



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

116

BØN JUNI 2009

# Forord

To forhold begrundet dette temanummer om bøn. For det første den stigende optagethed af fromhedsliv i Den danske folkekirke. Bønsliv var noget de andre havde, nemlig den del af kirkelivet som lå i den højre side af det kirkelige landskab. Her har man haft et varmt bønsliv. Men i den øvrige del af kirkelandskabet har man været præget af den mere svale nordiske tradition. Her holdt man sig til et fadervor i barnekammeret før øjet sig lukkede, måske en enkelt bordbøn ved festlige lejligheder. Men ellers holdt man sig til den formaliserede og stilerede bøn i det kultiske rum. Nu er der imidlertid gået hul på spiritualiteten i Danmark, herunder også bønslivet. Flere bønnebøger ser dagens lys, og her viser der sig en grøde i hele kirkespektret. Nu kan alle være med. Berøringsangsten for den måske mest intime fromhedsytring – bønner – er afløst af en erkendelse af, at uden bøn intet religiøst liv. Og derfor må traditionens bønsliv støves af og nye bønner formuleres. Det dokumenteres her i nummeret.

Den anden begrundelse for dette nummer er et kursus om bøn afholdt på Teologisk Pædagogisk Center i Løgumkloster (november 2008), som fra TPC's side var begrundet i den søgen efter former for spiritualitet, der i dag gør sig gældende. På kurset blev forskellige perspektiver på bønsliv præsenteret, som kan aflæses i de tre første artikler. Mange har gerne på skrift villet se disse forsøg på afklaring af bønnens væsen og funktion. Det være hermed gjort. Hvor Demant, Bjerg og Bojesen forsøger at indkredse forholdet mellem bønnens antropologi, teologi og psykologi, så forsøger Hakon Jørgensen på foranledning af redaktionens oplæg at indkredse krydsfeltet mellem bønnens æstetik og teologi. Bøn har et udtryk, og med en kristelig og kulturel åbning imod bønsliv 'on your own' er det vigtigt at gøre sig en overvejelse over forholdet mellem sprog og bøn. I forlængelse af den større åbenhed for at skrive egne bønner, mente vi i redaktionen, at det kunne være interessant at kaste lys over bønformuleringen ved på den ene side at hente bønstudtryk fra den tidlige kirke og på den anden side et moderne tværreligiøst bønstudtryk fra Leonard Cohens lønkammer.

At komme nyfromheden i møde kalder på nye eksperimenter med nyformuleringer, neddykning i traditionen samt refleksion over bønnens autenticitet i nutiden.

*Birte Andersen & Jørgen Demant*

# Bønnens gudshorisont som værn for menneskelighed

*Jørgen Demant*

Bøn er et mødepunkt imellem et lidenskabeligt menneskes begær efter liv og et Guds svar på den menneskelige rækken-ud-af-sig selv. Bønnen værner om den menneskelige eksistens ved at tilbyde en gudsbevidsthed, der sætter et håbsperspektiv. I Salme 139 og i fadervor findes stærke udtryk for tanken om reciprociteten mellem Guds og menneskets vendthed imod hinanden.

## Bønsliv

For nu at begynde i mit eget bønsliv: Det har fra første færd strakt sig til den formaliserede fælles bøn og den kultiske bøn. Jeg blev opdraget i et gammel-luthersk, grundtvigsk hjem, hvor det med den frie bøn slet ikke fandtes. Den fandtes blandt missionsfolkene. Bøn i mit hjem fandt sted om aftenen, når min mor bad for mig. Det gjorde hun lige så længe, at jeg næsten var for voksen til selv at overtage bønnen, for da var forlegenheden gledet ind i mit sind. Tilbageholdenheden var grundet i, at jeg da var voksen og myndig. Jeg havde måske trang til at komme ud af barnekammeret. Det gjaldt derhjemme, med fadervor ved sengen, med bordbøn om søndagen, såvel som i kirken om søndagen, at der var en anden, der bad på mine vegne. En slags stedfortrædende bøn.

I kirken bad præsten også på mine vegne. Det gjaldt både kollekten og fadervor. Her gik man ind i en forudgiven form, en formular, hvor mit jeg blev optaget i et kollektivt vi. Jeg skulle ikke formulere noget selv. Mit indre blev

eksponeret i en ydre form. Og det passede mig godt. Og det passer mig stadigvæk godt.

Bønnen og salmen (som vi også sang derhjemme) var således ligestillede former, hvori mine grundlæggende menneskelige oplevelser blev sprogliggjort og eksponeret. Ens inderste var genbeskrevet med andres ord – med fadervors, med kollektens, med salmens ord. Og omend jeg i dag kan se, at bønsliv også er mere end den givne formular – den liturgiske bøn eller stiliserede bøn er fadervor – så betød det ikke en distance, men tværtimod en stor følelse af hjemlighed: dvs. banalt, at jeg havde en Gud som far, at jeg var indskrevet i en virkelighed, hvis ord f.eks. om “fra evighed til evighed” gav en magisk fornemmelse af orientering og retning. Altså kort sagt en barnlig fornemmelse af, at tingene var i orden. For dette, at en anden – min mor/far, præsten – var med deres tilstedeværen, deres ord var garanten for, at der var noget større, noget mere, en magt, som jeg kunne stole på og hengive mig til.

Den barnligt enfoldige bøn, hvor egen erfaring af verden og genbeskreven erfaring ligger tæt op ad hinanden, kan måske nøjes med den givne formular. Det vil jeg for mit eget vedkommende ikke afvise.

Men der blev mere at sige om bøn. Det erfarede jeg i gymnasiet, hvor religionslæreren satte spørgsmålstegn ved det barnlige forhold mellem Gud og menneske. Han var oplysningens mand. Discipel af Kant og spurgte retorisk os unge mennesker, om bønsliv ikke var et barnagtigt forhold til Gud. Sådan at deponere sin afhængighed hos en Gud, der skulle opfylde alle vore mangler. “Gud som en far ... vor Herre bevares!” Ikke så sært, at mange af os fik Gud på afstand. Så meget på afstand, at bønsliv blev en prekær sag. Forbundet med en forlegenhed, som senere i studietiden på Aarhus Universitet skulle blive imødekommet med sekulariseringsteologien.

Som præst blev jeg så placeret i en rolle, hvor jeg skulle formulere både fadervor, den faste formular i gudstjenestens kollekt, ja endog indimellem også en fri bøn. Med “vor Fader” som det du, vi henvender os til.

Fra en Guds nærhed i barnekammeret over distancen til Gud frem til ny nærhed til Gud. Hvilken barnlighed ligger gemt i bønnen, hvis det ikke er barnagtighed? Det giver anledning til overvejelser over, hvilken form for menneskelighed, der ligger gemt i bønnen? Eller måske skulle man spørge, hvilken form for antropologi, bønnens univers rummer?

## Jeg'ets forventningshorisont

Med udgangspunkt i nogle bønner vil jeg undersøge det menneskelige udgangspunkt i bønnen. Hvad er det eksistentielle punkt, hvorfra bønnen rettes?

Kære Gud, du, som ser i det skjulte, ser også min vældige angst, en hånd, der forsøger at knuse mit hjerte. Men jeg kan ikke acceptere den. Lær mig at tro på, at mit hjerte kan blive befriet for sin indespærring, at det som en fugl kan flyve ud og drysse gode frø hos andre. Jeg deler jo min angst med mennesker i din verden, men angsten skiller mig også fra dem. Lad mig blive en svævende fugl under dit elskede ansigt. Fri mig fra denne byrde. Jeg fryser til marven, og skuldrene har ingen vinger. I Jesu navn amen.  
(Grotrian, 10)

Sådan skriver Simon Grotrian i én af sine bønner. Her er der tale om et menneske, der er indespærret i angstens rum. Som en fugl i et bur. Rettetheden gælder en Gud med et kærligt ansigt.

Herre Kristus, du har selv været menneske iblandt os og kender alt, hvad en levende skabning kan blive udsat for. Jeg går rundt i min ørken og længes efter en overdådig regn fra din himmel. Jeg længes efter og beder dig om vækst og trivsel. Som et barn anråber jeg dig, Vorherre, og beder dig om ord, der kan erstatte mine, ord, der kan bære mig igennem tilværelsens prøvelser. Jeg ved fra din mund, at kærligheden

er det største ord af alle. Giv mig  
kærlighedens gave, himlen skal vendes på  
hovedet engang, dét ved jeg, og vi skal  
hoppe rundt på din blå trampolin. Lad  
mig hvile i denne tro, som du har skænket  
til mennesker.

Svar mig på kærlighedens måde  
(Grotrian, 11)

Det er barnets bøn om at vokse og trives. Bøn er at blive sat i bevægelse. Det er ikke den barnagtige bøn om at være sat i en tilstand af 'barn' over for den 'almægtige' Gud. Barnet råber til Gud. Rækker ud efter den Gud, som selv har prøvet barnets sårbare status: at være udsat for tilværelsens prøvelser. Gud har vist sig i et barnligt væsen. Det er ikke barnets bøn om en magtfuld indgriben. Men barnets bøn om en kærlig medleven. At bede er at bede til at kunne noget: nemlig at hoppe i trampolin.

#### Bøn om forankring

Kære Vorherre Jesus Kristus, livet er  
en hobby for dem, hvis vingeknopper skyder  
i sjælen. Vi beder om forankring oven på  
graven, hvor duerne er fløjet. Vi beder  
om kærlighed, så hjerterne kan folde  
sig ud til rislende træer, der skygger for  
diamantsolens evige stråler. Kald os hjem,  
når du behøver os hos dig. Hjælp os i  
verden, hvor fartstriberne ses overalt, selv  
på tv-skærmen. Fødderne træder i angst  
over planeten, hvert skridt er at forlade  
en blodblomst. Hjælp dine små, fordi  
fortabelsen lurer bag alle slidte hjørner. Vi  
beder om sjælerødder på kloden. Vi beder  
om dit rige hér på jorden. Amen.

(Grotrian, 24)

Ifølge denne bønneskriver er bønnens funktion at blive forankret i et 'du'. Og hvad vil det så sige. Man skal lægge mærke til bevægeligheden i forankringen. Ingen form for åndelig stabilitas loci tænkning i form af tilstande, men sjælelig bevægelighed, som dette hjerte længes efter. En bevægelighed, som kommer af denne rejse ud af én selv hen imod et du, som så igen sætter en bevægelse i gang – udad.

Bønnen viser tydeligt dynamikken imellem den indre og ydre rejse. Fra jeg'ets indre ud mod du'et og tilbage igen, som afstedkommer en udadrettet bevægelse imod verden. Bøn er ikke kun inderlighed, ej heller yderlighed, ej heller handling. Det er alle tre dele. Som det hed i klosterreglen: "Bed og arbejde!" Det kontemplative liv har en virkningshorisont i verden.

Bøn er at række ud mod en anden. Den bedende er så at sige ude af sig selv. Transcenderende sig selv. Der er noget excentrisk over den bedende. I næsten barnlig forstand, idet barnet rækker ud efter sin far, fordi det har tillid til ham. Den barnlige excentricitet indebærer et vist mod, nemlig at stille sig frem, hvad enten det er med begær, vilje, ønske, længsel eller sin tak. (Jeg erindrer en barnemor til dåbssamtale i kirken, der sagde, at her i kirken bliver man så ydmyg, fordi man udleverer sig i så stort et rum til Gud, men det gør sgu' ikke noget, at jeg er ydmyg her, for her er jeg måske mere mig selv end nogen andre steder.)

Ved at række ud over sig selv møder man et andet selv. Man fordobler sig selv, og måske bliver man mødt af et selv, der er mere sandt end det, man forlod. Ved at række ud fra sig selv møder man sit bedre selv. Den, der rækker ud over sig selv, har ikke nok i sig selv. Er så at sige ikke forankret i sig selv, men i noget uden for sig selv. Eller sagt mere ingemannsk med Grotrian: "Man har sine vingeknopper". Og kun engleknopper eller -vinger fra himlen giver sjælerødder på jorden.

Bøn er måske den mest intime religiøse fromhedsposition, for her udleverer man sig selv. Her lægger man sit jeg blot, idet man eksponerer sin dybeste eller mest elementære forventning til livet. Netop derfor understreger Jesus, at man skal gå ind i sit lønkammer. Bøn er ifølge Jesus en særlig handling. Man vender sig bort fra den offentlige scene til det private rum. Der sker altså en distinkt afmærkning i vores bevidsthed, når bønnen sætter i gang. Når Jesus sammenligner bøn med almisse og faste gør han gældende, at bøn er en særlig handling. Måske kunne man sige, at man ofrer noget af sig selv, idet

man skærper opmærksomheden mod en andethed, som netop markeres at være adskilt fra det offentlige rum (Matt 6,1-18).

Dorothee Sölle siger et sted om bøn, at i den kommer man tæt på det erotiske, forstået på den måde, at det er det menneskelige begær efter liv, der er på spil i bønnen. I bønnens rum kommer den bedende tæt på sig selv – sine følelser, sin vilje, sine længsler, sin samvittigheds stemme. For det er det inderste i én selv, man giver sprog, dvs. rækker frem imod et du. Bønnen er altså betinget af det menneskelige begær efter liv. Bøn er ikke en ubetinget rettet-hed, men en betinget rettet-hed imod Gud. Den forbinder sig med den dybeste menneskelighed.

I bønnen gør man sin kastethed ind i verden bevidst. At bede er derfor at tage sin væren-i-verden alvorligt. At ens verdensforhold går én på. Man kunne sige, at man i bønnen tager sit verdensforhold til eftersyn. Det er bl.a. det, sprogliggørelsen er med til: Hvad ønsker jeg mig af livet? Hvilke vigtige afgørelser står for? Gjorde jeg noget forkert, og hvorledes får jeg rettet op på det? Er livet værd at leve? Hvorledes bevarer jeg mine relationer, så jeg både er i stand til at give og modtage? Man kaster sig ind på det guddommelige Du, ikke for Guds skyld, men for ens egen skyld. I den henseende er formuleringerne i fadervors bøn “som i himlen således også på jorden” og “dit rige komme” en bøn om, at jeg ikke er lukket om mig selv i min jordiskhed, men kan spejle mig et andet sted, nemlig i himlen, og at bønnen handler om, at denne himmel må sænke sig mod jorden, således at jorden kan blive mit ’hjemsted’. Således at jeg med englevinger kan slå “sjælerødder”, således at jeg kan føle mig “forankret”, således at “jeg kan hoppe rundt på din blå trampolin” – for nu at tale med bønnerne ovenfor.

Jeg’ets forventningshorisont er altså lidenskab. Det menneskelige jeg har en rettet-hed mod et du. Bøn er en overskridelse af sig selv i en vendthed mod dette du. Dorothee Sölle kalder bønnens religiøse spil for en “Hin- und zurück Reise” mellem mig og Gud (Sölle, 158). Hun siger, at bønnen forlener mennesket med den nødvendige “distance” til sig selv. At eksponeringen af sig selv modsvarer en efterfølgende internalisering. Udadvendtheden mod den “Anden” følges af en tilbagevenden til sig selv. Den vundne distance, dernæst fornyet inderlighed. Eller for nu at tale om bøn som en sproglig akt: Jeg udtaler mig i bønnen, jeg blotter mig selv – mit liv – for den Anden, men i og med denne udtalelse, vender jeg ikke tilbage med det samme sprog, men med



et nyt sprog. Jeg er i bønnen udleveret i et sprog, som har mere magt over mig, end jeg har over sproget. Og det gør forskellen, som sætter den bedende i en anden position, med et andet perspektiv, en anden horisont.

## Bønnens gudshorisont

Lad mig nu vende blikket mod det Du, som jeg'et i bønnen henvender sig til. Det Du, som den bedende rækker ud efter. Det afgørende spørgsmål i forhold til dette Du i forhold til bøn, såvel som i salme og prædiken er: Hvorledes kommer dette DU mennesket i møde? Hører Gud mig i min bøn? Bliver rejsen hen til Gud til en rejse tilbage til én selv, så at man som menneske mærker, at der er sket noget? Undergår den menneskelige erfaring en forvandling i rettedheden mod det Du, som man blotlægger sig for? Eller for nu at komme under vejr med, hvem jeg er, når jeg rækker ud over mig selv efter det bedre selv, hvem er så dette selv?

Jeg vil undersøge dette Du ud fra to tekster. Dels ud fra Sl 139, dels ud fra de indlende tre bønner i fadervor.

## Salme 139

Salme 139 er en bøn om at finde sig selv. Måske i sidste ende en salme om jeg'ets identitet. Kirsten Nielsen gør i sin gennemgang af salmen opmærksom på, at det først er i de sidste linjer, at bønnen tydeligt udtrykkes: "Gid du ville dræbe forbryderne, Gud! / Vig fra mig, I mordere" etc. (v. 19-24). Bønnen gælder da en frikendelse fra fjender, der sætter den bedende under anklage. Første del af salmen har som funktion at motivere Jahve til at gribe ind, mens sidste del beskriver nødssituationen og indeholder bønnen om hjælp (Nielsen, 307-309). Det interessante er da, hvorledes denne Jahve-gud beskrives i forhold til det jeg, der eksponerer sig over for ham. Altså hvad betyder 'Gud' her?

Måske man skal begynde med at sige, at dette jeg giver sig den næsten 'mystiske' hengivelse til virkeligheden i vold. En erfaring af en slags 'intetfang' (Tafdrup): at give slip, at lade sig falde – ind i midten, ind i skjultheden. I

modsatning til 'fang', hvor man styrer og kontrollerer. Hvorhen dette jeg falder eller rykker i denne given-slip-på-sig-selv, er det omgivet af Gud. At slippe sig selv er ikke at falde i den farlige, den fremmedes, den truendes vold. Dette væsen er båret, kendt og elsket.

Man skal lægge mærke til jeg'ets kropslige positionering: det går, sidder, står, ligger; til jeg'ets eksponeren sig i ord, tanke, følelse; til den sjælelige bevægelse fra himmel til jorden og dødsriget, fra det postnatale til det prænatale, fra bevidsthed til ubevidsthed, fra det synlige til det usynlige. Dette jeg bliver i sin henvenden-til-et-Du gennemsigtigt for sig selv i sin eksistens i rum og tid, i sin bevægelighed, i sin mentalitet, i sit sprog, ja selv i sin gåen-forkert i fare og ulykke. Det er et jeg båret og værnet i sin hemmelighed. Der er ikke et sted, hvor dette jeg ikke er omsluttet eller indesluttet af Gud.

I bønnen foretager jeg'et en rejse ind virkelighedens uendelige og endelige univers, og ikke et sted på denne rejse mærker det sig uden for Guds rækkevidde. Det er ikke et univers af kulde og ligegyldighed. Tværtimod er det et univers af en uendelig bejaelse, en bekræftelse af Guds værnen-dette-menneske. Hvilket sted på rejsen, mennesket kommer til, det inderste og det yderste, det hvideste og mørkeste punkt – stedet findes i Gud.

Hvem er jeg? lød spørgsmålet. Og svaret er: Gud kender mig bedre end jeg selv. Han kender mig på anden måde, end min omverden kender mig. Og det betyder, at min identitet er mere, kan være mere, end hvad jeg selv kan tro, føle og tænke, lige her og nu. Jeg er et væsen, der er undervejs til mig selv. Som der står i 1 Johs 3,2: "Kære venner, allerede nu er vi Guds børn, men vi har endnu ikke fået at vide, hvad der skal ske senere." Bøn er at leve i spændingen mellem væren og tilbliven, mellem udholdenhed og forventning, mellem realitet og utopi. Mit jeg rummer en hemmelighed, som i sidste instans rummes i Gud. Den Gud, som er kendt med denne hemmelighed, vil værne den, drage omsorg for den.

Bønnens Gud er da ikke at ligne ved et barnagtigt magt-afmagts-forhold, men snarere ved et lidenskabeligt kærlighedsforhold. En relation mellem et menneske, der i hvilken som helst situation ved sig udleveret til og afhængig af en Gud, der kender, bærer og elsker én.

## Fadervor: Gud kommer én i møde som menneske

Bøn er altså at række ud mod en Anden. At vise sig frem og italesætte sig selv med krop og sjæl – sin følelse, sin tanke, sin vilje, sine ønsker. Det er at overskride sit jeg og møde et større selv. Det er at møde Gud. Men på baggrund af Sl 139 må der tilføjes, at den direkte bøn artikuleres efter en beskrivelse af, hvem Gud er. En beskrivelse, der iscenesætter en Gud, der er der før mig. Således bliver bøn ikke bare en tale til Gud, men en samtale, ja måske en henvendelse til en Gud, som den bedende har mærket til før. Derfor bliver den bedendes rækken-ud ikke ud i den blå luft, men ud imod en hånd, et ord, en fod, en tanke, et ansigt. Mit råb er ikke et råb ind i den tomme himmel, men et råb mod et himmelsk øre, der er vendt mod jorden. I den henseende er bøn ikke den første tale, men et svar på den henvendthed, som mennesket allerede har mødt. Som der står i Es 65,24: “Før de kalder, svarer jeg, endnu mens de taler, hører jeg.” Eller som Jesus siger som optakt til Fadervor: “I skal ikke efterligne farisæerne og hyklerne, for Jeres far ved hvad I har brug for, allerede inden I beder ham om det” (Matt 6,5). Den Gud, som den bedende rækker ud efter, er ikke en fjern almagts Gud, men netop en nærværende Gud, en Gud, som er kendetegnet ved den dynamiske eller bevægelige kærlighed.

Hvorledes denne kærlige og bevægelige Gud er ‘for os’ vil jeg her til slut sige noget om ud fra de indledende tre bønner i Fadervor.

## Vor Fader, du som er i Himlen

Med denne bøn understreges det lige før omtalte forhold, at bøn er henvendelse til en Gud, som er nærværende som en Far. Himlen er der, hvor Gud er. Gud er så nær på os som en far. I den sproglige kategori *Vor Far* udtrykkes et rum at kunne leve sit liv i. Nemlig som Guds børn. Vi får altså i bønnen status som børn – ikke som slaver, ikke som ufrie mennesker – men netop som børn, hvilket forlener ens verdens-forhold med tillid, åbenhed og forventning. Henvendelsens intime karakter afslører reciprociteten i relationen mellem den bedende og Gud. Når vi beder, beder vi til en far, som vil os det godt. Som under os noget. Bøn er at abonnere på en instans, der har en lige så stor

interesse i at opretholde verden som jeg selv har. Gud har brug for verden, sådan som jeg selv har.

## Helliget blive dit navn

Vi beder i fadervor om, at det navn, som Gud har, det vil blive os mennesker til del. At vi får del i den hellighed, som Gud rummer. Dvs. vi beder om, at Gud træder ud af sin anonymitet således, at vi kan komme til at mærke ham i vort eget liv, det liv som uden hans tilstedeværelse også forbliver i anonymiteten. Netop fordi vi beder bønnen i Jesu navn, så beder vi om, at Kristus vil komme og sætte sit navn på vores liv. Sætte sit navn på min længsel, mit ønske, mit savn, min skyld, min skam, min sorg, min tak, min lykke.

Vi beder med andre ord om, at det liv, som åbenbarede sig i Jesu menneskelighed, at det liv må blive mit liv. Et liv hvor man lever voveligt og risikofyldt. At bede til Gud er at bede om, at den menneskelighed, der kendetegner gudslivet i Kristus, at det må blive mit gudsliv.

## Dit rige komme

‘Bøn er som at leve i de sidste tider’ sagde min professor i dogmatik på universitetet, Peter Widmann. ‘Dit rige komme’ – lad det hellere være i dag end i morgen! Bøn er insisteren på, at mit mellemværende med min jordiskhed kan blive fyldt af Guds rige. Bønnens horisont er at leve ‘som om’ man er stedt i den 11. time: At Gud vil komme og bringe én alt det, som er hans. For kun i kraft af, at han har tid får jeg den tid, som er gudsrigets: At leve hengivent og engageret og lidenskabeligt som om alt blev afgjort her og nu. Bøn er også at bede om kræfter og vilje til at yde modstand mod den verden, den tid, det rum, hvor gudløsheden råder, dér hvor ingen forventning råder, hvor ingen længsel efter frihed er, hvor øjnene er grå og uden håb, hvor ingen triumffølelse eller taknemmelighed findes.

Bøn er da bøn om, at Gud vil komme min menneskelighed i møde og forvandle den til en menneskelighed med tro, håb og kærlighed.

## Litteratur

Bernet, Walter 1970: *Gebet*. Kreuz-Verlag.

Demant, Jørgen 2005: *Søndag morgen – mødet mellem Gud og menneske*. Aros.

Grottrian, Simon 2008: *Citroner til Vorherre*. Borgen.

Heiler, Friedrich 1920: *Das Gebet*. München.

Lang, Bernhard 1997: *Sacred Games. A History of Christian Worship*. Yale.

Nielsen, Kirsten 2003: *Det Gamle Testamente på gudstjenestens betingelser*. Anis.

Sölle, Dorothee 1977: *Die Hinreise*. Stuttgart.

Jørgen Demant, sognepræst, teologisk konsulent  
Hjortekærvej 74  
2800 Kgs. Lyngby.

# Bønnens sprog

*Svend Bjerg*

Har fromheden, den praksis at bede, fået gode kår i dag? Kan man ligefrem tale om en renæssance for bøn? Blomstrer bønnens sprog? Det er baggrundsspørgsmål for artiklen. Bjerg tematiserer bønnens sprog under fire synsvinkler: i. bønnens sprog i sproget; ii. bøn som inspiration; iii. bøn i fysisk udbrud; iv. bønnens poesi.

Situationen forekommer mig at være grumset, for ikke at sige paradoksal. På den ene side udsender forlagene for tiden nogle højpoetiske og temmelig dyre bønnebøger, og de er fulde af evangeliske sproglege, fuldbårne oratoriske præstationer (Jørgensen og Lage 2008; Grotrian 2008). Og ordet "oratio" kan jo gå på både tale og bøn (Jf. Feuerbach 1956, 203). Retræter og kurser i meditative teknikker vinder frem, og folk ytrer sig gerne om deres religiøsitet eller mangel på samme. Tiden er inde til bekendelser, de store selvbekendelser. Bøn eller ej, temaet hører med til vores curriculum vitae, som leverer en oversigt over, hvad vi har præsteret, de mange år med bønner i tide og utide.

På den anden side falder det alligevel mange svært at svare på så simpelt et spørgsmål som: Beder du til Gud? Hvordan beder du? Hvad beder du om? Bøn taler man mest om i vage vendinger. Går man lejlighedsvis i kirke, tager man måske, forført af situationen, del i de fælles bønner, mumler måske med på fadervor, men ellers sætter den religiøse blufærdighed snævre grænser for vores lyst til at indvie andre i vores bønsspraksis. Ikke alle har det som Johannes Møllehave, hvis mormor som en anden Job gik i forbøn for de døde; hun havde ligefrem en særlig dødsliste over folk, som hun bad Gud om hurtigst muligt at tage hjem til sig, for de trængte til det (Jf. Møllehave 1975, 35). Bøn er dog stadigvæk et tabu for de fleste (Jf. Jüngel 2003, 395).

Denne paradoksale situation – åbenhed og lukkethed på samme tid – skyldes måske, at vi nødtigt vil afsløre, hvor primitive vore egne bønner er. I pressede øjeblikke ligner vore privatbønner måske mere et primalskrig end et fadervor; de lyder som halvkvalte råb om hjælp. Og det har jo et godt evangelisk forbillede. Tænk på toderen, der slår sig for brystet og ikke kan finde på andet at sige end: “Gud vær mig synder nådig” (Luk 18,13). Hvor meget verbalsprog er der egentlig i hans bøn? (Jf. Leuenberger 1988, 174). Han har sikkert mange ordkarrige efterfølgere, flere end man skulle tro.

Nu vil jeg ikke bevæge mig ind i bønnens empiri for at spørge, hvor meget bedes der af hvor mange, hvordan og hvornår – og hvorfor ikke? Jeg vil i stedet kredse kritisk om spørgsmålet: Hvilket sprog fører den evangeliske bøn? Hvilken retorik eller poetik gør bønnen brug af? Eller spurgt mere elementært: Hvad har bøn og sprog med hinanden at gøre?

## Bønnens sprog i sproget

Som afslutning på sin lille tale om bønnehørelse, afleverer Jesus i sin bjergprædiken følgende salut: “Når da I, som er onde, kan give jeres børn gode gaver, hvor meget snarere vil så ikke jeres fader, som er i himlen, give gode gaver til dem, der beder ham!” (Matt 7,11). Hos Lukas konkretiseres gaven: “... hvor meget snarere vil så ikke Faderen i himlen give Helligånden til dem, der beder ham” (Luk 11,13). Helligånden borger for, at der er liv i gaverne.

Læg mærke til den vending, de to evangelister er enige om, vendingen, “hvor meget snarere”! Den betyder kort sagt, at der er *mere* i bønnen til Gud end i bønnen mellem mennesker. Det tyske sprog sondrer præcist mellem de to bønrelationer ved hjælp af de to gloser, *bitten* og *beten*. Her går *bitten* på bønnen til forældrene og *beten* på bønnen til Gud fader (Leuenberger 1988,16). På dansk har vi ikke noget lignende. At *bede* om noget kan vi i begge relationer. Måske *bønfaller* vi Gud, men vi *beder* ham også om noget; lad os alle *bede*! Andre *beder* vi ikke om dit og dat, nej, vi *ber*. Åh, jeg *ber*! Gud bevars! Måske har dansk de fine nuancer, men tysk taler et tydeligere sprog. *Ruhe, bitte! Ich bete!* På dansk lyder en ordret gengivelse heraf helt absurd: *Jeg ber om ro! Jeg beder!* Måske associerer man til den gamle betydning af ordet *bede*: at hvile sig. Men så er man sprogligt set på Herrens mark.

Men hvor meget mere ligger der da i *beten* end i *bitten*? Hvilket overskud? To ting vil jeg pege på.

For det første véd vores himmelske fader ulig mere end vores jordiske. Umiddelbart før Jesus dikterer fadervor, falder ordene: "Jeres fader ved, hvad I trænger til, endnu før I beder ham om det" (Matt 6,8). Ja, men hvis Gud ved alt i forvejen, hvorfor så overhovedet bede til ham? Et diskret vink turde vel være nok, et par foldede hænder, et enkelt ord, der siger alt. Man kunne fx tænke på den sande bøn, som Jean-Jacques Rousseau havde lært af en gammel kone, bønnen, der i sin korthed lyder: "Oh!" (Citeret hos Bek m.fl. 1983, 61). Eller man kan slå op i Kirsten Jørgensens bønnebog, *Mellemværende*, og finde en række humorfyldte slutninger på bønner til den Gud, som ved alt og er alle vegne, fx "Du har ikke noget med det at gøre, Gud/ Men måske vil du alligevel sende en lille redningsbåd" (i bønnen Regn). "Men kære Gud, kunne du ikke skynde dig en lillebitte smule?" (i bønnen Utålmodighed). "Er du der, Gud?" (i digtet om Tomhed) (Jørgensen og Lage 2008, 17. 30. 70). Den humoristiske vending erstatter den bombastiske anrøbelse af en Gud, der ved alt.

Når Gud på forhånd ved alt og kender alle vore behov, så er der i alt fald ingen grund til at bruge de mange og store ord på en bøn til Gud. Jesus tog konsekvensen heraf. De syv bønner i hans fadervor ejer en sjælden nøgternhed. De samler sig om vore helt elementære fornødenheder: det daglige brød, frihed fra skyld, fristelse og ondskab. Flere ord ville blot gøre bønnen ringere.

Når Gud fader har et overskud af viden om os, kan vi holde vore bønner i et uhørt nøgternt sprog, helt uligt det, der flourerer i mere verdslige relationer, hvor vi gerne forsyner vore bønner med et overdådigt sprog for at stemme den anden gunstig. Sådan set tager bønnen farve af ren magi.

Sagt i forbifarten, så drager Augustin i sine *Bekendelser*, begyndelsen på Ellefte Bog, en anden konklusion af Gud faders forudviden om, hvad vi trænger til. "Vi beder jo også," skriver Augustin, "vi beder jo også, selv om sandheden siger: 'Jeres Fader ved, hvad I trænger til, før I beder ham.' Det er altså vores egen følelse over for dig, vi lægger frem, når vi bekender vores elendighed for dig og din barmhjertighed imod os ..." (Augustin 2004, 220, Ellefte Bog, kap. 1). Modsat Jesus så optræder Augustin som en regulær bønsvirtuos, der formulerer lange og rige bønner til den Gud, som alene magter at forstå Augustin og hans komplekse følelsesliv, sådan som det bliver fremlagt i hans



*Bekendelser.* Augustin ønsker bestemt ikke at brænde inde med sine følelser for Gud. De skal ud i form af oratoriske pragtpræstationer. De skal sættes på sprog. De skal ud i det åbne. Der er en inderlighed i Augustins bønsspraksis, en ret så tvetydig inderlighed, for på den ene side befordrer inderligheden et rigt bønsliv, på den anden side kan inderligheden føre til, at bønslivet kvæles i sin sprogløshed. Jesus går ud af sig selv og ind i fadervor. Augustin går ind i sig selv, for derinde møder han Gud i bøn. Augustin er unægtelig mere moderne end Jesus.

For det andet rummer bønnen til Gud fader et overskud, som jeg bedst kan bringe på formlen, at bønnen til Gud er et sprog i sproget. For at forstå dette går jeg ud fra, at en bøn kan sammenlignes med et hus, vi går ind i og ud af. Som der i huset findes flere rum, således i bønnen. Klæder skaber folk, men det gør rum også. Vi præges af de rum, hvori vi færdes til daglig, det ved enhver arkitekt. Og vi sætter også spor i de samme rum. Efter års ophold i den samme bolig, sidder vi bogstavelig talt i vægge og lofter med de stemninger, vi har skabt, og de bliver tilbage, når vi flytter ud, hvor meget vi end renoverer boligen.

En lignende rumerfaring gør vi med fadervor. Vandrer vi ind i fadervors syv sprogrum, bliver vi genstand for deres udstråling. De skaber os om, så vi bliver nye (Jf. Ebeling 1963, 61-73). Vi sætter vores præg på dem gennem den måde, hvorpå vi bruger dem.

Nu omfatter den ene bøn, fadervor, egentlig to slags sprogrum, der er forbundet med hinanden på en måde, således at det ene ligger inde i det andet. Kort sagt, fadervors tre første bønner (om Guds navn, rige og vilje) ligger som et hemmeligt rum inde i fadervors tre sidste bønner (om vores skyld, fristelse og ondskab). Der er et indre rum i det ydre, et sprog i sproget.

Endnu har jeg ikke taget fadervors fjerde bøn i betragtning. Den opsummerer på sin vis hele meningen med fadervor, for her ser vi, hvordan de to sprogrum definitivt forenes med hinanden, således at bønnen til Gud er det hemmelige centrum, ja, selve drivkraften i menneskets bønner. Vore bønner er stedet, hvori bønnen til Gud virkeliggøres. Anderledes sagt, Gud kommer til os i det daglige brød.

Her i midten af fadervor finder der altså en sprogekobling sted. Det indre sprog, bønnens ord til Gud om at komme til os, forbindes med det ydre sprog, bønnens ord om vore daglige fornødenheder i livet. De verdslige ord

om skyld, fristelse og ondskab oplades med betydning, de sakraliseres, for nu må vi læse dem ud fra Guds egen altomfattende sproghistorie fra skabelsens morgen til dommedags aften.

Sagt på en anden måde, så åbner sproget om Gud et frirum i vores hverdagsprog, et rum af evig fylde, så vi nu kan se, hvordan vores flygtige liv har evig betydning. Nu kan vi ikke blot se, at bønnen til Gud er et evangelisk sprog i det sprog, vi taler til daglig, men Guds sprog gør også vores sprog nyt. Fadervor fylder vores daglige brød med evigt liv.

Summa summarum, Gud er "sprogets Gud" (Løgstrup 1977, 260), ja, han er en sprogfornyende Gud, når han i bønnens ord fornyer vort daglige sprog.

## Bøn er inspiration

I vore dage beherskes bønsteologien af to, stort set lige store partier, når det gælder om at forstå bønnen som en sproglig ytring. Det ortodokse parti beskriver bøn som en samtale, det religionskritiske hold hælder til tanken om bøn som en monolog eller som den enkeltes tale med sig selv, altså med sin dobbeltgænger, der er fremkommet ved en spaltning af selvet, en selvfordobling.<sup>1</sup> Begge parter, både det ortodokse og det religionskritiske parti, tager fejl.

Det er enkelt nok at tage stilling til det religionskritiske parti, for det har jo som program at afskaffe bønnen til Gud, så den i stedet skal forstås som menneskets bøn til sig selv, en slags meditation, der i bedste fald kan tjene til selvfordybelse. Findes Gud ikke mere som en adressat for bønnen, som en selvstændig virkelighed, et du, der møder os udefra, så kan ingen bebrejde os, hvis vi regner en person for at være lettere forstyrret, når vi antræffer ham i en højlydt lidenskabelig bøn til sig selv. Hvad har han gang i? Anser han sig selv for at være Gud, eller er han kun i færd med at tale sig selv til rette på bønlig vis?

Tilsyneladende står det andet parti stærkere, når det hævder, at bøn skal forstås som samtale. Her går man så langt som til at påstå, at selve sproget ifølge sit væsen skulle være samtale.<sup>2</sup> Sådan set må også bønnens sprog karakteriseres som samtale. Lidt præcisere må man efter min mening sige, at sprog er anlagt på kommunikation. Vi meddeler os til hinanden for at blive forstået,

men om det sker i form af samtale er en anden sag. Kommunikation er det overordnede formål med sprog, og den kan lykkes på mange andre måder end i samtaleform.

Noget andet lægger sig i vejen for at forstå bøn som samtale. Som regel opregner man fire former for bøn, som med god vilje kan kategoriseres, alt efter om de har Gud eller mennesket som nøgleperson. Det drejer sig om lovprisning (af Gud) og tak (menneskets ytring af et overskud), klage (til og over Gud) og bøn om noget bestemt, en bedebøn, på tysk Bittgebet (menneskets ytring af en mangel). Ingen af disse fire bønformer kan, forekommer det mig, forstås som ytringer i samtaleform. En lovprisnings-samtale, en takke-samtale osv., ordene lyder grotesk, som var de affaldsprodukter i et teologisk nysprog. Nej, der er snarere tale om udbrud, råb og lignende, en stribe imperativer. Vær lovet! Sig tak! Befri mig fra nød! Giv mig noget nu!

Hvad værre er, en samtale forudsætter to parter, men hvor er den anden part henne i bønnen? Jeg går ind i mit kammer, lukker døren og beder til min fader, der er i det skjulte (Matt 6,6). I det skjulte? Ja, det tør antydes: jeg ved end ikke, om min fader er der. Jeg går i kirke og hører præst og menighed bede en bøn, men til hvem? Jeg ser kun præst og menighed i aktion. Vi henvender os i bøn til en adressat, som i bedste fald er ukendt og i værste fald ikke-eksisterende. Men jeg, menigheden og præsten, insisterer på, at der er en adressat (f. Ebeling 1987, 201f.). Denne bøn må virkelig regnes for en højst særegen sprogøvelse. Om den kan kaldes for en samtale, ved jeg ikke. Det afhænger jo især af, om der kommer et svar på min bøn, en bønørelse. Men bortset herfra, så kan jeg jo udmærket godt bede til en Gud uden ligefrem at forvente at få et svar. Samtaleform er gensidighed, replik fulgt af duplik, men jeg behøver ikke ligefrem høre en duplik for at finde min egen replik meningsfuld.

Mellem de to tolkninger af bøn som henholdsvis enetale med sig selv, en monolog, og på den anden side samtale med en anden, en dialog, ligger der en tredje mulighed, som jeg vil præsentere ad omvejen over Luthers syn på bøn og ret kristen meditation (Luther 1912, 358-375, jf. Leuenberger 1988, 183-207). I 1535 beder Luthers gode ven, barbereren og sårlæggen Mester Peter om råd: hvordan skal jeg bede? Mester Peter har sine vanskeligheder, og Luther svarer i et udførligt brev, at han godt forstår ham, for de samme vanske-

ligheder er han stødt på navnlig gennem de ulideligt gentagne tidebønner i klosteret.

I brevet lægger Luther vægt på, at bønnens formål er at gøre hjertet varmt og muntert, bønnerne er en skabelsesakt, som nyskaber. Så når han er ude i et fremmed ærinde og føler sig kold og ulystig, griber han gerne sin bønnebog og går ind i sit kammer eller i kirke for at bede, så længe han nu har tid. Har han god tid, nøjes han ikke med et fadervor, men gennemgår også de ti bud, trosbekendelsen, og, hvis han har rigtig god tid, også nogle enkeltord af Jesus, Paulus eller salmerne. Han siger ordene hen for sig. Hvad vigtigere er, han taler, "som børnene gør" (Luther 1912, 359,3). Hvad gør børnene? De remser op, gentager ordene mere eller mindre mekanisk, i alt fald uden de store ledsagende tanker. Luther mener bestemt ikke, at den voksne pludselig skal opføre sig barnagtigt, men alligevel ligger en barnlig bønnsadfærd snublende nær, en anbefalelsesværdig adfærd. Luther siger, at han selv, "dier som et barn" af fadervor.<sup>3</sup> Ideen er, at den bedende for alt i verden ikke skal overanstrenge sig. Han kan roligt bede kortfattet, for hele kristenheden og alle kristne beder sammen med ham, og Gud er en nådigt lyttende Gud. Den bedende kan spare sig sine anstrengelser og må gerne holde sig til barnets bønnsfacon, en forekrevet bøn i remsestil.

Luther lægger altså ikke op til fortrolig samtale med Gud i bønnerne, snarere tværtimod. I to lidt længere, til dels identiske passager, som jeg vil citere i sammenhæng, gør Luther rede for den afgørende vending i bønnens tale. Der sker en sprog vending fra, at den bedende taler, til at Helligånden tager ordet og begynder at prædike, og så springer hjertet højt af glæde.

De to afgørende passager lyder sådan:

Det forekommer vel ofte, at jeg midt i et stykke eller et bud spadserer ind i så rige tanker, at jeg lader de andre seks ligge [fadervors andre seks bønner]. Og når sådanne rige, gode tanker kommer, så skal man lade de andre bønner fare og give sådanne tanker rum og stille høre på dem og for alt i verden ikke lægge dem hindringer i vejen, thi da prædiker Helligånden selv, og dens prædikede ord er bedre end tusinder af vore bønner. Og jeg har altså også ofte lært mere gennem én bøn, end jeg kunne ved at læse og digte selv. [...] Og som jeg har sagt

ovenfor om fadervor, så formaner jeg endnu en gang, at hvis Helligånden kom mellem sådanne tanker og tog fat på at prædike i dit hjerte med rige og oplyste tanker, så gør ham den ære at lade de forudfattede tanker fare, vær stille og lyt til dem, der kan det bedre end du, og hvad den [Helligånden] prædiker, det skal du mærke dig og skrive det op, så vil du, som David siger, erfare undere i Guds lov (Luther 1912, 363,8-16 og 366, 10-15).

Med disse ord lægger Luther op til en meditativt lyttende omgang med fadervors remse. Det er slående, hvordan samtalens form ligger ham fjernt. Mester Peter og Luther skal vige sæde for Helligånden i egen person, når den ønsker at prædike. Hvad den prædiker er ikke tro, men tanker, rige tanker, som gør vis og from oven i købet.

Med andre ord, og så er jeg fremme ved min pointe, tværtimod at lægge op til samtale, skal bønnen befordre inspiration, resultatet af Helligåndens enetale. Har Helligånden indgydt den bedende sine rige tanker, så er hjertet sat fri til at meditere længe over tankerne til gavn for troen. Bøn til Gud er i sit væsen inspiration, som afbryder de fastfrosne tankebaner og nyskaber hjertet. Denne form for bøn bevirker de rene sprogunder.

## Bøn i fysisk udbrud

Kun ganske få livssituationer lægger op til, at vi skal bede, og derfor har bøn-  
nen også kun ganske få grundformer, men de vidner til gengæld om en liden-  
skab af den anden verden, en rå og usleben, en udpint og en overdådig hang  
til liv. Jeg har tidligere nævnt bønnens fire sprogytringer, og de har alle Gud  
som adressat, men skal man skelne ret, så har de to former, bedebøn og tak,  
mennesket som nøglefigur, mens de to andre, klage og lovprisning, har Gud  
som centrum. I bedebøn og tak går jeg ud fra, hvad der er sket mig. I klage og  
lovprisning kredser jeg om den mangel eller det livsoverskud, som Gud har  
skabt.

I sin urform er bøn et råb om hjælp i en nødssituation (en bedebøn) eller  
en tak for livet i dets forunderlighed (en takkebøn). To ting springer i øjnene.

Det ene er fåmæltigheden, ordene er få, de lyder som skrig, enten i den dybeste nød eller i den største henrykkelse: Hjælp mig dog! Tak, tak! Den dybeste smerte og den højeste jubel hører sammen, som var ordene, de frembringer, en ny fødsel. Og alt kan siges i ét ord, som er et fortøttet udtryk for livet i dets grusomhed og herlighed. Ordene stødes frem, man har ligefrem talt om stødbønner,<sup>4</sup> som verbaliseres i et eller ganske få ord: Hjælp! Tak! Herregud! Her-rejesus! Maria! Min Gud! Halvkvalte ord, som man skriger sig hæs over. Alt samles om at blive fri, fri fra stor lidelse, fri til at takke,<sup>5</sup> alt sammen fordi man ikke kan andet.

Ordene er altså få, og de få ord tillader ingen distraktion, alt samles i ét nødskrig, i ét jubelskrig. Her er det helt umuligt at falde hen i bøn, at falde ud af den, adspredt og uengageret. Sker det, er man allerede lysår væk fra bøn-  
nen, på vild flugt, måske fordi nødskrig og jubel er stærkere, end man kan klare. Kræfterne slår ikke til. I så fald er der brug for en slags træning i bøn, hvor man vedholdende øver sig i at forblive i situationen med nødråb og jubelskrig, en slags disciplineret bønsovelse, som kan sættes på det ene begreb, opmærksomhed. Ikke den venlige opmærksomhed for andre, som hører til god opdragelse. Vær venlig mod andre, og de vil være venlige mod dig! Smil, du er på! Nej, jeg vil henvise til Simone Weils begreb om en *attention*, en opmærksomhed, hvori man tømmer sig for alt i sit indre, rede til at blive gennemtrængt af situationens egen alvor, en slags åbenhed for det anderledes, det fremmede, i sidste instans for Gud, men ellers er der ikke større forskel på den *attention*, som praktiseres i skolens matematik- og gymnastiktimer, og den *attention*, som den bedende hengiver sig til.<sup>6</sup>

Det andet, som gør sig bemærket i råbet om hjælp og taksigelsen, er bønnens fysiske forfatning. Som nødstedt og under stor jubel kan man som sagt skriges sig hæs. Hjælp mig! Tak, tak! Hele tiden står de samme få erfaringer på spil, og det er et spørgsmål, hvornår bøn-  
nen begynder, hvornår den går i udbrud. Nogle mener, at bøn er ældre end sproget, men derved overser man efter min mening, at sprog skaber mening, sproget kommer først (Jf. Leuenberger 1988, 43). Sådan set er der på forhånd mening og dermed sprog i selv den mest enkle bønsgestus, hvor indfældet den end er i kroppens univers.

Når bøn-  
nen ytrer sig i fysiske gestus, når hændernes foldes, når håndfladerne vendes opad, så er en sådan adfærd talende. Når de elskende ytrer sig i suk eller med strålende øjne, så er deres bevægelsesmønstre talende, ja, velta-

lende, og vi kan uden besvær aflæse deres gestus som bønner uden ord. Sig det med kroppen!

Ligeså er tavsheden talende, den hører med til sproget, den forbereder ordenes komme, lægger pauser ind og bringer budskaber gennem det, som ikke siges. Dette tavse sprog forvandler sig fra at være et instrument til at være et udtryksfuldt rum for det uudsigelige, som alligevel kommer til orde i tavsheden, netop som noget uudsigeligt.

Her befinder vi os på den fysiske tærskel til den bøn, der ytrer sig i verbalsprog, men bevægelsen kan gå to veje. Enten fører bønnen ind i en førsproglig, fysisk mærkbar sfære, en tavs og talende sfære. Bøn forvandler sig til en regelret meditation. Det skete i Ostia, hvor Augustin førte samtale med sin mor, Monica, kort tid før hendes død. Jeg citerer et uddrag fra Augustins beretning i hans *Bekendelser*:

Det, vi talte om, var følgende: Hvis nogen når til, at kødets uro tier, at forestillinger om jord, vand og luft tier, at himmelhvælingen tier, og at sjælen selv tier og når endnu videre end til at tænke sig selv, ja, hvis nogen når til, at drømme og syner tier og alle sprog og alle tegn og alt, hvad der bliver til og forgår – for hvis man hører efter, siger alt dette: “Vi har ikke skabt os selv, men han, som bliver evindelig” – hvis altså alt tier efter at have sagt sådan og vendt øret til at lytte efter ham, som har skabt det, og han så taler alene, ikke gennem alle disse ting, men ved sig selv [...] mon det så ikke er at gå ind til sin herres glæde? (Augustin 2004, 172f., Niende Bog, kap. 10; jf. Leuenberger 1988, 163).

Her vandrer den koncentrerede bønslignende samtale mellem Monica og Augustin ind i en tavs verden med et uhyre gudsnærvær. Deres bøn har karakter af meditation.

Men bønnen kan også føre fra den førsproglige sfære ind i verbalsproget, dog ikke uden øjensynlige vanskeligheder, som Paulus fikserer i ordene: “Hvordan vi skal bede, og hvad vi skal bede om, ved vi ikke. Men Ånden selv går i forbøn for os med uudsigelige sukke” (Rom 8,26f). Forklaringen på de uudsigelige sukke står at læse i det forudgående v. 22: “Vi ved, at hele skab-

ningen endnu sukker og vånder sig sammen.” Der er med andre ord tale om, at skabningen, som vi også hører til, skal vente på det forløsende ord, som sætter den i frihed. Alternativet er helt elementært: enten forløsning eller uforløsthed. Men forløsning er akkurat, hvad vi beder om, når bønnen tager skikkelse af nødskrig og frydeskrig, fysisk og elementært.

## Bønnens poesi

Bøn og poesi hænger nøje sammen, og det kommer navnlig til udtryk i klage og lovprisning, hvor Gud står i centrum. Den bedende klager over Gud eller priser Gud, ikke direkte, men ad omvejen over Guds gerninger, som den bedende mærker på sin krop, både lidelsen og lykken.

Mens den bedende kan ønske noget eller sige tak med få, ja måske med ét ord, så virker klagen og lovprisningen som en uudtømmelig kilde til ord, lange slyngede sætningskæder, kapitel efter kapitel, som når Job klager over den skæbne, Gud på helt uigennemskuelig vis har påført ham. Efter henved 40 klagekapitler sættes Job på plads af Guds to enetaler. Sådan. Meget bedre går det ikke den klagende Jonas, hvis historie dog kun fylder fire kapitler. Han bliver gjort til grin, for da han til sidst slår sig ned uden for Ninive i en løvhytte, lader Gud en svalende olieplante vokse op, men morgenen derpå sætter han en orm i gang med at gnave planten til døde, og Jonas bliver rasende.” Han bad om at måtte dø og sagde: “Jeg vil hellere dø end leve” (Jonas 4,8). Vil Jonas da begå selvmord på grund af en sølle olieplante? Ja, tilsyneladende. Kæmp for alt, hvad du har kært, dø om så det gælder! Jonas' klage ender i lavkomik.

Jesu klage i Getsemane og hans klagesang på korset bruger ikke mange ord, og de kan knap nok kaldes for en klage, for Jesus føjer sig, han indvilliger i sin gudgivne skæbne: Min Gud, min Gud!

Den bedendes lovprisning af Gud er ikke mindre ord- og billedrig end klagen, hvad enten det er en hymne over den skabte natur (fx Salme 103), eller det er Jesu såkaldt ypperstepræstelige bøn (Joh 17). Her flyder ordstrømmene uhindret, ofte i smukke arabesker.

Når bønnen tager skikkelse af klage og lovprisning, kan det være svært at skelne mellem bøn og poesi, grænserne flyder. Ofte markeres forskellen kun



ved det lille ord "Gud". Så ved man, at teksten er en bøn. Hvorfra kommer denne forvandlingsevne? Fra bøn til poesi? Fra poesi til bøn? Er forklaringen det fælles høje æstetiske sprogniveau? Det kan man ikke helt udelukke, men det kræver i så fald en nærmere forklaring.

Jeg vil pege på *poiesis*, den sprogskabende karakter i både bøn og poesi (Leuenberger 1988, 235-254). I digtning og i bøn renses sproget for slagger, det fornyes, en ny verden opstår, når klagesangen og lovprisningen går deres gang. Uden denne fornyelse ingen bøn, ingen poesi. De lever begge under det ubønhørlige krav om, at sprogudtrykket skal formes så strengt som muligt; redeligt og sandt, også når vi står ansigt til ansigt med Gud.

Den bibelske klage- og lovsang har forbløffende lighed med den moderne bønsaktivitet. Jeg vil henvise til to, meget veltalende klagebønner, Simon Grotrians "Bøn I Depression" (Grotrian 2008, 35) og Kirsten Jørgensens "Vand I Sand" (Jørgensen 2008, 163). De har et bibelsk stilfællesskab, men ellers præges de moderne bønner generelt af den større afstand mellem den verdslige og den sakrale sprogverden.

#### *Bøn i depression*

Kære Gud, jeg er deprimeret. Jeg ligger på min seng og sorte sommerfugle dækker mit bryst med et vårbrud af tilbageholdt silke. Du er mit håb, skænk mig ligeså meget Ånd, som der kan være i hvalerne. Præsterne lander som vældige krager på en motorvej, der er overbelyst af travlheden. Jeg gik til dém, men de kendte ikke svaret. Hvorfor pines jeg? Selv regnen taber masken for dit åsyn, kære Gud, jeg kan blot bekende, at mine hænder samler denne verdens lidelse i strømførende aks fortalt med hjertet. Hjælp. Amen.

*Vand i sand*

Jeg er vand der spildes i Sinais sand under solen  
mine knogler smuldrer  
mit hjerte finder ikke flere omveje  
min mund er visssen  
jeg er en orm  
en latterlig figur  
en ynkelig plet på den gode smag.  
Min Gud, Min Gud! Hvorfor har du forladt mig?  
Jeg råber i det tomme rum nat og dag, hvor du skulle være.  
Jeg fægter ud i mørket for at finde noget at folde hænderne om  
men mærker ingenting.  
Jeg beder dig, Gud, stil dig i vejen  
lad mig i det mindste falde over dig  
slå mig på din vilje  
ridse mig på dit blik  
bare et eller andet  
så jeg ved, du er der.

Bønnerne eller digtene taler for sig selv. Jeg skal ikke gå nærmere ind på de mærkbare forskelle mellem Grotrian og Jørgensen, men kun nævne, at Grotrian som regel straks i første linje henvender sig til Kære Gud, kære fader, Kristus eller Jesus, mens Jørgensen ofte leverer en længere situationsbeskrivelse, hvorpå hun slutter af med en appel til Gud, fx : “Er du der, Gud?” ( i bønnen “Tomhed”) (Jørgensen 2008, 70). Jørgensen gør meget ud af den eksistentielle situation, utålmodighed, sygdom, barnløshed og ærekærhed, mens Grotrian mere bevæger sig ud i fantastiske sprogpil over universet, den skabte verden, fx i “Verdensbøn” (Grotrian 2008, 28).

Både Grotrian og Jørgensen leger alvorligt med spændet mellem vor tids sprog og det bibelske sprog, Jørgensen tydeligt i fx “Stilladsarbejderens Bøn” (Jørgensen 2008, 135), hvor Jesus har indgået en eksklusivaf tale om fabrikation af himmelstiger, mens bønnerne – og man er hele tiden fristet til at sige digtet – om “Vand i sand” raffineret bruger et begreb om empirisk sansning for at hævde, at man kan slå sig på Gud, hårdt eller blødt. Grotrian bruger hyper-

moderne ord i sin “Bøn i depression”, alene ordet depression siger alt, men ellers ynder han at gå på motorveje og tale om strømførende aks, hvad det så end er.

Man kan hos begge bøneskrivere mærke en mere eller mindre diskret humor i deres groteske billeddannelser. Humoren forsyner bønningen med en vis beskedenhed: Her trænger jeg mig på med min klage og lovsang, men jeg véd ellers godt, hvor grænsen går, jeg vil og vil ikke mase mig på, men giv mig alligevel lidt inspiration til at tro og tænke ret!

Der er fuldt af intertekstuelle henvisninger i begge de to citerede bønner, sommerfugle som dødsymboler (læs Inger Christensens “Sommerfugledalen” (Christensen 2005, 469-485)), ånd og hvaler (som leger i Jobs Bog), dette og meget mere hos Grotrian, mens Jørgensen navnlig spiller på bibelske ud-sagn, om vand som spildes på jorden, Jesu råb på korset, og om tomheden som råber til mig. Grotrian og Jørgensen skriver bønner af høj æstetisk karat, og de demonstrerer, hvor tæt en klagebøn (og en lovprisning) kan komme på en digterisk tekst.

Jeg har kun omtalt få former for bønner, de fåmælte takke- og bedebønner og de oratoriske klage- og lovsangsbønner, men fælles for dem og en række andre frie bønner, fx forbønnen, er, at her føres et sprog, som fornyer vores verden ved at sætte den ind i en transcendent horisont. Der er altid mere at sige i bønningen, end vi kan sige os selv.

## Noter

- 1 Bøn som samtale, fx Ebeling 1987, 290; Leuenberger 1988, 171; Lindhardt 2004, 96; Sölle 1964, 121. Bøn som enetale, fx Bernet 1970, 87; Feuerbach 1956, 203: “Das Gebet ist die Selbstteilung des Menschen in zwei Wesen – ein Gespräch des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen”; Kant 1956, 220.
- 2 Jf. Ebeling 1987,290: Sproget er “ihrer ursprünglichen Lebenswirklichkeit nach Gespräch”.
- 3 Luther 1912, 364,17, jf. Augustin 2004, 60, hvor Augustin kalder sig “Et barn, som dier dig [Gud].”
- 4 Jf. Leuenberger 1988,28: *Stossgebete*.
- 5 Jf. Jüngel 2003,403: “Im Dank wird die Freiheit zwingend.”

- 6 Jf. Weil 1977,49: "Attention consists of suspending our thought, leaving it detached, empty, and ready to be penetrated by the object"; se også Bjerg, 1986,63ff. Kierkegaard taler 1962,332-352 om bøn som en kamp, en slags attention, hvor objektet sejrer over subjektet. Det suspenderes, for den rette bedende sejrer derved, at Gud sejrer.

## Litteratur

- Augustin 2004: *Bekendelser*, oversat af Torben Damsholt, Sankt Ansgar forlag, Kbh.
- Bernet, Walter 1970: *Gebet*, (Themen der Theologie, hgg. von Hans Jürgen Schultz, Band 6), Kreuz Verlag Stuttgart – Berlin.
- Bjerg, Svend 1986: *Fortælling og etik*, Kbh. , (68-79 Iris Murdochs moralfilosofi, se s. 63f., 67, 75, 68).
- Bek, Lise, Svend Bjerg, Lars Bo Bojesen og Jan Lindhardt 1983: *Selvbiografien*, Centrum, Kbh.
- Christensen, Inger 2005: *Sommerfugledalen*, i: *Samlede digte*, Gyldendal, 469-485.
- Ebeling, Gerhard 1963: *Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater*, Siebenstern-Taschenbuch, München und Hamburg.
- 1987: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, 193-210.
- Feuerbach, Ludwig 1956: *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, 13. Kapitel, "Die Allmacht des Gemüts oder das Gehemnis des Gebets", 197-206.
- Grotrian, Simon 2008: *Citroner til Vorherre*. Bønner, Borgen, Kbh.
- Jüngel, Eberhard 2003: "20. Was heisst beten? (1982), i: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003 (1990), 397-405.
- Jørgensen, Kirsten og Christina Lage 2008: *Mellemværende*, Aros, Kbh.
- Kant, Immanuel 1956: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 45, Hamburg, 220ff.

- Kierkegaard, Søren 1962: "IV. Den rette bedende strider i bønnen og seirer – der-ved, at Gud seirer", i: *Atten opbyggelige Taler, Samlede Værker*, 3. udg., Bd. 4, Gyldendal, Kbh., 332-352.
- Leuenberger, Robert 1988: *Zeit in der Zeit. Über das Gebet*, Theologischer Verlag, Zürich.
- Lindhardt, Jan 2004: *Fra bønnens verden*, Rosinante, Kbh.
- Luther, Martin 1912: "Wie man beten soll, fur Meister Peter Balbirer", Werke (WA), 38. Band, 358-375, Weimar.
- Løgstrup, K.E. 1978: *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*, Kbh.
- Møllehave, Johannes 1975: *På myrens fodsti*, Lindhardt og Ringhof, Kbh.
- Panichas, George A. (ed.) 1977: *Simone Weil Reader*, Wakefield, Rhode Island & London, 44-52, "Reflections on the Right Use of School Studies".
- Sölle, Dorothee 1964: "Gebet", i: *Theologie für Nichttheologen*, Kreuz Verlag, Stuttgart – Berlin, 118-124.

Svend Bjerg, dr.theol., lektor.  
Det teologiske Fakultet i København.

# Bønnens psykologi

## En diskussion af grænsen mellem psykologisk og teologisk antropologi i beskrivelsen af den kristne bøn

*Lars Bo Bojesen*

Med en pastoralpsykologisk vinkel undersøger forfatteren en menneskemodel, der kan rumme og integrere alle bønnens dimensioner psykologisk troværdigt. Resultatet bliver en korsstruktur for den sjælelige dynamik. På det vandrette plan: hvad der er på færde mellem menneskeligt, og i tid og rum, når den spejles i bønnen som møde og dialog. På det lodrette plan, i dybden handler det om forskellige bevidsthedsformer, oftest med et udviklingsperspektiv. Krydsfeltet for den vandrette og lodrette akse udgøres af nuet. Artiklen gennemspiller de betydende psykologiske skolers bud på den lodrette fordybelsesdimension. Eckhart Tolles begreb "overgivelse" kan som fænomen beskrives profant alene, men har væsentlige elementer til fælles med den kristne mystik. Dog kommer der for den kristne bøn et yderligere element til: menneskets alliance med Gud i kampen for at sætte grænse for det onde.

### Prolegomena

Det er ikke enhver pastoralpsykologi, der opfatter bøn som et centralt emne – endsigte et omfattende eller endda overvældende emne at sætte i perspektiv. Ser man f.eks. efter i Michael Klessmanns lærebog i *Pastoralpsychologie* på 702

sider (Klessmann 2006, 240 ff.), som efter mit skøn er en af de bedste og mest encyklopædiske fremstillinger fra de seneste år, er der ofret 3 små sider på emnet 'Gebet' som et led i kapitlet om 'Gottesbilder'. Og det er åbenbart ikke fordi Klessmann er uvidende om, at den religionspsykologiske tradition har gjort emnet bøn til genstand for anderledes omfattende behandlinger, for han citerer f.eks. selv en bid fra det klassiske magnum opus om sagen, Friedrich Heilers *Das Gebet* (på omkring 500 sider alene om bønnen!) fra 1918. Heilers værk repræsenterer med sin liberalteologiske beskrivelse af bønnens utallige former nogenlunde den modsatte yderlighed, og midt i al respekten for det faktum at bøn er et aspekt af al religion overhovedet, fristes man til at tilslutte sig Anna Sophie Seidelin, som engang over for bønformernes mangfoldighed skulle have udtalt, at der findes kun to slags bøn: Tak! og Hjælp!

Det er en brugbar polaritet. Det er jo nogenlunde det samme Luther stillede i midten, da han skulle råde sin barber, mester Peter, om, hvordan han skulle bede. Når han i sit lille skrift *Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund* fra 1533 (WA 38, 358-375) anbefaler sin ven at tage en evangelietekst foran sig og stille sig følgende fire spørgsmål: 1) hvilken lære eller mening kan jeg uddrage af denne tekst? 2) hvilken *tak* vil jeg da sige til Gud? 3) hvilken syndsbeholdelse udspringer da i mit hjerte (altså bøn om *hjælp*)? og 4) hvordan skal min bøn da lyde? – så er det andet og det tredje led, takken og råbet om hjælp, faktisk også her den dobbelthed som den levende bøn er udspændt imellem.

Men selvom Tak og Hjælp er en enkel og genkendelig grundstruktur for bønnen, er de naturligvis endnu ingen *psykologi*. Vil vi have den reflekterede beskrivelse af menneskets sjæleliv til at gøre nogen gavn ved udforskningen af bønnen, må vi stille den nogle tydelige spørgsmål og foretage nogle valg. Mit grundspørgsmål lyder: Kan psykologien – eller det psykologiske sprog – bidrage til en fordybet forståelse af bønnen, og dermed en forøget fordybelse i bønnens praksis? kan det psykologiske sprog bidrage til at åbne bønnens sprog – og bønnens stilhed – for os?

For at nærme mig nogle svar på det, vælger jeg at indsnævre min synsvinkel til at have den *individuelle* bøn, det enkelte menneskes bøn, i focus – til forskel fra f.eks. liturgiske bønner, kirkebøn osv. Det er jo heller ikke nogen stor indsnævring; det enkelte menneske lader dog forhåbentlig som regel sin bøn flyde ind i fællesskabets liturgi. Men for præcisionens skyld: min tilgang

er individualpsykologisk, ikke gruppe- eller socialpsykologisk. Og som teolog stiller jeg selvfølgelig primært mine spørgsmål ud fra en *kristen* kulturbaggrund.

Også hvad den her anvendte metode angår, vil jeg forudskikke en præcisering – vistnok af lidt mere kontroversiel natur. Normalt siger man, at hvad psykologien kan, er at beskrive en guds-*erfaring* (og opstille hypoteser angående dens herkomst og udvikling etc.). Men psykologien kan aldrig vide, om den gud, erfaringen omtaler, faktisk er til; skal man udtale sig desangående, må man træde over i det teologiske sprog. Det er for så vidt rigtigt nok, og jeg har selv fulgt denne færdselsregel i mit hidtidige religionspsykologiske arbejde; men det kræver en præcisering. Det er rigtigt, hvad psykologiens konklusioner angår. Men ikke, hvad angår psykologiens arbejde med det erfaringsmateriale – f.eks. bønnens kristne gudserfaring – som fører frem til konklusionerne. Hvis ikke psykologiens udbytte af dette materiale skal blive ganske ynkeligt, er psykologen efter min opfattelse nødt til at følge med ind i antagelsen af Guds faktiske realitet – den realitet som den bedende erfarer; ellers kender han simpelt hen ikke det fænomen han skal beskrive. Man kan som psykolog ikke sætte sig ind i arten af (emotionel og spirituel) hjælp som den bedende modtager, hvis man ikke tager skridtet over i den bedendes egen bevidsthedsform og oplever den teologiske diskurs' alvor. Psykologen må opdage, som et led i sin forståelse af erfaringsmaterialet, at Gud har rettet sit øje mod ham forud for hans videnskabelige projekt, og at Han ser på ham lige nu. Ellers bliver det nogle mangelfulde og evt. irrelevante konklusioner der kommer ud af videnskaben.

Som et eksempel kan jeg nævne en undersøgelse fra 2007, som en kendt stressforsker, Susan Folkman og hendes medarbejdere ved universitetet i San Francisco, lavede af effekten af bøn. Hjælper det at bede – det vil sige: får man det bedre af at bede? Dette spørgsmål undersøgte man ved at måle på folks stressniveau og antallet af dertil relaterede fysiske symptomer. Undersøgelsen sammenlignede her en gruppe kvinder med lav eller ringe uddannelse, og en gruppe med høj uddannelse; alle kvinderne havde børn med livstruende sygdomme og passede dem selv – hvilket måtte formodes at medføre et meget højt stressniveau; og alle kvinderne var 'troende'. De bad – og de havde grund til at bede. Undersøgelsen viste nu, at i gruppen af kvinder med lav eller ringe uddannelse var det dem, der bad *mest*, der havde det *bedst*; hvorimod det i



gruppen med høj uddannelse var dem, der bad mest, der havde det *værst* – psykisk og fysisk. Undersøgelsen konkluderede, at høj uddannelse i gennemsnit gør det sværere at opnå sjælelig harmoni gennem bøn (Banthia 2007, s. 249-260).

Min tvivl over for nytten af en sådan undersøgelse retter sig imod de antropologiske dimensioner, der får lov til at komme ind i forskernes synsfelt: Det, der måles på, er de psykiske og fysiske symptomer, kroppen og sjælen; men hvor er den spirituelle dimension, hvor er ånden? Den hører vel også med i en komplet videnskabelig beskrivelse af det menneskelige sind, i hvert fald i en beskrivelse der beskæftiger sig med fænomenet bøn; og følger man som psykolog med ind i den dimension, kan det vel vise sig, at der her – hos den hårdt plagede mor til det syge barn – kondenserer sig erfaringer af mening og trøst, som *ikke* afspejler sig i hendes helbred, hverken mentalt eller kropsligt. Tænk på hvor mange helgener (i den katolske kirkes definition) der har været syge! Det er nærmest regelen at jo større helgen, desto større fysisk lidelse, desto flere tyngende følelser og tanker. Selvom en sådan *mor* ikke behøver at være nogen helgen, vil jeg hævde at hun meget vel kan gøre analoge erfaringer.

Mit metodiske ideal er altså en dialog mellem psykologi og teologi. En dialog, hvor psykologi og teologi hver især alene er forpligtet på sin egen videnskabs normer; men hvor hver især må følge med helt over i modpartens sprog for at kunne spørge og svare adækvat. – I denne vekselvirkning efterlader man jo så den ‘ikke-troende’ psykolog bagude. Han vil ikke kunne følge med i dialogens empiriske undersøgelser. Men dette forhold adskiller sig ikke principielt fra vilkårene i den avancerede fysik. Her må den der vil tale med jo også sætte sig ind i særdeles avancerede fysiske forsøgssopstillinger for at *kunne* tale med. Begge steder, i fysikken og i den psykologi der omhandler trosfænomener, må man skaffe sig det nødvendige erkende-værktøj for at kunne se fænomenet tydeligt.

## En psykologisk antropologi for den kristne bøn

Hvad vi har brug for, hvis psykologien skal bidrage til en fordybet forståelse af bønnen, er altså en menneskemodel, der kan rumme og integrere alle bøn-

nens dimensioner uden at forfalde til psykologisk reduktionisme; og det er hvad jeg vil nærme mig i det følgende: en psykologisk antropologi for den kristne bøn.

Joachim Scharfenberg har karakteriseret det at bede som en “opdragelse af ens ønsker” (Erziehung des Wunsches), og med den formulering placerer han jo bønnen inden for et bestemt psykologisk menneskesyn: den freudianske beskrivelse af det ubevidste som en psykisk provins der “kun kan ønske”, drømmen som en ‘Wunscherfüllung’ og almagtsfantasierne som en tidlig ytring af det ubevidste. Ved i bønnen at forholde os til f.eks. Fadervor som ‘grundmodel’ kan vore ønsker forvandles, så de ikke udarter i en “magisk omsættelse af almagtsfantasier” (Scharfenberg 1985, 108f.). Ann og Barry Ulanov er inde på noget lignende, når de betegner bønnens sprog som ‘primary speech’ (Ulanov 1982, 242f.). Ligesom i den freudianske ‘primærproces’ har bønnen mulighed for at lade alt hvad der rumsterer i ens ubevidste komme til orde i form af ønsker, projektioner, fantasier, angst, aggression. Gennem bønnen lærer vi altså os selv at kende, men skaber gennem bevidstgørelsen af de indre billeder samtidig en distance til dem, og skulle derigennem opdage at vi er fundamentalt afhængige af noget større end os selv, af Gud. Begge disse tilløb forekommer mig meningsfulde, men også mangelfulde. For de lokaliserer ikke bønnens “opdragelse” af den ønskende psyke i en så omfattende antropologi, at det bliver tydeligt hvor opdragelsen tager sine forvandlende kræfter fra. Det kan jo f.eks. næppe være Scharfenbergs mening, at det er Overjeget der skal dressere Id’ets ønsker, så vi skal lære kun at ønske – og bede om – det, som er ‘passende’ og ‘rimeligt’ ud fra en borgerligt-puritansk moral. Hvad er det for kræfter, psykologisk talt, der er større end ‘os selv’ og som arbejder forvandlende i bønnen?

Det er ikke, fordi den model, jeg nu vil foreslå, er særlig avanceret. Faktisk er den det stik modsatte, fordi det, der skal give et praktisk anvendeligt overblik, må være enkelt og elementært sammen-sættende på grundsymbolets niveau. Det er simpelt hen et kors. Kors-strukturen har jo været almindeligt anvendt til at sætte psykologien i relation til de mere sociologisk arbejdende videnskaber, men kan også sige en del om forholdet mellem psykologiens egne arbejds måder.<sup>1</sup>

Ser man psykologisk på et menneske, kan man altså spørge til dets sjælelige dynamik i (mindst) to forskellige planer eller retninger. Man kan gå i bred-

den og se på hvordan det har det med andre mennesker, hvordan dets møde med andre mennesker afspejler sig i dets indre. 'Vandret' kan man kalde dette plan, fordi det afspejler de erfaringer, vi gør i vort daglige liv, som begivenheder der finder sted i tiden og i rummet. Spejler dette plan sig ind i bønnen, vil den få karakter af møde og dialog.

Men man kan også gå i højden og i dybden med det enkelte menneske og spørge til forholdet mellem dets forskellige bevidsthedsformer. De vil ofte blive set i et udviklingsperspektiv; der vil være bevidsthedsformer, der er mere 'overfladiske' end andre – og disse andre vil så blive beskrevet som 'dybere'. Det er på denne 'lodrette' akse vi finder forskellige former for udviklings- og personlighedspsykologi, herunder dybdepsykologi og individuationspsykologi.

Selvfølgelig er de to dimensioner ikke modsætninger. Vi lever i dem begge hele tiden, og de kan kun skilles teoretisk. Enhver alvorlig bøn vil være præget af ens seneste oplevelser i dagens verden og af energien i ens 'dybere' personlighedslag. Og på begge niveauer kan man vel at mærke være ubevidst og få sin ubevidsthed afsløret gennem bønnen!

Det sted, hvor de to niveauer mødes og skærer hinanden, kan præcist defineres som *nuet*. Nuet er korsets midtpunkt, og i de flestes liv erfares nuets nærvær vistnok kun som de sjældne øjeblikke – højdepunktsoplevelser, kærlighed, lidelse, store beslutninger; men hvis man er et menneske der beder – så altså lige præcis også gennem bønnen! Til dette Nu vil jeg gerne vende tilbage.

## Den vandrette dimension og bøn som møde med en Anden

Men hvilke former for psykologi er nu i særlig grad i stand til at bidrage til en forøget forståelse af mennesket i den vandrette dimension, og af bønnens funktion i dette niveau? For mig at se især to: gestaltpsykologien og rollepsykologien (ifølge Hj. Sundén) – som jeg vil give nogle summariske ord med på vejen.

Som Bent Svart gør opmærksom på, er et nøglebegreb i gestaltpsykologien de 'uafsluttede situationer' (Svart 1984, 24ff.). Vi opsamler allesammen

hver dag situationer, der ikke er blevet afsluttet og som derfor rummer en spænding i sig. Man kan være blevet overfladisk såret af en henkastet bemærkning, eller man kan direkte have fået et chok. Men hvordan får man, som voksen, ventileret og bearbejdet sine klemte følelser? Man kan selvfølgelig skumme over, hvis man er blevet rasende; man kan snakke om det, hvis nogen gider lytte; skrive dagbog, gå til work-out, eller blive syg. Det er alt sammen 'udveje'. Men man kan jo faktisk også *bede*: man kan prøve at sætte ord på ens oplevelse af det uafsluttede i situationen, og *lade disse ord blive lyttet til* og svaret på *af en anden side i en selv* – en side, som er om muligt mere rummelig, indfølelse og støttende end den sårede. Der er på en måde tale om to personer i den bedende, som i løbet af den indre samtale bliver integreret, således at den bundne energi frisættes. Den proces kan selvfølgelig finde sted som en samtale mellem to virkelige mennesker i den ydre verden, men den kan altså også løses på fantasiplanet, som en indre dialog.

Set i dette perspektiv kan bønnen opfattes som et middel til at samle ens tanker og følelser i nuet, i stedet for i den fortid og fremtid hvor ens bekymringer ideligt vandrer ud. Bønnen kan opfattes som en dialog i fantasien med Gud som samtalepartner. – Men er bønnen således forstået så ikke bare en fantasiproces, hvor det er ens tidlige erfaringer med plejepersonerne (her faderen) der *projiceres ud* og visualiseres i bønnens samtalepartner? Sådan kan man jo vælge at slå en streg under og sige at det *er*. Men så har man foretaget en metafysisk tydning, man har taget skridtet ud af sin videnskab og ind i metafysikken eller filosofien, man har begået psykologisk reduktionisme. Det er ikke en forbrydelse; det har man lov til – men kun hvis man véd, at det er en tydning og kender til andre tydningsmuligheder. F.eks. at det kunne være, at der står en faktisk gud bag bønnens gudserfaring, at det faktisk er Gud, der er nærværende.

Det er min fornemmelse, at dette tydningsrum holdes mere åbent, eller muligheden for at gå ind ad denne tydningsdør er mere fremme i synsfeltet, hvis man medinddrager den rollepsykologi, som især Hjalmar Sundén har givet ord til (Sundén 1959). Religionen beskrives her psykologisk som en form for perception, en opfattelse af verden, som styres af traditionen og de religiøse sprog; og bønnen forstås i den sammenhæng som en dialog med en levende Anden. I den bibelske tradition – såvel som i alle mulige andre religiøse

traditioner – findes der *roller* der muliggør denne dialog, og når man ‘overtager’ disse roller, kommer den religiøse dialog i gang.

Her – hos Sundén – er der ikke indbygget nogen teori-immanent forhåndsvurdering angående rollernes indhold – hvem eller hvad det er, der *egentlig* fylder en sådan rolle ud; det er f.eks. meget vel muligt, at der faktisk er en levende Anden som er aktiv i gudserfaringen, det kan faktisk være, det er rigtigt, at “det er ikke jer der har udvalgt mig, men mig, der har udvalgt jer” (Jh 15,16).

## Den lodrette dimension og bøn som fordybelse

Men dette møde med den levende Anden kan jo ske på mange bevidsthedsniveauer og farvet af mange forskellige bevidsthedsformer. Når vi nu bevæger os ind i det, der her kaldes den lodrette dimension, og ser på bønnen i et udviklings- og dybdepsykologisk perspektiv, flytter vi os altså ikke nødvendigvis ud af den vandrette dimension; mødet med den Anden kan være en erfaring, der følger med på den lodrette akse forskellige etager – om man vil: ligesom gulvet i en elevator.

I hvert fald når vi ser på det tidligste udviklingsstrin: *børns* erfaringer med bøn, og holder os til det, vi ved noget om, er det tydeligt, at bønnen er en henvendelse til en levende Anden. Det er nu ikke min mening på nogen måde at gå i detaljer med hverken udviklingspsykologien (f.eks. Piaget og Goldman) eller nogen af de andre her relevante psykologier. Blot dette ene memento: erfaringen af guds nærvær i bønnen er for langt størsteparten af alle børn den mest selvfølgelige sag af verden. I en stor undersøgelse fra 1991 påviste den finske forsker Tamminen, at 80 % af alle 7-årige havde haft oplevelser af guds nærvær. Hos de 11-årige drejede det sig om 60 %. Men kun 30 % af de voksne kunne fortælle om tilsvarende oplevelser (Sml. Sundbøll 2007, 8f.). Det passer meget godt med Ana-Maria Rizzutos påvisning (i hendes berømte bog *The Birth of the Living God* fra 1979) af, at *alle* børn, selv børn af ateistiske forældre, som et led i deres selvstændiggørelse opdager et helt personligt billede af gud, det hun kalder en gudsrepræsentant. Det er et billede, som på én gang forefindes, og skabes eller medudformes af elementer fra de forældre, man beundrer så højt, fra andre ‘signifikante personer’ og fra mere

eller mindre bevidste sider af ens eget selv. Det er altså en slags 'overgangsobjekt' i den forstand, som objektrelationsteorien definerer dem; men i modsætning til de øvrige overgangsobjekter forsvinder gudsrepræsentanten ikke nødvendigvis med tiltagende alder.

Men som sagt: i den videre udfoldelse af den lodrette dimension drejer det sig for mig ikke om at gå i detaljer med det voksne menneskes psykologi, for så vidt den har relevans for den kristne bøn, men blot om at 'møblere' denne lodrette dimension ved at placere de enkelte psykologiske teorier (som jeg for overskuelighedens skyld bliver nødt til at forudsætte bekendte i deres essens) på den lodrette akse. Min pointe er her simpelt hen, at det for alle, der arbejder med bønnens teologi, er afgørende at forstå, at når man taler om 'den bedende', er 'den bedende' ikke bare 'den bedende'! Den, der beder, er ikke bare et Jeg forstået som et grammatisk subjekt; for et Jeg er psykologisk talt en hel verden af forskellige bevidsthedsformer, hvoraf nogle få er aktuelle og de allerfleste latente. I arbejdet på at gøre kristendommen nærværende for nutidens mennesker er noget af det vigtigste efter min mening at arbejde på *Jegets nuancering*.

Omstående *diagram* (s. 39) sammenføjer nogle psykologiske teorier, der kunne være relevante på den lodrette akse, med de konsekvenser teorierne har for bønningen, og perspektiverer dem i en bestemt retning. Nogle få kommentarer vil forhåbentlig tydeliggøre overblikket.

- For Freud lader bøn sig uden indskrænkning opfatte som en regressiv adfærd. Den bedende vender tilbage til en autoritet, han lærte at frygte i barndommens Oedipus-konflikt, og vil formilde denne autoritet (Overjeget) gennem barnlig underkastelse. Men det er at opføre sig tvangsneurotisk. Helbredelsen består i at lade Jeget (sekundærprocessen) se realiteterne lige i øjnene, hvorved de ubevidste (primær-)processer vil miste deres styrende magt over én. Deri ligger selvfølgelig en sandhed: Bøn kan af og til være en sådan neurotisk fastholdelse af fortiden, og det er vigtigt for enhver sjælesørg at kende mønsteret, så han kan stille diagnosen, hvis han træffer på det.

- Nogle elever af Freud (Fromm, Erikson, Kohut o.a.) har heroverfor betonet det livsfremmende i, at et menneske – stillet over for *en for stor* udfordring – kan regredere for at samle nye kræfter. Og dét er just, hvad der kan foregå i bønningen – en udforskning af primærprocessens ressourcer med henblik på en 'opdragelse af ønsket' (jf. ovenfor).

- For Jung er det, som for Freud, afgørende at fastholde Jeg-bevidsthedens nødvendighed, stillet over for det ubevidstes voldsomme kræfter. Også i bønnen! Den bedende har ikke dispensation fra realitetsprincippet! Men *samtidig* kræver individuationen, at Jeget med mellemrum giver slip på sit tydningsmonopol for at se efter, hvad det ubevidste i realiteten gemmer på af billeder i sine dybere lag ('aktiv imagination'). Det kan tage form som Skyggen – hvor bønnen både kan danne rum for en ('samvittigheds'-)ransagelse af den negative skygge ('skylden') og for en integration af den positive (f.eks. en uerkendt sympati). Og det kan tage form som ens indre modsatkønnethed (for manden: anima, for kvinden: animus) – hvor bønnen igen kan være stedet for bevidstgørelse af både ens negative projektioner på det modsatte køn, og ens positive længsler og klarsyn. Og endelig kan Jeget gøre erfaringer med den instans i psyken, som balancerer bevidstheden og det ubevidste i deres sammenhæng: Selvet. Negative erfaringer – når Selvet tager magten over Jeget i en eller anden grad af storhedsvanvid (inflation); eller positive – når Jeget, med bevarelse af sin almindelige realitetssans, overgiver sig til en mening, som rummer Jeget i sig, uden at Jeget kan se enden på den.

I bønnen vil en egentlig Jeg-inflation trods alt være lige så sjælden som psykosen; men svagere tilløb ("Herre, jeg takker dig for, at jeg ikke er som andre mennesker ...") kan vi jo alle komme i nærheden af. Den positive relation mellem Jeget og Selvet – ja den er vel i sig selv en bøn, en fortsat, vedvarende eller glimtvis overgiven sig til det der er tilfældet, det der nu engang er, som det er, i en omfattende og ikke udgrænsende forstand, nu – lige nu i dette øjeblik. I det religiøse sprog vil det naturligtvis normalt omtales som en overgivelse til Gud.

Men hvem er det egentlig, som 'foretager' eller 'gennemfører' denne overgivelse til nuet? Hvem er det egentlig, der overgiver sig? Er det Jeget? Kan Jeget virkelig det? – Den teologiske mistanke begynder at røre på sig.

Hvad er overgivelse egentlig for noget?

# Diagram over antropologiens lodrette dimension og bøn som fordybelse

## PSYKOLOGISK TEORI

### FREUD:

Primærproces vs. Sekundærproces  
Overjegets etablering i Oedipus-fasen  
Regression = neurotisk adfærd  
"Wo Es war, soll Ich werden!"

### NYFREUDIANERE:

Regressionens nødvendighed

### JUNG:

Jeg-bevidsthedens nødvendighed  
Jeg-slippets individuatoriske nødvendighed  
Forligelighed mellem 'det personligt ubevidste' og Freuds primærproces

Jeget vs. Skyggen

Jeget vs. Anima/Animus

Jeget vs. Selvet

### ECKHART TOLLE & MINDFULNESS:

### MYSTIK:

## KONSEKVENSER FOR BØNNEN

- bøn er neurotisk adfærd

- bøn som 'ønskets opdragelse'

- nøjagtighed og realisme fastholdes i bønnen

- bøn som 'aktiv imagination'

1/ bøn som 'samvittighedsransagelse' af den negative skygge

2/ bøn som integration af den positive skygge

1/ bøn som bevidstgørelse af negative projektioner på det modsatte køn

2/ (*mænd*) bøn som integration af følelsernes åndelige aspekt

(*kvinder*) bøn som integration af strukturerens ånd

1/ bøn som inflation

2/ bøn som overgivelse til Nuet

- bøn som overgivelse til Nuet

- Ordløs bøn



## En diskussion af grænsen mellem psykologisk og teologisk antropologi i beskrivelsen af den kristne bøn

Ordet 'overgivelse' er i de seneste år blevet opladet med psykologisk og eksistentiel mening af Eckhart Tolle. Tolle<sup>2</sup> er ikke nogen egentlig psykolog, selv om han i sit forfatterskab samler essensen af den psykologiske tradition vi her befinder os ved; snarere kan man kalde ham en åndelig vejleder, der har et eksistentielt kendskab til sin kulturelle og religiøse tradition. I sin efterhånden berømte og indflydelsesrige bog *Nuets kraft* er det ikke, fordi han hyppigt benytter sig af traditionens religiøse sprog. Hvis det sker, er det som henvisninger til den sande form for liv: liljernes liv på marken, de sagtmodiges liv (i Bjergprædikenen), gudsriget; men næsten aldrig til Gud selv. *Der tales så at sige hele tiden profant*. Med ord som 'nærvær', 'nuets kraft' eller 'overgivelse'<sup>3</sup> omskrives med profan sprogbrug en erfaring af at komme fuldt til stede i øjeblikket, som ikke bruger ordet Gud som "dørvogter", men i selve sagen er ganske parallel med den kristne traditions beskrivelse af at være set af Gud, overgive sig til hans nåde og opgive sine gode gerningers anstrengelse for at være god nok. Sagt med andre ord: der tales netop ikke om *tilgivelse* – Guds tilgivelse af mennesket som adgang til nærværet, men om *overgivelse* – som en begivenhed, der finder sted *i* mennesket og åbenbart udføres af mennesket.

Et ganske parallelt, men mere akademisk psykologisk eksempel på beskrivelsen af dette nærvær er den særlige form for kognitiv psykologi, der benævnes Mindfulness – som i disse år tages i voksende anvendelse som middel mod stress. Den er ikke bare en beskrivelse, men ligefrem en *træning* i at blive nærværende i øjeblikket – eller 'at leve med fuld opmærksomhed', som undertitlen er på Jon Kabat-Zinn's klassiker om emnet *Lige meget hvor du går hen, er du dér* (Kabat-Zinn 2000). Målet med træningen er at opnå så stor tilstedeværelse i nuet som muligt – så man ikke f.eks. sidder med en tom kop foran sig og er i tvivl om, hvorvidt det er én selv, der har drukket af koppen. Til det formål skelner man i Mindfulness mellem at være i 'doing-mode' og i 'being-mode'. I 'doing-mode' er det tankerne, der styrer, hvad man gør – man følger dem automatisk; i 'being-mode' har man fuld opmærksomhed på sin tilstedeværelse fra øjeblik til øjeblik. Dette sidste beskriver den danske kognitive psykolog Morten Hecksher sådan:

Når man i 'being-mode' får tanker, hvilket alle mennesker gør, lægger man mærke til tankerne, og man vender så blidt opmærksomheden tilbage til den situation, man *nu* er i. – Mindfulness-træning er at bringe fuld opmærksomhed til det, der er – uden at forsøge at lave om på de følelser eller kropslige fornemmelser man oplever (Hecksher 2007).

Hvor blev ordet 'Gud' af her? Hvor forsvandt erfaringen af mødet med den levende Anden hen, dette at være set og omfattet af den levende Andens blik? Åbenbart kan man klare sig uden. Og det har vel at gøre med, at ordet Gud opfattes som begrænsende, fordi det indebærer et væsen, der er forskelligt fra én selv. Der er i den fuldbyrdede overgivelse, i det realiserede nærvær ikke plads til noget subjekt-objekt-forhold, ingen dualitet, intet Jeg og Gud. Hvis Gud er noget her, er han selve Væren; ikke noget væsen (Tolle 2000, 217). Derfor kan man sige, at vi med erfaringsbeskrivelsen hos Tolle og Mindfulness er på vej over i den egentlige religiøse *mystik* – både i en vestlig form, som vi finder hos dén Mester Eckhart, Tolle (selv)bevidst har taget sit fornavn efter, og i en østlig form som buddhismen. Bøn plejer her at få betegnelsen meditation eller kontemplation; men under alle omstændigheder er den ordløs.

Den ordløse bøn hører absolut med i dybet af den lodrette dimension, når man vil lave en oversigt over det bedende menneskes psykologi, og der kunne selvfølgelig være enorme mængder at føje til om dens faser i udspændtheden mellem 'sjælens mørke nat' og unio mystica. Men hvad der interesserer mig her, er mere de indledende "eksistentielle bevægelser" der *åbner op for* nærværet og for overgivelsen til nuet, hvordan dette end måtte være; de bevægelser som *muliggør* bønnens ordløse nærvær. Åbenbart beskrives mennesket hos Tolle og i Mindfulness som et væsen, der kan tage et initiativ og bringe sig i forhold til sig selv på en sådan måde, at dets forbehold over for tilværelsen fortoner sig og det bliver fuldt nærværende. Her er mennesket ikke bare et Jeg; der har fundet en nuancering af Jeget sted – som jeg efterlyste det før.

Det forekommer mig uafviseligt, at der i den årtusindlange vestlige diskussion om, hvor initiativet skal placeres og vægten lægges i forholdet mellem Jeget og Selvet og Gud, op imod vores egen tid er sket en markant forskydning, hvor det psykologiske sprog i stadig højere grad er 'fulgt med over' i den

religiøse erfaring af, hvad der sker i bønner. Det psykologiske sprog er, i de nævnte eksempler, gået over tærsklen til fuld opmærksomhed på 'Guds nærvær', men det bruger ikke ordet Gud. Det beskriver tilstanden af fuld tilstedeværelse i nuet som en rent menneskelig proces, hvor Jeget kan tage et initiativ og flytte sig hen til en grænse, hvor det giver slip og overgiver sig til det, der er større end Jeget. Det er for mig at se afgørende vigtigt i nutidens pastoralpsykologi og sjælesorg at være opmærksom på, at denne forskydning har fundet sted; at kløften mellem religiøst sprog og psykologisk sprog er under opfyldning i beskrivelsen af overgivelsens erfaring. Overgivelse lader sig beskrive og praktisere meningsfuldt af nutidsmennesker uden at inddrage ordet tilgivelse.

Men det kan ikke forhindre samtalen mellem psykologisk og teologisk sprog i at fortsætte. Ikke omkring teologiens sædvanlige fiffigt-dialektiske spørgsmål: om der nu ikke ligger en modsigelse i, at Jeget skulle kunne sørge for sin egen ophævelse ved at give slip på sig selv; for er Jeget ikke netop i gang med at bekræfte sig selv, når det bruger sin egen energi til at give slip? Denne indvending vil en psykologi, der er åben over for fænomenet Selvet, uden videre kunne besvare ved at forstå Jegets længsel efter at give slip på sin begrænsede verden som udtryk for at Selvet manifesterer sig og gennemfører 'offeret' af Jeget. Dermed er vi stadig inden for det menneskeliges grænser, og det teologiske ord Gud er ikke nødvendigt ved forklaringen af fænomenet overgivelse.

Fra dette punkt i samtalen går der imidlertid, som jeg ser det, to veje videre frem. Man kan *for det første* anse den beskrivelse af Jegets overgivelse, vi nu har givet, for det sidste ord, der er at sige om menneskets bestemmelse. *Alle* livets modsætninger opfattes som indoptagelige i den fulde opmærksomhed eller det uindskrænkede nærvær, som Jeget overgiver sig til; al dæmoni antages at kunne åbnes for sin meddelelse og rummes i dette nærvær. Hvis man talte teologisk, ville man sige, at det yderste perspektiv for livet er, at 'Gud bliver alt i alle'; men man taler næppe teologisk, for det er egentlig ikke nødvendigt.

Og man kan *for det andet* stå tilbage med en erfaring af, at der i livet altid bliver en rest radikal ondskab eller destruktivitet tilbage, som ikke lader sig 'ophæve'. Erfaringerne af fuld opmærksomhed og Jegets overgivelse – men også af Guds nærvær og tilgivelse af Jeget – tjener i dette regi til at *alliere mennesket med Gud i grænsesætningen over for dette onde*. I den tankegang er det

umuligt at tale og tænke uden at bruge ordet Gud. Her forbliver 'Gud' et udtryk for noget mere omfattende end mennesket. Ikke et 'væsen' vi kan erkende som et andet objekt, men vores omgivelse og ophav som møder os ved vores livs grænse – hvor også destruktionen møder os som en virkelighed der står både menneskets nærvær og Gud som nærværrets væren imod.

Dette er efter min opfattelse det kristne specifikum i religionens teologi; og det får nogle følger for, hvad *forbøn* og sjælesorg er, kristent forstået. Forbøn er ultimativt *kamp* imod det onde, mod de destruktive kræfter. Men hvorfor skulle det nu være på sin plads? Er det ikke en dårlig strategi at møde hårdt med hårdt, hidser man ikke på den måde de destruktive kræfter op til ekstra modbydelighed, er det ikke meget bedre at søge en rummelig forståelse? Hvad forstår man egentlig ved en destruktivitet, der er radikal?

To korte eksempler, et personligt og et historisk. Det første handler om søvnløshed. Man kan gøre den erfaring, at ens søvn umuliggøres af, at en bestemt tanke tiltager sig autonomi i ens bevidsthed. Hver gang man ligger i sin seng og nærmer sig sin hårdt fornødne søvn, dukker denne tanke op og siger til ens længsel mod søvnen: Ha ha, her er jeg igen, du kan ikke vinde over mig, jeg er mig selv nok, for jeg er ikke en tanke *om* noget, jeg er bare tankens form, jeg tænker mig selv, og lige så snart du aner mig i kanten af dit søvnige synsfelt, er jeg der og gentager mig selv, og din egen *angst* for mig er mit stærkeste våben mod dig. Jeg ødelægger din søvn, for selv det, at jeg *kan* tænkes, er nok: du opdager, at jeg er der, du har ikke tænkt mig endnu, men selve opdagelsen af mig er dog en tanke, altså – du tænker, ergo – du er vågen. – Sådan en tanke har intet formål udover destruktionen, og den angriber mennesket på et af dets sårbarste steder, for et menneske uden søvn er ikke et menneske ret længe. Og den lader sig ikke møde med forståelse, men kun ved at man allierer sig med en større og stærkere og trøstende magt i bekæmpelsen af den.

Der er altså på en måde tale om den samme magtkamp som i den klassiske, skrækelige konflikt mellem den schwabiske præst Johann Christoph Blumhardt (1808-1880) og de dæmoner, der huserede i hans sognebarn, den unge Gottlieb Dittus – mit andet, historiske eksempel. Denne sjælesørgeri-ske case vil jo nok være kendt af en del, især fra Joachim Scharfenbergs fremstilling af den i bogen *Seelsorge als Gespräch*;<sup>4</sup> men min pointe er her, at når Blumhardt formår at få magten over de 'dæmoner', der taler ud gennem den psykisk syge kvinde, så er det, fordi han forstår, at der er tale om en ægte

kamp, og fordi han her i bønnen allierer sig med en magt, der er stærkere end ham selv. Gottliebins sygdom ligner jo mest et tilfælde af den klassiske freudi-anske 'grande hystérie'; hun led af skrækkelige hysteriske kramper og seksuelle vrangforestillinger – især om at være besat af onde ånder, der voldtog hende hver onsdag og fredag(!). Lægerne var magtesløse, Blumhardts traditionelle sjælesorg med belæring og trøst ligeså. Vendingen kommer, da dæmonerne begynder at tale ud af hende og Blumhardt lytter til, hvad de siger. Dvs. han tager dem alvorligt – og derigennem hende alvorligt, og han indleder "en yderst behersket samtale" med dem (Scharfenberg 1972, 35). Scharfenberg har givetvis ret i, at en vigtig faktor i hendes helbredelse er sproget: det, at sygdomskræfterne kommer ud i sproget, underlægger dem Jegets herredømme, og det har i sig selv helbredende virkning; men jeg er uenig i, at det er den afgørende faktor. Det udslaggivende er efter min mening Blumhardts holdning bag sproget: at han tiltaler dæmonerne med alvor, fordi de *er* levende virkelige onde ånder, og at han møder dem med en stærkere magt, udtrykt i råbet "Jesus ist Sieger!" Det var ifølge ham selv dette råb, der mobiliserede de helbredende kræfter hos den syge.

Og det er også denne Guds indgriben, helt kontant forstået, der er det afgørende i den dialektiske teologis forståelse af sjælesorgen, især som Eduard Thurneysen udfolder den (Thurneysen 1957, 280ff.). Thurneysen forstod sig selv som elev af Blumhardts søn, som han havde mødt og som han havde lært af, at sjælesorg 'inderst inde' er Guds værk, Guds kamp mod djævelens magter (Harbsmeier 1995, 399). Jeg vil mene, at det er på tide at genfortolke denne indsigt på nutidens betingelser; ikke som en kamp mod psykologiens "sjælepleje", som Barth og Thurneysen var tilbøjelige til, men som et nødvendigt indblik i psykologiens *grænseland* – netop et indblik i hvad sjælesorgen er 'inderst inde'. Det var jo sandt at sige også lige netop dér, kristendommens udgangspunkt Jesus selv færdedes, når han i bøn og helbredelse kæmpede med dæmonerne, ifølge de nytestamentlige beretninger! Og bag ham har det siden palæolithicum begyndelse været måden, en præst og en læge – dvs. en shaman – hjalp sine medmennesker på: gennem bønnens fordybelse at gå ud i kamp med destruktionens dæmoner.

Summa summarum: Når vi forstår bønnen som (Jegets) overgivelse af hele ens faktiske liv – med alle de fortrængninger og forbehold og al den frygt det

måtte rumme – til nuet, til at ‘det er nu engang sådan’; hvorved nuets kraft (Selvet) vil forvandle det negative i vores liv; så er det ikke det sidste ord, der er at sige om bønnen. Overgivelsen kan højst være et sigtepunkt for en udvikling, som aldrig afsluttes, men som tjener til at skærpe mennesket som Guds værktøj i kampen mod det onde. For bag nuet og vores overgivelse til det står stadig en Gud, som er overordnet over både vores Jeg og vores Selv, og som vi kan bede *til*, når vi står over for det yderste mørke.

Man kan også sige det sådan: Vi er ikke alene i vores nedstigning til psykens dybder. Bønnens vandrette dimension forbliver aktiv i vores liv; korset er et ægte kors. Vi er set.

Sådan lyder mit bud på en teologisk grænsesætning i diskussionen med psykologien om den kristne bøn.

## Noter

- 1 Jeg har selv anvendt kors-modellen flere gange i mit hidtidige arbejde, og Bent Svart har ligeledes lagt den til grund for en udmærket artikel om bøn (Svart 1984: 22-36).
- 2 Der oprindeligt er tysker, men har boet det meste af sit liv i den engelsksprogede verden og i forbindelse med en dybtgående krise i sin ungdom udskiftede sit fornavn Ulrich med Eckhart.
- 3 En redegørelse for fænomenet ‘overgivelse’ finder man f.eks. Tolle 2000, 200ff.
- 4 Scharfenberg 1972; da. udg. *Samtalen i focus*, Kbh. 1981, s.33 ff. Se også Harbsmeier 1995, 399f.

## Litteratur

Banthia, R., J.T. Moskowitz, M. Acree og S. Folkman 2007: “Socioeconomic Differences in the Effects of Prayer on Physical Symptoms and Quality of Life”, i: *Journal of Health Psychology* 12 (2); også refereret af Thomas Nielsen i *Weekendavisen, Ideer* 20. juni 2008 s. 7.

- Harbsmeier, E. og H. Raun Iversen 1995: *Praktisk teologi*, København.
- Hecksher, M. 2007: *Hvad er Mindfulness?* Indlagt 'leaflet' i CD-box: Mindfulness – meditationsøvelser. Kognitivgruppen v/ psykolog Morten Hecksher.
- Kabat-Zinn, J. 2000: *Lige meget hvor du går hen, er du dér*, Kbh. (orig. *Wherever you go there you are*, N.Y. 1994).
- Klessmann, M. 2006: *Pastoralpsychologie – ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn (1. udg. 2004).
- Luther, Martin: WA 38.
- Rizzuto, Ana-Maria 1979: *The Birth of the Living God*, Chicago.
- Scharfenberg, J. 1972: *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis seelsorgerlicher Gesprächsführung*, Göttingen; da. udg. *Samtalen i focus*, København 1981.
- 1985: *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen.
- Sundbøll, Pia 2007: "Hvad sker der når jeg beder", i: *Kirken i dag / 2* (udg. af Kirkefondet, Frederiksberg).
- Sundén, Hj. 1959: *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*, Stockholm.
- Svart, Bent 1984: "Bøn – psykologisk set", i: *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* nr. 15, s. 22-36.
- Thurneysen, E. 1957: *Die Lehre von der Seelsorge*, 2. Aufl. Zürich.
- Tolle, E. 2000: *Nuets kraft*, Kbh. (orig. *The Power of Now*, Vancouver 1997).
- Ulanov, A. og B. 1982: *Primary Speech. A Psychology of Prayer*, Atlanta.

Lars Bo Bojesen, lektor  
Teologisk Pædagogisk Center, Løgumkloster.

# Bøn og æstetik

*Bo Hakon Jørgensen*

Vi stillede en litterat nogle spørgsmål om bøn som kategori. Hans svar rammer såvel genre som indhold, når han fremhæver, at bønnens praksis løfter det personlige ønske til et mere overpersonligt plan. Bøn er tale, der rummer både nærvær og distance – er et særligt sprog, der ofte tager afsæt i dagligdagens sprog.

Jeg havde som teenager dårlige erfaringer med bøn. Hverken fodboldkampe eller pigebekendtskaber gik, som jeg bad om. Det fik mig som mere voksen til at ændre mit syn på bønnen. Man skulle ikke bede om noget konkret (lottogevinst fx), men om styrke til at bære livet, som det nu var. Det indebærer, at bønnen udspringer af en konkret situation, men at denne må finde sig i at blive løftet ud af det personlige ønske om, hvordan situationen skal løses, og stillet frit til en magts håndtering, der må bestemme, hvordan det skal gå men selvfølgelig ser venligt til mine interesser. Blot ordner han dem på en anden måde, end jeg selv kunne og ville.

*1) Behøver man have et defineret billede af Gud for at bruge bønnen som sprog?* Sproget må bruge 'han' om Gud, og det er dets måde at sige på, at Gud er af min verden, at han er menneske-lig, at jeg som menneske er et billede af ham, men det betyder ikke, at han nødvendigvis er af mit køn. Gud er en instans af menneskelig-hed, men ikke én jeg gør mig et billede af, og slet ikke noget 'defineret billede' af. Hvordan noget er til, som jeg ikke kan gøre mig nogen forestilling om, det er jo selve troens spørgsmål. Man må have behov for Gud, for at han kan være til, for at man kan finde ham. Så bønnen må i sproget udtrykke dette behov mere end søge et billede af ham som instans, tryk ved at selve henvendelsen finder ham.



2) *I hvor høj grad skal en bøn afspejle sansning?*

Behovet for Gud skal som nævnt ikke udgå fra et ønske om konkret tilfredsstillelse (bil, båd osv). Et sådant ønske må forandres, og det samme skal sproget. Bønnen kan godt gå ud fra en sansning, men skal så gå i sig selv som en samtale, der giver modparten ret til at drage sine egne konklusioner af det fremstillede. Man har sagt sandheden, så langt man kunne, men der er en større sandhed, som man ikke kender om sig selv, og den må få ret.

3) *Hvad er forskellen på et digt og en bøn?*

Ja, der er forskel på en bøn og et digt. Forskel på rettedheden. I digtet taler jeg med sig selv og sproget, i bønnen anvendes sproget som den bedst mulige kanal til Gud. Digtet er til alle og enhver, bønnen alene til Gud. Digtet er en appel om forståelse, bønnen er en bøn om hjælpende styrke til mig som individ. Digtet er dybest set æstetik, det håber på medoplevelse; medens bønnen er en funktion, der håber på opfyldelse.

4) *Findes der en særlig bønnens poetik?*

Derfor kan der ikke findes en bønnens poetik, da poetik handler om de æstetiske virkemidlers betydning og brug. Men udenforstående kan meget vel anlægge æstetiske kriterier på bønner forfattede af andre. Ja, de kan foretrække formuleringer, der af netop æstetiske grunde rammer dem bedre som læsere med den og den erfaringshorisont. Men man kan ikke forestille sig Gud som en sådan 'æstetisk smager af surbrød og kager'. Bønnens autenticitet er det altafgørende, og det må betyde den nødvendighed i ønsket (trangen), den udspringer af.

5) *Hvordan vil du betegne/ beskrive relationen mellem den bedende og Gud?*

Jeg har altid tænkt, at Gud må have så travlt, at man ikke skal komme rendende med sine bønner til enhver tid. Men denne tanke rummer jo alligevel en forestilling om en personlig relation, hvad der ligger i forlængelse af, hvad jeg tidligere sagde om Gud som menneskelig. Han er en lyttende og talende instans, men jeg må indstille mig særligt for såvel at tale bønnen som at være åben for svaret. Relationen kan til begge sider (Gud- jeg) beskrives som i højeste grad interesseret. Men sproget kommer vel til kort i forsøget på at be-

skrive denne særlige interesse? For mig er bøn en tale, og svaret også en form for tale, og det implicerer jo nok en form for Guds nærvær, men også en afstand. Jeg taler til en mig overordnet 'person', der ganske uforståeligt har en interesse for mig.

6) *I hvor høj grad skal en bøn formuleres erfaringsnært?*

Det kommer an på, om det er en fælles kirkebøn eller en personlig bøn. Skal bønnen være et fællesskabs, må den rette sig efter dette fællesskabs erfaringer i dag og samtidig forholde sig til traditionens formuleringer for at åbne for, at Gud er større end tiden. Hvad angår den personlige bøn kan den meget vel være erfaringsnær med den særlige modifikation, at der ikke bedes om et konkret ønskes opfyldelse (dvs. jeg har de og de problemer – giv mig styrke til at klare dem).

7) *Skal bønnens sprog være et sær-sprog eller et dagligsprog?*

Netop løftelsen fra det konkrete ønskes opfyldelse til et mere generelt ønske tilsiger, at sproget må blive et særsprog, der dog gerne må tage udgangspunkt i dagligsprogets redegørelse for hvori problemet består, der er bønnens udgangspunkt.

8) *Har humor en legitim plads i bønssproget?*

Nej, det har humor ikke. Bønnens særlige indstilling udelukker dette. Humor har med offentlighed (mindst 3 personer) at gøre, og en sådan har intet at gøre med den principielle to-hed (jeg – Gud) som er bønnens. Udenforstående vil kalde bøn for patetisk, og det er sikkert dens særlige fremtrædelsesform for andre, men den vil netop ikke ses. Den er en slags positiv patos – en kategori, som vores kritik af andre for at være patetiske, næsten ikke tillader. Og den patetiske er aldrig humoristisk for sig selv – men bliver det for andre i sin latterlige rettedhed mod noget usynligt.

Bo Hakon Jørgensen, professor, dr.phil., cand.mag. et art dansk/film  
Institut for Litteratur, kultur og medier, Syddansk Universitet.

# Med ryggen mod muren

## i Leonard Cohens lønkammer

*Anders Kingo*

Som bedende mennesker befinder Søren Kierkegaard og Leonard Cohen sig det samme sted, i åndens rum, hvor kampen mellem kød og ånd udkæmpes: at møde livet i kød eller i ånd. Eller kristologisk udtrykt med Grundtvig: "Menneskenes køn mod Guds enbårne Søn stridende står dig for øje."

"Gå hen og lær, hvad det vil sige: 'Barmhjertighed ønsker jeg, ikke slagtoffer'". Således opfordrer Jesus – med et citat af den gamle profet – lovens menneske, der åndløst mener at kunne frelse sig selv ved gerningers og meningers hjælp, ved løves overholdelse og ritualers udførelse.

Åndens menneske er anderledes stillet i tilværelsen. Åndens menneske (og ethvert menneske er – med en kierkegaardsk vending – anlagt på at vorde ånd) er i ubetinget alt, hvad han og hun foretager sig, stillet i gudsforholdets forhold til sig selv og omverdenen. Åndens menneske ser sig som skabt i Guds billede og møder derfor sig selv, sit medmenneske, sin tilværelse i ånd. Ikke i mening. Ikke i selvfrelsende gerninger. Ikke i ritualers udførelse. Men i ånd.

Åndsmenneskets dybe bevidsthed om egen skrøbelighed og utilstrækkelighed under livsvandringen afføder en tilsvarende dyb længsel efter barmhjertighed. Og han og hun anråber derfor den Almægtige om barmhjertighed og erkender, at dette at trænge til Gud og Guds barmhjertighed er et menneskes eneste fuldkommenhed.

Med "ånd" menes ikke den i vor tid så udbredte spiritualitet. Der menes heller ikke åndsvidenskabens litterære eller historisk-kritiske beskæftigelse med f.eks. de bibelske skrifter. Om det virkelig er den historiske kong David,

der har skrevet de gammeltestamentlige salmer, er et historisk spørgsmål, ikke et spørgsmål af ånd og er derfor aldeles uinteressant for den åndelige tilgang og læsning. Ånd er at længes efter og at være i kamp med sig selv om det gode, det skønne, det sande.

Den canadiske musiker, sangskriver, sanger og poet, Leonard Cohen, er en mand af ånd. Han har nu i over fyrre år beriget verden med en lang række sange, digte og prosatekster, hvis skønhed, kunstneriske udtryk, sanselighed og åndelighed er helt og aldeles unik. Redaktionen har bedt mig give en kort introduktion til dette forunderlige univers, især til Cohen som et bedende menneske.

I én af sine allerførste sange, den, han benævner *Suzanne*, kæder han på flere planer mødet med en kvinde sammen med mødet med Kristus. "Jesus var en sømand", synger troubadouren og hentyder dermed til den ældgamle opfattelse, at den kristne menighed er som passagerer på et skib, der på den farefulde, stormfulde, rejse mellem vugge og grav kun kan redde sig igennem de truende, oprørske bølger, hvis Kristus fører dem sikkert i havn. Men troubadouren går et skridt videre i sin karakteristik af den kristnes situation i verden. Han synger nemlig åndeligt-poetisk, at "Jesus spejdede langt og længe fra sit ensomme tårn af tømmer ... indtil han vidste med sikkerhed, at kun druknende mennesker kunne se ham, sagde han: 'Alle mennesker skal da være sømænd, indtil havet udfrir dem.'"

Leonard Cohen er jøde, opdraget i den jødiske tro. Da han var omkring tres år gammel, blev han optaget som munk i et buddhistisk kloster, hvor han tilbragte syv år. Så han ville næppe kalde sig selv en kristen, men det er i denne sammenhæng ganske ligegyldigt, for med denne sang, dette digt, rammer han en dyb og en dybt sand, åndelig pointe: at nemlig kun de druknende mennesker kan se Kristus.

Ofte hører vi i evangelierne om, hvorledes mennesker i mødet med Kristus – med et bibelsk udtryk – kun kødeligt, ikke åndeligt kunne få øje på ham. Da de f.eks. stod sammen med ham og var vidner til, at han bespiste en tusindtallig skare, havde de nok i en vis forstand kunnet se ham. De havde ham jo på klos hold og havde været vidne til et under. De havde for så vidt været i nød, de havde sultet i ødemarken, og Kristus havde mættet dem på mirakuløs vis. Ja, de havde oven i købet udbrudt, at han sandelig var den pro-

fet, der skulle komme. Og dermed havde de faktisk anerkendt Jesu guddommelighed: han var Messias.

Og dog havde de ikke fået øje på ham, for de havde ikke set ham som den, han virkelig var. De ville gøre ham til konge. Nu da han havde vist sine store evner, ville de krone ham. For kunne det da ikke være herligt at have sådan en gudsmænd som leder? Han kunne utvivlsomt jage alle fjender på porten og oven i købet mætte sit folk med dagligt brød. Ja, således ræsonnerer det menneske, der er af kød.

Som bekendt trak Jesus sig tilbage op i bjergene. Han ville ikke krones af mennesker. Han ville ikke være Herre og konge på menneskers kødelige betingelser. Han ville ikke stifte en ny religion. For havde han nu villet det, så havde han naturligvis ladet sig krone og hylde af folket. Men han var ingen religionsstifter. Han var opfyldelsen af de ældgamle profetier. Det vil sige: Han var verdens frelser.

Derfor kan kun den eksistentielt nødstedte, og dvs. mennesket af ånd, se ham. Og i det lys gør så åndsmennesket den erfaring, at det ægte møde med et andet menneske kan gøre magtesløs. Troubadouren gør den erfaring i mødet med en kvinde. Og han indser, at den magtesløshed var det lykkeligste og saligste, der kunne overgå ham.

Og som en således nødstedt kunne Suzanne nu tage ham ved hånden, føre ham ned til floden og lade ham sanse, at solen vældede ned over ham som honning. Ja, hans øjne åbnes, så han pludselig – mellem affald og blomster – kan få øje på heltene i søgræsset og se morgenens børn, der rækker hænderne ud efter kærlighed og barmhjertighed – og at det vil de gøre bestandigt, ganske som kong David i sine salmer rækker hænderne ud efter Guds barmhjertighed. For det er, erkender troubadouren nu, hvad et menneske dybest set tørster efter: Guds barmhjertighed.

Lad os derfor – ligesom Jeremias, der vandrede til pottemagerens hus for at høre Herrens ord – med Leonard Cohen vandre ud til afgrunden og dér lære, hvad forskellen på barmhjertighed og slagtoffer, ånd og kød er.

## Barmhjertighedens Bog

I 1984 udkom to arbejder af den dengang 50-årige Leonard Cohen, albummet *Various Positions* og bogen *Book of Mercy*. Der er en intim kunstnerisk og åndelig sammenhæng mellem albummets 9 sange og bogens 50 bønner. Om bønnebogen udtaler Cohen, at en sådan bog skriver man kun én gang i sit liv, nemlig når man har ryggen mod muren. Om albummet siger han, at flere af dets sange kunne have indgået i bønnebogen og nævner specifikt *If It Be Your Will*. Og jeg kunne forestille mig, at de andre sange, han har i tankerne, er *Hallelujah* og *Night Comes On*. Tematisk og poetisk følger de sig naturligt til bønnerne. Og i de talrige sange, som Leonard Cohen siden 1984 har udgivet, gemmer der sig adskillige sætninger, temaer, poetiske vendinger, der er hentet op af bønnebogens dybe brønd.

*Book of Mercy* (der i 1998 udkom på forlaget "Roskilde Bogcafé" i en fin oversættelse af Bo Green Jensen) falder i to afdelinger, bestående af henholdsvis 26 og 24 bønner eller "contemporary psalms", som de benævnes på originaludgavens omslag, alluderende Davids Salmer. Der er en bemærkelsesværdig forskel på tonearten i de to afdelinger. Hvor bønnerne i første afdeling er tryglende, anklagende, hånende, er anden afdelings bønner – ikke resignerende, men takkende, lovprisende, erkendende, bekendende.

Cohen er overalt i sit omfattende forfatterskab skånselsløst selvudleverende, om end på en særlig måde. Han er altid dybt personlig, brugende og forbrugende sig selv og sit liv, men han er aldrig privat. Han udtrykker det, der gælder ham selv som en eksisterende, med specifikt materiale fra sangerens og poetens eksistens, og som derfor udtrykker, hvad der gælder enhver. Eller han udtrykker det, der gælder alle og derfor også ham selv; svarende til den kristne prædikens særlige genre: prædikenen er først lykkedes, når prædikanten er dybt personlig, men bliver prædikanten på nogen måde privat, tabes alt. For da bliver prædikenen om prædikanten og ikke om den sag, i hvis tjeneste prædikanten ydmygt er sat.

I Cohens tilfælde materialiseres ydmygheden ganske konkret. Han *optræder* ikke på det, han ironisk ynder at kalde "Arenæen." Han er hverken skuespiller eller performer. Man ved ikke rigtigt, om man overværer en kabaret eller beder i et tempel, som en af hans venner ganske rigtigt har bemærket. Det er, som om han gør tjeneste for Herrens alter. Sangene er ikke hans værk, men

hvad han selv har modtaget og nu giver videre. Og hans taknemmelighed over at få lov til at dele disse sange med andre er åbenlys.

*Book of Mercy* er tillige en stærkt sanselig bog, ganske som alle Cohens tekster er stærkt sanselige. Men det er en sanselighed af en ganske særlig art og dybde. Ja, man kan naturligvis udmærket læse og lytte til teksterne som "blot" sanselige og erotiske. Men som det åndsmenneske Cohen er, får sanseligheden åndens dybde. Den er en åndeliggjort sanselighed à la den, vi finder hos Søren Kierkegaard og i Den danske Salmebog.

Til hvem bedes der da i disse bønner? Tja, en ægte jøde må jo ikke udsige Guds navn. Cohen kan i andre dele af forfatterskabet finde på at udelade vokalen i G-d (f.eks. i sangen *In My Secret Life* fra 2001) eller simpelthen at kalde Gud "den Navnløse" (i *Love Itself* også fra 2001). I bønnerne bedes der til "kongen", til et "du", til "Navnet", til "Herre."

Hvad er der så på færde i disse bønner? Der er uendelig meget på færde. Nogle af bønnerne har strøtankens karakter. Andre er hårdt tilkæmpet visdom. Atter andre er sarkastiske, spiddende verden, menneskene, den bedende og dennes værk. Og dog er der i dem alle et grundtema, en drift, en længsel. Som en Adam længes den bedende efter havevandringerne og samtalerne med Herren i den svale aftenstund. Men paradiset er tabt, og keruberne står med deres flammesværd og vogter nidkært indgangen. Skulle der da ikke være en metode, en teknik, en strategi til at få Gud i tale? trygler den bedende i den første bøn. Men han må gøre den hårde erkendelse, at den vej, han selv kan bane sig, er gold og ufrugtbar, og at man ej heller kan købslå. Kun på kongens nåde kan der tildeles sangeren en plads i de lavere kor.

Hermed er vejen til Gud antydet: Guds barmhjertighed. Men straks i den anden bøn forlader den bedende sanger kongens borg og begiver sig ud på sin egen vej og giver sig i kast med sit eget projekt, som er kødets og slagtofferets værk. Og i tidens fylde nedkommer ("I gave birth" er et stærkere udtryk) han med – en abe! Straks aben er født, vender den sig mod den fødende. Nu begynder Jakobskampen. Haltende må han flygte tilbage til kongen, der forlanger at se dette "mesterværk." Hvad har du dog skabt, skabning? Men skabningens skabning (aben) vil ikke vises frem for Skaberen. Dæmonisk sår han tvivlens giftige frø i den bedende: Hvilken Gud? Hvilken Skaber? Hvilket paradis? Hvilken vej dertil?

Menneskets egne frembringelser, syndens frugter, slår således ring om sig selv og vidner dermed dæmonisk om al synds ophav: nemlig vantroens hovmodige kiggen Gud i kortene efter en forklaring på al tings sammenhæng.

Leonard Cohen blev engang spurgt, hvorfra hans sange kom. "Hvis jeg vidste det, ville jeg oftere gå derhen," svarede han med herlig, tvetydig, selvironisk jødisk humor. *Book of Mercy* er en bog om vejen til det sted, hvorfra sangene kommer, barmhjertighedens sted. "Jeg slipper dig ikke, uden du velsigner mig," råber den bedende som en Jakob i kamp med Gud og sig selv, han, som har en smertelig bevidsthed om at have snydt sig til førstefødselsretten. Derfor må han ensomt som en Abraham vandre til Morija Bjerg og dér ofre sit kæreste eje. Han må ofre det ypperste, han kan præstere. Han må ofre sit kød. Han må ofre selve dette at bringe slagtoffer; indse, at slagtofferets vej ikke er farbar. Han må gøre slagtofferet og kødet til intet. For kun dér, hvor han er *intet* for Gud, er Gud *alt* for ham. "O kærlighedens navn, træk fuldendelsens velsignelse ned over den mand, som du har kløvet, for at han skulle lære dig at kende" (nr. 37).

## I Åndens Tårn

Når nu denne bønnebog er skrevet med ryggen mod muren, forudsætter den så, at også læseren er eksistentielt nødstedt? Ikke nødvendigvis. Og dog forudsættes det, at læseren har den nødstedtes, åndsmenneskets længsel efter barmhjertighed, og at læseren befinder sig et bestemt "sted." Forståelsen af disse bønner forudsætter, at læseren selv er et menneske af ånd.

Der er kvinder, der kan lede den bedende sanger til dette sted, og der er kvinder, der fører ham bort derfra. De sidste må han derfor byde et smerteligt farvel. Alt dette er udtrykt i sangen *Tower of Song* fra 1988. Menneskets eksistentielle ensomhed er her skildret gennem poetens ensomhed. Uden at være blevet spurgt er han fra fødslen bastet og bundet til det ensomme arbejdsbord i sangens tårn, åndens rum, hvor han dagligt betaler en høj pris for at opholde sig, og hvor 27 engle fra det store hinsides fordrer åndens tale om det at være menneske. Samtidig beskytter englene ham. De tillader ikke, at en kvinde dræber sangfuglen – ikke i sangens tårn. Derfor må han lide afsavn. Han må



byde hende farvel med den vemodige fortrøstning, at hun vil høre fra ham. Sød vil han tale til hende fra et vindue – i sangens tårn.

“Væk mig, Herre, af fortvivlelsens drøm, og lad mig beskrive min synd. Jeg ville ikke synke ned i den tilstand af forvirring, til hvilken dit navn indbød mig. Jeg dannede et hof, og jeg faldt i søvn under kronen, og jeg drømte, jeg kunne herske over de onde ... Væk mig til barmhjertigheden i den ånde, som du indånder i mig. Fjern din skabnings selvskabte verden, og tag bolig i de dage, som er tilbage for mig ...” Ja, således erkendende og bekendende indser den bedende – modstræbende – sin synd: som skabning at ville skabe sig og sit og dermed være et *noget* over for Skaberen. I denne bøn (nr. 48) har han taget bolig i åndens tårn. Han har indset den menneskelige magts utilstrækkelighed og frugtesløshed, at – når det kommer højest – mennesket kun kan komme op med en abe: “Fej mine hænders værk til side, urenhedens barrikader, som jeg beordrede rejst mod strømme af barmhjertighed.”

Hvis man – indrømmet – lidt firkantet siger, at psykologien anlægger et todimensionalt (sjæl-legeme) perspektiv på det at være menneske, befinder Cohen sig i åndens tredimensionale rum. Han kan være på vej dertil. Han kan være på vej derfra. Men åndens tredje dimension er bestandig med, fordi gudsrelationen bestandig gør sig gældende. “Det er dig og dig alene, som lутrer hjertet ...” (nr. 48).

## Adam, hvor er du?

“Hvor er din abe?” vil kongen vide. “Bring mig din abe!” (nr. 2) Ja, således er scenen sat: Gud taler. Mennesket hører. Gud vil, at mennesket skal møde ham. Gud har en vilje med sin skabning. Og når skabningen forlader ham for at gå egne veje, kalder Gud på synderen.

Barmhjertighed er ikke blot en følelse i Gud, men en vilje. Guds godhed *leder* dig til omvendelse, som Paulus skriver til romerne. Derfor er det Guds vilje, at der kommer et møde i stand, hvor mennesket må bøje sig for det faktum, at Gud ikke vil have slag- og brændofre, men barmhjertighed og kundskab om Gud, som Hoseas siger (6,6).

For det er, hvad Gud vil: han vil have et møde i stand. Hvem skal jeg da møde til det møde? spørger mennesket måske lidt uroligt. “Du skal møde dig

selv,” svarer Gud, “for først når du i sandhed har mødt dig selv og vel at mærke dit *sande* selv, kan du i sandhed møde livet, dit medmenneske, din verden.”

Gud vil altså, at jeg skal møde mig selv. Og jeg spørger, stadigvæk lidt urolig og usikker: ja, men hvorledes skal jeg da møde mig selv? Hvor og hvordan kommer det møde i stand? Hertil svarer Gud: “Du, min elskede skabning! Har du nogensinde elsket et andet menneske? Er du nogensinde krøbet ind i favnen hos en anden og dér af hjertet følt, at nu var du så at sige kommet hjem? Ja, her var du hjemme! Nu kunne intet ondt ramme dig! Nu kunne løgn og mord og spot tordne løs – uden så meget som at krumme et hår på dit hoved! Og har du så også følt, at dér i den andens favntag kunne du være dig selv? Du kunne være præcis den, du er, fordi den anden sagtens kunne favne det hele.”

“Har du nogensinde elsket således,” fortsætter Gud, “så ved du noget om, hvad det vil sige at møde sig selv. For dér i favnen på denanden mødte du dig selv. Ja, mødet med den anden blev mødet med dig selv.”

“Men har du gjort dig den erfaring, så har du også fået en lille forsmag på, hvad det vil sige at høre til hos mig – at høre mig til. Forsmagen er kun lille, for et andet menneskes favntag – det ved du jo godt – er en stakket frist. Det hører op på et tidspunkt. Men det gør mit favntag aldrig! Til evig tid vil jeg favne dig og alt dit. Jeg vil favne din glæde og din smerte, dit mod og din modløshed, din længsel og dit afsavn, din sorg, dit savn, din død. Ja, kan du nu høre, at du i sandhed har mødt dig selv, fordi du har mødt mig, jeg, din Gud og Skaber?”

Væk mig til mit hjertes hjemland, hvor du bliver tilbedt for evigt (nr. 48).

Se, dette er det modsatte af slagt- og brændoffer. Det er barmhjertighed og kundskab om Gud. For således kan ånden berige mødet med et andet menneske til en erfaringsfyldt *analogi* til mødet med Gud. Og modsat skænker just mødet med Gud åndens dybde i mødet med den anden.

Ordet blev kød, og vi så hans herlighed, siger Johannes i sit evangelium. Og kød er jo sanselighedens gebet, men når ordet, ånden bliver kød, da åndeliggøres sanseligheden og fremstår i al sin sansbare herlighed. Og når menne-

sket først én gang har sanset denne herlighed, længes det bestandigt efter herlighedens barmhjertighed. Eller med troubadourens ord i *Suzanne*:

Og du ønsker at rejse med ham,  
og du ønsker at rejse blindt.  
Og du ved, du kan stole på ham,  
for han har berørt din smukke krop med sin ånd.

## Fakta og sandhed

Da én af Cohens efterhånden mange biografer forelagde ham udkastet til endnu en biografi, bemærkede Cohen tørt og underfundigt: "Lad nu ikke fakta stå i vejen for sandheden." For således er også her scenen sat: fakta er som blot fakta – atter med den bibelske sprogbrug – kød. Sandhed er ånd.

Da Moses kom til den brændende tornebusk, blev han beordret at drage sine sko af, for han befandt sig på et helligt sted. Det hellige kunne nemlig kun være bestemte steder, mente man. Dette er en kødelig tankegang.

Da Jesus møder den samaritanske kvinde, bliver den åndelige tankegang kød og tager bolig blandt mennesker. Samtalen med hende foregår oppe i den nordlige del af landet, i Samaria. Og Jesus taler altså her med én af de samaritanere, der lå i strid med de jøder, der boede i Jerusalem, om, hvor den rette gudsdyrkelse burde finde sted: I templet i Jerusalem eller her oppe i nord på Garizimbjerget? "Herre, jeg ser, at du er en profet", siger kvinden. "Vore forfædre har tilbedt Gud på dette bjerg, og I siger, at Jerusalem er stedet, hvor man bør tilbede ham." Dertil svarer Jesus: "Tro mig, kvinde: den tid kommer, da det hverken er på dette bjerg eller i Jerusalem, I skal tilbede Faderen. For den tid kommer, ja, er allerede inde, da de sande tilbedere skal tilbede Faderen i ånd og sandhed; for det er sådanne tilbedere, Faderen søger. Gud er ånd, og de, som tilbeder ham, bør tilbede i ånd og sandhed."

Den sande tilbedelse finder altså ikke sted på noget bestemt geografisk sted, men den kan finde sted overalt. Den sande gudsdyrkelse foregår i ånd og sandhed og er ikke afhængig af bestemte lokaliteter. Sand gudsdyrkelse kan enhver udøve overalt i verden på ethvert sted. For dette *åndelige* rige kan enhver tage med sig overalt.

Ja, således er også bønnens scene sat. Den kan finde sted overalt – i ånd og sandhed. Den er som en kappe af barmhjertighed, båret overalt af mennesket til beskyttelse, styrkelse, tilgivelse, opbyggelse. Da Cohen vendte tilbage fra klosterlivet, dukkede tillige et nyt ord, et nyt begreb, op i hans omfattende vokalium, nemlig “Boogie Street” som en poetisk metafor for kødets verden (f.eks. i sangene *A Thousand Kisses Deep* og *Boogie Street*). Adspurgt om han da ikke savnede klosterets ånd, svarede han: “Åh, også buddhaklosteret var i høj grad Boogie Street!” Og han priste sig lykkelig over at være kravlet over Zen klosterets modbydelige (loathsome) mure. Nok noget af en overdriivelse i situationen, men samtidig en erkendelse af, at bøn kan bedes overalt – i ånd og sandhed.

Velsignet være du, som har givet hvert menneske et skjold af ensomhed, så det ikke kan glemme dig. Du er ensomhedens sandhed, og kun dit navn anråber den. Styrk min ensomhed, så jeg kan læges ved dit navn, som er hinsides ethvert trøstende ord, der ytres på denne jord. Kun i dit navn kan jeg stå oprejst i tidens rasen, kun når denne ensomhed er din, kan jeg bære mine synder frem til din barmhjertighed (nr. 9).

Dette åndelige rum, som den bedende poet bærer med sig overalt, kalder han også sit hemmelige liv – som f.eks. i sangen *In My Secret Life* fra 2001. Da imidlertid dette hemmelige liv er hans egentlige, hans sande liv, bør oversættelsen lyde:

Så dig i morges,  
da du hastede bort.  
Kan ikke løse mit greb  
om, hvad var.  
Og jeg længes så stærkt,  
men er ganske uforløst.  
Og vi synger stadig højsang  
i mit sande liv.

I kødets verden, i faktas verden kæmper han for overlevelse. Han gør, hvad der er kødeligt nødvendigt, vel vidende at han i åndens verden vil dø for sandhed:

Jeg smiler, når jeg vredes,  
snyd og løgn er min vej.  
Jeg gør så, hvad der må til  
for mit liv.  
Men jeg ved, hvad er løgn,  
og jeg ved, hvad er sandt.  
Og jeg vil dø for sandhed  
i mit sande liv.

Her bliver sangeren dog råbt an. Han bliver kaldt til orden og mindet om sin opgave, så ikke bitterhed og frustration oplsluger ham:

Ti nu, ti nu, min broder.  
Min søster, bi nu lidt.  
Jeg fik endelig min ordre.  
Jeg skal vandre hele morgnen,  
vandre gennem nat,  
overskride grænser  
til mit sande liv.

“Ånden er rede, men kødet er skrøbeligt” Det siger Jesus som bekendt til sine disciple i Getsemane Have, umiddelbart før forræderi, tilfangetagelse, forhør, tortur, korsfæstelse. Det er ikke vanskeligt at forbinde noget med, at Jesu ånd var rede og stærk. Det er heller ikke vanskeligt at leve sig ind i, at han denne aften og nat har været i dyb angst og i indre kamp for at overvinde sit kød, der ønskede, at denne kalk måtte gå ham forbi. Troen bekender sig jo til ham som værende sand Gud og sandt menneske, ånd og kød. Men for éns eget vedkommende? Forholder det sig da ikke lige modsat? At ånden er svag, men kødet er stærkt og rede? For hvor let og hurtigt rives et menneske da ikke ud af den gode ånd og overmandes dæmonisk af smålighed, dagliglivets mange bekymringer, sin egen vilje, kunnen og formåen eller simpelthen af gemen ondskab!

Læste i avisen.  
Bringer én til gråd.  
Ingen bliver berørt af menneskers  
liv og død.  
Og dæmonen vil, du tror,  
at alt er sort og hvidt.  
Gud ske lov! – er det ik' så enkelt  
i mit sande liv.

Jeg tier og bier.  
Jeg køber, hvad der bydes:  
fra det seneste hit  
til alderens visdom.  
Men jeg er altid alene.  
Og mit hjerte er som is.  
Og det er fyldigt og koldt  
i mit sande liv.

Kom vi da forgæves? Vi troede, at vi blev hidkaldt, vi aldrende overtjenere, vi ubetydelige sangere, vi andenrangspræster. Men vi kunne ikke flygte ind i disse beskrivelser af os selv eller fortabe os i atlasset over ankomst og afrejse. Vor bøn er som sladder, vort arbejde som brændende græs. Læreren bliver væltet, fuglekiggeren laver en lyd, og den gale tillader sig selv at blive født i spørgsmålet om, hvem han er. Lad lyset fange tråden, som manden hænger fra. Helbred ham inde i vinden, svøb vinden om hans brækkede ribben, du, som ved, hvor Ægypten var, og for hvem, han øver sig på disse sorger, Vor Frue af Torah'en, som ikke skriver historien, men hvis venlige læber er loven for al virksomhed. Så sært du forbereder hans sjæl. Kætteren lægger sig ved æstetens side, begærets skabning sidder på en sølvring, falskmøntneren beder den bedre falskmøntner om tilgivelse, Mørkets Engel forklarer forskellen på et palads og en grotte – O bro af silke, O enkelte tråd af glinsende spyt, hårfine mulighed, og intet hjælper, intet hjælper undtagen Dig (nr. 17).

## Ske Din Vilje

På Leonard Cohens arbejdsbord har i alle årene – forestiller jeg mig – ligget et eksemplar af *King James Version* fra 1611, én af de mest åndfulde oversættelser af Bibelen nogensinde. Cohens sprog er en prægning af denne ånd.

Om den korsfæstede Kristus hedder det – atter med et citat fra *Suzanne*, men samtidig som en påpegning af det gennemgående tema i bønnebogen:

Men han selv var nedbrudt,  
evigheder før Himlen ville åbne sig,  
forrådt, næsten menneskelig,  
sank han ned under din visdom som en sten.

Hvordan kan det gå til, at en jøde så skarpt kan få øje på Kristus og med stor poetisk skønhed udtrykke det kristne paradoks? Jeg vil driste mig til at sige: det kan han, fordi han er en ægte jøde, en jøde af ånd, i modsætning til de jødiske farisæere, der var jøder af kød. For ånden kan få øje på Kristus som opfyldelsen af de gamle profetier.

Skønt Cohen engang udtalte, hårdt gået på klingen af en ihærdig interview, at han er en Jesus-elskende jøde, udviser han som hovedregel en næsten frygtsom tilbageholdenhed med at sætte ord på dette forhold. Han ved, hvor skrøbelige, sarte, misforståelige udsagn herom er eller kan være i kødets verden. Det hellige skal ikke udbasuneres og befamles, men varsomt antydes.

Sangen *If It Be Your Will* kunne som nævnt efter Cohens eget udsagn være indgået i bønnebogen. Alene titlens sproglige form indikerer, at der ikke blot er tale om en mands sang til en kvinde (efter devisen: hvis det er din vilje, vil jeg tie og afvente, at der bliver kaldt på mig). Nej, der er tale om en bøn, udtrykt ved det konjunktiviske “be”, svarende til 1611-oversættelsens smukke Fadervor: “Thy kingdom come. Thy will be done ...”

Jeg forvandlede dig til sten. Du trådte uden for stenen. Jeg forvandlede dig til begær. Du så mig røre ved mig selv. Jeg forvandlede dig til en tradition. Traditionen slugte sine børn. Jeg forvandlede dig til ensomhed, og den blev fordærvet til et redskab for magt. Jeg forvandlede dig til en stilhed, som blev til et

brøl af anklager. Hvis det er din vilje (“If it be your will”) , så accepter den længselsfulde sandhed under denne vilde aktivitet. Luk mig op, O sandhedens hjerte, udhul stenen, lad din Brud fuldbringe denne ensomhed. Jeg har ikke andre håb, ikke andre bevægelser. Dette er mit røgelsesoffer. Dette er, hvad jeg ønsker at brænde, mit pletfri mørke, min fejlfri uvidenhed. Bind mig til din vilje, bind mig med disse tråde af sorg, og drag mig ud af eftermiddagen, hvor jeg har revet min sjæl på tyve monstrøse altre, og ofret alt – undtagen mig selv (nr. 35).

*If It Be Your Will* bør derfor oversættes “Lad din vilje ske” eller simpelthen “Ske din vilje.” For den bedende sangers vilje bøjer sig for Herrens vilje. Han tier og bier. Han påkalder Herren og afventer Herrens påkaldelse til atter at måtte synge.

Først må sangeren dog bringes til tavshed. Hans bjerg må nedbrydes i stilheden for Gud. Og om denne tavshed og stilhed siger Kierkegaard, at det er menneskets fortrin for dyret at kunne tale, men i forhold til Gud kan det let blive til fordærvelse for mennesket at kunne tale. Gud er i Himlen, mennesket på jorden, derfor kan de ikke så godt tale sammen. Gud er alvisdom, men hvad mennesket ved er kun løs snak, derfor kan de ikke så godt tale sammen. Taler Gud og menneske da ikke sammen i bønnen? Joh, i bønnen taler mennesket til Gud, men i bønnen sker der det forunderlige, at den, der beder i sandhed, opdager, at jo længere han beder, jo mindre har han at sige. Den sande bøn ender i tavshed eller i, hvad der er det modsatte af at tale: den ender i at høre: Lad mig lytte til dig og din vilje! For den rette bedende strider i bønnen og sejrer – derved, at Gud sejrer.

Jo mere mennesket siger, jo mere opdager det altså tomheden i sine egne ord. Det er som at gå ét skridt frem og to tilbage, og Kierkegaard siger om denne bevægelse, at det er som at komme *baglæns* til begyndelsen. Bevægelsen er retrograd. Mennesket har en ubændig trang til at tage udgangspunkt i sig selv, og idet det begynder med sig selv, får det travlt med – ud af egne kræfter – at skulle holde intethed og død, skyld og synd fra døren; det får travlt med at overholde love og ritualer; og det får travlt med at bringe slagtofre. Al den snak og gerning forstummer imidlertid i mødet med Gud. I mødet med ham bringes alle et menneskes meninger og forklaringer og teorier til



tavshed. I mødet med ham finder den sande begyndelse sted, men da jeg var begyndt med mig selv, må jeg komme baglæns til den sande begyndelse. Jeg må *blive* tavs. Jeg må *vorde* ånd.

Netop denne retrograde bevægelse foretager den bedende i *Book of Mercy*. Og den bedende sanger vil – hvis det er Herrens vilje – synge fra det nedbrudte bjerg. Han vil ud af tavsheden lade alle Herrens lovprisninger lyde, med bønner om, at Herrens barmhjertighed må overstrømme alle disse brændende hjerter i helvede, således at alle vi, der er klædt på til drab, nådigt må bringes ud af gudsforladthedens mørke nat.

Ja, ud på en sådan retrograd vandring fører Jesu opfordring til at lytte til den gamle Hoseas' ord altså det af kødet bundne menneske. Den fører – med Cohens ord – til hjertets hjemland. For netop dér – i tavsheden for Gud, lyttende til Gud – kan et menneske lære at skelne mellem barmhjertighed og slagtoffer, ånd og kød.

# I Guds varetægt

## Bønnens betydning for kristen identitet i den tidlige kirke

*Jesper Hyldahl*

I den tidlige kirke havde bønnen en vigtig plads. Den havde sin faste placering i det ritualiserede fromhedsliv. Bøn var med til at styrke relationen til Gud. Ja, gøre Gud nærværende. De oldkirkelige fædre vender sig imod en almen bønsspraksis, hvor det handler om de trivielle og daglige forhold i bønnen. Tværtimod, siger de, er bønnen med til at holde kontakten til Gud ved lige. At give hjertet fred. Og på den måde er bønnens funktion at lette det bekymrede sind. At holde den hellige ånd varm.

Bøn var antagelig den hyppigst forekommende del af den religiøse praksis blandt kristne i de første århundreder. Kristendommen var fra begyndelsen en bønreligion. Fra forfattere som Origenes og Tertullian ved vi, at kirken som ideal foreskrev bøn mindst fem gange daglig, og også gerne om natten og i forbindelse med måltiderne. Cyprian var endog af den opfattelse, at hele det kristne liv, dag og nat, dvs. i alt hvad den kristne foretager sig, er lig med bøn og lovprisning af Gud. Cyprian gentager her, hvad Klemens af Alexandria opfatter som et ideal for den fuldkomne kristne (*Stromateis* 7,7). Man tager dermed Paulus seriøst og henviser til 1 Thess 5,17 “bed uophørligt, sig tak under alle forhold”.

Det er usandsynligt, at disse anvisninger på bøn er fulgt i praksis af alle kristne. Hundrede år senere kritiserer Gregor af Nyssa, at størsteparten af de kristne forsømmer bønnen, og at de med deres ensidige interesse for jordisk

gods har afskåret sig fra gudsnærværets himmelske salighed (*Or.* 1). Selv om vilkårene for de kristne i samfundsmæssig henseende i tredje århundrede var helt anderledes end efter Konstantin, kunne det forhold, at det har været nødvendigt at indskærpe en praksis med mindst fem daglige bønshandlinger, tyde på, at mange har været lemfældige i deres omgang med bøn. Det, der er skrevet om bøn, viser, at man gerne så, at bønnen skulle være en helt naturlig del af de kristnes dagligdag. Det betragtedes ikke som tilstrækkeligt at mødes ved søndagens sammenkomst, at læse fra skrifterne, bede og fejre eukaristi. Tilsyneladende måtte de kristne hver eneste dag gennem bøn stå styrket i deres gudsforhold. De daglige bønner var et kraftfuldt redskab, hvormed de kristne kunne konsolidere deres kristne identitet. Og at de havde behov for det, er i grunden ikke så underligt, når man betænker, at de kristne socialt befandt sig omgivet af andre religiøse traditioner, at de havde et anstrengt forhold til deres omverden, og at de med jævne mellemrum blev udsat for voldsomme forfølgelser. Dermed var det også af afgørende vigtighed for de kristne at skabe sig en unik form for bøn, hvormed de kunne bevare en identitet forskellig fra det græsk-romerske og jødiske. Således finder den kristne bøn både rituel og indholdsmæssigt sin egen form. Det, der er skrevet om bøn, er derfor også skrevet som modspil til en udbredt tendens til, at bønnen i sit udtryk for meget ligner andre traditioners bønformer, idet den bevæger sig væk fra sin egenart.

## Fadervor: den vigtigste bøn

I betragtning af bønnens så afgørende betydning har oldkirken desværre efterladt forbløffende få skrifter om bøn, ligesom antallet af nedskrevne bønner heller ikke er overvældende. De vigtigste værker er Tertullians *De oratione*, Origenes' *De oratione*, Cyprians *De dominica oratione* og Gregor af Nyssas *De oratione dominica*. Herudover findes der spredte udsagn i Klemens af Alexandrias værker.

De nævnte værker beskæftiger sig alle med Fadervor. Fadervor er grundlaget for al kristen bøn. Den er eksemplet på, hvordan man skulle bede, og med god grund den hyppigst anvendte bøn. *Didaké* foreskriver således Fadervor tre gange dagligt (8,3). Med Jesus' bjergprædiken som eksempel henviser forfatteren til *Didaké* til Fadervor for at sikre, at der bedes i Kristus' ånd og ikke falskt

“ligesom hyklerne gør det” (8,2). Man skal heller ikke underkende den værdi, der ligger i, at Fadervor som fælles standardbøn skaber forbundethed mellem alle kristne. Alternativt kunne der også læses fra de bibelske skrifter, f.eks. fra Salmernes Bog, og ydermere var egne kompositioner et udbredt fænomen. Materialet er underlig sparsomt, hvad angår den frie bøn, dvs. den til situationen mundtligt formulerede lejlighedsbøn. I modsætning til det spontane synes der at hvile et ritualiseret, afklaret skær over oldkirkens bønsspraksis.

## Rituelle anvisninger

Det ritualiserede har brug for retningslinjer. Det til trods for, at den daglige bøn er personlig. Man skal ikke bede offentligt, men gå ind i sit kammer og bede. Sådan har Jesus selv sagt det (Matt 6,6). Tidligt breder den praksis sig at bede med ansigtet vendt mod øst, mod solopgangen. I *Hermas Hyrden* findes vel blot det første af mange vidnesbyrd om denne praksis (vision 1,4). Dels betragtes solen som et billede på Kristus og derfor solopgangen som et billede på Kristus’ opstandelse; dels skulle paradiset befinde sig mod øst.<sup>1</sup>

Man skal bede velklædt, i ydmyghed og af et rent hjerte, hvilket vil sige, at man først skal forlige sig med den, man har et udestående med (jf. Matt 5,23f.). Gud hører det, man har i hjertet, så man skal ikke som hyklerne råbe op (jf. Matt 6,5f.), men tale med rolig stemmeføring. Og helst kortfattet, dvs. med få ord (jf. Matt 6,7). I fastetiden og eventuelt også i tiden mellem påske og pinse skal man bede knælende, men ellers oprejst med øjnene rettet mod himlen og med hænderne strakt opad. *Paulusakterne* fra sidste halvdel af andet århundrede er sigende, hvad dette angår. Heri tilbageskriver og legitimerer den senere forfatter sin egen tids praksis til Paulus selv: “Da stillede Paulus sig i retning mod solopgangen, strakte hænderne mod himlen og bad længe (5).” Dette med at strække hænderne op skal dog ifølge Tertullian (*Or.* 17) ikke overdrives, for man skulle nødig som en farisæer ophøje sig selv (jf. Luk 18,9ff.). Selvom ydmyghed er et væsentligt kendemærke, var det i sin orden at rette hænder og blik opad som et billede på sjælens rettethed mod Gud.

Tidspunkterne for bøn havde faste intervaller. Udover bøn ved måltiderne, om natten, eventuelt i forbindelse med bad, ved solopgang og solnedgang, skulle den kristne bede i dagens tredje, sjette og niende time. Dette blev op-

fattet som en allegori over treenigheden. Men der fandtes også skriftbelæg for det. Netop den tredje time på pinsedagen blev alle fyldt af Helligånden (ApG 2,15). Peter havde bedt alene på den sjette time (ApG 10,9) og sammen med Johannes på den niende (ApG 3,1), som også er det tidspunkt, hvor den korsfæstede Jesus udåndede (Mark 15,33-37). Både med hensyn til kropslig position og bøninterval er der imidlertid ingen tvivl om, at man stadig står i gæld til meget i den jødiske tradition.<sup>2</sup> Men man fraviger den jødiske praksis med at orientere sig mod Jerusalem, men vælger i stedet retning mod øst.

## Bønnens berettigelse

Men hvorfor i det hele taget bede? Det var den udbredte opfattelse, at hele menneskelivet var undergivet guddommeligt forsyn. Forsynstanken problematiserer således også bønner. Hvis man går til Origenes, vil man se, at han redegør for, at ateister, der fornægter Gud og afviser tanken om guddommeligt forsyn, kritiserer bøn som nytteløs og aldeles overflødig (*Or.* 5). Hvorfor bede, hvis der ikke findes nogen eller noget at bede til? Origenes står imidlertid over for en nok så stor vanskelighed. For overraskende nok findes der også kristne, som mener noget tilsvarende. Kristne, som modsat ateisterne faktisk anerkender Guds forsyn, kan også anse bøn for overflødige og ligegyldige handlinger. For hvis alt er forudbestemt og forudtilrettelagt, indtræffer tingene så ikke, hvad enten vi beder om dem eller ej? Kritikerne kan her henvise til Matt 6,8 "Jeres fader ved, hvad I trænger til, endnu før I beder ham om det." Og eftersom Gud har vist verden kærlighed og ikke had, giver han vel ikke kun af sine goder, medmindre det trængende menneske har bedt? Ambrosius, en rigmand oprindelig fra Alexandria, har bedt Origenes om at løse dette problem. Hvor udbredt denne opfattelse har været, er umuligt at svare på. Den seriøsitet, hvormed Origenes behandler tematikken, indikerer måske, at det må have haft en vis udbredelse. Som løsning på dilemmaet henviser Origenes til menneskets frie vilje, som for ham er et uomtvisteligt faktum (*Or.* 6). Guds forudviden sikrer da, at menneskets frie handlinger stemmer overens med forsynets dispositioner. Når et menneske derfor beder, gives der dette menneske noget, f.eks. som svar på menneskets tro, som dette menneske ikke ville have fået, hvis det ikke havde bedt.

## Bøn og Guds nærvær

Dette noget er da bønnens fortrin. I bønnen stiller man sig som menneske foran Gud og er i forening med Gud (Gregor, *Or.* 1). I bønnen er Gud nærværende (Origenes, *Or.* 8). “Se, jeg er her” (Es 58,9). Med et rent og åbent sind bliver den bedende delagtiggjort i Guds ord. For Origenes er det til Faderen og ikke til Sønnen, man retter sin bøn, men det sker gennem Kristus og idet Kristus som advokat beder med på bønnen til Faderen (jf. også Cyprian, *Or.* 3). Heri adskiller den kristne bøn sig fra andre former for bøn, hvor bønnen ses som menneskets egen anstrengelse, som en ydelse eller et offer, der kan udvirke en guddommelig modydelse i overensstemmelse med den pagt, der på forhånd er indgået mellem guder og mennesker. Den kristne bøn derimod er ikke menneskets selvvirksomhed, men Ånden der virker i den bedende (jf. Origenes, *Or.* 2). Trangen til bøn og lovprisning af Gud er dermed af Gud selv lagt i den bedendes hjerte, sammen med de ord, som fremkommer på den bedendes læber. Bøn er om noget et udslag af Guds nådeshandling.<sup>3</sup> Et ekko af Guds egen stemme. I Kristus, i ordet selv, viser Gud sit ansigt og lægger stemme til det, der kommer ham i møde i bønnen. I Kristus bliver det muligt at henvende sig med ord til det udsigelige og ordløse.

Derfor sker der også noget i bønnen; noget sættes i værk i kraft af aktiveringen af Kristus, af Guds ord. Om ikke andet, hævder f.eks. Origenes, så høster den bedende gennem kontakten med Gud den fordel at undgå utallige synder til fordel for at kunne handle retskaffent. Gregor af Nyssa siger senere noget tilsvarende, idet han hævder det som synd at udelade Gud og alene tænke på sin egen lyst til at berige sig og skabe overflod. Derimod: “Hvis bøn går forud for stræben, finder synden ikke nogen vej ind i sjælen” (*Or.* 1).

## ‘Søg det store, og det små gives jer i tilgift’

Måske mere relevant, også i en moderne kontekst, er det med oldkirkens fædre at undersøge, hvad bønnen udvirker. Og hvad det giver mening at bede om. Her er det afgørende, at der ikke bedes om små jordiske forhold, men omvendt at bønnen rettes mod store himmelske ting. Blandt andet derfor beder man med ansigtet vendt mod øst, i retning mod paradiset. Mod det, der har at

gøre med Guds rige og menneskets frelse. Tertullian og siden Cyprian henviser til Matt 6,33: "Men søg først Guds rige og hans retfærdighed, så skal alt det andet gives jer i tilgift." Origenes henholder sig til samme anvisning, dog i en lettere omskrevet form: "Søg det store, og det små gives jer i tilgift" og 'søg det himmelske og det jordiske gives jer i tilgift'" (Or. 2,2) Hvis altså først relationen Gud-menneske er bragt i orden, da vil Faderen sørge for det fornødne i det dennesidige (Or. 14). For hvorfor efterstræbe det kun af afglans gode, når dette alligevel tilfalder mennesket gennem delagtiggørelsen i det sande gode? Beder man om små jordiske ting og materielle ting, forbrøder man sig dermed mod Jesus' påbud (Origenes, Or. 16) og har ikke tiltro til, at Gud allerede ved, hvad alle mennesker behøver (Or. 17). "For det vil sandelig være tåbeligt at nærme sig Gud for at søge timelige ting fra det evige, jordiske ting fra det himmelske" (Gregor, Or. 1). At sætte sig i relation til det allerstørste, til Gud selv, til det i sandhed absolut gode, netop det kaster som en skygge en afglans af det gode af sig og giver os, hvad vi har behov for i den nuværende verden.

Fadervors bøn "Giv os i dag vort daglige brød" udtrykker præcist dette. Det pointeres eksplicit af især Tertullian og Cyprian, at det daglige brød er Kristus, livets brød. For Origenes udtrykker netop betydningen af det ellers ukendte ord *epi-ousios* (supersubstantiel), som vi normalt oversætter med 'daglig', netop det forhold, at der tales om det himmelske, livets brød. Det, man altså beder om i Fadervors fjerde bøn, er at blive Kristus til del (Cyprian, Or. 18; Tertullian, Or. 6). Eller for at udtrykke det på en anden måde: at blive set på af Gud, at genetablere eller stadfæste forholdet mellem Gud og den bedende. Dette synes dermed at være betinget af en underfundig selvopfyldende dialektik, eftersom Kristus som bønnens stemme allerede er til stede i det øjeblik, hvor den bedende ønsker at få del i Kristus.

## En ny form for bøn

Når relationen mellem Gud og menneske stadfæstes i bøn, sker der noget med vore jordiske behov. Disse behov ændrer ikke substantiel karakter. Sultkatastrofen afværges ikke, sygdommen forsvinder ikke, krigen ophører ikke, nød og elendighed ses stadig. Miraklet indfinder sig på et andet plan. Miraklet er, at sådanne faktorer mister indflydelse på den bedendes liv. I Guds

nærvær bliver lidelsen og fortrædeligheden til at leve med, trængt i baggrunden. Bliver ikke noget at bekymre sig over (jf. Matt 6,25ff.). Og derfor heller ikke et primært anliggende for bønner. Netop det er essensen af Jesus' opgør med hidtidig folkelig bønsspraksis. Med Fadervor udstikker Jesus helt nye anvisninger på, hvad bøn skal være. Til eksempel indleder Tertullian sit skrift om bønner således: "Guds ånd og Guds ord og Guds tanke, tankens ord og ordets tanke og ånden i begge former, Jesus Kristus, vores Herre, har for Det Nye Testaments nye disciple fastsat en ny form for bøn" (*Or.* 1). I afslutningen (*Or.* 29) præciseres det yderligere med dette meget rammende udsagn:

Den gamle form for bøn gav sandelig udfrielse fra ild og fra uhyrer og fra sult, og dog havde den ikke fået sin form fra Kristus. For øvrigt er den kristne bøn meget mere virksom. Den drypper ikke vand på englene, der befinder sig midt i ilden; bønner hindrer heller ikke løverne eller overbringer landbrød til de sultne. Dens anviste nåde kan ikke fjerne nogen form for lidelse, men den forbereder de udholdende, de eftertænksomme og de triste til det lidelsesfyldte. I kraft af dens kvalitet forstærker den nåden, for at troen må vide, hvad den opnår fra Herren, idet den forstår, hvad den lider for Guds navns skyld.

Med disse hentydninger til gammeltestamentlig bøn ligger en kritik af en folkelig bønsspraksis, som antagelig var ganske udbredt. I det mindste synes den at være bevidnet i papyrusfund, på ostraka, amuletter og i inskriptioner.<sup>4</sup> Her ses en vis afsmitning fra græsk-romersk religiøsitet, der truer med at underminere den kristne bønns og identitets egenart. For den kristne bøn skal ikke afhjælpe dennesidig trængsel, men fastholde relationen mellem Gud og menneske. Mennesker, der kerer sig om lykke og glæde ved det dennesidige liv, beder Gud som hjælper om, at disse mål må blive opfyldt. Ifølge Gregor af Nyssa både naivt og tåbeligt. For det er ikke den kristne bønns formål. Formålet er at søge Guds levende nærvær og kontakt med evigheden og sandheden. Med andre ord at få fred i sjælen.

Der ligger heri også en indirekte kritik af bønformer i Det Gamle Testamente. Den vanskeligste hurdle er vel nok den hyppigt forekommende bøn om, at Gud skal lade sin vrede udgå over egne fjender. Ifølge Gregor ligger her



kimen til en utilladelig splittelse af Guds væsen i modsætningerne godt og ondt, når man på en og samme gang taler til Guds godhed og Guds vrede. Hvis Det Gamle Testamente skal tages alvorligt, må der en hermeneutisk redning til. Gregor hævder derfor, at bøn for udslettelse af fjender må opfattes allegorisk: fjenderne henviser til den bedendes egne lidenskaber (*Or.* 1).

## Eksempler

Bøn skal være rettet mod relationen til Gud, mod den himmelske salighed. Det forhold præger da også mange af de bønner, der er overleveret. Endnu en gang er det værd at minde om, at disse bønner, der stammer fra kirkens elite, antagelig er skrevet op imod en udbredt folkelig bønsspraksis, som har lagt for megen vægt på netop på det jordiske liv og derfor har bevæget sig væk fra det specifikt kristne og i retning af noget alment religiøst. Så for at undgå at bede forkert var det bedre, at man bevægede sig på sikker grund og alene holdt sig til Fadervor.

Alternativer til Fadervor kunne have følgende udformning:

Gid Herren Jesus ville lægge sine hænder også på vores øjne,  
så at vi kan begynde, ikke at skue bagud på det som er synligt,  
men på det som ikke er synligt.  
Og måtte han åbne øjnene på os,  
ikke for at se det nuværende,  
men det fremtidige,  
at frigøre hjertets blik i os,  
med hvilket man ser Gud i ånden  
gennem den samme Herre Jesus Kristus.  
Hans er herligheden og magten i evighedernes evighed. Amen.  
(Origenes, *Hom. In Gen.* 15,7)

Jesus, kom.  
Jeg har beskidte fødder.  
Bliv tjener for min skyld  
Fyld vand i dit kar.

Kom, vask mine fødder.  
Jeg ved, at det jeg siger, er overilet,  
Men jeg frygter det du sagde:  
”Hvis jeg ikke vasker dine fødder, har du ikke del i mig.”  
Men hvorfor siger jeg: ”Vask mine fødder”?  
Peter kan sige det.  
Han havde ikke behov for andet end at få vasket sine fødder,  
han var helt ren.  
Sandelig, selv om jeg én gang er vasket,  
Har jeg behov for den dåb, som Herren talte om:  
”Jeg må blive døbt med en anden dåb”.  
(Origenes, *Hom. in Is.* 5,2).

Trøst mig Kristus.  
Hvornår skal din arbejder sættes fri?  
Jeg synger hymner, men sproget er uvirksomt.  
Hvornår tager du det jeg siger til dig?  
Men støt mig, hold ikke dit offer tilbage.  
Jeg ønsker oprejsning igen,  
at der skal udråbes frelse,  
og at mennesker skal renses.  
Du er min styrke, jeg beder dig, svigt mig ikke.  
Hvis jeg mister dig under dette uvejr,  
synker jeg blot endnu dybere ned.  
(Fra Gregor af Nazians, *Car. hist.*)

Lad kirken, vores moder, græde over dig  
og med sine tårer vaske dine overtrædelser bort.  
Lad Kristus se din sorg, og han vil sige:  
”Salige er de sørgmodige, for de vil glædes.”  
Han bliver opmuntret, når én anmoder på vegne af mange.  
Også i evangeliet, bevæget af kvindens tårer,  
og fordi mange græd over hende, oprejste han hendes søn.  
[...] Og hvis du græder bitterligt, vil Kristus rette sit blik mod dig,

og din skyld vil forsvinde.  
(Fra Ambrosius, *De poen.*)

Hvor herligt og skønt det er at blive såret af kærligheden.  
Nogen bliver ramt af våben, der fører til kropslig vellyst,  
andre er såret af jordisk lidenskab.  
Men du, stil dig nøgen som mål for en smuk og nøje udvalgt pil,  
hvor det er Gud, der er bueskytten.  
Hør hvad skriften siger om denne pil.  
Du vil blive endnu mere forbavset,  
når du lytter til pilens susende lyd:  
Han har gjort mig til en udvalgt pil og gemt mig i sit kogger.  
[...] Lykkelige er de, der bliver såret af denne pil.  
Og denne pil har såret dem, der siger til hinanden:  
Brændte vore hjerter ikke i os, der på vejen,  
mens han åbnede skrifterne for os?  
(Origenes, *Hom. in Cant. Cantic.* 2,8)

## Noter

- 1 Se hertil F.J. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster 1925.
- 2 Jf. P.F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, London 1981, særligt s. 47-71.
- 3 Jf. F. Heiler: *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923, s. 224.
- 4 Se A.G. Hamman, *Das Gebet in der Alten Kirche*, overs. A. Spoerri, Bern 1989.

Jesper Hyldahl, cand.theol., ph.d.  
Nr. Stenderup præstegård  
Eltang,  
6000 Kolding.

# Bøn i en scanner

– nye videnskabelige input til teologien

*Kirstine Helboe Johansen*

Uffe Schjødt: *The Neural Substrates of Prayer: Toward an Experimental Neuroscience of Religion*, Ph.d.-afhandling ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet 2009. Afhandlingen blev forsvaret torsdag den 7. maj 2009.

I de seneste årtier har den kognitionsteoretiske religionsteori fået stor indflydelse inden for religionsvidenskaben. Den grundlæggende antagelse er, at de kognitive mekanismer og processer, som mennesket bruger i sit daglige liv, også er grundlag for, hvordan mennesket skaber, fastholder og overleverer religion. Den kognitionsteoretiske religionsteori søger ikke at finde et særligt, kognitivt gudsmodul i den menneskelige erkendelse, men undersøger, hvordan forskellige religionsformer udspringer af samme alment menneskelige kognitive processer.

En fokusering på de forskellige religioners fælles kognitive grundlag er naturligvis en udfordring, når man beskæftiger sig med en bestemt religion og interesserer sig for netop denne religions særlige kendetegn og teologi. Udfordringen bliver ikke mindre af, at fremtrædende repræsentanter for den kognitionsteoretiske religionsteori er stærkt religionskritiske. Jeg vil dog fastholde, at udfordringen først og fremmest har positiv karakter, fordi en større viden om, hvordan religion kognitivt erindres og overleveres, kan udvide det teologiske analyseapparat og give en større forståelse for den praktisk levede kristne religion.

## Bøn og neurovidenskab

Uffe Schjødts ph.d.-afhandling *The Neural Substrates of Prayer: Toward an Experimental Neuroscience of Religion*<sup>1</sup> er et godt eksempel på, hvordan et kognitionsteoretisk og eksperimentelt neurologisk arbejde med kristen bøn kan

understøtte allerede eksisterende teologiske tanker om bøn og samtidig inspirere til teologisk nytænkning.

Afhandlingen udspringer af satsningsområdet for Religion, Kognition og Kultur ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, og er udarbejdet i samarbejde med CFIN (Center for Funktionel Integrativ Neurovidenskab) og MR forskningscenter ligeledes ved Aarhus Universitet. Afhandlingen anmeldes her for at præsentere det nyeste ikke-teologiske arbejde med bøn, men det er ikke en egentlig anmeldelse, fordi jeg først og fremmest fokuserer på resultaternes teologiske relevans. Jeg vil derfor ikke diskutere afhandlingens teoretiske grundlag og bidrag til religionsvidenskabens fortsatte teoretiske udvikling, eksperimenternes tekniske set-up, deltagernes repræsentativitet og de neurologiske målinger, men alene præsentere eksperimenterne og deres resultater ud fra deres relevans for teologisk arbejde med bøn. Jeg vil dog fremhæve, at Schjødt på forbilledlig vis insisterer på, at et eksperimentelt arbejde med religion, må kunne anerkendes af både neurovidenskab og religionsvidenskab. Man skal derfor holde sig til konventionelle neurovidenskabelige teorier fremfor at hævde specifikt religiøse processer, men samtidig skal man respektere den enorme religiøse mangfoldighed i både tænkning og adfærd, som gennem årtier er blevet studeret af religionsforskere (Schjødt, 27).

## **Det første eksperiment: fadervor og personlig bøn**

Bønnen og dens kognitive fundament blev undersøgt gennem to eksperimenter. Det første eksperiment belyste den mulige forskel mellem personlig bøn og fadervor. Tyve unge danske medlemmer af Indre Mission blev scannet, mens de bad fadervor med en børneremse som sekulær kontrol for bønnens karakter af remse og en personlig bøn med et ønske til julemanden som sekulær kontrol for bønnens karakter af ønsketænkning. Hypotesen var, at sociale kognitive processer i langt højere grad ville blive aktiveret ved personlig bøn, som fremstår som en personlig samtale med Gud end ved fadervor, som i højere grad er formaliseret. Hypotesen viste sig at blive bekræftet. Personlig bøn aktiverede i højere grad sociale kognitive processer, som ses ved almindelig samtale, end både den formelle bøn, fadervor, og bøn til julemanden, som opfattes som fiktiv (Schjødt, 32-35).

Selv om resultatet ikke er kontroversielt, afføder det en række teologiske overvejelser. Eksperimentet viser, at forestillingen om en personlig Gud er dominerende i personlig bøn. Man kan således formode, at der er lang vej fra den dogmatisk korrekte Gud til den Gud, som det giver mening at henvende sig til i en personlig bøn. Eftersom fadervor<sup>2</sup> ikke aktiverer social kognition og dermed tilsyneladende ikke opfattes som en samtale med Gud, må man formode, at baggrunden for at bede fadervor er en anden end baggrunden for at bede en personlig bøn. Schjødt foreslår, at fadervor skal ses i et større tidsperspektiv, hvor Gud ikke som i en personlig bøn opfattes som umiddelbart nærværende. Til gengæld kan senere oplevelser af guddommeligt nærvær eller intervention forbindes med fadervor og understøtter således den fortsatte brug af fadervor (Schjødt, 37). Mere generelt kan man sige, at mens personlig bøn udløser et umiddelbart gudsnærvær og dermed en umiddelbar opfattelse af Gud som person, udløser fadervor i langt højere grad følelsen af et tilhørsforhold til den kristne tro, som gør det muligt at tolke senere begivenheder, som udtryk for gudsnærvær. På sin vis forholder fadervor sig til personlig bøn, som søndagens gudstjeneste forholder sig til kasualierne. Fadervor og gudstjenesten er den grundlæggende formaliserede religiøse udtryksform, mens en personlig bøn og fx en vielse eller en begravelse skaber en direkte personlig forbindelse til Gud og det religiøse univers.

## **Det andet eksperiment: forbøn og karismatisk status**

Det andet eksperiment undersøgte betydningen af forbederens karismatiske status ved forbøn. Atten unge kristne fra forskellige karismatiske kristne miljøer og atten sekulære unge blev scannet, mens de modtog tre typer af forbøn, som, blev de oplyst om, var en forbøn fra en ikke-troende, en forbøn fra en kristen og en forbøn fra en kristen, som var kendt for sin karismatiske status. I virkeligheden var bønnerne alle indlæst af "almindelige" kristne. Hypotesen var, at deltagernes forudgående opfattelse af forbederen ville have betydning for bønnens indvirkning på de kognitive processer. Blandt de sekulære deltagere kunne ikke spores nogen afgørende forskel i deres respons på de tre typer forbøn. Blandt de religiøse deltagere afslørede den kognitive aktivitet en større tillid til den karismatiske forbeder, som indebar, at de i højere grad godtog

forbønnen fra den karismatiske forbeder. Eksperimentet tyder således på, at en persons forudgående opfattelse af en religiøs autoritet har betydning for, hvordan den religiøse handling indvirker på personen (Schjødt, 42-44).

Dette resultat understreger den religiøse autoritets og dermed præstens betydning for, hvordan en religiøs handling opfattes og modtages; og udfordrer til en teologisk anerkendelse af, at præsten er den dominerende faktor i forhold til de religiøse handlingers og udsagns modtagelse. I forholdet mellem bøn og religiøs autoritet kan man desuden overveje, om den kritik af gudstjenestens mange bønner, som ofte rejses, kan belyses ved at se nærmere på præstens etos som forbeder.

Disse to eksperimenter med bøn og forbøn er kernen i afhandlingen. Konklusionerne på de to eksperimenter – at en personlig bøn aktiverer sociale kognitive processer i højere grad end en formaliseret bøn; og at en persons forudopfattelse af en religiøs autoritet har betydning for den religiøse handlingens virkning – er ikke i sig selv kontroversielle eller revolutionerende. Til gengæld har afhandlingen vist, at det er muligt og frugtbart at arbejde neurologisk med religiøse handlinger, og at sådanne undersøgelser kan give anledning til fornyet teologisk refleksion.

## Noter

- 1 Afhandlingen er i høj grad pionerarbejde, fordi eksperimentelt arbejde med religion fortsat er i sin vorden, og afhandlingen har derfor allerede under udarbejdelsen affødt stor medieinteresse. Afhandlingens eksperimenter og resultater er blevet fremhævet både som bevis for, at Gud eksisterer og ateisme er unormalt, og som bevis for, at Gud blot er en hjernemekanisme og dermed en illusion. Schjødt understreger dog, at han hverken har en religiøs eller en ateistisk agenda (Schjødt, 7).
- 2 Eksperimentets deltagere angav alle at gøre hyppig brug af både personlig bøn og fadervor.

Kirstine Helboe Johansen, ph.d.-stipendiat Det Teologiske Fakultet  
Aarhus Universitet.

# Redaktion

Birte Andersen  
Emdrupvej 42  
2100 København Ø – tlf. 39 18 30 39

Ulla Morre Bidstrup  
Pastoralseminariet i Århus  
Skt. Markus Kirkeplads 1  
8000 Århus C – tlf. 86 13 85 88

Jette Marie Bundgaard-Nielsen  
Hybenvænget 2  
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant  
Hjortekærsvej 74  
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Lena Kjems  
Solbakken 15  
8240 Risskov – tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen  
Aastrup Alle 21  
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Jesper Stange  
Fiolstræde 8, st.  
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard  
Mariehøj 17  
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen  
Skelagervej 424  
8200 Århus N – tlf. 86 12 48 05

Marie Vejrup Nielsen  
Byagervej 79B  
8330 Beder

Christine Tind Johannesen Henry  
Folkvarsvej 13, st.th.  
2000 Frederiksberg

Henrik Brandt-Pedersen  
Religionspædagogisk Center

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 116  
29. årgang udgives af redaktionen i  
samarbejde med Forlaget ANIS.  
Udgives med støtte af Kulturmini-  
steriets bevilling til almenkulturelle  
tidsskrifter

Ansvarsh. redaktører for nr. 116:

*Bøn*

Birte Andersen og Jørgen Demant

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for  
praktisk teologi*

*Kritisk forum for praktisk teologi* er  
sat hos Forlaget ANIS og trykt hos  
Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:  
ANIS/Religionspædagogisk Center  
Frederiksberg Allé 10

DK-1820 Frederiksberg C

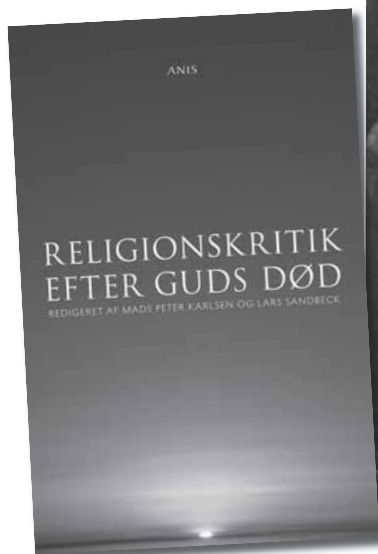
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607

www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 29. årg.  
er kr. 275,- (studerende kr. 225,-).  
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-  
Ældre numre af tidsskriftet kan fås  
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-  
tet kan rettes til forlaget eller til  
redaktionens medlemmer.





Skal religionskritik nødvendigvis bekæmpe religionen? Er religion løgn og videnskab sandhed? Er det muligt for religionen selv at blive kritisk og reflektiv? Religionskritik efter Guds død er et alternativ til den ny ateismes bastante religionskritik. Et forsøg på at åbne for en mere nuanceret – men ikke mindre kritisk – diskussion. En religionskritik med rødder i filosofien snarere end i naturvidenskaben.

MADS PETER KARLSEN  
OG LARS SANDBECK (RED.):

RELIGIONSKRITIK  
EFTER GUDS DØD

302 SIDER – KR. 289,-



Digteren og maleren William Blake (1757-1827) forholdt sig kritisk til religion, politik og kunst; og han brugte ofte Bibelen i sine værker. I denne bog undersøger cand.theol. Elisabeth Engell Jensen, hvad Blake gjorde, når han brugte Bibelen og viser, hvordan Blakes brug af bibelske motiver kan udgøre en mosaik, der både udfordrer og udvider, ikke blot hvordan Bibelen blev læst engang, men også hvordan den kan læses i dag.

ELISABETH ENGELL JENSEN:

BIBELSKKE MOTIVER  
HOS WILLIAM BLAKE

304 SIDER – KR. 299,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)