder på sig. Han overgav selv sin egen søn som løsesum for os – den hellige for de lovløse, den uskyldige for de skyldige, den retfærdige for de uretfærdige,⁶³ den uforgængelige for de forgængelige, den udødelige for de dødelige.

^{9.3} For hvad andet end hans retfærdighed var i stand til at dække vores synder?

^{9.4} I hvem andre end i Guds eneste søn var det muligt for os lovløse og ugudelige at gøres retfærdige?

^{9.5} O, søde bytte, O, uransagelige værk⁶⁴, O, uventede velgerninger: At de manges lovløshed skulle skjules i én retfærdig, og at den enes retfærdighed skulle retfærdiggøre mange lovløse.

^{9.6} Da han i den forgangne tid anfægtede⁶⁵ vores

natures manglende evne til at vinde liv, og da han nu har vist os en frelser, som evner at frelse også det uden evne, ville han, at vi af begge grunde skulle stole på hans venlighed og regne ham for forsørger, far, lærer, læge og liv – uden bekymring for klæder og føde.

X.

^{10.1} Og hvis du længes efter denne tro, skal også du først skaffe kundskab⁶⁶ om faderen.

^{10.2} For Gud elskede menneskene, for hvis skyld han skabte verden, og hvem han underlagde alting på jorden; til hvem han gav fornuft og intellekt, hvem alene han tillod at se op på himlen, og hvem han dannede efter sit eget billede; til hvem han sendte sin enbårne søn, og til hvem han har lovet kongeriget i himlen, som han vil give til dem, der har elsket ham.

^{10.3} Når du har opnået kundskab om det, af hvilken glæde tror du så ikke, at du vil blive fyldt? Hvordan vil du elske den, der på den måde først elskede dig?

^{10.4} Idet du elsker ham, vil du efterligne⁶⁷ hans venlighed. Og bliv ikke forbløffet over, at et menneske kan efterligne Gud: Det er muligt, hvis han vil⁶⁸.

^{10.5} For at undertrykke sin næste, at ville have mere end de svage, at være rig, eller at bruge vold mod de underkuede, det er ikke lykken. Det er heller ikke muligt derved at efterligne Gud, men tværtimod er disse ting fremmede⁶⁹ for hans majestæt.

^{10.6} Men hvem end der bærer sin næstes byrde, og som med de ting hvori han er stærkere, sætter sig for at hjælpe en anden, som er ringere; den, der bliver en gud for modtagerne, når han deler ud til de trængende af, hvad han har modtaget fra Gud – sådan én er Guds efterligner.

^{10.7} Så vil du, mens du stadig befinder dig på jorden, se, at Gud regerer i himlen.⁷⁰ Så vil du begynde at tale Guds mysterier, og du vil både elske og beundre dem, som straffes, fordi de ikke vil fornægte Gud. Så vil du foragte verdens bedrag og vildfarelse. Da vil du forstå det sande liv i himlen. Da vil du se ned på det, som her anses for at være død. Da vil du frygte den virkelige død, som gemmes til dem, der bliver dømt til den kommende verdens ild,⁷¹ og som til enden skal tugte⁷² dem, der bliver overgivet til den.

^{10.8} Så vil du beundre og lykønske dem, som for retfærdighedens skyld går igennem denne nuværende ild, når du har forstået, hvordan ilden er

...

XI. (tilføjet efterskrift)

^{11.1} Det er ikke en fremmed tale, og ej heller gransker⁷³ jeg mod fornuften – men idet jeg er blevet discipel af apostle, bliver jeg lærer for hedninge; med det overleverede bliver jeg en værdig tjener for sandhedens disciple.

^{11.2} For hvem, der er blevet undervist på ret vis, og som er blevet født af det elskelige Ord, søger ikke at lære indgående, hvad der af ordet på klar vis er gjort synligt for disciplene? Ordet gjorde sig synligt for disciplene og blev blotlagt i frimodig⁷⁴ tale uden at blive forstået af vantro – men det blev udfoldet⁷⁵ for disciplene, som af ham blev regnet for troende nok til at få indsigt i faderens mysterier.

^{11.3} For hvis skyld han sendte Ordet, så det kunne vise sig for verden, men som af det jødiske folk blev fundet værdiløst – men som, da det blev forkyndt af apostle, blev troet af hedninge.

^{11.4} Dette er det, som var fra begyndelsen; som fremstod som nyt, og dog blev fundet gammelt; og som altid genfødes som nyt i helliges hjerter.

^{11.5} Dette er det, som er i evighed, og som i dag bliver kaldt for Sønnen, ved hvem menigheden beriges og ved hvem nåde til stadighed udfoldes blandt de hellige; som overleverer indsigt⁷⁶, blotlægger myste-

rier, bringer bud om tider, glæder sig over de troende og giver til de søgende, som ikke bryder⁷⁷ troens ed eller overtræder fædrenes grænser.

^{11.6} Så besynges frygt for loven, og profeternes nåde erkendes, troen på evangelierne styrkes, apostlenes overlevering vogtes, og menighedens nåde springer af glæde.

^{11.7} Hvis du ikke fortvivler over denne nåde, vil du erkende, hvad Ordet forkynder – ved hvem han ønsker det, og når han vil.

^{11.8} For alt, hvad vi bevæges til at forkynde med omhu på grund af ordene, som er bestemt os ved befaling, deler vi med jer af kærlighed til det, der er åbenbaret for os.

XII. (tilføjet efterskrift)

^{12.1} Når I er blevet bekendt med dette og har lyttet med iver, vil I erfare, hvor meget Gud skænker dem, der elsker på rette vis. For dem bliver det et paradis af fryd, et frugtrigt træ, som blomstrende skal vokse ud af dem selv – prydet af mangeartede frugter.

^{12.2} For i denne have er kundskabens træ og livets træ plantet: Men det er ikke kundskabens træ, men ulydighed, der fører på afveje.

^{12.3} Ej heller er de skrevne ord uklare om, hvordan

Gud fra begyndelsen plantede kundskabens træ og livets træ midt i paradiset – hvorved han viste vej til liv gennem kundskab. Da så de første mennesker ikke brugte den purt, blev de gjort nøgne af slangen bedrag.

^{12.4} For der er hverken liv uden kundskab⁷⁸ eller urokkelig kundskab uden sandt liv: Derfor blev de to plantet tæt ved hinanden.

^{12.5} Fordi apostlen har set kraften, siger han, idet han bebrejder den kundskab, der vil lære mennesket at leve uden den påbudte⁷⁹ sandhed, at "Kundskaben gør indbildsk, men kærligheden bygger op."⁸⁰

^{12.6} For den, der mener, at han har indset⁸¹ noget uden den sande kundskab, bevidnet af livet, har ikke forstået noget: Han vildledes af slangen, da han ikke har elsket livet. Den som erkender med frygt og stræber efter liv, planter i håb, i forventning om frugt.

^{12.7} Lad dit hjerte være kundskab og livet sand fornuft i inderlig modtagelse⁸².

^{12.8} Når du bærer dette træ, og når du frembringer⁸³ frugter, skal du evigt høste, hvad Gud ønsker⁸⁴, hvad slangen ikke kan nå, og som ikke fører⁸⁵ til vildfarelse: Ej heller skal Eva fordærves⁸⁶, men tiltros som jomfru.

^{12.9} Og frelse forkyndes, og apostlene bringes til

samklang⁸⁷, og Herrens påske skrider frem, og korene samles, og verden ordnes, og ved at undervise de hellige frydes Ordet, ved hvem Faderen æres:

Hans være æren i evigheder.

Amen.



Kommentar til Brevet til Diognetus

Brevet til Diognetus omtales ofte som et af de tidligste eksempler på kristen apologetik. Med apologetik menes der forsøget på at forsvare kristendommen med fx filosofiske og moralske argumenter – at vise, at kristendommen er hedenskabet⁸⁸ overlegen, fonuftsmæssigt såvel som hvad angår de kristnes livsførelse. Genren nød stor udbredelse i senantikken kristendom, efterhånden som kristendommen blev en del af hellenistisk kultur. Kristendommen kom under angreb, og trosforsvar (apologetik) lod for mange kristne tænkere til at være nødvendigt. *Brevet til Diognetus* lader umiddelbart til at være indskrevet i denne sammenhæng. Derfor er det ikke underligt, at det ofte bliver kategoriseret sammen med de ”apologetiske fædre”, de første kristne teologer, som forsøgte at forsvare kristendommen med filosofiske og moralske argumenter – heriblandt kan nævnes Justin Martyr, Athenagoras, Aristides af Athen, Irenæus,

Klemens af Alexandria, Tertullian og ikke mindst Origenes.

Nok tales der om filosofi og moral i *Brevet til Diognetus*. Men ved gennemlæsning viser det sig hurtigt, at der ikke er tale om et "forsvar" i gængs forstand. Et sådant forsvar, som vi kender fra senere teologi, ville indeholde mere eller mindre avancerede filosofiske argumenter for Guds eksistens, sjælens udødelighed, det fornuftige og nyttige i "kristen" moral og så videre. Men hvis der findes noget sådant i *Brevet til Diognetus*, er det kun i sparsomt omfang. Langt snarere er brevet et frontalangreb på alt, hvad der tillægges værdi i denne verden: Religion, filosofi, politisk magt, rigdom. Ved at rive tæppet væk under hedenskabet og påpege det absurde i at forfølge en gruppe troende, hvis tro ingen forstår, afslører brevet forfatter hedenskabets vanvid uden derved at give et rationelt forsvar for kristendommen. Det konstateres blot, at kristne ikke efterstræber magt og rigdom, men i stedet, ligesom Gud, hjælper dem, der har brug for det. Lykken er at efterligne Gud, og det sker spontant, når et menneske har forstået evangeliet. Men der er ingen "rationelle" argumenter for at tro på kristendommen. Det eneste, brevet modtager, Diognetus, kan gøre, er at lytte.

Der er i brevet tre hovedtemaer. Det første er, hvad vi med et moderne begreb kan kalde religionskritik. Hedningernes og jødernes religiøse praksisser udstilles i deres absurditet, men de kristne lever uden særlige religiøse former. De ligner alle andre og er derfor usynligt til stede i samfundet.

Det andet hovedtema er en udlægning af evangeliet: Gud har indtil nu virket til at være ligeglad med menneskers død og lidelse. Men mod al menneskelig fornuft viser han sig at være barmhjertig og overbærende, idet han lader sin søn komme mennesket til undsætning. Gud er ikke vred, men ofrer sin søn for vores skyld. Brevet forkynnder en Gud, som hverken er hævngherrig eller ærekrænket over menneskets synd, men barmhjertig og kærlig, og hvis dom i virkeligheden er menneskets dom over sig selv.

Det tredje hovedtema er en karakteristik af, hvad det vil sige at efterligne Gud – noget, der sker spontant, når et menneske forstår, at det ikke kan frelse sig selv, men at Gud til gengæld har gjort, hvad der skulle til. Grunden til de kristnes usynlighed synes at være, at de efterligner Gud, som jo også er usynlig. Men samtidig efterligner de hans gode gerninger. De efterstræber ligesom Guds søn

ikke rigdom og magt, men kommer deres næste til undsætning.

Dertil kommer en række mindre, men vigtige temaer, som berøres flygtigt: En afvisning af, at kristne lever på en særlig måde; tanken om kristne som besøgende i verden eller en slags ambassadører for et andet rige eller en anden by; kristnes situation som et forfulgt mindretal; et skarpt skel mellem menneskelig fornuft og Guds åbenbaring; og sidst, en forståelse af det kristne fællesskab, kirken, som det, der opretholder verden ved sin blotte tilstedeværelse.

Der er meget at lære af *Brevet til Diognetus*, selv om verden i dag ser anderledes ud, end da brevet forfattedes. Forskellen på kristendom og hedskab er stadig relevant. Der er dog ikke nogen nemme opskrifter, som kan hentes ud af brevet, for der findes ikke nogen særlig ahistorisk kristen etik, og det er faktisk en af brevets hovedpointer. Men kristendommen taler om en modsætning mellem religion og kristendom, mellem magt og kærlighed, denne verden og Gud – en modsætning, som kun Gud selv kan overkomme. Det betyder noget for, hvad det vil sige at efterligne Gud, og hvad det vil sige at være kirke, også idag.

I. Du bliver, hvad du tilbeder

*”Er de ikke alle stumme, døve, uden sjæl,
uden sanser, uden bevægelse? Rådner de
ikke alle, og er de ikke alle ved at forgå?
Dem kalder I guder, dem tjener I, dem
dyrker I: Og I bliver ganske som dem.”
(2.4-2.5)*

Navnet på brevets modtager – ”Diognetus” – betyder søn af Zeus og kan således referere symbolsk til hedninger eller grækere i almindelighed, Zeus' sønner.⁸⁹ Under alle omstændigheder er der med *Brevet til Diognetus* tale om en tekst, der beskriver kristendommen, som den må se ud ”udefra”. De kristne overser (eller ser ned på) denne verden, skriver forfatteren. Diognetus må have undret sig over hvorfor. Hvad er det, der gør, at kristne frimodigt og på næsten arrogant vis kan gå ubekymrede gennem denne verden, trods alle dens trængsler?

For at forstå det må Diognetus lægge sine fordomme på hylden. Umiddelbart efter brevets indledning opfordres modtageren derfor til at klare (eller rense) sig for alle de fordomme (egentlig be-

regninger, *logismos*), som styrer hans tanker (egentlig bare tanke, *dianoian*) (2.1). For først når Diognetus er blevet fordomsfri, er han i stand til at lytte til brevets fortælling om, hvem de kristne er. Der synes at være tale om en opfordring, eller i en alternativ oversættelse et egentligt bud, altså: ”Klar (*katharas*) dig for alle de fordomme”. At lytte er her simpelthen ensbetydende med at klare sine tanker, i betydningen at rense sine tanker helt for hvad der fylder og skæmmer og forhindrer en fordomsfri tilgang til det helt nye, som er kristendommen.

For at forstå kristendommen må Diognetus sætte sin fornuft på spil. Kristendommen kan ikke forstås ud fra det velkendte. Den er noget radikalt andet. Den menneskelige erkendelse, eller mangel på samme, udgør således højst et negativt anknypningspunkt for evangeliet: Mennesket kan ikke ud fra sine egne idéer komme nær en forståelse af, hvad kristendom går ud på, hverken helt eller halvt. Men ved at lægge sine fordomme fra sig, i erkendelsen af sin manglende erkendelse, kan mennesket nå et punkt, hvor det er åbent for Guds åbenbaring.

For at Diognetus kan nå dertil, må han rense sine tanker ved at overveje, hvad hedensk religion

egentlig er for en størrelse. Giver det overhovedet mening at tilbede gudebilleder og statuer af sten, bronze, træ og ler? Bare det, at man er nødt til at bevogte dem, burde jo gøre det klart, at afgudsbillederne ikke har meget at gøre med det guddommelige, pointerer brevets forfatter (2.7).

Gudebillederne og statuerne er alle af samme forgængelige materie eller materiale (*fthartês hylês*). Der er næppe her tale om en filosofisk påstand, hvor den immaterielle Gud stilles over for den forgængelige materie, som det ellers ofte var tilfældet i senantik græsk filosofi. Snarere er der tale om et rent praktisk forhold, nemlig at hvis statuerne én gang blev udformet af forgængeligt materiale (ler, kobber, sten, træ og så videre), ja, så er de stadig akkurat lige så forgængelige. Den underforståede pointe er, at den kristne Gud tværtimod er uforgængelig, immateriel, usynlig og derfor også ubegribelig.⁹⁰ Statuerne har derfor heller ingen symbolsk værdi eller funktion, de repræsenterer ikke en dybere åndelig virkelighed. Gud er nemlig helt forskellig fra, hvad vi kender til, og forbindelsen mellem Gud og menneske kan kun etableres, for så vidt Gud åbenbarer sig selv.

Det har jøderne forstået, for de dyrker ikke afgudsbilleder, påpeger forfatteren til *Brevet til Diog-*

netus. Men de er ligeså galt på den som hedningerne, når de tror, at Gud interesserer sig for sådan noget som brændofre og omskærelse. Gud har ikke brug for noget fra mennesker:

”Han, som skabte himlen og jorden og alt derpå, og som skænker os alt, hvad vi behøver, har ikke behov for én eneste af de ting, som han selv giver dem, der tror, at de kan tilbyde ham noget.” (3.4)

Flere gange beskrives jøderne og hedningerne med begreber afledt af tillægsordet *”polypragmôn”* (4.6, 5.3), som nok bedst oversættes med ”geskæftig”, ”pedantisk” eller ”adspredt”. Ordet er sammensat af *poly-* (mange, flere) og *-pragma* (ting, sag, handling). Problemet med den slags geskæftige eller adspredte mennesker er, kunne man altså sige, at de har for mange ting for. De er travlt optagne af et væld af ting og sager, de er adspredte og mangler enkelhed, de udkaster projekter og vil frem i verden. Adspredthedens modsætning er enfoldighed i ordets positive forstand af enkelhed, klarhed, ukomplicerethed.

Sådan er kristendommen, ukompliceret. Den er ikke opfundet af geskæftige mennesker (5.3) og handler ikke om at leve sit liv på en bestemt måde. Kristendom handler ikke om at give Gud ting og

sager eller gøre ham tjenester for at få hans gunst. I modsætning til hedningerne og jøderne ofrer kristne derfor ikke dyr og ting til Gud, som slet ikke har brug for den slags.

Selvom jødedommen ikke omtales særlig fordelagtigt i brevet, klinger *Brevet til Diognetus* på mange måder af gammeltestamentlig visdoms- og profetlitteratur, fx Salme 115, der på samme måde som *Brevet til Diognetus* påpeger, at afguderne er værk af menneskehænder, og at de derfor er døve og stumme, og i det hele taget nyttesløse. En lignende kritik kan findes i fx *Prædikerens Bog*, hvor pointen ligesom i *Brevet til Diognetus* er, at det er tåbeligt at bringe ofre til Gud, og at den, som hellere vil udfolde sig religiøst end at lytte til Gud, ender med at gøre mere skade end gavn.⁹¹ Forhippethed på at bringe ofre til Gud i stedet for at gøre godt er udtryk for et forkert gudsbillede, og deraf følger en korrump moral. Endnu hårdere er religionskritikken hos profeten Esajas ("Nymånedag og sabbat, festforsamling – jeg kan ikke udholde festdag og ondskab"), der ligesom Salme 115, *Prædikerens* og *Brevet til Diognetus* binder offerkulden sammen med moralsk fordærv.⁹²

I *Brevet til Diognetus* begrundes denne kritik af offerkulden i en total afvisning af, at Gud skulle

have brug for noget og derfor forlanger overholdelse af særlige religiøse normer. I stedet fremhæves efterlignelsen af Guds kærlighed som det eneste værdifulde. Kristendommen betyder med sin kritik af afguderne for så vidt den totale af-sakralisering af verden: ”Gud er i Himlen, og du er på jorden”, som det hedder i *Prædikerens Bog* (Præd 5,1).

Hedningernes og jødernes religiøse praksisser beskrives i *Brevet til Diognetus* som overtro med et ord, som bogstaveligt talt betyder ”frygt for dæmoner” (*deisidaimonian*). Det samme ord anvender Paulus i sin tale på Areopagos i *Apostlenes Gerninger*, til at beskrive de athenæiske borgeres religiøsitet – og ligesom i *Brevet til Diognetus* beskrives kristendommen i den sammenhæng som en ”ny lære”, som har vakt i hvert fald nogle af hedningernes interesse.⁹³ I den danske bibeloversættelse fra 1992 oversættes ordet simpelthen med ”religiøsitet” mens andre, typisk ældre, oversættelser, anvender det betydeligt mere negativt ladede ord ”overtro”. I *Brevet til Diognetus* synes der at være tale om to sider af samme sag: Religiøs praksis er simpelthen udtryk for overtro.

Når Diognetus skal klare eller rense sit sind for fordomme, før han kan forstå kristendommen, hænger det med andre ord sammen med at forstå,

at kristendommen ikke er religion:⁹⁴ Mennesket kan ikke stille noget op overfor Gud. Fordi Gud har skabt verden, som den skal være, giver det ingen mening at dele året op i helligdage og faste. Verden er, som den er. Religiøse ritualer, ofringer, faste, højtider og at skelne mellem rent og urent er intet andet end overtro, tåbeligheder og bedrag, skriver forfatteren af *Brevet til Diognetus* (4.6). Gud har ikke brug for den slags, og hvad mennesket har brug for, er allerede givet det i skaberværket (4.2).

Så vidt, så godt. Diognetus ved nu, hvad de kristne *ikke* er: De er *ikke* som hedningerne og jøderne. Diognetus er nu klar til at høre om, hvad kristendom faktisk går ud på. Der er dog ét problem: Kristendommen er et usynligt mysterium – der er ikke noget synligt, der adskiller kristne fra andre. Diognetus skal derfor slet ikke forvente at kunne forstå noget som helst:

”forvent ikke, at du kan lære noget af et menneske. For kristne er hverken hvad angår sted, tale eller fremtoning forskellige fra alle andre mennesker.”
(4.6-5.1)

Kristendom er, i modsætning til hedenskabet og jødedommen, og deres ”geskæftige” tilhængere,

ganske ukompliceret. Men derfor er kristendom også svær, måske umulig, at få øje på. Kristne taler nemlig ikke anderledes end andre, ser ikke anderledes ud, bor ikke nogen særlige steder og har ikke nogen særegen "kristen" livsførelse.

Man kan undre sig over, hvilken rolle kirkens såkaldte sakramenter, dåb og nadver, etc., spillede for forfatteren til *Brevet til Diognetus*. Disse bliver ikke nævnt én eneste gang, i hvert fald ikke eksplicit, og forfatterens understregning af, at kristne ikke følger nogen særlige religiøse eller kultiske normer, synes at udelukke, at disse ting skulle spille en rolle – et spor af en nadvertanke skulle da lige være ordene om, at kristne deler et fælles bord (5.7), men om der deri er et kultisk aspekt, bliver ikke forklaret.

Det er måske en overdrivelse når Frank Viola skriver, at "kristendommen var den første og eneste religion i verden uden ritualer, gejstlige og hellige bygninger"⁹⁵, og at den gradvise ritualisering og professionalisering af kristendommen var et udtryk for hedensk indflydelse. Ikke desto mindre er denne karakteristik ret præcis for den kristendomsforståelse vi finder i *Brevet til Diognetus*. Der findes ingen særligt "kristen" religiøs praksis, ingen offerkult. Der findes ikke engang nogen sæ-

regne kristne moralske normer eller leveregler. Det betyder dog ikke, at kristne er normløse. Kristne lever ifølge *Brevet til Diognetus* efter de normer, der måtte findes i samfundet. Ikke fordi disse tillægges en særlig værdi, men nok snarere fordi der heller ikke er andre normer, som har en særlig værdi og derfor bør foretrækkes. De givne normer er i sig selv moralsk neutrale og kan derfor frit følges.

Kristne øver ikke noget særligt bemærkelsesværdigt liv (5.2) – ordet for ”øver” (*askousin*) er det samme, vi kender fra ordet ”askese”, og kan både betyde at øve sig i noget, træne, og at gøre noget til med kunst, at pynte noget. At kristne ikke er asketiske i den forstand betyder måske, med andre ord, at de ikke gør sig til. Den slags er forbeholdt afgudsdyrkerne. Kristne er ifølge denne optik ikke asketiske i nogen nævneværdig grad, hvis der med askese menes legemlige øvelser, faste og meditation og hvad man ellers kan finde på, som skal bringe mennesker tættere på Gud.⁹⁶ Vi er i *Brevet til Diognetus* med andre ord langt fra senere tiders ekstreme excesser udi kropsligt og åndeligt selvpi-neri, som fx kendes fra de såkaldte ørkenfædre, søjlehelgener og klosterbevægelserne.

Ligesom Gud selv er usynlig, er kristendommen

usynligt til stede i verden. Tanken om de kristnes usynlighed er ikke unik. Den minder fx om 1 Joh 3,2 ("Mine kære, vi er Guds børn nu, og det er endnu ikke åbenbaret, hvad vi skal blive"), og findes også i *Hermas Hyrden*, som stammer fra omtrent samme tid som *Brevet til Diognetus*:

"Dette liv er en vinter for de retfærdige, og de viser sig ikke, for de bor med syndere: For som træer, der om vinteren smider sine blade, ligner hinanden, og det ikke kan ses, hvilke der er døde og hvilke der er levende, sådan viser de retfærdige sig heller ikke i denne verden, heller ikke syndere, men alle ligner hinanden." (Hermas Hyrden 52.2-3)

Hermas Hyrden nød betydelig større udbredelse i oldkirken end *Brevet til Diognetus*, men fælles for dem er forestillingen om kristnes borgerskab i en anden verden og deres usynlighed i denne. Anderledes forholder det sig med afgudsdyrkerne. Deres religiøse praksisser er særdeles dennesidige og synlige.

Du bliver, hvad du spiser, lyder et moderne motto. En mere fundamental sandhed er, at man bliver som den gud, man dyrker, skal man tro *Brevet til Diognetus*. Den tanke er ikke unik, men findes også i for eksempel salme 115 (nævnt ovenfor), der med

sin afvisning af gudestatuerne ("menneskehænders værk") i høj grad minder om *Brevet til Diognetus*, ikke mindst i påstanden om, at afgudsdyrkerne bliver som deres afguder: "sådan bliver også de, der har lavet dem".⁹⁷ På samme måde i *Brevet til Diognetus*: "Dem kalder I guder, dem tjener I, dem dyrker I. Og I bliver ganske som dem." (2.5). Dyrker man åndløse, dumme gudebilleder af sten og træ, bliver man akkurat som dem.

Som hos Paulus (og i mange tilfælde i Det Gamle Testamente) bestemmes menneskets grundsynd i *Brevet til Diognetus* som afgudsdyrkelse (dyrkelse af "lovløse førere", 9.1), og den afsporede adfærd, som følger deraf ("nydelser og lyster"). Mennesket dyrker skaberværket i stedet for skaberen (Rom 1,25) og overgives derfor af Gud til skamfulde lyster (Rom 1,26-27). For så vidt det i *Brevet til Diognetus* understreges, at kristne har samme livsførelse og livsstil som andre, kan der med "afsporende nydelser og lyster" dog næppe menes noget, der angår det daglige liv, altså livsstil. Snarere er der tale om noget, som har en særskilt religiøs karakter (fx kunne der tænkes at være tale om bestemte kultiske fænomener).⁹⁸ Der er næppe tale om en kritik af hedensk livsstil som sådan, men om en kritik af hedensk religion.

Brevets polemik kan med et moderne begreb forstås som en slags religionskritik, såfremt der med religion forstås de kulturer og praksisser, mennesker bruger til at omgås og forbinde sig med det, der anses for helligt. Religion og etik er i den forstand uadskillelige størrelser, for karakteren af den gud, vi dyrker, bestemmer også måden, hvorpå vi dyrker den: For hver "gud" findes der et særligt sæt praksisser, en kultur eller livsstil med sine særlige religiøse værdier tilknyttet. Men den kristne Gud er ifølge *Brevet til Diognetus* usynlig og har ikke brug for noget fra mennesker. Måske er det derfor, at der ifølge forfatteren heller ikke findes nogen særlig kristen livsstil: Du bliver, hvad du tilbyder, og som den gud, du dyrker, og da den kristne Gud er usynlig, er også de kristne usynlige. I modsætning til afguderne er den kristne Gud usynlig, ikke bare for det blotte øje, men i radikal forstand. Ligesom der ikke findes nogen bestemt kristen religiøs praksis, er der netop derfor heller ikke nogen særlig kristen etik. Afguderne er derimod alle kendetegnede ved at være synlige i en eller anden grad (om ikke andet så i overført betydning, begribelige). En afgud er, i modsætning til den sande Gud, begribelig for mennesket. Det kunne næppe være anderledes, når den er produkt af

mennesket selv. Afguder kan sættes på bestemt, afgrænset formel, og de etiske værdier, der følger, når man dyrker dem, er derfor tilsvarende formelle, bestemte og afgrænsede.

Men afgudernes menneskelige ophav afslører, at de intet er: ”Er de ikke smedet med jern og ild? Blev de ikke hver især formet af skulptøren, kobbersmeden, sølvsmeden og keramikeren?” (2.2). Igen er der i *Brevet til Diognetus* ekkoer af profeten Esajas: ”Deres land er fuldt af afguder, de tilbeder værk af deres hænder, ting, deres fingre har lavet.” (Es 2,8). Afguderne er produkter af menneskets egne hænder, og når mennesket med sine hænder skaber døde ting, som det sidenhen tillægger guddommelig værdi, bliver det magen til disse ting: Dumt og livløst (2.5). Menneskets afgudsdyrkelse og dets død kobles sammen som årsag og effekt – og igen klinger *Brevet til Diognetus* af Paulus' brev til romerne, hvor lønnen for afgudsdyrkelse og dens følger mere eksplicit bestemmes som død (Rom 1,32).

Den kristendom, som findes i *Brevet til Diognetus* er i sin afvisning af særlige religiøse praksisser radikalt religionskritisk. Ikke uden grund blev de første kristne anklaget for ateisme, når de afviste de gængse guder og samfundets religiøse ritualer.

Religionskritikken i *Brevet til Diognetus* er ikke blot funderet i en overbevisning om, at Gud ikke har brug for noget, men også i et skarpt skel mellem menneskelig fornuft og Guds åbenbaring. Brevet fastholder løbende et klart skel mellem menneskelige doktriner og åbenbaret sandhed. Filosofiske idéer og religiøse regelsæt, som jødernes og hedningernes, er geskæftige menneskers påfund (5.3), og ingen af de såkaldte filosofers mange teorier (*logôn*) kommer nær en erkendelse af, hvem Gud er (8.2). Gud er usynlig. Kun gennem tro (*diapisteôs*) kan Gud ses, skriver forfatteren.

Mennesket bilder sig i sin religiøse iver ind, at det kan gøre en forskel. Men langt snarere fører religiøs iver til, at mennesket i optagethed af sin egen formåen mister evnen til at lytte til Guds Ord. Gud åbenbarer sig derfor på trods af menneskets forestillinger om tingenes sammenhænge.

Ingen filosofi har formået at gøre sig noget adækvat begreb om Guds væsen, og kristendom består derfor ikke i menneskelige læresætninger (5.3). Intet menneske har nogensinde set, forstået eller erkendt Gud, før han åbenbarede sig selv i Kristus (8.1, 8.5). Guds Ord er ubegribeligt (*aperinoêton*) (7.2). Derved indskriver *Brevet til Diognetus* sig i en tradition for åbenbaringsteologi (og glimtvis i den

deraf afledte tradition for såkaldt negativ teologi), som udvikledes med senantik jødisk filosofi (Filon) og tidlig kristendom, ud fra en grundlæggende erfaring af Guds radikale andethed: Gud former ikke bare verden ud af en forud eksisterende materie, eller af sig selv, men skaber (*ktisô*, 7.2) ud af intet. Fordi Gud har skabt verden, er han væsensforskellig fra alt skabt, og derfor kun begribelig i sin åbenbaring. Tanken er grundlæggende bibelsk, og dens kritiske konsekvenser findes fx når Paulus om Guds visdom siger, at den står i radikal modsætning til ”denne verdens visdom” (1 Kor 1,22-24). Gud er ubegribelig og helt forskellig fra alt andet, vi kender til.

At Gud kan ses gennem tro, betyder næppe i *Brevet til Diognetus*, at hvis blot man har tro, er det muligt at sætte Gud på rationelt begreb. Tro er ikke en smutvej til filosofisk indsigt i Guds mysterier. Tro er heller ikke en anstrengelse, mennesker kan gøre sig, og hvis belønning er synet af Gud ansigt til ansigt. Gud har netop selv plantet sit hellige og ubegribelige Ord blandt mennesker og fæstnet det i deres hjerter (7.2). Men Guds Ord er aldrig noget, vi kan få intellektuelt ”hold på”, det er af natur ubegribeligt (*aperinoêton*). Guds Ord er derfor ikke et rationelt princip, selvom Ord (*logos*)

også kan betyde noget sådant. Guds Ord er helligt (*hagion*) og derfor ikke noget, mennesket kan bemægtige sig. Guds Ord er ikke en idé, men en person, Kristus selv. Og ifølge *Brevet til Diognetus* kender vi kun Gud, når han åbenbarer sig på trods af al erfaring.

II. Evangeliet: Dom og nåde

”Da vores uretfærdighed havde nået sin fylde, og det var blevet helt klart, at dens løn måtte forventes at være straf og død, da kom øjeblikket, som Gud havde fastsat til endelig at afsløre sin venlighed og kraft; O, Guds uovertrufne menneskekærlighed og omsorg” (9.2)

Fra menneskets eget perspektiv synes Gud, hvis han overhovedet eksisterer, ikke at være noget godt bekendtskab. Ikke meget tyder på, at der er en god Gud, som ønsker mennesket det godt. Det eneste, vi kan vide af os selv, er, at intet i denne verden er Gud, og at det derfor ville være meningsløst at tilbede det som sådan. Dette synes at være påstanden i de første religionskritiske afsnit af *Brevet til Diognetus*.

Såvidt svarer *Brevet til Diognetus* ihvertfald delvist til den opfattelse, vi finder hos Paulus. Når Paulus i Romerbrevet nævner, at når hedningerne af naturen gør, hvad loven siger, så har de den gerning, som loven kræver, skrevet i deres hjerte (Rom 2,14-15), skal det næppe forstås sådan, at det er muligt at få positiv indsigt i Guds vilje uden

åbenbaring: Den erkendelse, som alle kan gøre sig, drejer sig udelukkende om det forkerte i afgudsdyrkelse. Hvad vi kan erkende uden åbenbaring, er, at intet af det, vi kan se og begribe, er guddommeligt – at alt under solen er tomhed, som det hedder hos Prædikeren (Præd 1,14). Synd er at tillægge disse ting en værdi, de ikke har, at dyrke skaberværket i stedet for Gud (Rom 1,23). Det er den rent negative loverkendelse, som også hedningerne kan gøre sig, om nogen. Men som det også er tilfældet hos Prædikeren, kan vi næppe deraf udlede nogen positiv morallov.

I *Brevet til Diognetus* videreudvikles Paulus' ræsonnement: Hedningernes og jødernes afgudsdyrkelse er uforstandig, for Gud er usynlig og har ikke brug for noget offer (3.4). Det kan alle erkende uden åbenbaring. Mennesket er af sig selv i stand til at erkende, at intet af det, det tilbeder som guder, egentlig er guddommeligt. Men menneskets geskæftighed, dets forsøg på at frelse sig selv gennem religiøs praksis, står i vejen. Vil mennesket ikke selv fralægge sig overtro, afgudsdyrkelse, filosofisk spekulation og religiøs geskæftighed, må Gud derfor tvinge det dertil. Det gør Gud ifølge *Brevet til Diognetus* ved at vende sig væk, eller i hvert fald at skjule sig, fra mennesket. Mennesket

vil smide Gud på porten, og det får sin vilje. Gud lader os i stikken, for at vi derved kan dømme os selv gennem vores gerninger (9.1). Ved at overgive os til vores egen vildfarelse har Gud anfægtet menneskets evne til at frelse sig selv og til at opnå liv af egen kraft (9.6). Dét er Guds dom.

Gud har skjult sig, indtil han åbenbarede sig i Kristus, for at vi gennem erfaringen af konsekvenserne af vores handlinger skulle komme til erkendelse af vores manglende evne til at frelse os selv (9.1-2). At Gud først åbenbarede sig med Jesu fødsel engang i senantikken, omkring år nul, mange år efter Adam og Eva ifølge Første Mosebog dummede sig, skyldes, at menneskets uretfærdighed skulle "nå sin fylde" (9.2). Det skulle nå at blive helt åbenlyst, at mennesket ikke kan redde sig selv, før Gud kunne åbenbare sig som menneskets frelser. Først når mennesket har afprøvet alle mulige filosofier, søgt tilflugt i alle tænkelige politiske idéer, videnskab, kunst og religion, står det klart, at intet af, hvad mennesket kan finde på, kan frelse det fra døden.

Når forfatteren af *Brevet til Diognetus* taler om, at "vores uretfærdighed havde nået sin fylde" (9.2), betyder det dog næppe, at menneskets ondskab forøges med tiden, sådan at primitive urfolk må

opfattes som mere rene og ufordærvede end moderne mennesker. Det betyder bare, at menneskets oprindelige ondskab først er blevet helt tydelig nu (altså i år nul). Først nu er menneskets manglende evne til at frelse sig selv blevet endegyldigt konstaterbar. Først nu er det åbenlyst for enhver, at døden er en uundgåelig konsekvens af menneskets ondskab (9.2), uanset alle forsøg på at overleve ved hjælp af religion og filosofi (og, kunne vi tilføje, teknologi, kunst, politik, økonomisk fremskridt og vækst, og så videre).

Men dét er til gengæld også ganske klart: Enhver, der studerer historien, kan lære den lektie, at mennesket ikke er i stand til at frelse sig selv. Historien er således Guds dom over mennesket, eller rettere: I historien kan vi se menneskets dom over sig selv eksekveret. Når nogle har hævdet, at *Brevet til Diognetus* helt udelukker at tale historisk om Gud, fordi det ikke forholder sig til Det Gamle Testamente og derfor tiden op til Guds åbenbaring i Kristus, er dette altså ikke helt korrekt.⁹⁹ Blot er brevets historieforståelse bredere og mere omfattende – og lærestykket, vi kan uddrage deraf, er rent negativt.

I historiens udfoldelse når menneskets uretfærdighed sin fylde. Mennesket er per natur ude af

stand til at opnå liv ved egen kraft (9.6). Det betyder ikke, at vi med *Brevet til Diognetus* har et tidligt eksempel på det, der sidenhen blev til arvesyndslæren (at menneskets synd nedarves fra Adam), men i hvert fald er det klart, at der ikke kan være nogen endelig forskel på mennesker – selvom nogle måske viser sig mere fordærvede end andre, er der i *Brevet til Diognetus* ikke tale om et moralsk forhold, men netop om menneskets natur. Mennesket er af natur ude af stand til at retfærdiggøre sig selv, og det har derfor brug for Gud. Det afgørende er, at mennesket når til den erkendelse.

At Gud har ventet med at åbenbare sig, skyldes, ifølge *Brevet til Diognetus*, at mennesket ved egen hjælp skulle erkende sit behov for en frelser. Ligesom Diognetus skulle lægge enhver fordom fra sig for at kunne forstå brevets tale om kristendommen, gælder det alment, at først når mennesket står nøgent tilbage og kan skue sin uformåenhed klart, åbenbarer Gud sig som barmhjertig. Uden åbenbaring er Gud utilgængelig og mennesket overladt til sig selv. Uden åbenbaring lader Gud derfor til at være vred og til at bære nag og ikke at bekymre sig om os (8.10). Men med sin åbenbaring i Kristus viser det sig, at dette mod al forventning ikke er tilfældet. I samme øjeblik som menneskets

uretfærdighed havde nået sin fylde og at dens løn måtte forventes at være straf og død, da åbenbarede Gud sin venlighed, menneskekærlighed og omsorg (9.2).

At mennesket ikke fortjener noget godt burde være klart, men at Gud vil mennesket det godt, kan mennesket ikke vide af sig selv. Først når Gud åbenbarer sig, viser det sig, at Gud ikke har ladt sine skabninger i stikken, at han ikke er vred, og at hans vilje er menneskekærlighed (eller ”menneskevenlighed”) og omsorg. I *Brevet til Diognetus* understreges det flere gange, at dette blev åbenbart mod al forventning (8.11, 9.2). Guds kærlighed åbenbares på trods af vores erfaringer af vores egen uretfærdighed og verdens ondskab.

Hvis der overhovedet kan gives et svar på det klassiske spørgsmål om, hvordan Gud kan være god når han tillader død og lidelse (det såkaldte ”teodicé-problem”), er det, hvis vi skal følge *Brevet til Diognetus*, at det gør han, for at mennesket skal erkende, at det har brug for Gud. Formålet med Guds dom er i *Brevet til Diognetus* menneskets frelse. Syndsbevidsthed er forudsætningen for at kunne høre evangeliet. Med Guds dom, som er identisk med menneskets dom over sig selv, bliver det klart for mennesket, at det ikke kan frelse sig

selv. Men det er netop derved, at frelsen bliver mulig. Det er netop, når mennesket erkender sin manglende evne til at redde sig selv fra døden, at det gøres i stand til det af Gud (9.1).

Guds dom er altså, ifølge *Brevet til Diognetus*, ikke et udslag af, at Gud bærer nag over menneskets synd. Gud var, er og (for-)bliver venlig, god og mild (8.8). Imod al fornuft viser Gud sig ikke at være en led despot, men kærlighed. Guds dom har frelsen til formål, intet andet. I den kristne tro sammenfattes derfor den almene erfaring af menneskets mangel på guddommelighed og deraf følgende uduelighed, som alle kan gøre sig af sig selv, med erfaringen af Guds frelse, som kun Gud kan åbenbare. Evangeliet har med andre ord to sider: At vi på den ene side er dømt af Guds dom, som egentlig er vores egen dom over os selv, og at Gud på den anden side har sendt sin søn, for at frelse det menneske, som har vist sig ikke at kunne frelse sig selv (9.6). Dom og frelse er to sider af samme sag, for det ene kan ikke tænkes uden det andet. Det er netop af begge grunde – Guds dom og Guds åbenbaring af frelsen – at vi skal stole på hans venlighed, skriver forfatteren til *Brevet til Diognetus* (9.6).

Det er igen vigtigt at huske at Guds dom ifølge

Brevet til Diognetus ikke er påført udefra, men at Gud lader mennesket dømme sig selv. Antik kristendom tænkte på mange måder naturalistisk snarere end juridisk: Døden er den *naturlige* følge af synd, ikke en udefrakommende påført straf. Der er et organisk forhold mellem handlinger og handlingers konsekvenser. Tanken er heller ikke fremmed i en bibelsk sammenhæng: Gud truer ikke Adam og Eva med, at hvis de spiser af træet med kundskab om godt og ondt, bliver han vred og slår dem ihjel, men påpeger ganske enkelt, at hvis de spiser af træet, skal de dø (1 Mos 3,3). Guds dom består i, at mennesket overgives til syndens konsekvenser, og i sidste ende døden. Som i *Brevet til Diognetus* beskrives Guds dom også i fx Salme 9, som identisk med de ugudeliges dom over sig selv: ”Herren har givet sig til kende, han har holdt dom, den ugudelige blev fanget i sine egne gerninger” (Sl 9,17).

Opfattelsen af Guds dom i *Brevet til Diognetus* kan kaldes *domsnaturalisme*, for så vidt Guds dom forstås som syndens naturligt indbyggede konsekvenser, eller dette at Gud gør det klart, at mennesket selv er skyld i sin ulykke. Det er på den baggrund, at Gud frelser mennesket: Mennesket har ifølge forfatteren til *Brevet til Diognetus* dømt sig

selv med sine uretfærdige gerninger, og straffen må efter al sandsynlighed forventes at være straf og død (9.2). Men netop da vi havde vist, at vi af os selv var ude af stand til at træde ind i Guds rige, blev vi gjort i stand dertil ved Guds kraft (9.1). Mod al forventning sender Gud sin egen søn – en frelser, som kan frelse det, der ikke kan frelse sig selv (9.6). Gud har givet sin søn som løsesum, for at retfærdiggøre de lovløse og ugudelige (9.4):

”...den hellige for de lovløse, den uskyldige for de skyldige, den retfærdige for de uretfærdige, den uforgængelige for de forgængelige, den udødelige for de dødelige.” (9.2)

Sådan lyder evangeliet, ifølge *Brevet til Diognetus*. Gud har ofret sin egen søn, for at døden ikke skal have det sidste ord.

Når *Brevet til Diognetus* taler om Kristus som Guds Søn, gøres det klart, at der ikke bare var tale om en underordnet, fx en engel eller en jordisk konge (7.2). Guds Søn er Guds hellige og ubegribelige Ord, ved hvem han skabte alting, og som er den eneste, der har kendt Guds planer, før de åbenbares for mennesker (8.9). Gud sendte sin søn, på én gang som Gud og menneske (7.4). Anslaget til det, der senere skulle blive ”tonaturlæren”, at

Jesus Kristus er både helt menneske og helt Gud, findes altså allerede i de første århundreder. At Kristus netop er Gud (og ikke bare en underordnet), ses i *Brevet til Diognetus* også fx i identifikationen af begge som alle tings "bygmester" (*de-miourgos*) (7.2, 8.7).

Når det hedder, at Gud ofrer sin egen søn, skal dette altså forstås som, at Gud ofrer sig selv, for os. Men hvad betyder det egentlig? Hvor hedenskabet tænker Gud som en despot, hvis vrede skal stilles med offergaver, gør *Brevet til Diognetus* det klart, at sådanne forestillinger er rent menneskelige påfund. Gud har ikke brug for noget og har derfor heller ikke brug for ofre, hørte vi i brevets kritik af hedenskabet og jødedommen (3.3). Vi står derfor med *Brevet til Diognetus* langt fra den senere middelalderlige forsoningslære, som hævder, at Jesu død var nødvendig for at formilde Gud (Anselm). Ifølge denne opfattelse skabte Gud verden, gav mennesket en morallov, som mennesket brød, og kom derved i gæld til Gud – en gæld, som mennesket ikke kunne betale. Kristus blev menneske og betalte (som menneske), ifølge denne teori, vores gæld til Gud. I Jesu død på korset får Gud afløb for sin hævn-gerrighed, idet han slår sin egen søn ihjel (altså ifølge den middelalderlige forsoningslære). I

yderste konsekvens betyder denne opfattelse, at Jesus beskytter os mod Gud, og at dette er den eneste måde, hvorpå Gud kan afveje sin kærlighed og retfærdighed.

Middelalderens forestilling om Jesu død som en betaling til en hævngherrig Gud – en forestilling som gik igen i den protestantiske ortodoksi – er grundlæggende baseret på jødisk og hedensk offerkult, men var ret så fremmed for antik kristendom, der jo ofte definerede sig negativt i forhold til disse. Forestillingen om, at Jesu død var en betaling, der skulle formilde Gud, synes da heller ikke at være til at finde i *Brevet til Diognetus*: Gud har ikke brug for ofre, og er ikke vred, men var, er og forbliver god, mild og menneskekærlig (8.8, 9.2). Guds dom er i virkeligheden menneskets dom over sig selv, og Jesus redder os derfor ikke fra Gud, men fra os selv. På ét punkt ligner forsoningslæren i *Brevet til Diognetus* dog en tanke, som kendetegner især den protestantiske ortodoksi, nemlig deri at Jesus siges at ”dække” vores uretfærdighed med sin retfærdighed. Vi er på én gang syndere og retfærdiggjorte (*simul peccator et justus*) – hvilket selvfølgelig ikke udelukker at retfærdiggørelsen samtidig medfører en gennemgribende forandring. Det er dog næppe Gud, vi derved skal beskyttes

mod, ifølge *Brevet til Diognetus*, men syndens konsekvenser, døden. Døden er ikke Guds hævn over, at mennesket har brudt Guds lov, men den naturlige konsekvens af, at mennesket har vendt sig væk fra Gud.

I *Brevet til Diognetus* skal Jesu død derfor næppe forstås som en betaling til Gud, men som en løsesum betalt til døden: "[I] barmhjertighed tog han vores synder på sig; han overgav selv sin egen søn som løsesum" (9.2). Dette var en udbredt opfattelse i den antikke kristendom, som er brevets sammenhæng. Tanken findes i mere udfoldet form hos senere antikke teologer (fx Irenæus, Origenes og Gregor af Nyssa), for hvem mennesket ved at vende sig fra Gud i synden har solgt sig selv til døden, som derfor besidder et legitimt krav på mennesket. For at vinde mennesket tilbage på retfærdig vis (uden magt og vold), må Gud betale den nødvendige løsesum til døden.¹⁰⁰ Denne tankegang er kendt som "løsesumslæren" og er en blandt flere udgaver af den såkaldt *klassiske forsoningslære*.¹⁰¹ I den klassiske forsoningslære er Jesu død ikke en betaling, der skal formilde Gud, men en måde, hvorpå Gud overvinder djævelen og dødens magt. Dette synes også at være opfattelsen i *Brevet til Diognetus*, hvor Guds almagt viser sig i hans afmagt og

ved, at han er i stand til at overvinde døden uden at bruge magt. Guds retfærdighed og kærlighed skal ikke afvejes, men er to sider af samme sag.

På samme måde som hos fx Irenæus er Gud i *Brevet til Diognetus* kendetegnet ved ikke at være voldelig, for tvang hører ikke Gud til (7.4) – og det vil sige, at Gud ikke bruger magt, hvis der dermed menes at underlægge andres viljer sin egen. Når det hedder, at Gud regerer (*politeuô*) i himlen, skal det næppe heller forstås sådan, at Gud styrer og forårsager alting – snarere er der tale om, at Gud giver lovene for tingenes indretning. Derfor er det muligt for skabningen at gøre oprør mod Gud, som dog får sin vilje i sidste ende. Men Gud får ikke sin vilje – menneskers frelse – ved hjælp af vold, men ved at ofre sin egen søn, som han sender som tjener, ikke som hersker (*arxonta*) (7.2).

Når det i Det Ny Testamente nogle gange (fx i Rom 3,25) hedder, at Jesus er et (son)offer, må det ud fra den optik forstås sådan, at Jesus har ofret sig *for* Guds plan, *for* menneskets skyld, for at det kan forsones med Gud. Man kunne så spørge, hvad hele den jødiske offerkult, som vi kender fra Det Gamle Testamente, skulle til for? Svaret er, at Jesu offer næppe skal forstås i forlængelse af den jødiske offerkult. De mange religiøse praksisser, som

jøderne får påbud om at følge, skal måske snarere forstås som et guddommeligt eksperiment: Mennesket ønsker at retfærdiggøre sig selv ved hjælp af religion. Gud imødekommer menneskets ønske, udvælger et bestemt folkeslag og giver det en religion. Gud giver jøderne en bunke regler og love, som de skal følge. Det gør han dog kun for at vise, at mennesker netop ingen vegne kan komme ved hjælp af religiøse regler og love. Pointen er, at mennesket selv skal erkende, at religiøse praksisser og lovgørninger aldrig kan gøre mennesket retfærdigt og i stand til at frelse sig selv, og at mennesket derved dømmes af sine egne gerninger, for at bruge en formulering fra *Brevet til Diognetus*. Loven er til for at vise mennesket, at det har brug for Gud, ikke for at det ved hjælp af loven kan frelse sig selv (Rom 3,20).

Med den opfattelse er det dog farligt nærliggende at afvise hele jødedommen som sådan. Kritikken af jødedommen i *Brevet til Diognetus* kan lugte af såkaldt markionisme, dvs. afvisningen af, at Det Gamle Testamente skulle sige noget som helst sandt om Gud – eller at det ligefrem taler om en anden Gud, en ond skabergud ("demiurg"), som står i modsætning til den sande Gud, som Kristus forkynder.¹⁰² Men brevets kritik af jødernes guds-

begreb skal næppe forstås sådan. Det er snarere sådan, at Det Gamle Testamente siger noget om, hvordan Gud har *forekommet* at være for jøderne. Han har forekommet at være vred, at ville have ofre og så videre. Men Gud viser sig altså at være ganske anderledes, end han har forekommet at være, pointerer forfatteren til *Brevet til Diognetus*. Dertil skal lægges de mange ligheder med gammeltestamentlig religionskritik, som også er nævnt ovenfor, og som viser en vis affinitet til jødedommen.

Men man kunne måske også tænke sig, at Gud så har ændret sig fra gammeltestamentlig tid, så han fra at være en hård patriark nu er blevet blød i det? Den tolkning passer med ordene i *Brevet til Diognetus* om, at Gud *blev* menneskekærlig og tålmodig (8.7). Det understreges dog straks, at sådan var han altid, og sådan er han nu. Og sådan bliver han ved at være (*estai*).¹⁰³ Gud er nu, efter at han har givet sin søn, ”forsørger, far, lærer, læge, liv” (9.6). Men ingen af disse egenskaber er uafhængige af hans forhold til os. De er ikke abstrakte betegnelser for Gud, som han er i sig selv, for Gud kender vi kun, når han åbenbarer sig for os. Alt, hvad vi ved om Gud, må ses i lyset af hans åbenbaring i Kristus. Når det hedder, at Gud var, er og forbliver menne-

skekærlig og tålmodig, er der altså ikke tale om abstrakte egenskaber ved Guds væsen, men om måder, hvorpå Gud relaterer til os. Når Gud altid har været ”menneskekærlig”¹⁰⁴ fra begyndelsen, må det ses i lyset af, at han fra begyndelsen havde planlagt at komme os til undsætning i Kristus (8.10). Guds åbenbaring er rigtignok, ifølge *Brevet til Diognetus*, på trods af alle forventninger. Men der er ikke tale om en åbenbaring af en ny Gud, men af det formål, som Gud havde udstukket fra begyndelsen (8.11). Kun fordi Guds plan var skjult ”i en gåde” (8.10), forekom det os, at Gud havde overladt os til døden (9.1) – han forekom os at være vred. Først i kraft af sin åbenbaring i Kristus ved vi, at Gud altid har været menneskekærlig. Og i den forstand er han *blevet* menneskekærlig (for os). At Gud ”for os” er blevet noget, han ikke var før, hænger altså sammen med, at Guds barmhjertighed virker på baggrund af hans dom, sådan at han forud for sin åbenbaring forekommer at være ubarmhjertig (jf. ovenstående).

Og nu er Gud altså blevet forsørger, far, lærer, læge og liv, så vi ikke behøver at bekymre os om klæder og føde (9.6). Når vi i dag læser den slags, er vi tilbøjelige til at forstå det i overført betydning.¹⁰⁵ For kan forfatteren til *Brevet til Diognetus*

helt bogstaveligt mene, at det er unødvendigt at bekymre sig for dagen og vejen? På den ene side synes der i urkristendommen at have været en tilid til, at Gud helt konkret ville sørge for fornødenheder, så mad og tøj ikke var noget, kristne behøvede at bekymre sig om. På den anden side synes tanken at være, at selv hvis Gud ikke sørger for disse ting, behøver dette ikke at være årsag til bekymring. Døden er nemlig ikke længere noget, der behøver at indgyde skræk og angst, for Gud har løskøbt sin skabning fra døden.

Evangeliet er ikke kun et budskab om syndernes forladelse, men påstanden om, at Gud i ét og alt mod forventning har vist sig at ville tage hånd om sin skabning.

III. Lykken: At efterligne Gud

”Idet du elsker ham, vil du efterligne hans venlighed. Og bliv ikke forbløffet over, at et menneske kan efterligne Gud: Det er muligt, hvis han vil.” (10.4)

Kristendom handler ikke om at beskytte eller perfektionere det naturlige menneskeliv, for livet (*zoê*) findes i Gud (9.6). Kristne kan derfor frimodigt gå i døden, når de udsættes for forfølgelser (5.11-5.17 især). Måske er det også derfor, at forfatteren til *Brevet til Diognetus* afviser at redegøre for en særlig kristen livsstil og religiøs praksis. Det betyder dog ikke, at kristendom ikke har betydning for, hvad det i praksis vil sige at være i verden. For den, der forstår evangeliet kan ikke, ifølge *Brevet til Diognetus*, undgå at elske og efterligne Gud.

Når du har forstået, hvad det vil sige, at Gud elskede menneskene, for hvis skyld han skabte verden, så vil du elske Gud, skriver brevets forfatter til Diognetus. Men hvad vil det sige at elske Gud? ”Hvordan vil du elske den, der først elskede dig således?” (10.3).

Vi er vant til et romantisk og sentimentalt kærlig-

hedsbegreb, hvor det at elske er at begære, at have lyst til. Men den kristne kærlighed er *agape* – selvopofrende, omsorgsfuld kærlighed. Dette er noget ganske andet end kærlighed forstået som begær eller lyst, *eros*. At elske Gud betyder ikke at ”begære” Gud, eller, hvis man er lidt mere sofistikeret, at ”længes” efter Gud. Men at elske Gud betyder, kristeligt set, hverken at begære eller længes efter ham, men at gøre Guds vilje (1 Joh 5,3). At elske andre mennesker betyder kristeligt set ikke at begære dem, men at gøre mod andre, som vi vil, at andre skal gøre mod os (Luk 6,31). Svaret på, hvad det vil sige at elske Gud, er derfor også, ifølge *Brevet til Diognetus*: ”I det du elsker ham, vil [du] efterligne hans venlighed” (10.4).

Det betyder ikke, at vi derved alligevel har en opskrift på en kristen livsstil. Skal vi tro *Brevet til Diognetus* indtil nu, er det jo ikke muligt at beskrive det kristne liv, bortset fra i rent negative definitioner: Kristne følger ingen bestemt religiøs praksis, og de ”modsætter sig verdens nydelser” (6.5). Hvad betyder det? Det betyder, at kristendommen modsætter sig denne verdens erotiske kurs, dens selv-kærlige begær og stræben efter at besidde og nyde i egen ret. I stedet sætter kristendommen ”agapisk”, selvopofrende kærlighed. At Gud er kærlig-

hed (*agape*), bliver i *Brevet til Diognetus* til, at Gud beskrives med det endnu mere nøgterne begreb *filantropia* (menneskekærlighed eller egentlig menneskevenlighed).¹⁰⁶

Det er den slags kærlighed, mennesker skal efterligne. Men selvom kærligheden står centralt i kristendommen, er den ikke en særlig kristen norm eller et stykke morallov, som gør, at der alligevel kan gives et positivt kriterie for en særlig kristen livsstil. Kærlighed er ikke en abstrakt norm, men efterlignelse af Kristus selv:

”Idet du elsker ham, vil du efterligne hans venlighed. Og bliv ikke forbløffet over, at et menneske kan efterligne Gud: Det er muligt, hvis han vil.” (10.4).

Kombineret med påstanden om at kristne har deres statsborgerskab i Guds rige betyder dette, at den kristne kærligheds udgangspunkt aldrig kan være en national, familiemæssig eller nogen som helst anden gruppeidentitet. Den kristne kærligheds udgangspunkt er intet andet end Kristus selv. Men fordi Kristus har elsket verden ved helt konkret at være til stede i den, så er kristne også til stede i verden. Og derfor kan de elske det land, den by, eller den kultur, de måtte befinde sig i, og de

mennesker, de måtte befinde sig i blandt.

Det siges egentlig ikke direkte, men brevets forfatter kommer tæt på at hævde, at lykken (*eudaimonia*) er at efterligne Gud (10.5) – ihvertfald er det ikke lykken, ikke at efterligne Gud. Her synes *Brevet til Diognetus* at afvige fra nytestamentlig kristendom. Nytestamentlig kristendom er ikke ”eudaimonistisk”, den handler ikke om, hvordan man bliver ”lykkelig”. I hvert fald ikke i gængs forstand. Evangeliet handler om, at Guds rige er nær (Mark 1,15) og om at elske andre for kærlighedens, altså Guds, egen skyld, også selvom det har omkostninger. Det betyder dog ikke, at tanken om lykke eller salighed er helt fremmed for Det Ny Testamente. For eksempel taler Jesus om salighed i Bjergprædikenen. Jesus bruger et ord, som også kan oversættes ”heldig” (jf. ”Den Ny Aftale”¹⁰⁷), altså: ”Heldige er de fattige i ånden”, ”de der sørger” og så videre. Men han taler ikke om ”lykke”, for ved at identificere sorg og salighed vender han tingene på hovedet. Vi er *ikke* vores egen lykkes smed, og det véd netop de ulykkelige, som derfor kan se frem til Guds rige.

Når *Brevet til Diognetus* så alligevel taler om lykke, er det nok en måde at knytte an til hellenistisk kultur på. Hovedtemaet for antik græsk filosofisk

etik var som oftest den menneskelige lykke, forstået som menneskelivets vellykkethed.¹⁰⁸ Dyd og gode gerninger bærer ifølge mange udgaver af denne opfattelse (fx Platon, Aristoteles, stoikerne) lønnen i sig selv – lykken er at gøre det gode. I mange tilfælde var opfattelsen, at menneskets vellykkethed kun kunne lade sig gøre i en politisk sammenhæng, altså at en forudsætning for menneskets lykke var dets borgerskab i en velordnet by (mennesket er et politisk dyr, et *zoê politikon*, mente Aristoteles). Til denne tanke ville forfatteren af *Brevet til Diognetus* givetvis nikke genkendende, men blot tilføje, at de kristnes statsborgerskab altså ikke er i denne verdens riger, men i Guds (5.4).

Brevet til Diognetus knytter an til den græske eudaimonisme-tanke ved at pege på, at et vellykket menneskeliv er et liv i efterlignelse af Gud. Også i dette er der parallel til græsk filosofi, ikke mindst platonisme og pythagoranisme, som også talte om lykke som et spørgsmål om efterlignelsen af Gud (*mimêtês theou*). Og selvom der i Ny Testamente oftest tales om efterfølgelse af Kristus, snarere end efterlignelse af Gud, er tanken dog ikke fremmed i Det Ny Testamente – tydeligst findes den i en opfordring i Efeserbrevet: ”Bliv Guds efterlignere som elskede børn” (Ef 5,1). I *Brevet til Diognetus*

bliver efterlignelsen af Gud til krydspunkt for den nytestamentlige forestilling om efterfølgelse af Kristus, på den ene side og den græske idé om efterlignelsen af Gud på den anden, idet kristne i *Brevet til Diognetus* på én gang kan siges at efterligne Gud i hans usynlighed og fremmedhed for verden og hans konkrete handlinger i verden i Kristus.

Men hvis lykken er at efterligne Gud, er kristendom så alligevel religion, altså et spørgsmål om at gøre bestemte ting for at opnå Guds velbehag? Nej, for når brevet binder lykke og det at efterligne Gud sammen, skal det næppe forstås sådan, at mennesker skal efterligne Gud for at blive lykkelige som belønning. Det er snarere omvendt. At efterligne Gud er at elske næsten, og det er muligt, fordi Gud allerede har elsket os, skriver brevets forfatter (10.3), med ord, som klinger af 1 Johannesbrevs ord om, at ”vi elsker, fordi han elskede os først” (1 Joh 4,19). Bevægelsen er fra oven og ned og ud i det menneskelige fællesskab. Frelsen sørger Gud for, men vores liv og relation til næsten er vi stadig ansvarlige for.

Kærlighed til andre mennesker er altså ikke en måde at fortjene Guds kærlighed på, men den springer, ifølge *Brevet til Diognetus*, spontant af

den glæde, der følger af at høre evangeliet (10.3). Kærlighed kommer af erkendelsen af, at Gud har til sinds at frelse det, der ikke kan frelse sig selv (9.6). Men hvad består denne erkendelse i? Guds Ord er ifølge *Brevet til Diognetus* ubegribeligt (7.2), men samtidig taler brevet om forståelse, i den forstand, at der er tale om præcis viden om evangeliet, en *epignosis* (10.3). Det er den forståelse, der fører til den glæde, hvoraf efterlignelsen af Gud springer spontant.

Hvem der end bærer sin næstes byrde, efterligner Gud, skriver forfatteren til *Brevet til Diognetus*. Et vigtigt "men" bør dog tilføjes: At forståelsen af evangeliet fører til efterlignelse af Gud, betyder ikke, at sand næstekærlighed er forbeholdt bekendende kristne, som har "forstået" evangeliet. At forståelse af evangeliet fører til kærlighed betyder ikke, at det kun er muligt at elske andre, hvis man har forstået evangeliet. Tænk blot på Første Johannesbrev: "...kærligheden er af Gud, og enhver,¹⁰⁹ som elsker, er født af Gud og kender Gud." (1 Joh 4,7). På samme måde definerer forfatteren til *Brevet til Diognetus* heller ikke efterlignelse af Gud som noget, der er forbeholdt en bestemt gruppe mennesker. Tværtimod:

”Men hvem end der bærer sin næstes byrde, og som med de ting hvori han er stærkere, sætter sig for at hjælpe en anden, som er ringere; den, der bliver en gud for modtagerne, når han deler ud til de trængende af, hvad han har modtaget fra Gud – sådan én er Guds efterligner.”
(10.6)

Altså: *Enhver, som elsker*, efterligner Gud. Heller ikke her er der tale om nogen særlig ”kristelig etik” eller ”kristen moral”. Ligesom det ikke er til at sige, hvem der er kristne, og hvem der ikke er det, fordi kristne er usynligt til stede blandt andre mennesker, kan vi heller ikke uden videre sætte grænser for, hvem der kan efterligne Gud, og hvem der ikke kan det – og vi kan derfor heller ikke sætte grænser for hvem, der lever et ”vellykket” liv eller ej. Det har ikke noget at gøre med religiøse tilhørsforhold. Men det betyder også, at kristendom ikke er en eksklusiv opskrift på at blive lykkelig. Hvis lykken er at efterligne Gud, som brevet antyder, og hvis enhver, der hjælper næsten, efterligner Gud, så er lykke, hvis vi tager *Brevet til Diognetus* på ordet, ikke noget, (bekendende) kristne har patent på – om dette virkelig var forfatterens opfattelse må vi lade stå hen i det uvisse.

Men hvad vil det sige at efterligne Gud? Når bre-

vet taler om den, der ”sætter sig for at hjælpe den nedværdigede”, skal der med ”sætter sig for” forstås det at ville (*ethelô*), noget, der følger af en beslutning. Det er ikke selve handlingen, eller i hvert fald ikke kun selve handlingen, men det overhovedet at ville hjælpe næsten, der gør et menneske til Guds efterligner. Forskellen er selvfølgelig, at hvor Gud er i stand til også at realisere sin vilje, er det så som så med mennesket. Vi kan sætte os meget for, men det er langt fra altid, det lykkes. Det betyder ikke, at efterlignelsen af Kristus, kærligheden til andre mennesker, så er et ”ideal”, vi skal stræbe efter. Igen er det vigtigt at lægge mærke til brevets konstaterende form. Efterlignelse bliver i *Brevet til Diognetus* ikke fremstillet som et moralsk ”krav”, men som en beskrivelse af, hvad det vil sige at efterligne Gud. Efterlignelse af Gud er ikke noget, mennesker skal anstrenge sig for at efterleve, men noget, der følger spontant, når evangeliet høres og forstås (10.3-10.4). Af denne forståelse følger en glæde og en kærlighed til Gud, som fører til efterlignelse af ham, skriver forfatteren.

Det er muligt for et menneske at efterligne Gud, ”hvis han vil” (10.4). Det er ikke helt klart, hvis vilje der refereres til her.¹¹⁰ Hvem er ”han”? Det kan både være Gud og det menneske, der efterligner

ham. Spørgsmålet er altså, hvor meget menneskets vilje selv har at sige. På den ene side tvinger Gud næppe mennesket til at efterligne Gud, for tvang er jo ifølge *Brevet til Diognetus* fremmed for Gud. På den anden side er forfatteren til brevet dog ikke i tvivl om, at det er Gud, der skænker¹¹¹ Diognetus evnen til at forstå brevets budskab, som det hedder i forordet. Og det er netop forståelsen af evangeliet som spontant fører til glæde (10.3), kærlighed til Gud og sidst efterlignelse af Gud (10.4).

Det handler altså ikke om at anstrenge sig eller øve sig i at forstå evangeliet og derigennem at blive i stand til at efterligne Gud. Det er Gud selv, der har plantet sandheden og sit Ord "blandt mennesker og fæstnet det i deres hjerter" (7.2). Det er altid Gud, der tager initiativet, og efterlignelsen af Gud sker spontant som udtryk for den kærlighed til Gud, der springer af erkendelsen af, at Gud elskede mennesker først (10.3). Gud elsker ikke mennesker, fordi de er særligt elskværdige, men mennesker bliver i stand til at elske, fordi Gud elsker mennesker først.

At efterlignelsen af Gud er et produkt af evangeliet, som derfor har praktiske konsekvenser, betyder dog ikke, at vi i *Brevet til Diognetus* alligevel har at gøre med en kristen moral. Ligesom Gud er

usynlig og Guds Ord er ubegribeligt, er det ikke lige til at beskrive, hvad det vil sige at efterligne Gud. Det betyder ikke, at det er umuligt. At efterligne Gud er ikke et statisk forhold, som når et billede ligner noget, men et konkret levet liv, i bevægelse og relation til andre. Det er, hvad der også kaldes "efterfølgelse". Hvad Guds kærlighed er i sig selv, kan vi ikke sige meget om. Nok kan vi sige, hvad den ikke er: Kærligheden bærer ikke nag, etc. (1 Kor 13,5), men kærlighed kan kun virkeliggøres i en historie, hvor personer er relateret til hinanden. Hvis Jesu død og opstandelse, en konkret, historisk begivenhed, skal være definerende for, hvad kærlighed er (1 Joh 4,10), så må kærlighed også altid forstås konkret og historisk. Efterfølgelse er derfor et historisk forhold, at forstå sig selv og sin egen historie i relation til Guds historie.

Guds kærlighed kender vi kun, som den har udfoldet sig i historien. Derfor taler *Brevet til Diognetus* ikke om at efterligne abstrakte egenskaber, men om konkrete relationer. Efterfølgelse af Kristus handler om at efterligne Guds gerninger i verden. Det handler ikke om at være noget i sig selv, men om, som Kristus, at bære sin næstes byrde, at hjælpe de nedværdigede og dele ud til de trængende (10.6). Hvad det betyder, kan ikke siges

på forhånd. Hvem der har brug for hjælp og hvordan, afhænger altid af konkrete omstændigheder. Næstekærlighed kan ikke sættes på formel.

At efterligne Gud indebærer at efterligne hans gerninger i historien med Jesu død og opstandelse i centrum. Det handler ikke om at efterligne alle aspekter af Jesu liv til punkt og prikke – Jesus var fx tømmer og ugift, og han talte aramæisk. Men det afgørende i Jesu liv var hans måde at forholde sig til mennesker. At ”bære sit kors” er derfor ikke en diffus, iboende fromhed, men at håndtere menneskelige relationer, ikke mindst politisk magt, på en måde, som ligner Jesus' (Yoder).¹¹²

I *Brevet til Diognetus* finder vi samstemmende med denne karakteristik af hvad det vil sige at efterligne Jesus, følgende beskrivelse af det menneske, der efterligner Gud:

”...at undertrykke sin næste, at ville have mere end de svage, at være rig, eller at bruge vold mod de underkuede, er ikke lykken; det er heller ikke muligt derved at efterligne Gud, men tværtimod er disse ting fremmede for hans majestæt.” (10.5)

Når det i *Brevet til Diognetus* hedder, at lykken ikke er rigdom og politisk magt, betyder det næppe blot, at man ikke skal forvente noget særligt fra

den kant, men at der skam ikke er noget galt i rigdom og politisk magt som sådan. Det ville være en moderne fortolkning: Vi har det med at tænke, at ting bare skal bruges til de rette formål – at det er nytten, det kommer an på. Men politisk magt er, hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*, i sig selv forkert. Ikke abstrakt set, men fordi det er en bestemt måde at relatere til andre mennesker, som står i modsætning til den måde, hvorpå Gud har relateret sig til mennesker. Gud har afstået fra at anvende magt og har i stedet fået sin vilje ved at ofre sig. Det samme må gøre sig gældende for det menneske, der efterligner Gud.

Når forfatteren til *Brevet til Diognetus* taler om, at den, der efterligner Gud, ”bliver en gud” (10.6), eller måske rettere ”bliver som gud”, for andre, skal det altså ikke forstås sådan, at andre skal bringes til underkastelse for én. Tankegangen i 10.5-10.6 minder meget om Matthæusevangeliet 20,25-28, hvor Zebedæus-sønnernes mor netop har krævet, at hendes sønner skal sidde ved Jesu side i hans rige. Jesus afviser ikke blankt, men gør det klart, at det ikke er noget, han bestemmer. Han forklarer derefter, hvad det vil sige at være hans discipel:

”I ved, at folkenes fyrster hersker over

dem, og de store udøver magt over dem. Således skal det ikke være hos jer; men den, som vil blive stor hos jer, han skal være jeres tjener; og den, som vil være den ypperste hos jer, han skal være jeres træl. Ligesom Menneskesønnen ikke er kommet for at lade sig tjene, men for at tjene og give sit liv som løsesum for mange.”¹³ (Matt 20,25-28)

Pointen i Jesu ord synes at være den enkle, at han forventer af sine disciple, at de gør ligesom ham, at de skal efterligne ham. Ligesom Jesus ikke efterstræber magt, men tværtimod gør sig til tjener for andre, skal disciplene heller ikke efterstræbe magt. I Guds rige er alting vendt på hovedet. Når Jesus taler om at give sit liv som løsesum for mange, handler det om, at han med sin død, med fredelige midler, løskøber mennesket fra døden. Gud bruger ikke vold, men besejrer mørkets magt gennem sin afmagt – ved at tjene i stedet for at herske. Dette er præcis, hvad Jesu disciple skal reflektere i deres liv. At efterligne Gud indebærer derfor at give afkald på politisk magt. Det er den pointe, som tydeligt går igen i *Brevet til Diognetus*, hvor vi hører, at Kristus ikke kom som ”en hersker, eller en af de, der regerer det jordiske” (7.2), men for at give sit liv som løsesum for lovløse og ugudelige. At efter-

ligne Gud indebærer at leve i en modfortælling til de gældende forestillinger om magtens nødvendighed. Denne modfortællings udgangspunkt er Guds forligelse af verden med sig selv (2 Kor 5,19), da Kristus en gang for alle overkom døden ved frivilligt at overgive sig til ”magter og myndigheder” (Kol 2,15).

Gud sendte, i modsætning til hvad man kunne tro med en menneskelig tankegang, som det hedder i *Brevet til Diognetus*, ikke sin søn for at skabe tyranni, frygt og rædsel, men for at frelse med ”overtalelse, ikke med tvang”, som ”én der kalder, ikke som én der forfølger”, som det hedder i *Brevet til Diognetus* (7.3-7.5). Skal vi tro *Brevet til Diognetus*, er der derfor et alternativ til vold og magt. Gud har gennem sin åbenbaring nemlig selv vist, hvordan det er muligt at leve uden at efterstræbe rigdom og politisk magt. Kærlighed er ikke en bestemt form for magt, i en særlig fin eller etisk forsvarlig udgave, men alternativet til magt.

IV. Den borgerlige (u)orden

”Mens de bor i græske byer, såvel som barbariske, alt efter hvor hver enkelts lod er faldet, og alt imens de følger landets sædvanlige traditioner i fremtoning, livsform og i det øvrige liv, stemmer de samtidig overens med deres egen bys forunderlige og paradoksale forfatning.”
(5.4)

Efterlignelsen af Gud indebærer ifølge *Brevet til Diognetus* at give afkald på magt og rigdom. Hvis vi bruger begreber som ”politik” og ”politisk magt” til at beskrive, hvad det menneske der efterligner Gud ifølge *Brevet til Diognetus* ikke efterstræber, skal vi dog huske, at politik ikke kan forstås i den abstrakte forstand, som vi er vant til i dag. I dag synes politik at kunne være næsten hvad som helst, men ordet ”politik” er afledt af det græske ord for by (*politeia*), og kan netop forstås som det, der angår byen, og de normer, som former dens fælles liv – kort sagt den borgerlige orden, for at anvende et lettere anakronistisk begreb. Selvom de er fremmede, og gæster (*paroikoi*) tager kristne del i byens liv, som borgere (*politai*) (5.5) – eller måske

rettere: som om de var borgere.

Kristne tager del i alt. Det er ikke mindst denne karakteristisk af den kristne, som kan lede tankerne hen på Søren Kierkegaards beskrivelse af "troens ridder" i det pseudonyme værk *Frygt og Bæven*.¹¹⁴ Troens ridder er det menneske som i sin tro på Gud gør "uendelighedens bevægelse" med en sådan sikkerhed, at han ikke kan kendes fra andre mennesker. Netop fordi den troende har hjemme i det uendelige adskiller han sig ikke fra andre. Kierkegaards pointe er, at troen slet ikke angår det alment moralske eller etiske, men er den enkeltes subjektive forhold til Gud som langt overgår alment forhold og derfor altid være et paradoks. Det er svært at tro, at Kierkegaard ikke havde læst *Brevet til Diognetus*.

Kristne tager del i alt som om de var borgere, men de efterstræber ifølge *Brevet til Diognetus* ikke magt over formuleringen af de borgerlige normer. Kristendommen er i borgerlig forstand ikke politisk. Samtidig er der dog et *men*, for kristne har ifølge *Brevet til Diognetus* borgerskab i en anden by. Til det at de kristne ikke efterstræber politisk magt skal derfor også lægges efterlignelsen af Guds menneskekærlighed, som beskrevet ovenfor. Kristne lever ifølge *Brevet til Diognetus* ikke bare

efter denne verdens normer, men overgår dem (5.10).

Dette synes dog at modsige første del af *Brevet til Diognetus*. Her hørte vi jo, at kristne ikke opfører sig anderledes end andre – at der ikke findes nogen særlig kristen moral eller livsform, og at kristne derfor er usynligt tilstede i samfundet. Der findes ifølge første del af *Brevet til Diognetus* ingen absolutte kristne normer eller leveregler, en særlig kristen ”religiøs praksis” eller en særlig kristen ”moral”. Dette gælder i detaljen, og uanset hvad vi mener med ”moral”: Brevets forfatter nøjes nemlig ikke med at pege på, at kristne almindeligvis ligner andre, men præciserer, at dette både angår fremtoning, sædvaner, livsstil, og hvad der ellers angår deres liv i det hele taget (5.1-5.2 især). Det er hele det moralske spektrum, der herved dækkes – fra de uformelle omgangsformer til de formelle normer og love for samfundet.

I indledningen til *Brevet til Diognetus* omtales kristendommen godt nok som en ny ”levevis” (*epitêdeuma*). At kristendommen er en ny levevis synes dog at være en opfattelse som tilskrives Diognetus, snarere end forfatteren. Men hvis kristendommen skal forstås som en ny levevis må det forstås sådan, at kristendommen sætter et nyt formål, og en

ny mening, med livet. For samtidig med, at kristne ikke dyrker nogen særlig livsstil, har det jo vist sig, at den kristne gud åbenbarer sig som kærlighed, og at efterlignelsen af den kærlighed tilskrives en ikke ringe værdi. Ligesom Gud åbenbarer sig på trods af sin usynlighed, viser det sig, at kristne ikke blot er usynlige. Der er i kristendommen derfor en spænding, eller i hvert fald en dobbelthed, mellem frihed fra absolutte normer på den ene side og efterfølgelse af Kristus, på den anden. Denne spænding i *Brevet til Diognetus* svarer i nogen grad til Paulus' skelnen mellem kristnes frihed fra syndens og dødens lov på den ene side, og så Kristi lov, som kristne er underlagt på den anden: Kristne er fri fra alle de jødiske leveregler, men er til gengæld underlagt kærlighedens lov, så der nu gælder, at den, der elsker sin næste, opfylder hele loven (Rom 13,8).¹¹⁵

I *Brevet til Diognetus* findes parallellen til Paulus' opfattelse deri, at kristne ikke umiddelbart er til at skelne fra andre, da de ikke lever efter noget særligt, religiøst normsæt. Men samtidig hører vi i *Brevet til Diognetus*, at kristne ikke efterstræber denne verdens nydelser (6.5) og lyster (9.1), for begge dele er noget, som afsporer mennesker (begge dele er afgudsdyrkelse, hvis vi skal tro Paulus).

Kristne er spredt i alle verdens byer og lever efter de gældende traditioner eller sædvaner (*ethesin*) (5.4), men samtidig lever de paradoksal nok i overensstemmelse med deres egen bys forfatning – det vil sige Guds rige.

Når forfatteren til *Brevet til Diognetus* kalder denne bys forfatning for ”paradoksal” (5.4), anvendes om ”forfatning” ordet *katastasis*, som kan betyde forfatning i den juridiske forstand, men mere bogstaveligt også simpelthen tilstand, ordening, institution, konstruktion eller blot en måde at gøre tingene på. I *Brevet til Diognetus* synes der dog simpelthen at menes, at kristnes identitet og loyalitet ligger et andet sted, idet de har borgerskab i en anden by, Guds rige (5.4) – ikke at de lever efter bestemte normer, som hører dertil. At Guds riges forfatning er paradoksal (*paradoxon*) synes simpelthen at referere til det forhold, at den i kraft af de kristne er tilstede parallelt med denne verdens normer, ordeninger og institutioner.

Forestillingen om at have borgerskab i en anden by end den konkret givne by (*polis*), var ikke ukendt i en senantik græsk sammenhæng. Især stoikerne talte om menneskets dobbelte borgerskab i den jordiske og himmelske by, og tanken blev taget op af blandt andre Paulus og anvendt

som metafor for kristnes fremmedhed overfor den verden de befinder sig i her og nu. Paulus kalder således de kristne for repræsentanter eller ambassadører for Guds rige (2 Kor 5,20), og i Filipperebrevet hører vi, at ”vores borgerskab er i himlen” (Fil 3,20). I Johannes' Åbenbaring udfoldes tanken om Guds rige som en by i en forestilling om det ”himmelske Jerusalem” hvor de retfærdige har borgerskab (Åb 21,2).

Tanken om et himmelsk borgerskab blev videreført af fx Hermas Hyrden og Klemens af Alexandria, og kan genfindes hos Origenes, som skelnede mellem ”Guds by” og ”stolthedens by”, samt hos Augustin i hans *Om Guds Stad*.¹¹⁶ Og så findes den altså også i *Brevet til Diognetus*, hvor kristne beskrives som gæster – eller bogstaveligt talt som nogen, der ”bor ved siden af” (*paroikoi*, 5.5) – i denne verdens byer, og på denne verdens byers vilkår. Kristne tager derfor del i alt, som almindelige borgere, skriver forfatteren til *Brevet til Diognetus*. Men samtidig fremviser de Guds riges forfatning (5.5), og samtidig med, at de overholder denne verdens lovgivning, overgår de i deres liv byernes love (5.10). Det er i den forstand at kristne på paradoksal vis på én gang lever i overensstemmelse med denne verdens normer og den forfatning, som

gælder i deres egen by (5.4).

For at kunne forstå denne (tilsyneladende) paradoksale dobbelthed, kan det hjælpe at tage et moderne begrebspar til hjælp: Der er forskel på at forstå moralske normer *adverbielt* hhv. *substantielt* (Oakeshott) – der er forskel på form og indhold.¹¹⁷ Nogle normer siger noget om, hvordan vi skal gøre ting, men ikke hvad vi skal gøre. Den slags normer er adverbielle, fordi de siger noget *om* handlinger, ligesom adverbier (biord). Det kan fx være færdselslove, som siger noget om, hvordan man skal opføre sig i trafikken, men ikke noget om, hvor man skal køre hen, eller om man overhovedet skal bevæge sig ud i trafikken. Den slags normer har ikke noget bestemt formål, men skaber en struktur, som gør det muligt at omgås med hinanden: Altså en borgerlig orden. Sådanne strukturer er nødvendige fordi handlinger i det hele taget må have en bestemt form. Uanset målet med og begrundelsen for vores handlinger, må de udføres på en bestemt måde. Enhver handling har et ”hvordan”. Andre normer – ”værdier” eller ”formål” er måske bedre ord – handler ikke så meget om, hvordan man skal gøre tingene, men om begrundelserne for vores handlinger og om hvilke mål, der er efterstræbelsesværdige. Værdier således forstået er ”sub-

stantielle” (og er som sådan egentlig ikke normer) og handler fx om, hvad lykke består i – i *Brevet til Diognetus*’ tilfælde at efterligne Gud. At efterligne Gud indebærer kærlighed til Gud og andre mennesker. Kærlighed er derfor meningen med livet, men det kan ikke sættes på entydig formel, for der er ikke noget præcist ”hvordan” – det er ikke en adverbial norm, for at bruge vores moderne begrebspar. Kærlighed kan altså ikke være en ”kristen værdi” forstået et ideal eller som et etisk princip. Derfor kan kærlighed heller ikke være en konkurrerende moralsk norm, for disse findes på et andet plan. Moralske normer er en del af denne verdens formelle indretning, men kærlighed kommer et andet sted fra, Guds rige, hvor kristne har deres borgerskab.

Når forfatteren til *Brevet til Diognetus* taler om traditioner eller etik (*ethos*) og livsform (*diaita*) (5.4), skal vi derfor nok forstå det adverbialt, ikke substantielt. Disse ting handler om hvordan vi gør tingene. Kristnes borgerskab i Guds rige – den forfatning som kristne lever efter (5.4) – har derimod ikke noget at gøre med livsform eller normer for hvordan tingen skal gøres, men handler om hvad kristne værdsætter som livets mening. Kristne efterstræber ikke de samme ting som andre, fx rig-

dom og magt, men de følger de samme normer og traditioner: Tøjstil, sprog, spisevaner og den slags siger jo ikke noget om, hvad der har værdi, men er kun praktiske former, der gør det nemt at leve sammen. Eller rettere: Selvom disse ting i mange kulturer ofte er underlagt religiøse regelsæt, kan de af kristne betragtes som rent praktiske forhold.

Et eksempel: Kristne gifter sig, ifølge *Brevet til Diognetus*, som alle andre. Det er en helt almindelig borgerlig norm, en praktisk anordning.¹¹⁸ Og når andre gør det, er der ingen grund til, at kristne ikke også skulle kunne gøre det. Men kristne skiller sig ikke af med deres afkom (5.6). I antikken var det almindeligt at sætte uønskede børn ud, men den praksis forsvandt gradvist med kristendommen, for ethvert menneske skal behandles med værdighed og respekt, også spædbørn. Med andre ord lever kristne på én gang efter den adverbielle borgerlige norm, som ægteskabet er, og den substantielle kristne "værdi", som kærlighed og respekt for det enkelte menneskeliv er. Et andet eksempel: Kristne deler et fælles bord, men ikke en fælles seng (5.7). Der er ikke noget underligt eller usædvanligt i at have måltidsfællesskab, og der er intet, der tyder på at kristne ifølge *Brevet til Diognetus* skulle have nogle særlige ritualer eller regler

for hvordan måltidsfællesskabet skulle foregå.¹¹⁹ Men kristne deler ikke en fælles seng, som det hedder, hvad nok skal betyde, at de ifølge *Brevet til Diognetus* ikke deltager i orgier og seksuelle udskjelser, som det var kendt fra hedenskabet. Fællesskabernes formål er kærlighed.

Med deres eget liv overgår kristne lovene (5.10), og derfor er det kristne liv sandt "paradoksalt" (5.4) – på én gang lever kristne som andre, men de gør mere og andet end de borgerlige love foreskriver. Beskrivelsen minder måske om Jesu opfordring i Bjergprædikenen til at gå to mil med nogen, der tvinger dig til at gå én mil (Matt 5,41). Opfordringen er nok ikke tilfældigt valgt, men refererer formentlig til det forhold, at romerske soldater havde ret til at kræve at få båret sit udstyr op til én mil. Når Jesus så opfordrer til at gå en yderligere mil, kan det, som i *Brevet til Diognetus*, beskrives som, at Jesus opfordrer til på én gang at holde og overgå lovene. Nogle har forstået passagen i Bjergprædikenen som en opfordring til en særlig udspekuleret form for civil ulydighed, som skulle medføre den romerske legionærs straf og afskedigelse (Wink). At kristendommen på denne måde skulle være en subversiv oprørsbevægelse synes dog ikke så meget at være tanken i *Brevet til Diog-*

netus. Snarere handler det at kristne overgår love-
ne i deres liv for forfatteren til *Brevet til Diognetus*
om en kærlighed til verden, som følger af og mu-
liggøres af et overskud, som de kristne har i kraft
af deres borgerskab i Guds rige. Som i Jesu forkyn-
delse bliver moralske normer og lovetik sprængt af
en fri ”gavegivningsøkonomi”, hvor normerne fyl-
des til overflod, uden at de derfor udraderes eller
erstattes af nye normer (Ricoeur) – men deres ind-
hold og brug forandres, når evangeliet sættes som
fortegn.

Men hvad med den Gyldne Regel? Er det da ikke
en grundlæggende fordring i kristendommen at
gøre mod andre, som vi vil have at andre skal gøre
mod os? Jo, og det er svært at forestille sig at for-
fatteren til *Brevet til Diognetus* ikke har kendt til
buddet om at gøre mod andre som vi vil at andre
skal gøre mod os, som vi blandt andet kender fra
Jesu bjergprædiken og sletteprædiken (Matt. 7,12
og Lukas 6,31) – om ikke andet så fordi princippet
også optræder i et utal af hedenske filosofier og re-
ligioner både før og efter senantikken. Dette viser
at den Gyldne Regel ikke er noget særligt ”kri-
stent”, selvom mange tidlige kristne er bevidste om
buddet, men et alment gældende princip. Men den
Gyldne Regel er ikke en moralsk norm – den siger

ikke noget om hvad vi skal gøre eller hvordan vi skal gøre det vi gør. Den Gyldne Regel er et krav om overhovedet at tage vores ansvar overfor andre mennesker på os, i det den kræver at vi sætter os i andres sted. Den er et krav om i det hele taget at være etisk, at stå ved vores normer. Den er et forbud mod hykleri. Men hvordan og hvad vi skal gøre siger den ikke noget om. Den Gyldne Regel er derfor heller ikke en specifik kristen norm – den findes i forskellige former i alle kulturer og i de fleste religioner. Når Jesus i bjergprædikenen peger på den Gyldne Regel som lovens grundlag er det altså netop for at lede vores opmærksomhed hen på noget almenmenneskeligt, og væk fra menneskeskabte og derfor partikulære normer (”I har hørt, at der er sagt...”). At kravet om at behandle andre som man selv vil behandles er alment gældende, og ikke nogen særlig kristen moral, var derfor også den udbredte holdning blandt tidlige kristne filosoffer og teologer, som typisk så den Gyldne Regel som ”naturlig lov” – hvad igen ikke må forveksles med et særligt sæt moralske normer. Den Gyldne Regel er et krav om selv at dømme, selv at tage ansvaret på sig, selv at formulere de moralske normer, som skal gælde i det bestemte samfund af mennesker, som vi er en del af: Lad din

egen vilje være loven, bliv selv dommeren og lovgiveren i dit eget liv, skriver Johannes Krysostomos i det fjerde århundrede om Jesu bud om at gøre mod andre, som vi vil at andre skal gøre mod os.¹²⁰ Dertil kommer at lovens egentlige formål kristeligt set er at vise os at vi er syndere, som har brug for en frelser. Den Gyldne Regel peger på Guds retfærdighed ved at udpege vores uretfærdighed (Origenes). Også denne opfattelse er i overensstemmelse med *Brevet til Diognetus*, jf. at Gud først åbenbarer sig som frelser idet vi dømt af vores egne gerninger erkender vores manglende retfærdighed og evne til at opnå liv ved egen kraft.

Uanset hvad er de moralske normer en form som skal gives et indhold. Kristendommen leverer ikke normer, og derfor ikke form, men indhold. Hvor samfundenes og kulturernes moralske normer før var et udtørrede flodlejer bliver de med kristendommen fyldt til overflod. Kristne kan være medium for denne overflod, fordi de ikke behøver at bekymre sig for deres egen selvopretholdelse. Kristne er derfor fattige i alt, men har alligevel overflod i alt (5.13). Selv når "de tigger" gør de "mange rige" (5.13). Dette tilsyneladende paradoks skal nok forstås sådan, at nok er kristne i sig selv fattige, men for så vidt de modtager fra Gud er de rige. Gud er

nemlig blevet forsørger, læge, liv og så videre, så kristne ikke behøver at bekymre sig for mad og beklædning (9.6). Også denne beskrivelse leder tanker hen på Jesu bjergprædiken, hvor hans disciple får besked på ikke at bekymre sig (Matt 6,28-34). I begge tilfælde skal bekymringsløsheden nok forstås helt konkret – igen ikke som et moralsk ideal, en etisk norm eller som en særlig åndelig dyd, der bør dyrkes. Bekymringsløshed er ikke en særlig etik, en følelse eller en tilstand som særligt moralsk forfinede individer kan fremkalde, men er i *Brevet til Diognetus* det konkrete resultat af en konstatering: Nemlig at Gud allerede har gjort sig til forsørger, så kristne kan regne med at få det, de har brug for.

At have Gud som forsørger er langtfra altid en dans på roser, hvis man skal dømme ud fra beskrivelserne af kristenforfølgelser i *Brevet til Diognetus*. Men også disse ting må med tiltroen til Guds forsørgerevne forstås som villet af Gud. Ikke sådan at forfølgelser i sig selv er gode, men så i hvert fald fordi de (måske) er et led i en større plan. Med bevidsthed om dette får kristne mulighed for og overskud til at rette opmærksomheden væk fra sig selv. Selv når de forfølges kan kristne frimodigt velsigne dem de forfølges af (5.15). Det er derfor

nok ikke tilfældigt at påstanden ”de elsker alle, og af alle forfølges de” (5.11), kommer netop efter konstateringen af, at kristne adlyder de fastlagte love, men at de med deres eget liv overgår lovene (5.10). Alligevel forfølges de kristne, både af grækere og jøder (5.17). Forfatteren til *Brevet til Diognetus* peger på de kristnes manglende vilje til at dyrke de hedenske afguder, som årsag (2.6), men forsøger ikke ellers at forklare nærmere hvorfor de kristne forfølges. I stedet peges på, at dem, der forfølger de kristne, ikke kan give nogen grund til deres had (5.17). Kristenforfølgelser forsøges hverken forklaret som i sig selv ”meningsfulde” udtryk for Guds vilje, eller undskyldt med henvisning til forfølgernes uvidenhed. Formålet er nok snarere at pege på, at netop når kristne lever i overensstemmelse med denne verdens normer, og netop når de elsker de mennesker de er blandt, bliver de forfulgt, på trods. Når kristne lever i overensstemmelse med det, der skulle være en borgerlig orden, afslører kristenforfølgelser, at denne verden slet ikke er så velordnet når det kommer til stykket: Den borgerlige orden afsløres som ren og skær uorden, splid og uforsonlighed.

Den borgerlige orden er, når det kommer til stykket, ikke orden, men uorden. Dette skyldes at ci-

vilisationen i sit udgangspunkt er et produkt af menneskets oprør mod Gud. Byen beskrives i Bibelen som centrum for menneskets stræben efter selvberoenhed, dets selvhævdelse og ønske om at være sin egen herre (Ellul).¹²¹ Civilisationen er grundlagt på brodermord (tænk på Kain og Abel) og menneskets ønske om at afskærme sig fra sine omgivelser og Gud bag mure og være sig selv nok. Kain bygger den første by, Enoch, selvom han af Gud har fået besked på at vandre hvileløst rundt under Guds beskyttelse, ligesom Abel havde gjort det (1 Mos 4,17). Babelstårnet handlede om, at mennesket ville ”skabe et navn” for sig selv, og derved vinde uafhængighed, hvad altså igen forstås som en afvisning af Gud (1 Mos 11,4). Sodoma og Gomorras synd var ikke homoseksualitet, men deres ugæstfrie behandling af fremmede (Ez 16,49), og at dens indbyggere ville være sig selv nok, sikre sig og være til i egen ret – akkurat som denne verdens byer, der ifølge *Brevet til Diognetus* forfølger de kristne alene fordi de er fremmede.

Selvom byerne er skabt af mennesker, har de dog i mange af Bibelens beskrivelser alligevel en slags åndelig magt over deres indbyggere – enhver by har sin egen livsform, orden og *ethos*, som holder byens indbyggere fanget. Guds dom over Sodoma

og Gomorra, Nineveh, Babylon, Jerusalem og så videre (netop som byer!) er derfor befrielseshandlinger, snarere end formålsløse straffe over byernes indbyggere. Jesu indtog i Jerusalem vidner om Guds vilje til at overvinde den borgerlige uorden ved selv at være til stede midt i byen og i sidste ende at tage dens uorden på sig. Byen, både som de konkrete byer i verden, og som billede på civilisationen i det hele taget, er altså et centralt omdrejningspunkt for Guds omgang med verden. Ved at overvinde civilisationens dødsdrift har Gud forsonet verden med sig selv.

V. Kirken og denne verden

”Kort sagt, hvad sjælen er i kroppen, er kristne i verden.” (6.1)

Kristne er ambassadører eller udsendinge for Gud, som det hedder i Andet Korintherbrev (2 Kor 5,20). Derfor bør det ikke overraske, at kristne også i *Brevet til Diognetus* omtales som tilstede i verdens byer som ambassadører for Guds rige og at kristne ifølge *Brevet til Diognetus* har en særlig opgave i civilisationens midte. Når kristne efterligner Gud må de også være tilstede i byen, og underkaste sig dens normer, selvom de har borgerskab et andet sted og derfor er frie til at lade være.

Når vi som ovenfor taler om, hvad det vil sige at leve som kristen, risikerer vi hurtigt at glemme, at *Brevet til Diognetus* egentlig ikke taler om individuelle kristne, men om kristne i flertal, og derfor også det, der kendetegner fællesskabet af kristne: Kirken. Begrebet ”kirke” (*ekklesia*) bliver godt nok ikke brugt i brevet, som blot taler om ”de kristne” – *ekklesia* betyder i øvrigt bogstaveligt en udvalgt forsamling, men heller ikke tanken om en særlig udvælgelse har nogen fremtrædende plads i *Brevet til Diognetus*, som snarere kritiserer tanken om, at

jøderne skulle være særligt udvalgte alene på grund af deres omskærelse.

Efterskriftet nævner dog, at Gud forkynder sit Ord ved ”hvem han ønsker det, og når han vil”, hvad også fint svarer til ordene i indledningen om, at det er Gud, der giver evnen til at tale og lytte, så budskabet bliver forstået – så i hvert fald dér findes der en tanke sverende til den bibelske om, at Gud vælger bestemte mennesker til at udføre bestemte opgaver.

Men det er altid de kristne som gruppe og aldrig som enkeltindivider, der tales om i *Brevet til Diognetus*. Anlægger vi dette perspektiv på teksten, står det klart, at den ikke så meget handler om den enkelte kristnes forhold til sine omgivelser og andre kristne, som den handler om det kristne fællesskabs, kirkens, forhold til verden.

Nok er der, som nævnt ovenfor, paralleller til Søren Kierkegaards beskrivelser af ”troens ridder”, som deltager i det endelige, borgerlige liv, på linje med alle andre, selvom han har hjemme i ”uendeligheden”. Men hvor Søren Kierkegaards kristendomssyn er moderne og strengt individualistisk, er der ikke samme interesse for den enkelte troende som den enkelte, i *Brevet til Diognetus*. Omvendt er der dog heller ikke tale om et kollektivistisk be-

greb om kirken i *Brevet til Diognetus*. Der er ikke tale om kirken i bestemt ental, som institution eller helhed, men fællesskabet af kristne.

Der er heller ikke tale om, at de kristne lever i distanceret ligegyldighed overfor verden, selvom Diognetus synes at have spurgt forfatteren til *Brevet til Diognetus* om hvad det dog var, der gjorde det muligt for kristne at "se ned på" verden (1.1). Der var nok en tendens til eskapisme i senantikens filosofiske og religiøse strømninger. Den nyplatoniske, hedenske filosof Plotin som levede i århundredet efter *Brevet til Diognetus* blev forfattet, beskrev hvordan den vise filosof burde se distanceret på "mord, døden i alle afskygninger og plyndringen af byerne", som var der tale om skuespil, men aldrig involvere sig i verden, for så vidt det kunne undgås.¹²² De kristnes optagethed af næstekærlighed gav Plotin til gengæld ikke meget for. Opfattelsen i *Brevet til Diognetus* er langt fra Plotins og andre samtidige filosofiske skoler. Godt nok har kristne hjemme i en anden verden, men det betyder ikke, at de er ligeglade med denne verdens ve og vel. Kirken, det kristne fællesskab, er i verden med en opgave.

En parallel og et muligt forlæg kan findes i Johannesevangeliet. Når Jesus i Johannesevangeliet

beder for sine disciple og ikke for verden, er det ikke, fordi Gud ikke elsker verden. Men Guds kærlighed til verden udfolder sig netop ved hans tilstedeværelse i verden gennem Jesu disciple. Som Gud har sendt Jesus ind i verden (*kosmos*, altså verdensorden), har Jesus sendt sine disciple (Joh 17,18). Det er den tanke, der går igen i *Brevet til Diognetus*. Den i nogle kredse populære vending, at ”kristne er i verden, men ikke af verden” er nok en parafrase af Johannesevangeliet 17. Men udtrykket optræder måske første gang rendyrket i *Brevet til Diognetus*: ”Og kristne bor i verden, men er ikke af verden.” (6.3). Med ordene ”i” (*en*) og ”af” (*ek*) er der tale om en subtil modstilling. Med ”af” (*ek*) skal her forstås et ord, som også betyder ”ud af”, ”fra” eller ”med oprindelse i”. Igen er der ikke tale om særlige kendetegn eller egenskaber, men et spørgsmål om hvor kristne har sine rødder. Kristne har deres rødder i Guds rige, men er tilstede i verden.

Det er denne rodfæstethed i Guds rige, der gør at forfatteren til *Brevet til Diognetus* kan omtale de kristne som ”en ny slægt” eller race (*genos*) (1.1). Det var ikke ualmindeligt for kristne i det andet århundrede at omtale sig selv som en ny eller en ”tredje slægt” – de to andre var jøderne og hednin-

gerne, som jo også nævnes i indledningen til *Brevet til Diognetus* umiddelbart før spørgsmålet om den nye slægt bringes på banen. Om Diognetus (hvis der overhovedet var en person ved det navn) har brugt begrebet ”ny slægt” i sit spørgsmål til forfatteren til *Brevet til Diognetus*, er usikkert og måske tvivlsomt. Det vigtigste er dog at forfatteren til brevet ikke synes at have haft noget imod den betegnelse, som da også passer fint til brevets beskrivelse af kristne i øvrigt. Der er med kristendommen som en tredje slægt ikke tale om en slægt på linje med jødedom og hedenskab. Kristendommen er ikke en ”kødelig” arv, men et åndeligt forhold, som går bagom de tilsyneladende forskelle familier, slægter og racer imellem. Kristendommen ophæver ikke disse ydre forskelle, men peger på, at det i Gud er muligt at have et mere principielt fællesskab på tværs af blod, arv, slægt og race. Det er nok ikke mindst fordi at kirkens fællesskab går bagom ydre, synlige forskelle, at kristne ifølge *Brevet til Diognetus* ikke umiddelbart er til at kende fra andre.

Kirkens forhold til verden beskrives i *Brevet til Diognetus* med en analogi: Kirken er tilstede i verden som sjælen er tilstede i kroppen (6.1). Kirken er verdens sjæl. Tanken om, at verden har en sjæl,

kan være inspireret af platonismens og stoicismens forestilling om "verdenssjælen", men metaforen bruges her i en noget anden betydning: Verden eller civilisationen, kan man forestille sig, er som en krop, en organisk helhed, hvor hver by er et lem, en legemsdel med bestemte egenskaber og sin egen særlige funktion. Ligesom sjælen er usynligt til stede i hele kroppen, er kristne usynligt til stede i alle verdens byer. Det var de jo godt nok ikke, da brevet blev skrevet, selv om kristendommen i det andet århundrede allerede havde spredt sig til store dele af den kendte verden. Men pointen må være, at det i princippet er meningen, at kristne skal være til stede overalt. Sådan er den ordening, som Gud har sat dem i (6.10).

Men hvorfor har han det? Jo, det er simpelthen sådan, Gud opretholder verden. Som sjælen ifølge antikkens opfattelse holder sammen på kroppen, sådan holder de kristne sammen på verden:

"Nok er sjælen sluttet inde i kroppen, men det er den, der holder sammen på kroppen: Og nok holdes kristne fast i verden, som i et fængsel, men det er dem, der holder sammen på verden." (6.7)

Hvis ikke kirken var til stede, ville verden falde fra hinanden, synes tanken at være. De kristnes

usynlige tilstedeværelse i hele verden kan altså forstås som et svar på Diognetus's oprindelige spørgsmål om, hvordan de kristne dyrker Gud (1.1). De kristne dyrker Gud ved at være til stede overalt i verden. Kirken kan ligesom sjælen ikke ses, for kristne adskiller sig ikke fra andre mennesker i adfærd og levevis. Men deres blotte tilstedeværelse og vidnesbyrd om Guds kærlighed (vidnesbyrd såsom *Brevet til Diognetus*) opretholder verden, så den ikke falder fra hinanden – ligesom sjælen holder sammen på kroppen.

Når forfatteren anvender sjælen som metafor for kirken, skal der med sjæl næppe forstås menneskets bevidsthed, men nærmere en livskraft, der er til stede overalt i den levende krop. At den antikke opfattelse af sjælen som det, der holder kroppen i live, måske ikke stemmer overens med en moderne opfattelse af, hvad fx liv er, er mindre væsentligt. Der er tale om en metafor. Det afgørende er metaforens betydning: at kirken holder sammen på verden, og at den ikke bare er til stede i bestemte dele af verden, men overalt.

Det er derfor også væsentligt at selvom sjælens funktion i en typisk forståelse er at styre og regere kroppen, er der i *Brevet til Diognetus* ingen forestilling om, at kristne så også skal styre og regere ver-

den – selvom den tolkningsmulighed er nærliggende, annulleres den effektivt af afvisningen af politisk magt i afsnittene om, hvad det vil sige at efterligne Gud (10.5-6). Og så alligevel, for kan man ikke forestille sig, at ligesom sjælen styrer kroppen uden brug af vold, skal kristne også lede verden – ikke med vold og politisk magt, men med kærlighed, fornuft og forbøn? I hvert fald synes kirkens tilstedeværelse i verden for forfatteren til *Brevet til Diognetus* at være en afgørende del af Guds plan for verden.

At kristne er i verden, på samme måde som sjælen er i kroppens lemmer, betyder ikke, at kristne er rent ”sjælelige”, mens andre er ”kropslige”. For mange af oldkirkens teologer var det et hovedansættelse at kristendommen taler om en legemlig opstandelse, og ikke bare sjælens udødelighed som i fx platonismen. Kristus blev netop helt menneske for at frelse hele mennesket, påpegede bl.a. Irenæus og Athanasius utrætteligt. Denne opfattelse benægtes ikke i *Brevet til Diognetus*, men forfatteren synes at være mere interesseret i hvad det vil sige at kristne ikke lever ”efter kødet”, end hvad ”kød” er i sig selv. Som hos Paulus synes opfattelsen at være, at kødet, eller det at leve efter kødet, er alt, hvad der kommer fra mennesket, dets

egen vilje og begær. Også selvom det måtte være begær efter nok så ophøjede og gode ting. At kristne ikke lever efter kødet (*kata sarka*) (5.8), betyder, at de ikke drives af menneskeligt begær, men at de lever efter Guds vilje.

Kirken er i *Brevet til Diognetus* ikke et kødeligt fællesskab, men fællesskabet af alle dem, der har statsborgerskab i Guds rige. Kirkens enhed findes i Gud. Gud har så at sige gennem kirken en krog i verden. Kirken er et bindeled mellem Gud og en verden, som er fuld af kræfter, som konstant er på nippet til at rive den i stumper og stykker. Men ved kirkens blotte tilstedeværelse opretholder Gud verden. Hvad mekanikken er bag denne opretholdelse er svært at sige noget om ud fra de sparsomme ord om emnet i *Brevet til Diognetus*. Men ræsonnementet synes at være, at ligesom Kristus tog denne verdens synd og ondskab på sig for at tilintetgøre synd og ondskab, sådan må også de kristne tage deres del – og det er måske netop sådan, at Gud opretholder verden. Således præsenterer brevet en række eksempler på de kristnes paradoksale situation i verden: På trods af deres usynlighed forfølges de, på trods af deres næstekærlighed er de forhadte. Men når de vanæres, ophøjes de, og selvom de kastes for løverne og bliver dræbt

i hobetal, kommer der kun flere (5.6-17).

Kirken er verdens sjæl og netop derfor usynlig, hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*. Kirken er ikke endnu et lem på verdens krop. Den er heller ikke en særlig fin udgave af denne, men noget helt andet, som netop på grund af dens andethed kan eksistere parallelt med denne. Ligesom sjælen er væsensforskellig fra kroppen, er kirken væsensforskellig fra denne verden. Sjælen er i sit væsen ubegribelig, men den viser sig, idet mennesker handler. Som sjælen kun giver sig til kende, idet den handler, er også kirken kun synlig i handling, når den i tillæg til at efterligne Guds usynlighed efterligner Kristi gerninger.

Kristne er gæster i verden (5.5), og kirken er på den måde ambassadør for et andet rige. Hvis kristne adlyder denne verdens love, er det i *Brevet til Diognetus* altså ikke, fordi de er borgere i denne verden. De adlyder tværtimod denne verdens love, fordi de *ikke* er borgere i denne verden, men gæster, som ingen interesse har i at være på tværs af værtslandets normer. Men det betyder ikke, at kirken ikke skal engagere sig i samfundet og andre menneskers liv, hvad den jo netop gør, når den efterligner Gud. Kirken er ikke en subversiv parallelkultur, men dog noget andet end den verden i

hvilken den befinder sig. Denne andethed består i at kirken i modsætning til verden ikke har sin identitet i sig selv men i Gud. I sig selv er kirken intet. Men det er netop med denne andethed som følger af, at kirken har sin identitet i Gud, at kristne ifølge *Brevet til Diognetus* kan elske og bidrage til opretholdelsen af den verden og de konkrete byer de befinder sig i blandt, på samme måde som sjælen opretholder kroppen.

Igen er det afgørende at forstå analogien mellem sjæl og legeme i *Brevet til Diognetus* korrekt. At kristne er i verden, som sjælen er i kroppen, skal ikke forstås sådan, at kristne sjæleligt set tilhører Guds rige, mens de kropsligt set tilhører denne verdens rige(r). Forholdet er tværtimod det paradoksale, at kristne med hele deres væsen, sjæl, krop, hud og hår tilhører Guds rige, men at de, igen med hele deres væsen, alligevel bor som gæster i denne verden.

Når kristne ifølge *Brevet til Diognetus* er tilstede i verden som sjælen i kroppen, sker det konkret som en tilstedeværelse i denne verdens byer. Det er ikke tilfældigt. Når det i *Brevet til Diognetus* hedder, at kristne er *i*, men ikke *af* verden, kan der med verden (*kosmos*) specifikt forstås verdensorden og magthierarkier, såsom det i flere tilfælde

også er muligt i Det Ny Testamente (Wink). De enkelte byer er som lemmer på denne verdensordens, civilisationens legeme. Sjælen er fordelt ud i alle kroppens lemmer, og kristne på samme måde fordelt ud i alle verdens byer (6.2). Distinktionen mellem Guds rige, hvor kristne har deres statsborgerskab ifølge *Brevet til Diognetus*, og denne verdens riger er derfor grundlæggende politisk. At kristne ikke er af denne verden, betyder at de ikke indgår i de magtstrukturer, som findes i denne verden. Dette kommer til udtryk i den afvisning af verdslig, politisk magt som ifølge *Brevet til Diognetus* følger med statsborgerskabet i Guds rige og den dertilhørende efterlignelse af Kristus.

Ved at tale paradoksalt om kirkens relation til de konkrete byer, den befinder sig i, knytter *Brevet til Diognetus* an til et gennemgående bibelsk tema, som beskrevet ovenfor. Civilisationen er i sit udspring udtryk for menneskets oprør mod Gud og dets ønske om at være sig selv nok, hvor mennesket erstatter Gud med selvskabte afguder, som skal sikre det sikkerhed og velstand. Mennesket ender med, at blive afgudernes slave, med døden som resultat, og civilisationen får derfor den stik modsatte konsekvens af dens oprindelige formål. At hævde sin identitet i Gud og at efterligne

Kristus indebærer for kirken omvendt en afvisning af denne verdens afgudsdyrkelse og stræben efter magt og rigdom, som har sit centrum og udtryk i menneskeskabt civilisation. Men kristnes opgave i verden beskrives i *Brevet til Diognetus* hverken som destruktivt at nedbryde samfundsordnen eller at flygte ud i ørkenen eller skovene. Kirkens opgave er tværtimod netop at være til stede i byen. Det er netop ved at efterligne Guds selvopofrende kærlighed, som kom til syne, da han sendte sin søn ind i verden, at kristne sejrer over denne verdens magt og (u)orden, når også de er tilstede i verden. Kirken skal derfor også være tilstede i byen. Når det i *Brevet til Diognetus* hedder, at kristne er fordelt eller spredt (*speirô*) ud i denne verdens byer efter hvordan deres lod er faldet (6.2), er det altså næppe bare en tilfældig spredthed, men noget der skal identificeres med den ordening, som Gud ifølge brevet har sat de kristne i (6.10). Gud har sat kristne til at bo i denne verdens byer, selvom de har borgerskab i en anden by, Guds rige (5.4).

Som vi har set, adskiller kristne sig, ifølge *Brevet til Diognetus*, fra andre ved ikke at efterstræbe politisk magt og rigdom. Kirken er ikke bare forskellig fra den politiske magt. Den er den politiske magts modsætning, for i kirken er alting vendt på

hovedet. Kirken må som Kristus udvise selvopofrende kærlighed, ikke efterstræbe magt. Det er ikke nogen hemmelighed, at kirken ofte har håndteret denne opgave dårligt. Før kristendommen blev en anerkendt religion i Romerriget og siden hen statsreligion, skelnede kristne langt skarpere mellem kirken og den politiske magt.¹²³ Kristne kunne ikke udøve militærtjeneste og besad sjældent offentlige embeder. Med den romerske kejser Konstantins (c. 272-337) (angivelige) omvendelse, ændrede kristendommen status fra at være forfulgt minoritet til at blive en del af samfundsmagten.¹²⁴ Nogle teologer taler derfor om sammenblandingen af kristendom og politisk magt som ”konstantinisme” (Yoder). I traditionen fra Augustin (354-430) forklaredes kirkens nye situation med, at Gud regerer verden gennem kirken på den ene side og den til enhver tid siddende magthaver på den anden. Kristne tilhører på én gang hver sfære, sagde man, ofte sådan forstået, at kristnes sjæl har hjemme i Guds rige, mens kroppen har hjemme i denne verdens rige. Hvad angår det indre, det sjælelige, skal kristne ifølge denne opfattelse efterligne Kristus, men hvad angår det ydre, det kropslige, skal mennesket adlyde de givne autoriteter, herunder statsmagten, så længe de ikke blander sig i ån-

delige spørgsmål. Blandt andet tonaturlæren, læren om, at Jesus på en gang er helt Gud og helt menneske, blev brugt til at legitimere sammenkoblingen af kirke og stat, idet forholdet mellem kirken og staten sås analogt til forholdet mellem Jesu to naturer. Således gik skellet mellem kirken og verden i konstantinismen midt i den enkelte kristne, som så at sige fik dobbelt statsborgerskab: Kristne er, ifølge Augustin, som var blandt de første til systematisk at forsvare denne opfattelse, på én gang borgere i Guds rige, i det indre, og i denne verdens rige, i det ydre.

Dette kan lyde som det skel, vi finder i *Brevet til Diognetus*, men snittet er i den konstantinske og augustinske tradition lagt helt anderledes, mellem det indre og det ydre menneske. I det indre skal kristne, ifølge den augustinske opfattelse, elske andre, men i det ydre skal de bidrage til at opretholde samfundsordnen, om nødvendigt med magt og vold.¹²⁵ Det burde dog være klart, at denne opfattelse er inkompatibel med opfattelsen i *Brevet til Diognetus*, for her kan vi ikke skelne mellem indre og ydre, undtagen som metafor for verden i det hele taget, hvis indre er kirken og hvis ydre er den menneskelige civilisation.

Kirken er i *Brevet til Diognetus* til stede i civilisa-

tionen, men er væsensforskellig fra den. Kirken er godt nok ikke synligt forskellig fra resten af samfundet, men idet den efterligner Gud, må den også give afkald på muligheden for at udøve politisk magt. Dette gælder ikke bare kirken som institution (hvis man overhovedet kan tale om det i *Brevet til Diognetus*), men de enkelte kristne, som udgør kirken. Kirkens opgave er en anden.

Samtidig er det væsentligt, at der ikke i *Brevet til Diognetus* synes at findes den af og til populære forestilling om kirkens opgave som ”profetisk”. Med dette menes gerne, at kirken ligesom profeterne i det Gamle Testamente har til opgave at tale kritisk til denne verdens magter. Der er ikke noget i *Brevet til Diognetus*, der udelukker kritik – forfatteren lægger da heller ikke fingrene imellem i sin religionskritik. Men det er dog afgørende at profeterne næsten altid taler til Guds udvalgte folk, Israels konge, og så videre, og sjældent til hvem som helst. Hvis kirken er Guds folk må den profetiske opgave bestå i at tale et kritisk ord til kirken, snarere end det øvrige samfund. Tilsvarende er der ikke i *Brevet til Diognetus* tale om, at kirken uden nærmere anvisning skal moralisere og revse det samfund, den befinder sig i.

Kirkens opgave er først og fremmest at være til-

stede – og, kunne man ville tilføje, at forkynde evangeliet for dem, der vil lytte: Diognetus – altså Zeus' sønner, grækerne – og alle de andre folkeslag.

VI. Den kommende verden

”Den udødelige sjæl bor i en dødelig bolig: Og kristne bor som gæster i forgængelighed, mens de forventer det uforgængelige i himlen.” (6.8)

At kristne bor i verden, men har deres statsborgerskab i Guds rige, skal næppe forstås sådan, at der er to verdener, en synlig og en usynlig, og at kristne på en gang bor i begge. Der er én verden – og så er der Gud, men kun Gud er uden for verden. Kristne bor i denne verden, for der er ikke andre verdener – men de har deres statsborgerskab, det vil sige, de har deres identitet fæstnet, i Gud, og ser derfor frem til den kommende verden som Gud er ved at skabe.

Kristne er derfor ifølge *Brevet til Diognetus* gæster eller fremmede (*paroikoi*) (5.5), som beskrevet ovenfor. Kristne har ikke deres identitet i det givne, som de ved ikke har blivende værdi. Man skal dog være varsom med at gøre det forhold til pilgrimsmytologi. Ordet for ”gæster”, *paroikoi*, betyder egentlig nogen, der bor eller har deres hjem sammen med eller ved siden af, altså en nabo. Når

kristne beskrives som gæster er det altså ikke i den forstand, at de blot er på gennemvandring, men sådan at de har slået sig ned for en stund, og derfor kan tage del i byens liv (5.5). Det er netop fordi kristne har hjemme i en "by", som er helt forskellig fra denne verdens byer, at de kan have hjemme overalt, hvor de måtte befinde sig: Tanken i *Brevet til Diognetus* er, at netop fordi kristne ikke har hjemme i noget land, kan de betragte ethvert land, de måtte befinde sig i, som deres fædreland. Ikke på nogen endegyldig eller absolut måde, men relativt, midlertidigt: "Ethvert fremmed sted er deres fædreland, og ethvert fædreland fremmed." (5.5).

Igen handler det at være kristen i *Brevet til Diognetus* ikke om at erstatte menneskelig kultur og moral med "kristen" kultur og moral, men om at anlægge et helt nyt perspektiv på alle disse ting. Kristendom handler ikke om at afskærme sig fra andre mennesker, men om at relatere sig til andre på en ny måde. Kristne elsker fx ikke deres fædreland, *fordi* det er deres fædreland, hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*, men fordi de efterligner Guds kærlighed til verden. Det er i den forstand at kristne "ser ned på" (eller "overser") (*hyperoraô*) verden, som det hedder i det indledende afsnit (1.1). At se ned på verden betyder ganske enkelt ikke at have

sin identitet forankret i verden, hvilket ikke udelukker, at der kan være en oprigtig kærlighed til verden.¹²⁶

Det handler ikke om at vende verden ryggen i længsel efter en anden verden. Kirken har, som vi har set ovenfor, en opgave i verden. Når det i *Brevet til Diognetus* hedder, at kristne ”forventer det uforgængelige i himlen” (6.8) er det ellers nærliggende at tolke det sådan, at kristne venter utålmodigt på at forlade jorden for i stedet at ”komme i himlen”, som det populært hedder. Men der står sådan set bare, at det er ”det uforgængelige i himlen”, som forventes. Det kan ligeså godt forventes at komme hertil – af samme grund befaler Jesus sine disciple at bede: ”Komme dit rige, ske din vilje, som i himlen således også på jorden” (Matt 6,10). Hvis *Brevet til Diognetus* stemmer overens med denne forståelse af himlens rige, som det, der kommer til jorden, synes tanken ikke så meget at være at kristne skal forlade denne verden, til fordel for en anden verden, men at denne verden skal forandres når den ikklædes uforgængelighed ved Kristi genkomst.

Både i 7.6 og 7.9 taler *Brevet til Diognetus* om Guds eller Kristi *parousia*. Ordet betyder tilstedeværelse eller nærvær, men bruges i andre sammen-

hænge ofte også om Kristi genkomst, eller måske mere præcist om Guds bestandige kommen eller ankomst fra fremtiden (Moltmann).¹²⁷ I 7.6 tales der om denne *parousia* som Kristi tilstedeværelse, når han kommer igen ”i dom”. Det lyder som noget, der ligger ude i fremtiden. Men umiddelbart efter, i 7.9, forstås det forhold, at kristne mangfoldiggøres trods forfølgelser, netop som tegn på Kristi *parousia*, hans nærvær, tilstedeværelse eller ankomst. Det kunne forstås sådan, at mangfoldiggørelsen af kristne blot er tegn på Kristi snarlige genkomst. Men måske det også kan forstås sådan, at Kristus netop allerede er nærværende? Kirken, altså de kristnes fællesskab, beskrives i paulinsk kristendom som Kristi legeme. Og hvis kirken er Kristi legeme (hvad godt nok ikke siges eksplicit i *Brevet til Diognetus*), er Kristus til stede i verden gennem kirken. Hvis Gud er kærlighed, kan Gud ikke være nærværende uden kærlighed – og hvor kristne ikke forsvarer sig mod overgreb, men vel-signer deres forfølgere – dér er Guds kærlighed til stede, dér er Kristus nærværende. Således forstået er de kristnes mangfoldiggørelse selve dommen over deres forfølgere, den dom, der finder sted ved Kristi *parousia*.

At kristne ifølge *Brevet til Diognetus* forfølges,

dræbes, gøres fattige og så videre strider altså ikke imod det forhold, at Gud er nærværende. Tværtimod er det netop når de dræbes at de gøres levende (5.12). Her er det interessant hvordan beskrivelsen i *Brevet til Diognetus* minder meget om Første Samuelsbog, hvor det hedder: ”Herren dræber, og han gør levende, han sender ned i dødsriget, og han henter op derfra; Herren gør fattig, og han gør rig, han ydmyger, og han ophøjer.” (1 Sam 2,6-7). Hvor det i Første Samuelsbog er Gud der både slår ihjel og gør levende, synes der i *Brevet til Diognetus* at være tale om en slags ”arbejdsdeling”, så det ikke i nogen direkte forstand er Gud, men mennesker, der slår ihjel. Alligevel får man indtrykket af, at selvom kristenforfølgelser ikke fremstilles som i sig selv meningsfulde, er dette en del af Guds plan.

Der er dog også et mere kosmisk perspektiv på spil i *Brevet til Diognetus*. Den dom, Kristus skal komme med ifølge 7.6, synes at være af en anden karakter end den dom mennesket fælder over sig selv med sine gerninger, og som viser sig i Kristi tilstedeværelse, midt i kristenforfølgelserne. I 8.2 tales der således om, at filosofterne, som anser elementet ild for at være gud, er bestemt til selv at skulle flakke rundt i ild (ordet som er oversat ”flakke rundt” er ”*hôrêsein*” og betyder også at rejse,

trække sig tilbage eller give efter for) – at det udtrykkeligt er filosofferne, det skal gå ud over, understreger modstanden mod hedensk filosofi i *Brevet til Diognetus*, som derved adskiller sig markant fra fx Justin Martyr, som kunne finde på at kalde de græske filosoffer for en slags næsten-kristne. Og i 10.7 hører vi, at den virkelige død er gemt til dem, der bliver dømt til den kommende verdens ild, ”som til enden skal tugte dem, der er overgivet til den.” (10.7).

Men hvis Gud virkelig er menneskekærlig, mild, venlig, tålmodig og så videre (8.7-8), og i øvrigt altid har været det, og hvis Gud ikke bruger magt og tvang, ikke er vred og så videre (7,4) – hvorfor taler *Brevet til Diognetus* så om den kommende verdens ”ild”? Det er ikke umuligt, at der i 8.2 og 10.7 tænkes på den ild, som mange i senantikken mente, skulle opsluge verden. Blandt andre stoikerne havde sådan en teori om ”verdensbranden”, som skulle udslette alting ved afslutningen af hver tidsalder eller verden (*æon*). I modsætning til stoicismens cykliske verdensbillede havde tidlig kristendom dog en klar forestilling om, at tiden havde en retning og verden eller verdnerne derfor en ende. Når vi så hører om den kommende verdens ild, kunne det let give associationer til trusler om

evig straf, i forstanden uden ophør, som vi kender det fra traditionelle forestillinger om himmel og helvede. I flere oversættelser af *Brevet til Diognetus* tales der da også om ”evig ild” snarere end ”den kommende verdens ild”, som i denne oversættelse.

Der er dog gode grunde til at foretrække sidstnævnte. Ordene som er oversat med ”den kommende verdens ild” (*to pyr to aiônion*), men som i nogle oversættelser oversættes med ”evig ild”, kan bogstaveligt oversættes ”den æoniske ild”. Begreberne *aiôn* og *aiônios* findes hos en lang række oldkirkelige teologer, hvor ordene ligesom i Bibelen enten bliver brugt om denne eller den kommende verden eller tidsalder (æon) (ikke om evigheden) på den ene side, eller om Gud selv, som er uden for tiden og derfor indbefatter alle tidsaldre, på den anden. Når ordene *aiôn* og *aiônios* anvendes uden nærmere præcision angår de i mange tekster typisk den kommende verden, fx når der, som i *Brevet til Diognetus*, er tale om ”den kommende verdens ild”.¹²⁸

I gængse bibeloversættelser oversættes *aiôn* og *aiônios* traditionstro, men fejlagtigt, ofte med ”evighed” og ”evig”.¹²⁹ Men ordene angår altså en begrænset, omend ikke nærmere bestemt, tidsperiode. Med ”den kommende verdens ild” (*to pyr to*

aiônion) kan i *Brevet til Diognetus* således forstås den ild som varer en "tidsalder", en "verden", en "æon" eller simpelthen, "som varer en tid." For så vidt ordet *aiônion* også kan betyde det, der er uden for tiden, altså det der angår Gud, kan der med "æonisk ild" alternativt forstås, at vel er ilden evig, fordi den kommer fra Gud – "ild af en anden verden" –, men det er ikke det samme som, at "de, der overgives" til ilden, skal udsættes for pinsler uden ende, som i middelalderens og senere tiders helvedesfantasier (som i øvrigt ofte havde oprindelse i hedensk filosofi og myter).

Den kommende verdens ild skal ifølge *Brevet til Diognetus* tugte dem, der er overgivet til ilden, indtil enden (*telos*) – hvad synes at betyde, at tugen skal vare til den kommende verden eller tidsalder er slut. Marius Th. Nielsen oversatte i sin udgave af *Brevet til Diognetus* (1919) godt nok ordet *telous* ("til enden") med "uafladeligt" og argumenterede i en fodnote for, at brevet taler imod, at der med "evig ild" kun skulle forstås en ild, der var evig i sine virkninger.¹³⁰ Den oversættelse holder ikke (som vi har set er der ikke tale om "evig ild", men om "den kommende verdens ild"). Godt nok kan ordet *telous* (af *telos*) i nogle tilfælde betyde "perfekt" eller "fuldstændigt", som når der i *Brevet til*

Diognetus tales om, at hedningerne bliver ganske (*telos*) som de afguder, de dyrker (2.5). Ordet kan som sådan også i særlige tilfælde betyde ”uden begrænsning”. Men det er svært at se, at ordet *telos* skulle kunne forstås som ”uafledigt” når *Brevet til Diognetus* taler om varigheden af den kommende verdens ild. Ordet *telos*, som typisk betyder ”mål” eller ”ende”, anvendtes i senantik kristendom ofte om den kommende verdens eller tidsaldrenes (æoenernes) slutning, i hvilket indforstås, at disse er begrænsede perioder. Andre oversættere oversætter derfor *telous* med ”til enden” (Lightfoot), og ikke ”uden ende” eller ”evigt”. Enden er netop enden på den kommende verden (æon), og tidens ende er altså i den forstand også enden på den straf eller tugt, som varer i løbet af den kommende verden.

Der er altså ikke meget belæg for at læse traditionelle forestillinger om endeløs straf ind i *Brevet til Diognetus*. Dertil skal lægges at selvom det ord, der er anvendt for ”at tugte” (*kolasô*), nogle gange kan oversættes med ”straf”, i konkret forstand ikke betyder at straffe, men ”at beskære”, som når man beskærer et træ for at få det til at give flere og bedre frugter. Aristoteles, og sidenhen Klemens af Alexandria og andre tidlige kristne forfattere forstår

dette som en straf med henblik på forbedring af den straffede, i modsætning til en straf som har hævn til formål.¹³¹ Denne betydning af ordet giver god mening i *Brevet til Diognetus*, for så vidt omtalte straf forstås som noget midlertidigt, eller som en renselsesproces, der har frelsen til formål. Når Guds dom i første omgang har til formål at bringe mennesket til erkendelse af dets behov for Gud, med frelsen som formål, hvorfor så ikke gå ud fra, at dette også er formålet med ”den kommende verdens ild”, som ”til enden skal tugte” dem, der overgives til den? Før middelalderen (især før Augustin) blev den kommende verdens ”ild” i flere kristne teologier forstået som billede på Guds altfortærende kærlighed, som brænder alt, hvad der er kærligheden fremmed, væk, så alle til sidst skal frelses. I modsætning til fx stoikerne argumenterede kristne filosoffer (fx Origenes) for, at tidsaldrene skal have en ende, når Gud til sidst er ”alt i alle” (1 Kor 15,28). Selvom det ikke siges eksplicit kan der i *Brevet til Diognetus* altså på samme måde være tale om en tugtende ild, der varer den kommende verden eller tidsalder, men altså ikke ”evigt” i forstanden uden ende.

For at binde knude kan vi sige, at når kristne ifølge *Brevet til Diognetus* venter på det uforgængelige

”i himlen”, så handler det netop ikke om, at tid og evighed sættes overfor hinanden, men om at evigheden er det, der skal følge når tidernes gang er slut – når æonerne har nået deres *telos*. Når kristendommen taler om den kommende verden, taler den om hvad denne verden skal blive til, når Gud endeligt går ind i verden i kraft af Kristi tilstedeværelse (*parousia*), ikke om at de kristne skal forlade verden.

Om forfatteren til *Brevet til Diognetus* på samme måde som andre antikke kristne tænkere mente, at dette betyder, at de tugtede engang skal frelses, eller at de bliver udslettet med deres ondskab (begge opfattelser kan findes i oldkirken), må stå hen i det uvisse – en cliffhanger, hvis spænding kun understreges af, at ordene om ”ilden” i 10.8 ender brat, med noget, der kunne lyde som ansatsen til endnu en trussel. Her slutter, hvad vi har af det oprindelige brev.

VII. Efterskriftet

”For den, der mener, at han har indset noget uden den sande kundskab, bevidnet af livet, har ikke forstået noget: Han vildledes af slangen, da han ikke har elsket livet. Den som erkender med frygt og stræber efter liv, planter i håb, i forventning om frugt.” (12.6)

Til sidst nogle ord om efterskriftet, som formentlig ikke oprindeligt var en del af *Brevet til Diognetus*. Afsnittene 11.1-12.9 (efterskriftet) er, som nævnt i forordet, højst sandsynligt tilføjede af en senere forfatter. Det afgørende er dog ikke, hvem der har skrevet efterskriftet, eller hvornår, men hvorfor lige netop denne tekst er blevet indsat i forlængelse af *Brevet til Diognetus*. Hvad har den at sige os, og hvordan åbner den vores forståelse af *Brevet til Diognetus*? En mulighed er, at tænkningen i *Brevet til Diognetus* blev opfattet som galt afmarcheret, og at en tilføjelse blev set som nødvendig for at rette nogle mulige (mis-)forståelser. Selvom efterskriftet på flere punkter afviger fra brevet, er der dog også flere ligheder. Det kan således også tænkes, at forfatteren til efterskriftet simpelthen

har tænkt sig at skrive i forlængelse af teologien i brevet for at uddybe og afrunde teksten.

Det er først i efterskriftet, der gøres et forsøg på at indskrive sig i en teologisk tradition, med forfatterens påstand om at være en ”discipel af apostle” (11.1). Pudsigt nok synes der ellers at være flere ligheder med de paulinske breve i den første (oprindelige) del af *Brevet til Diognetus* end i den anden, og påstanden synes da netop også at dække over, at efterskriftet ikke har samme autenticitet – for hvorfor ellers insistere på det rette forhold til traditionen? En mulighed er selvfølgelig også, at påstanden om brevets apostolske autenticitet kan forstås som udtryk for en oprigtig tro på, at vi med den oprindelige del af *Brevet til Diognetus* har at gøre med en tekst, som virkelig indskriver sig i traditionen fra Paulus.

Efterskriftet bekræfter det øvrige brevets forståelse af, at Guds Ord for mennesker fremstod som nyt, skønt det har været med fra skabelsen af (11.4). Der er som i første del af brevet tale om en åbenbaringsteologi, hvor Guds sande væsen kun erkendes, idet han viser sig for os, i sin åbenbaring af sit Ord. Men der er i efterskriftet en endnu klarere vægtlægning på Guds Ord (*logos*).

Guds Ord identificeredes i tidlig teologi sjældent

med skrifterne (Bibelen), men i stedet, som i fx Johannesevangeliet, med Guds søn, Kristus (Joh 1). Guds Ord er det Ord som blev talt ved skabelsen, som kom til profeterne (fx i Jonas 1), og som har åbenbaret sig i Kristus. Af samme grund skelner efterskriftet til *Brevet til Diognetus* mellem Guds Ord og ”de skrevne ord” (12.3), som i denne sammenhæng er Bibelens beretning om syndefaldet i Første Mosebog.

Guds Ord er med fra begyndelsen (11.4), men bliver først efter sin inkarnation kaldt for ”sønnen” (11.5). Gud har sendt sit Ord så det kunne vise sig for verden (11.3). Disciplene er født af det ”elskelige Ord”, for hvem ”Ordet gjorde sig synligt”, idet det blev ”blotlagt i frimodig tale” (11.2). Det betyder ikke, at åbenbaringen er færdig når først Guds Ord er omsat til menneskelig tale. Guds Ord genfødes igen og igen i de troendes hjerter (11.4), og fremstår derfor til stadighed som nyt, selvom det er nok så gammelt. Et muligt skriftsyn i efterskriftet skal ses i lyset af denne konstatering, for det betyder, at selvom skriften (Bibelen) kan være et produkt af åbenbaringen, indeholder den, trods sin klarhed (12.3), aldrig Guds Ord i nogen endelig forstand.

Gud er ubegribelig, men åbenbarer sig gennem sit

Ord. Med sin åbenbaring giver Guds Ord ”indsigt i faderens mysterier” (11.2). Her knytter efterskriftet an til fx 8.11 i *Brevet til Diognetus* hvor Gud ved sin søn siges at have skænket ”indsigt og forståelse”. Men Guds Ord er ikke en passiv fornuftssandhed (selvom *logos* kan betyde noget sådant), hverken i *Brevet til Diognetus* eller i efterskriftet. Guds Ord er en aktiv kraft, som selv forkynder når og hvor Gud vil det (11.7), gennem de mennesker som Ordet har udvalgt dertil (11.8). Guds Ord er således ikke noget mennesker kan besidde eller bemægtige sig intellektuelt, men noget, som må modtages på ny. Mennesker forkynder kun Guds Ord når de bevæges dertil (11.8).

Trods efterskriftets fokus på undervisning i den rette lære, og formaninger om ikke at bryde ”troens ed” og at overtræde ”fædrenes grænser” (11.5), er der heller ikke her tale om en moralisme, hvor mennesket ved egen hjælp kan begribe og få indsigt i Guds mysterier, hvis blot det anstrenger sig nok. Sådanne anstrengelser er nyttesløse hvis ikke Gud selv åbenbarer sig.

Efterskriftets opfattelse af kundskabens træ er lettere uortodoks – traditionelt fortolkes syndefaldet (at Adam og Eva spiser af kundskabens træ) som det, at mennesket vil være Gud ved selv at be-

stemme godt og ondt, eller at mennesket tillægger skaberværket en værdi, som kun hører Gud selv til. Men i efterskriftet forstås det forhold, at Gud plantede både kundskabens træ og livets træ midt i paradiset, som udtryk for at vejen til liv går gennem kundskab (12.3). Der er ikke nogen sand kundskab (*gnosis*) uden liv, eller noget sandt liv uden kundskab (12.4). Kun fordi de første mennesker misbrugte kundskaben mistede de livet. I denne forståelse af kundskaben (*gnosis*) er der således i 12.2-12.3 en vis lighed med det apokryfe, gnostiske Filip-evangelium. Forfatteren til efterskriftet går dog ikke så langt som visse gnostiske tekster, der hylder slangen i paradiset for at have hjulpet Adam og Eva til at opnå sand indsigt om sig selv og verdens forfatning.

Det er ifølge efterskriftet ikke kundskab som sådan den er gal med, men den kundskab, der ikke er "bevidnet af livet" (12.6), og som vil lære mennesket at leve uden kærlighed. Den, der mener at have indset noget uden at have elsket livet, har ikke forstået noget og bliver vildledt af slangen (12.6). Kundskab har ingen værdi i sig selv, men skal være båret af en kærlighed til livet – derfor opfordringen: "Lad dit hjerte være kundskab, og livet sand fornuft, i inderlig modtagelse" (12.7). Kri-

stendom er et levet liv, ikke en abstrakt fornuftskalkule. Udgangspunktet er kærlighed – derefter tænkning. Sand tænkning er altid eftertanke.

Således tjener efterskriftet til at afrunde den troens orden, som vi kan kalde det, som præsenteres i *Brevet til Diognetus*. Udgangspunktet er menneskets erfaring af sin egen uformåenhed og manglende evne til at vinde sig selv liv (9.1), dernæst erfaringen af Guds kærlighed, som åbenbares i samme øjeblik (9.2), hvorefter følger troen på menneskets fejlbarlighed og Guds kærlighed, som fører til glæde og begejstring (10.3), der igen fører til kærlighed til Gud, som endeligt fører til gode gerninger (10.4). Og dertil kan vi så med efterskriftet lægge en højere forståelse eller kundskab, som er ”bevidnet af livet”, den indsigt som følger af kærligheden.

Det er lidt skemaagtigt udlagt, og det er fristende at optegne hele rækkefølgen i et diagram, så det kan bruges i praksis – men pointen er jo hele vejen igennem, at kristendommen ikke kan kommunikeres og tilegnes gennem en eller anden metode, men må tage udgangspunkt i en faktisk troserfaring. Spørgsmålet er så hvad vi kan bruge *Brevet til Diognetus* til i praksis, eller i hvert fald om hvad det kan sige os i dag.

VIII. Er det relevant? Brevets aktualitet

*”Og hvis du længes efter denne tro, skal
også du først skaffe kundskab om
faderen.” (10.1)*

Brevet til Diognetus er en udfordring til det moderne menneskes tillid til egne evner. Brevet har et ganske klart budskab om, at mennesket ingen vegne kommer af egen kraft, det være sig moralsk, religiøst, intellektuelt, teknologisk eller kulturelt, og at vi derfor har brug for Guds nåde. Kravet til Diognetus om at ”klare” (eller rense) sine tanker for overhovedet at kunne forstå noget af kristendommen forsyner brevet med en grundtone, som udfordrer moderne humanistiske idéer om kristendommen som en slags krydderi på tilværelsen eller en bekræftelse af vores almindelige menneskeliv.

Den kristendom vi finder i *Brevet til Diognetus* handler ikke om, at Gud siger til os, at ”Du er god nok”. Det handler tværtimod om, at vi ikke er gode nok, men at vi i erkendelsen deraf bliver åbne for en anden sandhed. Denne anden sandhed er, at Gud er ligeglad med vores uduelighed, for Gud er kærlig og nådig. Men Gud åbenbarer sig netop kun

som nådig, for så vidt det står klart, at mennesket ingen evne har til at frelse sig selv – når mennesket oplever den selvpåførte dom over sine egne handlinger. Det kristne håb er med ord af Paulus derfor et ”håb imod håb” (Rom 4,18), fordi det forudsætter tilintetgørelsen af alt menneskeligt håb (Ellul). Dom og nåde hører uløseligt sammen, og det har moderne mennesker med tillid til egen for-måen og iboende godhed godt af at blive mindet om – og det kan altså ifølge *Brevet til Diognetus* ske i erfaringen af, at vi er fejlbarlige og skrøbelige, for det er midt i den erfaring, at Gud viser sig som den kærlighed, der har løskøbt mennesket fra dødens magt, og som trods al erfaring viser sig altid at have været på menneskets side. Dét er udlægningen af evangeliet i *Brevet til Diognetus*.

Med ord lånt fra den tyske reformator Hans Denck (1500-1527): ”Gud er nådig fra begyndelsen. Det ved vi først med sikkerhed, efter vi har gennemgået trængsler.”¹³² Det handler dog ikke om, at mennesker skal igennem særlige ”faser” og gennemleve bestemte følelser for at nå en højere erkendelse. Det kan være en del af det, men erkendelsen kan ikke nedskrives til psykologi eller sættes på formel sådan, at man kun rigtigt har forstået evangeliet, hvis man har de rette oplevelser. Det afgørende er

ikke *hvordan*, men *at* vi erkender evangeliet. I *Brevet til Diognetus* er den erkendelse dog altid dobbelt, bestående i en negativ erkendelse af dommen over menneskets uduelighed, og en positiv erkendelse af Guds kærlighed på trods. Af denne dobbelte erkendelse følger, hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*, en glæde, som fører kærligheden til Gud og næsten med sig. Vi må dog ikke forveksle den kristelige glæde med almindelig lystighed (Beck). Glæden over evangeliet er en glæde på trods, og den deraf følgende kærlighed må derfor heller ikke forveksles med almindelig menneskelig kærlighed. Kærlighed er i *Brevet til Diognetus* hverken en særlig følelse eller et spørgsmål om at leve efter bestemte moralforskrifter, men de handlinger, der springer spontant af forståelsen af evangeliet.

Det er et befriende budskab, for det skærer igennem al moralisme og psykologisering. Men samtidig kan det være en forstyrrende pointe. For hvis vi virkelig forstod evangeliet, ville vi så ikke efterligne Gud, og straks bøje os i støvet og tjene enhver, der havde brug for vores hjælp? Det kan være forstyrrende at blive mindet om, at kærlighed springer spontant af tro, for hvem kan med god samvittighed påstå, at vi altid elsker andre, og at vi bugner af åndens frugter, kærlighed, glæde, fred og

så videre (Gal 5,22-23)? Men Gud er i stand til at skabe ud af intet og evner derfor også at frelse det, der ikke evner at frelse sig selv, som det formuleres i *Brevet til Diognetus* – Gud evner derfor også at kalde til efterlignelse af hans kærlighed, hvor der ingen synlig menneskelig kærlighed er. Arbejd ”med frygt og bæven” på jeres frelse, skriver Paulus i Filipperbrevet og tilføjer derfor: ”For det er Gud, der virker i jer både at ville og virke for hans gode vilje” (Fil 2,3). Netop fordi det er Gud, der virker i mennesker til gode gerninger og frelse, skal vi gøre, hvad vi gør, i ”frygt og bæven” – i håb om og tro på, at det nok skal føre til det bedste, selvom vi ingen anelse har om hvordan. Guds Ord er ubegribeligt, hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*, og vedbliver at være det. Det må derfor hele tiden genfødes på ny i de troendes hjerter, som det også hedder i efterskriftet. Evangeliet må høres på ny og føre til handling på ny – det er aldrig en ting, vi kan besidde, sådan at vi én gang for alle kan vurdere, om vi har kærlighed, og derfor tro, eller ej. Kærlighed er ikke en ting, som kan sættes på formel, så vi entydigt kan afgøre, hvem der er ”sandt troende” ved at undersøge vedkommendes moralske habitus, heller ikke vores egen. Det er umuligt at dømme om, hvem der virkelig er kristen og

hvem der ikke er det.

Der findes ifølge *Brevet til Diognetus* ingen særlig, synlig kristen trospraksis. Det er godt at blive mindet om i en tid som vægter synlighed højt. Vores medieskabte virkelighed betyder, at vores liv ofte først opfattes som virkelig virkeligt, når det er blevet medieret og kommunikeret. Måske derfor er der så høj efterspørgsel efter såkaldt autenticitet, ikke mindst i forhold til åndelige spørgsmål. For tiden skrives og udgives bøger på stribe, der afholdes kurser, møder og retræter med "det autentiske liv" som omdrejningspunkt. Der er i kirkelige kredse et tilbagevendende ønske om noget, man nogle gange kalder "hellighed", om en kristen trospraksis og et liv med en "åndelig dimension". Ønsket er forståeligt i en tid, hvor kulturen primært drejer sig om selvbekræftelse, og man nok kan længes efter at rette blikket væk fra sig selv. Men spørgsmålet er om de mange forsøg på at formulere særlige "kristne" trospraksisser, som fx pilgrimsvandringer og meditation, er mindre selvbekræftende og navlepillende end den verdslige mediekultur?

Brevet til Diognetus minder os om, at alle vores forsøg på at opdyrke "kristne" parallelkulturer egentlig ikke har særlig meget at gøre med evange-

lisk kristendom. At have sin identitet funderet i Gud frem for i sig selv eller i denne verdens afguder, betyder i *Brevet til Diognetus* ikke at dyrke bestemte mere eller mindre autentiske ”trospraksisser”, men netop tværtimod, at alle sådanne identitetsmarkører viser sig ganske overflødige, hvis ikke ligefrem som produkter af overtro og ”geskæftighed”. Hvis der findes en kristen trospraksis, er det kærlighed i efterlignelse af Kristus selv, hverken mere eller mindre. Salmer, liturgi, og den slags, har sin plads, men bringer ikke mennesket nærmere Gud, og gør ikke mennesker mere eller mindre ”kristne” – ikke hvis vi skal tro *Brevet til Diognetus*. Dåb, nadver og prædiken har selvfølgelig også sin plads i gudstjenesten, men disse må altid være former for forkyndelse af Guds Ord, ved hvilket menigheden etableres som Guds folk på jorden – hverken mere eller mindre. Kristendom er, som *Brevet til Diognetus* minder os om, slet ikke religion, hvis vi derved forstår praksisser, ritualer og kulturer, som skal retfærdiggøre os over for Gud eller bringe os nærmere Gud. Kristendom er intet andet end Guds egen gerning i verden, som frisætter os fra alverdens religiøse praksisser, også de verdslige af slagsen.

Men kan en tekst som *Brevet til Diognetus* så

overhovedet bruges til at sige noget om hvordan kirken i dag bør forholde os til teologiske, kulturelle og politiske spørgsmål? Måske. Det moderne pluralistiske samfund minder på sin vis om senantikken, hvor *Brevet til Diognetus* blev skrevet. Kristendommen er ikke længere en selvfølge i moderne samfund. Globalisering, multikulturalisme, sekularisme og så videre, betyder at kristendom synes at være blot ét tilbud blandt mange på hylderne i det religiøse supermarked. Måske derfor er såkaldt "kristen apologetik" globalt set et voksende fænomen. Nogle kristne øver sig på bedste skola-stiske vis i at argumentere filosofisk for Guds eksistens og kristendommens rationelle gyldighed, og at banke andre oven i hovedet med en angiveligt overlegen indsigt i verdens beskaffenhed og sammenhænge. Men kristendom er hverken et verdensbillede, som skal påduttet andre, eller en vare, der skal pakkes ind i pæne ord for kunne sælges: Det er absurd at bekymre sig om evangeliets sejr over verden, som apologetikken gør, for evangeliet er netop den sejr, ved hvilken verden er overvundet (Barth).¹³³

Af *Brevet til Diognetus* kan vi lære, at hvis apologetik overhovedet skal have en funktion, må den være kritisk og polemisk. Angreb er det bedste for-

svar. Religionskritikken i *Brevet til Diognetus* er således også relevant i dag. Ikke fordi det moderne samfund er fuld af gudestatuer af træ og metal, eller fordi moderne mennesker ofrer dyr og den slags. Vi forbinder som oftest afgudsdyrkelse med den slags offerkult, som omtales i Det Gamle Testamente og *Brevet til Diognetus*. Men derved glemmer vi, at også det moderne samfund er fuld af afguder, omend i mere abstrakt forstand. Vi går ikke mod et stadigt mere sekulært samfund, som mange sociologer har troet, men religionen antager i stedet nye former. Dertil kommer de verdslige afguder: Velstand og økonomisk vækst, medier og underholdning, forlystelser og nydelser, videnskab, teknologi, sundhed, succes, karriere, staten, nationen og det folkelige fællesskab, etc. – alle sammen er udgangspunktet gode, værdifulde ting, som netop derfor nemt kan få magt over os.

Du bliver som den gud, du dyrker. Det er den primære religionskritiske pointe i *Brevet til Diognetus*. Vores livsstil formes af vores guddom. Tror vi fx at et sundt og langt liv gør os lykkelige dyrker vi motion, spiser efter anbefalingerne og så videre (hvis vi da kan tage os sammen – kan vi ikke det, kalder vi det ”at synde”). Tror vi at velstand gør os lykkelige, følger vi en tankegang hvor bundlinjen

altid har det sidste ord – ”Mammoms lov” (Origenes) – en kræmmermentalitet, som i det politiske kommer til udtryk i dyrkelsen af økonomisk vækst som altings målestok: Den moderne stats teknokrater er præsteskab for en religion, hvis gud er mammon, og hvis religiøse habitus er teknikkenes evindelige stræben efter effektivitet og øget produktivitet.

Mammon er blot én gud i toppen af et omfattende gudeparnas. Det moderne menneske har næsten altid flere guder. Det er derfor langt mere præcist at betegne det moderne samfund som polyteistisk, ligesom antikkens, end at kalde det ateistisk eller sekulært. Den politiske kunst er i det liberale, borgerlige demokrati at få uoverensstemmelser til at gå op i en højere enhed, at gøre plads til alle tænkelige livsformer, alle guder, alle religioner. Tolerance, multikulturalisme og så videre er derfor sjældent det udtryk for en kærlig accept af medmenneskers forskellighed, som det foregiver at være, men det polyteistiske samfunds meta-ideologi, som skal gøre det muligt for alle at dyrke og pleje netop sin foretrukne gud og religion.

Men går vi til kernen har afguderne den samme oprindelse: Mennesket selv. Det var således ganske rigtigt når Martin Luther bemærkede, at din gud er

det, som du fæstner dit hjerte ved, og som du tror, vil give dig alt godt, men dertil skal blot føjes, at når det gælder afguderne skyldes det, at vi i bund og grund hænger ved os selv og netop derved også ved vores egne skabninger. Afgudsdyrkelse er derfor humanisme, forstået som menneskets dyrkelse af sig selv. Afgudsdyrkelsens udspring er, at mennesket vil være Gud lig (1 Mos 3,4). Synd er at mennesket dyrker sig selv, men selvdyrkelsen realiseres paradoksalt nok ved, at mennesket ender med at dyrke skaberværket og de afguder, som det selv har frembragt i stedet (Rom 1,25). Humanisme viser sig derved som menneskeforagt, for når mennesket dyrker sig selv, fremmedgøres det fra sig selv, med fysisk og åndelig død som resultat.

I stedet for at kaste håndklædet i ringen, skaber mennesket sig stadig nye afguder. Den i dag allestedsnærværende innovationsiver og stadige higen efter økonomisk vækst og fremskridt er et sølle forsøg på at holde døden fra døren ved hjælp af moderne menneskeskabte afguder af stål, strøm, silicium, tal og virtuelle værdier – med stadig mere fremmedgørelse til resultat. Kristendom betyder omvendt ophævelsen af denne fremmedgørelse. Evangeliet forkynder, at døden er besejret. At være kristen er at være sat fri fra dødens magt, afguderi

og afgudernes religiøse og etiske værdier og moralske normer (Stringfellow). Kristendom er frihed. Det er derfor at kristne ifølge *Brevet til Diognetus* ikke følger nogen særlig kristen moral eller livsstil.

Fordi kristendommen betyder en relativering af alle moralske normer, betyder den også, at der ikke er nogle bestemte moralske normer, som kan have forrang for andre. Én måde at tage højde for dette, er at leve efter de normer, der nu engang måtte forefindes. Derfor er det ikke underligt, at kristendom ofte forveksles med ”borgerlighed”. Hvis påstanden oven i købet suppleres med en skepsis over for ellers tilsyneladende flotte politiske idealer, så er det ikke underligt, at kristendommen er blevet kaldt ”reaktionær”. Men lige så lidt som kristendom kan puttes i alle mulige andre politiske kasser, lige så lidt kan kristendom kaldes ”borgerlig” eller ”konservativ”. Kristendommen relativierer værdierne og gør dem til praktiske anordninger, men peger samtidig på, at menneskets horisont og kilde til selvforståelse er givet af Gud.

At kristne ifølge *Brevet til Diognetus* lever efter samfundets givne normer, er derfor ikke ensbetydende med, at kirken i misforstået borgerlighed ikke skal være kritisk over for samfundets norm-

sæt. Når normer bliver gjort absolutte, forvekslet med substantielle værdier og gjort til mål i sig selv, ophører de med blot at have en relativ, praktisk funktion. Så er normerne blevet til afguder, og skal i så fald kritiseres. Når et samfunds normer bliver absolutte mål i sig selv i en sådan grad, at de umuliggør kærlighed, er det nødvendigt at bryde dem. Det er det vi med et moderne begreb kalder civil ulydighed.

At der ikke findes nogle særlige kristne normer, udelukker derfor heller ikke, at kirken kan arbejde for at ændre et samfund fx i retning af mere fred og frihed. Men dette kan ikke ske ved at hævde nogle særlige normer og idealer som finere og mere rigtige end andre. Det må i stedet bestå i at påpege, at de givne normer ikke har nogen universel, absolut værdi, og at det netop derfor ikke giver mening at pådutte andre mennesker sine normer med vold og magt. Jo mere et samfund ophøjer sin kultur og sine normer til noget absolut – jo mere politiske ideologier og religiøs idealisme dominerer et samfund og påtvinges mennesker mod deres vilje, des mere kritisk må kirken være over for samfundets ideologiske indretning.

Vi må heller ikke glemme, at nok består kristendommen ikke i bestemte adverbielle normer, altså

regler for hvordan tingene skal gøres, men når de givne normer bruges til at forfølge bestemte formål må man forvente, at denne brug ændrer normerne over tid. En kulturs normer kan tænkes som et flodleje igennem hvilken menneskelivet flyder, og hvis strøm med tiden forandrer flodens løb, så normerne eroderer nogle steder og andre steder hærdes som aflejrede sedimentter (Wittgenstein). Kristendommen afskaffede fx ikke med det første slaveriet – Paulus opfordrede i stedet slaveejere og slaver til at behandle hinanden ordentligt. Men efterhånden betød kristendommen alligevel slaveriets gradvise ophør. Ikke fordi kristendommen i sig selv eksplicit forbyder slaveri, men fordi denne hedenske praksis ikke længere passede til kristendommens menneskesyn.

Kristne er ifølge *Brevet til Diognetus* ikke borgere i denne verden og kan derfor heller ikke have nogen særlig interesse i opretholdelsen af den givne samfundsorden. Kristne er i verden, men er ikke af verden. Kristendom handler derfor heller ikke om at "være jorden tro" (Nietzsche). Kristendom handler derimod, ifølge *Brevet til Diognetus*, om at være himlen tro, for det er i himlen kirken har sit statsborgerskab – men at være himlen tro er netop at efterligne den Gud, som er gået ind i

verden. At være himlen tro er derfor også altid at forstå sig som udsendt til de konkrete mennesker, man møder, der hvor man måtte befinde sig. Kristendom er realisme. Der findes ingen "kristne værdier", som kan erstatte verdslige værdier og lægges til grund for indretningen af samfundet. Det giver derfor heller ingen mening at ville gøre kristendommen til en særlig subkultur med dertil hørende kulturelle udtryk.

At være "i verden, men ikke af verden" betyder derfor ikke "at være i verden, men med sin egen parallelkultur". I så fald ville kristne adskille sig synligt fra andre. At være i verden, men ikke af verden, betyder at påtage sig sin verdslighed, at acceptere verden, som den er, netop fordi man er sat til at være i verden. Kun ved ikke at være af verden er det muligt at acceptere at være i den, som den er. Verden, derimod, vil aldrig nøjes med at være, hvad den er. Afgudsdyrkelse er udtryk for, at mennesket har en ubærlig trang til at tillægge alting en religiøs dimension og værdi, som tingene ikke har. Menneskets idealer for, hvordan tingene bør være, dets religion og moral og dets politiske projekter er netop en uvilje mod at være i verden, som den er. Det er verdens uvilje til at være sig selv. Det religiøse og idealistiske menneske er *af*

verden – derfra har det sin idealisme. Men det befinder sig ikke *i* verden, men i en idealiseret drømmeverden. Med kristendom forholder det sig omvendt. Kristne er *i* verden, men ikke *af* verden. Men ikke at være af denne verden indebærer en afvisning af denne verdens idealisme for derved virkelig at kunne være i verden.

Hvis den kristendom, som findes i *Brevet til Diognetus*, er politisk, er det altså i en helt anden forstand, end vi er vant til. I Guds rige er regeringsprincippet ikke magt og vold, men selvopofrende kærlighed. Hele loven opfyldes i kærlighedsbuddet (jf. Paulus), men kærlighed er netop en konkret ting, ikke et spørgsmål om idealer og værdier. Kristendom handler derfor om konkret efterlignelse af den Gud, som har lagt sit herredømme til side for at frelse mennesket. En væsentlig pointe i *Brevet til Diognetus* er derfor også afvisningen af politisk magt. Det kan i dag måske virke en kende naivt. I halvfjerdserne blev det populært at sige, at ”alt er politisk” og i dag er det en almindelig opfattelse, at man slet ikke kan undgå at udøve magt på den ene eller den anden måde – en opfattelse som stammer fra fx filosoffer som Nietzsche, Machiavelli og Francis Bacon. Men *Brevet til Diognetus* minder os om, at kristendommen faktisk viser en anden vej.

Gud virker ikke gennem magt og vold, ”for tvang hører ikke Gud til”. Det virker måske naivt, men det er ikke desto mindre virkelighed.

At blive en gud for andre, som det hedder i brevet, betyder derfor ikke at få andre til at underkaste sig én i underdanig tilbedelse. Guds søn blev ikke sendt for at herske, men for at tjene. At dele ud til de trængende af det, man har fået fra Gud, er derfor heller ikke det samme som ”velgørenhed”, hvis vi dermed forstår at give lidt af det vi mener at kunne undvære, og så i øvrigt at passe os selv. Næstekærlighed handler ikke om at kaste med brødkrummer. Men det handler heller ikke om at samle ind, fundraise og udkaste visioner, nedsætte komiteer eller iværksætte politiske projekter. Næstekærlighed handler derimod om at dele ud af, hvad vi har fået fra Gud i erkendelsen af, at det egentlig ikke er vores og derfor heller ikke er noget, vi råder over. Næstekærlighed handler ikke om at ordne verden ved at herske på en bestemt måde, men om at tjene i stedet for at herske. Også derfor er næstekærlighed en usynlig ting, som ikke kan sættes i system som en særlig ”livsform” eller ”etik”. Også derfor er kristne usynligt til stede i samfundet, selv når de efterligner Gud.

Den tilsyneladende modsætning, i *Brevet til Diog-*

netus, mellem kristnes usynlighed, som kommer af, at de ikke lever efter nogen bestemt morallov på den ene side, og deres efterligning af Gud i næstekærlighed og afkald på magt og rigdom på den anden, er netop kun tilsyneladende. Magt og rigdom kan netop kun opretholdes ved hjælp af moral (såsom principper for ejendomsret), og når denne moral ophæves, er afkaldet den eneste mulighed. Og i det afkald efterlignes Gud. Dén *pointe* handler dog ikke specifikt om, hvad det vil sige at være kristen, men om hvad det vil sige at efterligne Gud i det hele taget. Enhver, der tjener i stedet for at herske, er Guds efterligner. Det er heller ikke noget, som kan hævdes som moralsk ideal, men blot som en konstatering af, at hvem end, der gør sådan, gør ligesom Gud. Tværtimod ophæves næstekærligheden, når den hævdes som moralsk ideal, for derved erstattes afkaldet på magt med dyrkelsen af moralske normer, som i deres væsen handler om at få andre til opføre sig på en bestemt måde – og derfor altid handler om magt. Der er derfor ikke meget pomp og pragt i næstekærlighed, som nærmest per definition må ske i det små. Alt dette betyder ikke, at der er noget galt i velgørende og humanitært arbejde – blot må den slags ikke forveksles med Guds riges realisering på jor-

den.

Kan *Brevet til Diognetus* sige os noget om, hvad det vil sige at være kirke i dag, i positiv forstand, må det især angå kirkens relation til det øvrige samfund eller mere præcist, samfundet i det hele taget. Kirken står i stigende grad som fremmedelement i en kultur, som den måske nok kan være korrektiv til, men som den ikke har nogen særlig politisk indflydelse på. En tekst som *Brevet til Diognetus* kan imidlertid, som mange andre tekster fra de første århundreder, dog gøre det klart, at den situation måske ikke er så gal endda, men snarere er en i hvert fald delvis tilbagevenden til tilstanden, før kristendommen blev statsreligion i Romerriget.

Måske virker det letkøbt at sammenligne kristendommens nuværende situation med dens situation i senantikken. Kristne var dengang en forfulgt minoritet – i dag er kristendommen globalt set verdens største religion. Det betyder dog ikke, at beskrivelserne af kristenforfølgelser i *Brevet til Diognetus* er irrelevante i dag. I store dele af verden, ikke mindst i Mellemøsten og dele af Afrika, er kristne hårdt pressede og lever under konstante trusler om forfølgelse og drab. Det samme er tilfældet i blandt andet Nordkorea. Konvertering til

kristendommen straffes med døden flere steder og det på en måde, som kan måle sig med den brutalitet, der omtales i brevet. Det er således ikke først og fremmest vestlige kristne, der kan påberåbe sig *Brevet til Diognetus* som forståelseskilde til forholdet til det omgivende samfund, men teksten bør minde os om, at der er kristne rundt omkring i verden, som lever under betydeligt hårdere betingelser end kirken i Vesten.

Ikke desto mindre er der elementer i brevet, som også kan kaste lys over kristendommens situation i postmoderne, vestlige samfund, hvor kirken har været, men ikke længere er, en del af magtstrukturen. Som nævnt er brevet skrevet ind i en førkonstantinsk sammenhæng (før kejser Konstantins omvendelse), hvor kristne skelnede mellem denne verdens rige og Guds rige på en sådan måde, at det gav mening at skelne skarpere mellem kirken og det verdslige samfund, end vi har været vant til. Det var først, da kristendommen efterhånden blev en accepteret del af græsk-romersk kultur, at kirken for alvor overtog praksisser fra hedensk tempelkult, og den institutionaliserede kirke blev en del af samfundets magtstrukturer. Reformationen rykkede ved magtforholdet mellem kirke og stat, men videreførte den augustinske opfattelse af det

indre og det ydre, det åndelige og det verdslige, som to riger, som også den kristne skulle agere dobbelt i. Reformationen gjorde det derfor ikke afgørende af med konstantinismen – blot blev kongen nu kirkens overhoved, og kirken en integreret del af samfundslegemet. Konstantinismen er dog ved at opløses i Vesten.¹³⁴ Kristendommen er ikke længere en naturlig del af samfundskulturen, og vi er på mange måder ved at vende tilbage til den forståelse af forholdet mellem kirke og stat, som findes i *Brevet til Diognetus*, hvor kirken er usynligt til stede i et tilsyneladende ikke-kristent samfund (men kun tilsyneladende, for kirkens blotte tilstedeværelse kan vel siges at kristne et samfund!).

Den oprindelige forståelse af kirkens rolle i samfundet er dog ikke noget, vi kan gøre til et abstrakt ideal. At oldkirken var mindre institutionaliseret end den senere kirke, betyder ikke (nødvendigvis), at mindre kirker uden formel organisation, som for eksempel huskirker (det almindelige, da brevet forfattedes), er mere autentiske eller ufejlbarlige og bør erstatte de nuværende kirkelige institutioner. På den anden side må en tekst som *Brevet til Diognetus* inspirere til varsomhed over for den mentalitet som har gjort kirken til institution, og dermed et synligt lem på denne verdens krop. Så snart en

kirke får vokseværk, er det tid til at være på vagt. I dag har konkurrencementalitet og erhvervslingo sneget sig ind også i kirken, hvad kommer til udtryk fx når evangeliet omtales som et ”produkt”, som kirken skal være bedre til at reklamere for. Kirker overtager modeller fra erhvervslivet, der tales om innovation og nytænkning, ansættes projektudviklere og konsulenter, mens menighedstjenerne erstattes af lederteams. Alt sammen for at udvikle kirken som institution så den kan blive synlig og populær. Derfor er det vigtigt at blive mindet om hvad kirken er.

Kirken er ikke noget i selv, og evangeliet er ikke et produkt som skal sælges. Kirken er ambassadør for Guds rige, men er ikke selv Guds rige. Kirken er ikke, og skal ikke være, en krop i verden eller et lem på verdens krop. Kirken er verdens sjæl, for at bruge metaforen fra *Brevet til Diognetus* – og det er den, om den vil det eller ej. Men vil kirken være en krop i verden i stedet for at være verdens sjæl, er den kirkelige institution blevet en død afgud, værk af menneskehænder: ”Så snart mennesker påstår at kunne se Guds rige som en voksende organisme, eller – for at beskrive det mere præcist – en voksende bygning, er det de ser, ikke Guds rige, men Babelstårnet.”¹³⁵ (Barth)

For at blive i metaforen, synes begrebet om sjælen i *Brevet til Diognetus* at være, at sjælen er en udelt helhed, som gennemtrænger kroppens mange ellers delte lemmer og holder dem sammen. Sjælen giver ifølge den antikke opfattelse sammenhæng til kroppen. På samme måde giver kirken sammenhæng til en delt verden, netop ved ikke at have sit grundlag i verden. Kirken er ikke grundet i sig selv, men er én i Gud. Kirkelige splittelser synes at kompromittere dette forhold, men økumeni, arbejdet for kirkelig enhed, er kun nødvendigt, netop fordi vi krampagtigt insisterer på at fastholde de skel, som følger af et syn på kirken som et synligt lem på verdens krop snarere end som verdens sjæl. Kirkens enhed består ikke i synlige institutioner, men dens medlemmers fælles statsborgerskab i Guds rige. At der i den synlige kirke er splittelser, falsificerer ikke denne realitet, men sker på trods. Problemet er ikke realiteten, men idealerne. Det er idealerne, idéer om rigtigt og forkert, om doktriner og dogmer, institutioner og kirkeformer, der skaber splittelse. Men bagved de synlige splittelser er der en faktisk, uundgåelig enhed i Gud.

Man kunne i øvrigt indvende, at hele denne opfattelse af kirke og kristendom er forfærdeligt

ukropslig og derfor også utiltalende for moderne mennesker. Man kunne indvende, som nogle har gjort det, at kirkens traditionelle musik taler ”mod kroppen”, og at dens former i det hele taget er drevet af en verdensfjernhed, som afspejler et verdensbillede, som vi for længst har forkastet, og at vi i stedet skal have en kristendom som taler til kroppen og følelserne. Derved har man dog gjort kristendom til religion, hvad den ikke er, fordi man tror, at kristendommen skal have sin egen krop. Men krop er der nok af – hele verden er den krop, som kirken skal agere i: Helt konkret er det de mennesker, vi møder, hvor end vi befinder os, og som kræver vores opmærksomhed og kærlighed, som giver kristendommen krop.

Kirken er ikke først og fremmest en institution, men en usynlig enhed i Gud. Den erkendelse må dog ikke føre til sekterisme. At kirken undlader at være institution og derfor fx holder sig på afstand af den politiske magt, udelukker ikke, at den kan engagere sig i samfundslivet eller stå i et dialogisk forhold til kultur, filosofi og andre ting: *Brevet til Diognetus* er i sig selv et godt eksempel på dette. Brevets modtager Diognetus hånes ikke for sin verdslige kultur, men omtales som ”ærede”. I brevet overtages tankemønstre og billeder fra den he-

denske filosofi, og bruges til at sætte kristendommen på begreb – eller til at forklare, hvorfor kristendommen ikke kan sættes på begreb.

Netop fordi kirken ikke er et lem på verdens krop, men er verdens sjæl, er den nødt til at gøre brug af verdens ydre former – altså kultur, tænkning, traditioner og så videre, helt ned i det konkrete. Alternativet er i nærmest bogstavelig forstand en afstumpet kristendom (uden kontakt til verdenskroppens lemmer, så at sige) på den ene side, og en åndløs kultur på den anden: Bliver kristendom sekterisk og afskåret fra kulturen, bliver den dum og ureflekteret, og får kulturen lov at leve sit eget liv uden kirken, bliver den til ateisme, idealisme, afgudsdyrkelse og religion.

Kirkens opgave er ikke politisk i nogen positiv forstand, men så snart mennesker begynder at bygge babelstårne, om de så består i politisk og religiøs idealisme, eller i økonomisk og teknokratisk vækstideologi – når verden ikke vil være sig selv, men være noget mere, noget andet – så er det kirkens opgave at sige stop. Kirkens opgave er, med andre ord, ikke først og fremmest at gøre verden mere retfærdig, men at gøre verden til verden (Hauerwas).

Der må derfor bestå et spændingsforhold mellem

kirke og kultur, så begge kan reflektere sig i deres modpart. Af samme grund kan den sammenhæng og den ånd, som Gud gennem kirken indgyder i en ellers åndløs og splittet civilisation ikke findes på et ydre plan. Det handler ikke om at arbejde for politisk og kulturel enhed og enshed, men om at indgyde og tilbyde en sammenhæng, som rækker ud over de faktiske synlige forskelle, som er og skal være i verden – så længe disse ikke absolute-res og gøres til afguder, og så længe vi ikke forventer, at vores lykke afhænger af disse forskelle.

Det er afgørende, at kirkens ”ambassadørstatus” i verden hverken bliver til moralisme eller en ny politisk ideologi. At give afkald på politisk magt er noget, kirken (eller hvem som helst!) gør, når den efterligner Kristus, ikke et alment moralsk krav, som kan bruges til at dømme mennesker med, og som skal pådattes andre. Afkald på politisk magt er heller ikke en ny politisk ideologi med omvendt fortegn, for det handler ikke om at give løsninger på denne verdens problemer ved hjælp af ikke-vold og pacifisme. Hvis man kan tale om en slags kristen pacifisme i *Brevet til Diognetus*, er pacifisme ikke en måde, hvorpå bestemte mål kan tilvejebringes, blot med andre midler end dem, vi er vant til. Men det er heller ikke passivitet. Det ville det

være, hvis det blot bestod i en efterligning af Guds usynlighed. Men pacifisme må også samtidig være en positiv efterligning af Kristus, altså et aktivt arbejde for fred og forsoning. Men fordi Kristus ikke tilvejebragte disse ting ved magtudøvelse, kan kirkens engagement i arbejdet for fred og forsoning heller ikke foregå med politiske midler. Kirken kan glæde sig over, at de verdslige magter bidrager til at opretholde relativ fred og orden, men dens opgave er en anden. Hvis Jesu disciple er verdens salt (Matt 5,13-16), er det kirkens funktion, at konservere verden (Origenes), beskytte den mod fordærv, ligesom salt bruges til at konservere fødevarer. Kirkens tilstedeværelse i verden er Guds måde at opretholde verden på. Det betyder ikke, at kristne skal være politisk konservative, beskytte traditionelle moralske værdier eller på anden måde dyrke en reaktionær holdning. Kirken opretholder verden ved at efterligne Kristus. At være verdens salt betyder at efterligne Gud og med kærlighed at kæmpe imod enhver form for afgudsdyrkelse og den fremmedgørelse, død og opløsning, der følger deraf. Når det også er kirkens opgave at være verdens lys, hænger det sammen med, at den der har hørt evangeliet vil efterligne Guds kærlighed, som vi kender, fordi han har vist sig og handlet over for

os. For godt nok er Gud ”i det skjulte”, men han har vist sig i Jesus, som er Guds udtrykte billede.

Men kirkens særlige opgave er først og fremmest at være til stede. Kristne er ifølge *Brevet til Diognetus* usynligt til stede i verdens byer, som sjælen er usynligt til stede i kroppen. Civilisationen er i og af sig selv en krop uden sjæl, fordi den er et udtryk for menneskets stræben efter selvberoenhed og gudløshed. Selvom byerne er sjælløse lemmer på verdens krop, er de dog alligevel åndelige magter: De er skabt af mennesker, men har en magt over mennesker, som er større end summen af de individuelle indbyggere. Civilisationen er ikke en ordnet ø i midten af et kaotisk hav, men tværtimod et kaotisk virvar af afguder, ”myndigheder, autoriteter, magter og herskere” (Ef 1,21), som, hvis ikke Gud greb ind, ville udslette mennesket og sig selv uden tøven.

Kirken er ”løskøbt ud af menneskeheden som den første høst for Gud” (Åb 14,4) og igennem kirken skal resten af verden frelses. Den endelige genoprettelse af verden forberedes ved kirkens tilstedeværelse i verden. Ligesom en krop er død uden sjæl, dør civilisationen uden Guds nærvær. Det er derfor kirkens opgave at holde sammen på verden. Kirken er til stede som fremmed i byen, ikke i

fjendskab, men i solidaritet – fordi kristne er *i* verden, er byens ve og vel også et spørgsmål om kirkenes ve og vel, som det var det for jøderne da de var i eksil i Babylon: ”Stræb efter lykke og fremgang for den by, jeg førte jer bort til, og bed til Herren for den; går det den godt, går det også jer godt.” (Jer 29,7). Civilisationen skal have en sjæl, ellers er den kaos og død. Kirken er verdens sjæl, ikke ved hvad den er i sig selv, men ved hvad den ikke er – Gud selv, i hvem kirken har sin identitet. I modsætning til menneskeskabt civilisation har kirken ikke sin identitet i sig selv, og netop derved er den fri og åben på en måde, som civilisationen aldrig kan være. Igennem kirken har Gud en krog i verden, og ved sin blotte tilstedeværelse vidner den om Kristi løfte om at gøre alting nyt.

Tilbage er der blot at sige, at det hele egentlig ikke er så kompliceret endda, hvad jo også er pointen i *Brevet til Diognetus*. Kristendom er ikke et sæt indviklede religiøse praksisser, men et budskab om og tro på, at Gud ved sin søn frelser det, der ikke formår at frelse sig selv – og at lykken ikke er magt og rigdom, men at efterligne Gud, som trods sin ubegribelighed er tilstede i verden gennem kirken: ”Og frelse forkyndes, og apostlene bringes til samklang, og Herrens påske skrider frem, og kore-

ne samles, og verden ordnes, og ved at undervise de hellige frydes Ordet, ved hvem Faderen æres: Hans være æren i evigheder. *Amen.*” (12.9)

Bibliografi og slutnoter

Brevet til Diognetus

Barnard, L.W.: *“The Epistle Ad Diognetum: Two Units from One Author?”* i ZNTW 56 (1965).

Bilde, Per: *De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledning og noter*. Red. af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl, Bertil Wiberg. (København: Det danske Bibelselskab 1985).

Giversen, Søren: *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter, Bind II*. (København: Museum Tusculanums Forlag 1985).

Giversen, Søren: *Oldkristne tekster: De apostolske fædre, Frelserens evangelium, Spredte Jesusord. I oversættelse med indledning og noter, Bind II*. (Herning: Poul Kristensen 2001).

Kirsopp Lake, Loeb: *Apostolic Fathers, vol. 2* (1913).

Lightfoot & Harmer: *Apostolic Fathers* (1891).

Marrou, H.-I.: *Epistola Ad Diognetum, A Diognète, 2nd edn. Sources Chrétiennes 33 bis*. (Paris: Éditions du Cerf 1965).

Meecham, H.G.: *The Epistle to Diognetus* (Manche-

ster: Manchester University Press 1949).

Muus, Carl Høffding: *Brevet til Diognetus, om Christendommens Fortrin* (1836).

Nielsen, Marius Th.: *Oldkirkens Ældste Forkyndelse*. (København: O. Lohse 1919).

Roberts, Donaldson & Coxe: *The Ante-nicene Fathers: the Writings of the Fathers Down to A.d. 325* (1885).

Kommentar til *Brevet til Diognetus*

Aulén, Gustaf: *Christus Victor: an historical study of the three main types of the idea of the Atonement* (London: 1931).

Barth, Karl: *Come Holy Spirit* (Wipf & Stock: 2010), *Komm Schöpfer Geist! Predigten* (1924).

Barth, Karl: *Epistle to the Romans* (Oxford 1933).

Ellul, Jacques: *The Meaning of the City* (Eerdmans 1970).

Hauerwas, Stanley & Willimon, William H.: *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know that Something is Wrong* (Abingdon Press 1989).

Heintz, Michael: "Mimetes theou in the Epistle to Diognetus" i *Journal of Early Christian Studies*, vol. 12.1 (2004), pp. 107-119.

- Kalantzis, George: *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*. (Eugene: Cascade Books 2012).
- Møller, Otto: *Gjensløsningen* (1884).
- Oakeshott, Michael: *On Human Conduct* (Oxford 1991 (1975)).
- Palmer, D.W.: "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century" i *Vigiliae Christianae* vol. 37, no. 3, pp. 234-259.
- Petersen, Anders Klostergaard: "*Himmelbåren i verden - en studie i Diognetbrevet.*" i *Til forsvar for kristendommen*, red. af Jakob Engberg m.fl (Frederiksberg: Anis 2006), 187-205.
- Ramelli, Ilaria: *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (Leiden: Brill 2013).
- Ramelli & Konstan: *Terms for eternity. Aiônios and Aïdios in Classical and Christian Texts* (Gorgias Press 2007).
- Ricoeur, Paul: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Fortress Press 1995).
- Steenbuch, Johannes Aakjær: *Doing the Unthinkable: Theology and Moral Epistemology in Three Early Christian Thinkers* (ph.d.-afhandling 2014, KU).

Stringfellow, William: *A Simplicity of Faith: My Experience in Mourning* (Eugene: Wipf and Stock Publishers 2005 (1982)).

Viola, Frank: *Pagan Christianity? Exploring the Roots of Our Church Practices* (Barna 2002).

Thierry, J.J.: "The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI,1" in *Vigiliae Christianae* 20 (1966).

Yoder, John Howard: *The Politics of Jesus* (Eerdmans 1972).

- 1 Jf. Foster 2007.
- 2 Anders Klostergaard Petersen 2006, p. 193.
- 3 Kirsopp Lake 1912.
- 4 Meecham 1949.
- 5 Barnard 1965.
- 6 θεοσέβειαν.
- 7 ὑπερορῶσι (ὑπεροράω). Overser.
- 8 νομιζομένους. Regner for, følger.
- 9 φυλάσσουσι (φυλάσσω). Følger, bevogter, iagttager.
- 10 δεισιδαιμονίαν. Kan både betyde religion i forstanden
gudsfrygt og overtro i forstanden irrationel frygt for
guderne.
- 11 φιλοστοργίαν.
- 12 ἐπιτήδευμα.
- 13 εἰς τὸν βίον.
- 14 χορηγοῦντος. Tildeler, giver.
- 15 καθαρὰς ... λογισμῶν ... διάνοιαν.
- 16 συνήθειαν.
- 17 φρονήσει.
- 18 ὑποστάσεως. Et ord, som ofte betyder substans, men
senere kommer til at betyde person, netop i
modsætning til substans, men som her vel blot betyder
indhold.
- 19 εἶδους.
- 20 Sml. Vis. 13,10-19.
- 21 φθαρτῆς ὕλης. Hylê betyder egentlig bare træ, men
oversættes i metafysiske sammenhænge gerne med
materie, stof eller substans. Der synes dog ikke at
være nogen særlig metafysisk pointe på spil -
'materiale' er mere konkret, og derfor mere passende.
- 22 προσκυνούμενα.
- 23 σκευή ὅμοια. Dvs. kunne gudestatuerne ikke af et
menneske gøres til grej eller redskaber igen?
- 24 Salme 115,2-8.

- 25 νομίζοντες.
26 ἐλέγχετε. Anfægter, beviser, afslører.
27 θεοσεβεῖν.
28 ἀξιοῦσι.
29 προσάγουσιν.
30 διαμαρτάνουσιν. Rammer helt forbi, synder.
31 ἀφροσύνης.
32 παρέχειν.
33 χορηγῶν.
34 Sml. med Paulus' tale til athenerne i Apostlenes Gerninger: "Heller ikke lader Gud sig tjene af menneskehænder, som om han trængte til noget." (ApG 17,22-25)
35 μείωσιν. Dvs. omskærelsen.
36 πολυπραγμοσύνης. Geskæftig eller overdrevent nysgerrig.
37 ἔσθεσι. Udseende.
38 ἀσκοῦσιν παράσημον. Fra ἄσκησις (askese).
39 ἐπινοία τινὶ καὶ φροντίδι.
40 τοῖς ἐγγωρίοις ἔθεσιν ... διαίτη ... ἔθεσιν ... τῷ λοιπῷ βίῳ.
41 θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. Se også Arist. Ath., Ap. 42.1.
42 πάροικοι. Fremmed eller nabo. 1 Pet 2:11
43 Sml. 1 Sam 2,6-7: "Herren dræber, og han gør levende, han sender ned i dødsriget, og han henter op derfra; Herren gør fattig, og han gør rig, han ydmyger, og han ophøjer."
44 Matt. 15:13.
45 Sml. med Tertullians Apologi 50.13.
46 παντοκτίστης. Altskabende.
47 ἄρχοντα. Hersker, myndighed, autoritet.
48 ἐπεικεῖα.

- 49 βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ Θεῷ. Dvs. ”for tvang tilskrives ikke Gud.”
- 50 κρίνοντα. Dømmende. Det er ikke klart, hvem der dømmer.
- 51 ὑποστήσεται ... παρουσίαν. Tilstedeværelse, nærvær, komme.
- 52 δείγματα ... τῆς παρουσίας.
- 53 χωρήσειν. Betyder egentlig at give plads for noget, at flytte sig eller være i bevægelse.
- 54 οὐτε ἐγνώρισεν αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.
- 55 ἐν μυστηρίῳ. I et mysterium.
- 56 Sml. Ap. 14:16.
- 57 ἀπεκάλυψε ... καὶ ἐφάνερωσε.
- 58 οἰκονομηκῶς.
- 59 ἀτάκτοις. Udisciplinerede.
- 60 ἐλεγχθέντες.
- 61 κόλασις. Straf, typisk i forstanden tugt (som oversat nedenfor).
- 62 φιλανθρωπίας <καὶ ἀγάπης> τοῦ Θεοῦ. Egl. filantropi og kærlighed i forstanden *agape* (omsorg).
- 63 1 Pet 3,18.
- 64 δημιουργίας. Håndværk, bygning, konstruktion.
- 65 ἐλέγξας. Anfægte, gøre til skamme.
- 66 ἐπιγνώση.
- 67 μιμητῆς. Egl. ”vil du være en efterligner af hans venlighed.”
- 68 θέλοντος. Det er ikke klart hvem dette refererer til.
- 69 ἐκτὸς. Egl. ”ligger uden for.”
- 70 ”Gud er i Himmelen og du på Jorden” (Præd 5,1).
- 71 τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. Ilden som varer (en) tidsalder(en) (αἰών) (formentlig den kommende), eller som er evig i forstanden: uden for tiden.
- 72 κολάσει. Beskære, styne, tugte, straffe.
- 73 ζητῶ.

- 74 παρρησία.
75 διηγούμενος.
76 νοῦν.
77 θραύεται.
78 γνώσεως.
79 προστάγματος.
80 1 Kor 8,2.
81 εἰδέναι.
82 χωρούμενος.
83 ἐρῶν.
84 ποθούμενα.
85 συγχρωτίζεται.
86 φθείρεται.
87 συνετίζονται
- 88 Med hedenskab forstås normalt alt, hvad der ikke er kristendom eller jødedom.
- 89 Anders Klostergaard Petersen, "Himmelbåren i Verden: En studie i Diognetbrevet" i *Til forsvar for kristendommen* (2006).
- 90 Palmer 1983, pp. 238-239.
- 91 "Vogt din fod, når du går til Guds hus. Det er bedre at gå derhen for at høre end for at bringe offer, som tåberne gør, for de forstår ikke andet end at volde ondt." (Præd 4,17)
- 92 Es 1,11-17. Sml. også med 5 Mos 4,28; Sl 115,4-7; Es 44,9-20; Visd 13,10-16; 15,4-17.
- 93 "Så stod Paulus frem midt på Areopagos og sagde: »Athenere! Jeg ser, at I på alle måder er meget religiøse (*deisidaimonesterous*). For da jeg gik rundt og så nærmere på jeres helligdomme, fandt jeg også et alter med indskriften: For en ukendt gud. Det, I således ærer uden at kende det, det forkynder jeg jer. Gud, som har skabt verden med alt, hvad den rummer, og som er Herre over himmel og jord, bor ikke i templer

bygget af hænder. Heller ikke lader Gud sig tjene af menneskehænder, som om han trængte til noget.”
(ApG 17,22-25)

- 94 For så vidt der med religion forstås de kulturer og praksisser, som vi efterlever i forsøget på at opnå Guds velbehag. Denne forståelse stammer i høj grad fra moderne protestantisme – trods risikoen for anakronisme har den en vis anvendelighed her.
- 95 Frank Viola, *Pagan Christianity? Exploring the Roots of Our Church Practices* (2002), p. 247
- 96 ”Men afvis de ugudelige myter, som ikke er andet end kællingehistorier. Øv dig i gudsfrygt; for legemlig øvelse nytter kun lidt[...]” (1 Tim 4).
- 97 ”Deres gudebilleder er sølv og guld, menneskehænders værk. Nok har de mund, men de kan ikke tale, nok har de øjne, men de kan ikke se, nok har de ører, men de kan ikke høre, nok har de næse, men de kan ikke lugte [...] Sådan bliver også de, der har lavet dem, alle der stoler på dem.” (Sl 115,2-8)
- 98 Et ofte brugt eksempel er de såkaldte bacchanalier, som (muligvis) bestod i voldsomme seksuelle udskejelser, drukkenskab og så videre. Forbuddet mod homoseksualitet i fx Deut 23,17 synes på samme måde at referere til særlige hedenske, kultiske fænomener. Når Paulus polemiserer mod sådanne fænomener, er det oplagt at tro, at han tænker på disse som specifikt religiøse (afgudsdyrkelse), og at det netop er det der gør dem problematiske. Det samme synes at gælde i *Brevet til Diognetus*.
- 99 J. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (2002).
- 100 Fx Irenæus (130-202), *Adv. Haer.* 5.1.1; Origenes (c. 182-254), *Matt. XVI*, 8, og Gregor af Nyssa (c. 335-395): “Da vi af vores egen fri vilje havde solgt os til

bedrageren, kunne han, som af sin godhed søgte at genvinde os til frihed, fordi han også var retfærdig, ikke til dette formål bruge tilfældig vold. Det var derfor nødvendigt at betale en løsesum, som i værdis skulle overstige det, som skulle løskøbes; og derfor var det nødvendigt, at Guds søn skulle overgive sig selv til dødens magt.” (*Or. Cat. 22*)

- 101 Gustaf Aulen, *Christus Victor* (1931). Se også Otto Møller, *Gjenløsningen* (1884).
- 102 Dette var en udbredt forestilling i de former for kristendom som ofte kategoriseres som ”gnosticisme”, og som megen af den tidlige kristne apologetik var rettet imod. Der er dog ikke belæg for at kalde *Brevet til Diognetus* ”gnostisk” som sådan.
- 103 Sml. Es 43,10-13.
- 104 Egentlig filantropisk: φιλόανθρωπος.
- 105 Sml. Luk 12,29-31.
- 106 Dette skyldes muligvis indflydelsen fra bl.a. den jødiske filosof Filon, som med udgangspunkt i relationen mellem Gud og Moses taler om hhv. Guds filantropi, og Moses' venskab med Gud.
- 107 Det Ny Testamente på nudansk. *Den Nye Aftale*, Bibelselskabet 2012.
- 108 Sml. fx med Justin Martyr, som omtaler kristendommen som den perfekte filosofi, som fører til sand lykke. *Dial. Tryph.* §3.
- 109 πᾶς. Dvs. *alle*.
- 110 Lightfoot oversætter ”He can, if God willeth it”, mens Roberts-Donaldson oversætter ”He can, if he is willing”.
- 111 χορηγοῦντος, tildeler, giver.
- 112 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (1972).
- 113 Min oversættelse. I ”den autoriserede oversættelse” fra 1992 står der: ”I ved, at folkenes fyrster undertrykker

dem, og at stormændene misbruger deres magt over dem." Men Jesus taler ikke om at undertrykke, men om at regere, om magt i det hele taget, ikke magtmisbrug. Ingen af de alment tilgængelige engelske oversættelser, eller ældre danske oversættelser, taler om misbrug.

- 114 *Frygt og Bæven*, p. 47. Jf. citatet før forordet i nærværende bog.
- 115 Sml. Rom 7; Rom 14; Jak 2,8.
- 116 Se især Klemens af Alexandria, *Stromata* 4.26; Origenes, *Hom. in Ies. Nav.* 7.1
- 117 Ifølge den britiske filosof Michael Oakeshott. Se fx hans tre essays i *On Human Conduct* (1975).
- 118 1 Kor 7.
- 119 Der er med det "fælles bord" muligvis tale om de såkaldte "agapemåltider".
- 120 Johannes Chrysostomos, *Ad pop. Ant. XIII*
- 121 Jacques Ellul, *The Meaning of the City* (1970).
- 122 Plotin, *Enneade* II 1.15
- 123 Se fx Kalantzis's *Caesar and the Lamb* (2012).
- 124 Ifølge legenden så Konstantin under et slag ved den milviske bro et banner med et kristent symbol, det såkaldte *labarum*, og hørte en stemme: "Under dette banner skal du sejre". Konstantin tog det som et tegn fra Gud og beordrede tegnet påført sine soldaters skjolde, sejrede, og siden har kristendommen været tæt forbundet med den politiske magt.
- 125 Se fx Augustin, *Contra Faustum* 22.76, hvor Augustin forklarer, at kravet om at "vende den anden kind til" handler om en indre tilstand, snarere end noget ydre, kropsligt.
- 126 Dette synes at være pointen i Jesu ord: "Hvis nogen kommer til mig og ikke hader sin far og mor, hustru og børn, brødre og søstre, ja, sit eget liv, kan han ikke

- være min discipel.” (Luk 14,26). Men Jesus siger samtidig til sine disciple, at de skal elske deres næste. Jesu disciple skal ikke elske deres familie, fordi de er familie, men fordi de er deres næste.
- 127 Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (1996).
 - 128 Ramelli & Konstan, *Terms for eternity. Aiônios and Aïdios in Classical and Christian Texts* (2007).
 - 129 I den bibelske fortælling udfoldes Guds plan i på hinanden følgende tidsaldre (fx Ef 2,7; 3,11). Nogle frelses i denne tidsalder, andre i de kommende, men til sidst skal Gud være ”alt i alle” (1 Kor 28). I Eph 3,11 tales om Guds plan for tidsaldrene (*kata prothesin tôn aiônôn*). Dette forhold sløres af traditionelle bibeloversættelser, men er et gennemgående træk ved meget af Ny Testamente. Se Andrew Jukes, *The Second Death and The Restitution of All Things*.
 - 130 Marius Th. Nielsen, *Oldkirkens ældste forkyndelse* (1919), p. 27.
 - 131 Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013).
 - 132 Hans Denck (1500-1527), *Guddommelig Orden* §4.
 - 133 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (1933), p. 35
 - 134 Se Jeppe Bach Nikolajsen, m.fl., *National kristendom til debat* (2015).
 - 135 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (1933), p. 432.