

AT LYTTE MED GUDS ØRER?

Spørgsmål om (bøn)hørelse og gud-menneskeligt samvirke



Prof., dr.theol. Claudia Welz

Resumé: Hvad betyder det, at Gud (bøn)hører? Det, at Gud hører, og at mennesket bønføres, beskrives som to sider af en og samme sag. Men hvordan kan det gud-menneskelige samvirke i bønningen defineres? Hvorvidt kan bønningen forstås som en virkelig dialog mellem Gud og menneske, og hvordan kan vi som mennesker 'høre med Guds ører' (Bonhoeffer)? Disse spørgsmål diskuteres med udgangspunkt i Salme 94,9, hvor det hævdes, at Gud hører og ser, hvad der sker på jorden. I luthersk teologi regnes troen på at blive bønnet som et kriterium for 'den rette bøn'. Denne antagelse drøftes i forbindelse med en analyse af menneskelig erfaring af guddommelig 'tavshed' eller ligefrem af 'gudsforladthed': det *ikke* at blive hørt og set. Der inddrages både den jødiske og den kristne tradition.

Indledning: Hørelsen, synet og troen

»Skulle han, som plantede øret, ikke høre«?¹ Således spørger den bedende i Salme 94,9, og i samme vers tilføjes endnu et retorisk spørgsmål: »skulle han, som dannede øjet, ikke se?« Evnen til at kunne høre og se betragtes som en gave, som vores skabergud har givet til os. Hvis Gud har skabt vores sanser, så må Gud også selv være i stand til multi-sensorisk perception, mener den bedende, der citeres her i den Hebraiske Bibel. Interessant nok kombineres det auditive med det visuelle. Der privilegeres altså ikke bestemte sanser, og der forekommer heller ikke at herske en særlig tæt forbindelse mellem hørelsen og troen.

Men det betyder selvfølgelig ikke, at vi burde omskrive det berømte vers fra Paulus' Brev til Romerne, hvor der er tale om at troen kommer »af det, der høres« (den latinske formel lyder: *fides ex auditu*), og at »det, der høres, kommer i kraft af Kristi ord« (Rom 10,17). Det er ikke tilfældigt, at hørelsen har første prioritet i troen på en usynlig Gud – uanset om det er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud eller den opstandne Kristus. Så længe der mangler et synligt, empirisk registrerbart bevis for, at Gud kan gribe ind i verdens gang, må vi nøjes med et budskab, som blev bevidnet og overleveret af andre mennesker, og som bygger på mange generationers erfaringer. Dette budskab kommer til os gennem øret, for så vidt det er videregivet mundtligt. I så fald er hørelsen budskabets aktualiserende kanal.

Man kan dog også læse efter og se på de bibelske vidnesbyrd af Guds historie med mennesket, og med det samme er øjet til stede igen. Den bedende i Salme 94 ønsker sig en synlig manifestation af sin Gud: »du hævnens Gud, tråd frem i stråleglans!« Således lyder opfordringen i første vers. Men kan Guds fremtræden eller tilsynekomst (אל תִּקְוֶה בְּעֵינַיִךְ הוֹדֵיךָ) virkelig ses med øjnene? Eller er det kun indirekte, at vi kan 'se', hvordan Gud lyser frem og lyser verden op, eksempelvis i en bøn, der blev bønhørt, eller i en anden forandring af den bedendes livssituation? Den bedende i Salme 94 nærer det brændende ønske, at Gud skal vise sig, endelig sørge for ret og straffe dem, der undertrykker de svageste medlemmer af samfundet. Det er bemærkelsesværdigt, at den bedende ikke plæderer for en bestemt politisk problemløsning, men at han allerførst appellerer til sin Gud – præcist til den Gud, om hvem den bedendes fjender siger: »Herren ser det ikke, Jakobs Gud lægger ikke mærke til det« (Salme 94,7). Gud er tilsyneladende ligeglad. Han intervernerer ikke, hvorfor fjenderne kan bruge hans ikke-intervention som legitimation for at sætte deres egne interesser igennem på bekostning af andre. Det er i den sammenhæng, at den bedende spørger: »Skulle han, som plantede øret, ikke høre, / skulle han, som dannede øjet, ikke se?« (Salme 94,9).

Implicit i den bedendes spørgsmål ligger der en bekræftelse: Jo, Gud hører vores skrig og suk; og Gud skal nok svare alle dem, der råber til ham. Gud kan ikke kun se og høre, antager den bedende, men Gud kan også gennemskue menneskernes intentioner. Den bedende vil ikke selv hævne sig på sine fjender, og han satser heller ikke på en statslig ordensmagt. Nej, han henvender sig til den øverste instans i hele universet: den alt-registrerende Gud. Denne Gud lovprises til sidst som den bedendes »borg« og »tilflugtsklippe«, som »lod deres [dvs. 'fjendernes'] uret komme over dem selv / og tilintetgjorde dem i deres ondskab« (Salme 94,22f).

Det formodes, at samlingen af de 150 salmer i deres nuværende hebraiske version forelå komplet i det 3. årh. f.Kr. Disse antikke bønner, der blev skrevet for så mange år siden, giver udtryk for nogle grundmenneskelige eksistentielle spørgsmål, som stadigvæk beskæftiger os i dag. Det, at Gud hører og at mennesket bønhøres, beskrives som to sider af en og samme sag. Men hvordan skal denne mirakuløse begivenhed forstås, og hvordan kan det gud-menneskelige samvirke defineres nærmere?

I det følgende vil jeg først analysere den teologiske side af sagen, der angår Gud, og derefter den antropologiske side, der angår mennesket, og i et tredje skridt vil jeg diskutere, om (eller givetvis hvor vidt) troen på at blive bøn hørt kan regnes som et kriterium for 'den rette bøn'. Dertil inddrages eksempler fra både den jødiske og den kristne tradition. Det teologiske spørgsmål er: Hvad betyder det, at Gud (bøn)hører? Det antropologiske spørgsmål er: Hvorvidt kan bønnen forstås som en virkelig dialog mellem Gud og menneske, og hvordan kan vi som mennesker høre Guds 'stemme'? Disse spørgsmål diskuteres med udgangspunkt i Salme 94,9, hvor der hævdes, at Gud hører og ser, hvad der sker på jorden. I luthersk teologi regnes troen på at blive bøn hørt som et kriterium for 'den rette bøn'. Denne antagelse drøftes til sidst i forbindelse med en analyse af menneskelig erfaring af guddommelig 'tavshed' eller ligefrem af 'gudsforladthed': det *ikke* at blive hørt og set.

1. Gud som den, der hører og bøn hører

Vi har alle oplevet nødsituationer, hvor vi kun kan hjælpe hinanden i et meget begrænset omfang. Ikke mindst pandemien og sommerens brandfarlige hedeølge minder os om, hvor skrøbeligt vores menneskeliv dog er og hvor hurtigt helbredet (og dermed arbejds- og livsgrundlaget) kan smuldre.

1.1 Skriget 'de profundis'

Skriget *de profundis*, nødråbet fra det dybe, kender vi fra Salme 130,1-2: »Fra det dybe råber jeg til dig, Herre. / Herre, hør mit råk, / lad dine ører lytte / til min tryglen!« Den britiske komponist Paul Mealar (f. 1975) har forvandlet disse ord til vidunderlig musik for solo-bas og kor i et stykke fra 2005 med titlen »De profundis«. I en optagelse fra kammerkoret St. Petersburg synger Tim Storms det dybe E (329 hertz), den dybeste tone, der nogensinde blev optaget i et korværk.² Det, der er så gribende i denne optagelse, er kontrasten mellem den afgrundsdybe nød, hvorfra skriget stiger op, og den Allerhøjstes himmelhøjde, til hvilken korets stemmer bærer den bedende op – med ønsket om at Gud skal høre dette råk.

Hvis Gud ikke er i stand til at høre os, så er det meningsløst eller ligefrem forrykt af os at tale til ham: »If God is unable to listen to us, then we are insane in talking to Him« (Heschel 2011, 99-100), skrev den polsk-amerikanske rabbiner og professor for jødisk etik og mystik ved Jewish Theological Seminary i New York, Abraham Joshua Heschel (1907-1972). Heschel blev født i Warszawa, studerede i Tyskland, indtil han i 1938 blev arresteret og deporteret. Hans mor og søstre blev myrdet af nazisterne, og han ville sidenhen ikke betrede tysk jord igen. Gud er ifølge Heschel ikke hjemme i et univers, hvor Guds vilje hånes og hans kongedømme nægtes (ibid., 99).

Det at bede betyder for Heschel at bringe Gud tilbage i vores verden, at genoprette hans herredømme og at sprede Guds nærvær i verden: »To pray means to bring God back into the world, to establish His kingship for a second at least. To pray means to expand

His presence« (s.st.). At tilbede Gud betyder endvidere at gøre den transcendent Gud immanent. Det er ikke vores mystiske erfaring eller følelse af, at vi er tætte på Gud, der er afgørende, men snarere vores vished eller overbevisning om, at Gud er nærværende til trods for, at hans nærvær er skjult. Vejen til bønner leder os til forundring. Så længe vi ikke vil anerkende det, der forbliver hinsides forstandens og synets rækkevidde, så længe er vejen til bønner lukket for os, mener Heschel. Men i det øjeblik, hvor vi befinder os lige over for »the mystery of being« – hemmeligheden i at leve og dø, at vide og ikke at vide, at elske eller ikke at være i stand til at elske – i det øjeblik henvender vi os til Gud (ibid., 100).

Hvis Gud ikke var der til at høre os eller tage vare på os, ville livet i denne verden, hvor de nødlidendes skrig ofte ikke høres, være et helvede: »The universe would be an inferno without a God who cares. There is no echo within the world for the agony and cry of humanity. There is only God who hears« (ibid., 95). Hvis ikke engang Gud hørte os, hvem kunne så holde elendigheden ud, spørger Heschel. Af netop denne grund har vi brug for at have tillid til, at Gud forbliver nær nok til, at vi kan råbe til ham, og at han kan svare.

Heschel påpeger det forbavsende i den bibelske indsigt, at den uendelige Gud sørger for et endeligt menneske. Heschel forankrer sågar menneskets værd og værdighed i bønner: »Are we worthy of entering into His mercy, of being a matter of concern to Him? The answer is given in prayer. Prayer is the affirmation of the preciousness of man. Prayer may not save us, but it makes us worthy of being saved« (ibid., 97). Man kan så spørge, om bønner også ville give mening, hvis der ikke var en lyttende og talende adressat?

1.2 Bøn uden en lyttende og talende adressat?

Avi Sagi, filosofiprofessor ved Bar Ilan-Universitet i Tel Aviv, offentliggjorde i 2016 sin bog *Prayer after the Death of God: A Phenomenological Study of Hebrew Literature*. Sagi byder her på en litteraturvidenskabelig analyse af bønner, som han ligesom Wittgenstein forstår som sprogpil. Sagi undersøger først og fremmest vidnesbyrdet af ikke-troende hebraisk-skrivende post-Holocaust forfattere, der efter katastrofen, *haShoah*, ikke længere går ud fra, at Gud kan nås igennem bønner (Sagi 2016, xii). Erfaringen af Guds 'tavshed', 'skjulthed' eller 'ikke-tilstedeværen' hos sit lidende folk i nazitiden har været overvældende for disse forfattere. Bogens hovedspørgsmål er: »what is the meaning of prayer in a world where God is no longer?« (ibid., 1). Til hvem henvender bønner sig så, hvis ikke til Gud?

Findes der en bøn til trods for følelsen af gudsforladthed? Sagi går ud fra, at alle mennesker er bedende væsener, og at bønner er rodfæstet i menneskets natur (ibid., ix). Selv i en kultur, i hvilken Gud betragtes som 'død', beder mennesket, iagttager Sagi, og han tolker dette som en mulighed for menneskelig selvtranscendens uden tro på

Gud: »Prayer breaks forth from the depths of the heart« (ibid., 149), skriver han, og definerer bønneren som blot et udtryk for de bedendes verdenssyn (se ibid., xiii).

Bønneren som udtryk er ifølge Sagi et oprindeligt fænomen, som også kan fremtræde gennem poesi eller musik. Bønnens funktion er at holde håbet oppe hos de bedende og at bekæmpe resignationen og tanken, at vi må affinde os med det givne eller forud-givne (ibid., xi). På linje med denne tanke har Sagi valgt et citat fra Elie Wiesel (1928-2016) som mottotekst for kapitel 7 (*Humans as Praying Beings*). Med hensyn til sin tid i dødslejrene Auschwitz og Buchenwald spurgte Wiesel sig selv: »Why did I pray? A strange question. / Why did I live? Why did I breathe?« (ibid., 148, citat af Wiesel 1960, 13). Bønneren er for ham lige så naturlig som det at leve og trække vejret.

Sammenligningen mellem bønneren og vejrtrækningen finder vi for øvrigt også hos Søren Kierkegaard: Første afsnit C.B. i bogen *Sygdommen til Døden* (1849) handler om fortvivlelsens skikkelser, og her hævder Kierkegaard, at fatalisten eller deterministen, der tror, at alt sker med nødvendighed, er fortvivlet, idet han mangler mulighed. Fatalisten »kan ikke aande«; han underkaster sig stumt, og »han kan ikke bede« (SKS 11, 155). Den troende derimod kan i bønneren få »den evig sikre Modgift mod Fortvivelse: Mulighed; thi for Gud er Alt muligt i ethvert Øieblik« (s.st.). Når vi tilsyneladende er fanget eller fastlåst i en situation uden udvej, kan vi ikke desto mindre henvende os til Gud, medmindre vi har opgivet håbet på forhånd. Den, der beder om noget, går ud fra, at situationen *kan* ændres. Det at bede kan åbne nye muligheder for os, som vi ikke har set før – og når vi kan se nye muligheder, kan vi ånde igen. Kierkegaard skriver: »At bede er ogsaa at aande, og Muligheden er for Selvet hvad Suurstoffet er for Aandedræt« (s.st.).

Det er tankevækkende, at Kierkegaard ligefrem definerer Gud som det »at Alt er muligt« (ibid., 156). Kategorien 'mulighed' opgraderes, idet Gud forstås som den, der sikrer, at det godes mulighed ikke forbliver en uvirkelig mulighed, men at det gode, vi længes efter, kan virkeliggøres. Kierkegaard skriver endvidere: »[A]t Guds Villie er det Mulige, gjør, at jeg kan bede; er den blot det Nødvendige, er Mennesket væsentligen lige saa umælende som Dyret« (s.st.). Troen på det godes mulighed, eller troen på Gud, har også konsekvenser for det menneskelige sprog: Vi bliver nemlig sat i stand til at indgå i en dialog med Gud, til at tilkalde ham i vokativ, og til at være en del af et forhold, der udformes fra anden-persons perspektiv. Dermed tales der ikke kun 'på afstand' om Gud, om hvad 'han' gør eller ikke gør, men den bedende er selv involveret og siger 'du' til universets skaber. Denne tro er ret utrolig – og kan vende en desperat situation således, at den troende, der »seer og forstaaer menneskelig talt sin Undergang«, alligevel ikke går under, men »henstiller det ganske til Gud, hvorledes han skal hjælpes, men han troer, at for Gud er Alt muligt« (ibid., 154).

Denne tro og dens sproglige form beskrives forskelligt: Hvor Kierkegaard satser på guddommelig hjælp, der kan forvandle menneskets livsverden, satser Sagi på bønnens rene immanens som *human act* (Sagi 2016, 153), som menneskelig handling. En sam-

tale med en lyttende Gud er bønner i hvert fald ikke for Sagi, som definerer bønner som »movement of the self, from itself to itself« (ibid., 163). Denne selvets bevægelse fra og til sig selv kan fuldbyrdes *uden* henvendelse til en anden person og uden, at der er brug for et guddommeligt Du. Det er fra start til slut en selvkredsende bevægelse, mens bønnens bevægelse ifølge Kierkegaard er selvtranscenderende.

Selvom Sagi mener, at bønner ikke blot er psykologisk selvtilfredsstillelse, men en aldrig endende selvovervindelse, fører denne bevægelse ikke nødvendigvis den bedende til Gud, men kun til sig selv (se ibid., 164-166). Som vidne for opfattelsen, at en transcendent adressat kun 'eksisterer' for den bedende og har status som intet andet end en forestilling, der holder bønnens bevægelse immanent indenfor den bedendes fantasi, fremfører Sagi den israelske digter, oversætter og kolumnist Yitzhak Lamdan (1899-1954) med udsagnet: »As long as prayer happens – an ear hears« (ibid., 162, med henvisning til Lamdan 1973, 69 på hebraisk). Så længe bønner sker, er der et øre, der lytter. Men hvilket øre kunne da høre det enkelte menneskes bøn, hvis ikke Guds øre? Og hvad så, hvis troen på, at Gud selv kan virke igennem menneskets bøn, er eroderet?

Sagi henviser til den jødiske religionsfilosof Martin Buber (1878-1965), der forstår religiøsitet som helligelse af hele livet, anerkendelse af en dybere virkelighed, sans for det vidunderlige og en fornyelse ansigt til ansigt med det ubetingede (ibid., 171, med henvisning til Buber 1967, 80). Inden for denne forståelsesramme er bønner noget meningsgivende, som yder modstand mod den opgivende holdning, der bukkes under for det faktiske magt og tvang (Sagi 2016, 173). Sagi henviser endvidere til den neohassidiske amerikanske teolog Arthur Green (f. 1941), som har indført et overkonfessionelt rabbinisk studieprogram ved Hebrew College i Boston og forstår bønner som en lovsang til livets mysterie: »Our prayer is a cry and a song to life itself, called forth from our innermost self, addressed to the wonder and mystery of life« (ibid., 174, med citat fra Green 1992, xxi). Sagi vil dog ikke høre de 'mystiske overtoner', der svinger med i Greens citat – de toner, der henviser til bønnens religiøse, metafysiske betydning, det vil sige til det, der overstiger det fysisk-materielle. For Sagi er bønner blot en eksistentiel gestus – ikke mere, ikke mindre.

Men de citerede tekster kommer med en indsigelse imod Sagis forsøg på at reducere bønner til noget grundmenneskeligt *uden* en lyttende og talende Gud, som bønner adresseres til. Derfor forekommer hans argumentation noget inkonsistent. Lad mig give et eksempel: Hvordan kan man overvinde sig selv, hvis man aldrig kan komme udover sig selv? Indtager livets mirakel, om hvilket bønner drejer sig hos Sagi, til sidst ikke Guds plads og personificeres derfor som 'nogen', der har 'et øre' at høre med? Hvis Sagi ikke fulgte Lamdan i dette punkt, forblev bønner en appel, der løber ud i et tomrum; modparten er i så fald 'ingen' eller 'intet'. Imod sin egen intention ser Sagi noget andet og mere i bønner end en rent menneskelig aktivitet.

Dette viser sig også i hans sammenligning mellem bønner og samvittighedens kald: Begge fænomener kalder os ifølge Sagi til at se udover vores konkrete eksistens og ud-

trykker længslen efter et liv, der er rigere og mere intenst end vores nuværende liv, og begge fænomener tvinger os til at lytte til noget, vi ikke kan sige til os selv (ibid., 156-157). Denne fænomenbeskrivelse understøtter dog ikke Sagis tese om den eksklusivt antropologiske forankring af bønnens sprogspil.

Sagis garant for den formentlige immanens af samvittigheden, der kalder de enkelte til deres 'egentlige' og mest autentiske væren-sig-selv, er Martin Heidegger, der i *Sein und Zeit / Væren og tid* (1927) beskriver samvittighedens kald som et opråb fra vores egen tilstedeværelses dybde (Sagi 2016, 155-156). Med Heideggers ord kommer samvittighedens kald »aus mir und doch über mich« (Heidegger 1993, 275): ud af mig selv og dog over mig. Heidegger modificerer den lutherske tradition idet han entydiggør samvittighedens dobbeltbestemthed som både et fremmed kald, der kommer uventet over mig, og et kald, der ikke desto mindre har sin oprindelse i mig selv. Dermed udelukker Heidegger – og Sagi – eksterioriteten af en udefrakommende stemme, og dermed også det, som i den lutherske tradition kaldes for Guds *verbum externum*, Guds udefrakommende ord, som overstiger alt, vi selv kan tænke os til (se hertil Welz 2011a; 2019; 2022).

2. Mennesket som et lyttende og lydhørt væsen

For den reformatoriske tradition er det altafgørende, at Gud og mennesket kan høre hinanden, at himlen så at sige er åben, og at den vertikale akse af den menneskelige erfaring opretholdes. Et alvorligt problem er dog, at vi kan lukke ørerne for Guds stemme, og selv hvis forskellen mellem 'oppe' og 'nede' ophæves og Gud er midt iblandt os, er vi ikke altid opmærksomme på ham. Så spørgsmålet er, hvordan mennesket kan blive til et lyttende og lydhørt væsen.

2.1 At høre Guds stemme

I sin klassiske studie med titlen *Ontologie der Person bei Luther* (1967) beskriver teologen Wilfried Joest (1914-1995), hvordan Luther forstår den menneskelige eksistens *coram deo*, vis-à-vis Gud. Joest påpeger, at mennesket er et responderende væsen, hvilket hænger sammen med, at det ikke kan leve af sig selv; som synder er mennesket dybt afhængigt af Guds med-væren (*Mit-Sein*) og virke (Joest 1967, 273). Mennesket kan faktisk slet ikke forlade sig på sit åndelige selv-virke eller spontanitet, hvis vi følger Luther. I stedet er det et modtagende væsen. Det modtager Guds forjættelsesord gennem sin tillidsfulde tro på, at ordet virker (ibid., 280f, med henvisning til Luther, WA 6, 516: »Neque enim deus aliter cum hominibus unquam regit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius«).

Ifølge Joest opdagede Luther noget overraskende i sin refleksion over Salme 81,9 (*audi, populus meus, et contestabor te*): Han opdagede nemlig, at *audi* og *contestabor* bruges absolut i dette vers, altså ikke i den forstand: 'hej, hør nu godt efter, jeg vil for-

tælle dig noget', men snarere i den forstand, at Gud ønsker, at mennesket principielt skal blive til et hørende, lyttende væsen, og at Gud selv ganske principielt vil være den talende (s.st.: »werde du (prinzipiell) Hörender, ich werde (prinzipiell) der Redende sein«, med henvisning til Luthers *Hebräerbriefvorlesung*, WA 57 H, 138). Det at mennesket får status af et lyttende væsen, der altid skal høre, betyder, at det ikke skal fokusere så meget på, hvad det selv kan gøre, men primært på Guds nærvær, der virker i det (se *ibid.*, 293-294).

Derfor er det konsekvent nok, at Luther ikke engang vil forstå troen som »eine Reaktion des Menschen« (*ibid.* 293), altså ikke som selvstændigt svar på Guds ord, men snarere som »die Aktion des Wortes in ihm«, det vil sige som det guddommelige ords handling i mennesket (*ibid.*, 294). Således betegner det latinske ord *auditus* ikke menneskets egen evne til at høre eller tro, men alene det, at Guds ord bliver til lyd (*Lautwerden*), bliver hørbart (*Hörbar-werden*) og bevirker, at mennesket lytter (*Hören-wirken*) (*ibid.*, 294). I den kontekst er troen en bekræftende *accept af Gud som alles Vermögenden und Wirkenden* (*ibid.*, 302), som den, der formår og virker alt.

Da troen som respons på Guds ord har svar-karakter, vil jeg ikke som Joest kategorisere den som *responsorische passivitas* (*ibid.*, 302), for hvis troen var helt passiv, havde mennesket jo ikke engang mulighed for selv at sige 'amen'. Passiv er troen kun i den forstand, at mennesket ikke selv kan give eller tilegne sig sin tro. Troen er en gave, og giverens initiativ forud-går modtagerens respons. Som synder må mennesket allerførst åbnes af Gud for Gud, så mennesket bliver i stand til at tage Guds ord til sig og villig til at lade det virke i sig. På det grundlag bliver det klart, at menneskets tro indeholder en komponent af receptivitet. Denne er nødvendig, for ellers ville mennesket modstræbe og modvirke Gud. Receptivitet må dog ikke forveksles med selvmægtig aktivitet; mennesket skylder Gud alt, det er, det har og kan gøre og sige over for Gud.

Denne opfattelse er i overensstemmelse med den lutherske teolog Gerhard Ebeling (1912-2001) og hans hermeneutiske teologi. I hans essay »Das Gebet« (1973) findes følgende afsnit:

Die Gottesbeziehung ist nicht eine physikalische Kausalitätsrelation [...], sondern eine sprachliche Personalitätsrelation. Das Sein von Gott her und auf Gott hin wird vor Gott ausgetragen als Vernehmen und Sich-vernehmen-Lassen [...].

Das Sein vor Gott ist als solches sprachlicher Natur, auch im Verstummen vor Gott. Die Präposition ‚vor‘ weist hier auf die Instanz, vor die zitiert zu sein das Menschsein ausmacht und vor der sich äußern zu müssen und zu dürfen tiefster Ursprung und höchstes Ziel der Sprache ist. Es versteht sich dann eigentlich von selbst, daß der Gegenstand der Gottesbeziehung der Mensch in seinem Weltbezug ist (Ebeling 1975, 422-423).

I min oversættelse:

Forholdet til Gud er ikke en fysisk kausalitetsrelation [...], men snarere en sproglig relation mellem personer. [Menneskets] Væren, der går ud fra Gud og hen til Gud, fuldbyrdes over for Gud som høreelse og det at lade-sig-høre [...].

[Menneskets] Væren over for Gud er som sådan af en sproglig natur, også når det bliver tavst over for Gud. Præpositionsforbindelsen 'overfor' henviser her til en instans, mennesket er kaldet til at stå i forhold til, og denne kaldelse er målet med det at være menneske, mens det er sprogets dybeste ophav og højeste mål, at mennesket må ytre sig og er velkommen til at gøre det over for den nævnte instans [dvs. Gud]. Derfor er det egentlig en selvfølge, at gudsforholdets genstand er mennesket i sit forhold til verden.

Gudsforholdet kredser følgelig ikke kun om Gud. Snarere tværtimod. Som et dialogisk forhold er gudsforholdet ligeledes nøglen til menneskets relation til sine medmennesker, der også er sproglige væsener, som mennesket står over for og skal tale og lytte til. Menneskets grundsituation er dermed bestemt som bønnens situation – uanset om bønnen består af formaliserede ord og er liturgisk ritualiseret eller ej. Bønnen står aldrig uden for sproget, heller ikke, når det er en stille bøn, der holdes som en andagt i tavshed, da sproget gennemtrænger vores menneskeliv i alle vores handlinger, der 'siger' noget til andre, med eller uden ord.

Ebeling fortsætter: »Das Leben im Glauben zehrt von der Präsenz des Wortes, das darum Gottes Wort heißt, weil es die Freiheit dazu gibt, das Leben als das zu leben, was es vor Gott ist, und es darum zu Anrede und Antwort an Gott werden zu lassen.«³ Frit oversat: »Livet i troen tærer fra ordets nærvær. Ordet hedder 'Guds ord' af den grund, at det giver [os] friheden til at leve livet som det, det er over for Gud, og derfor lader det blive til en tale til Gud og et svar på ham.« I bønnen bærer vi således vores verdenserfaring foran Gud (ibid., 424).

2.2 Bøn som dialog?

Her er det nærliggende at spørge, om det, der sker i bønnen, i det hele taget skal forstås som dialog. I en prædiken fra 1539 definerede Luther bønnen som »ein ewig gespraech zwischen Gott und dem menschen, aintweder, das er mit uns rede, da wir still sitzen und jm zuo hoeren oder das er uns hoere mit jm reden unnd bitten, was wir bedürffen« (Luther, »Predigt am Sonntag Exaudi (1 Petr 4, 18. Mai 1539)« i: WA 47, 758), det vil sige som »en evig samtale mellem Gud og mennesket, enten således, at han taler med os, mens vi sidder stille og lytter til ham, eller sådan, at han hører os tale med ham og bede ham om det, vi har brug for«. I sådan en samtale foregår der en vekslen mellem det at lytte og det at tale. Den lyttendes og den talendes rolle tilskrives Gud og mennesket på skift. Derfor passer det godt, at Bernhard Mutschler karakteriserer Luthers

bønsforståelse som en virkelig kommunikation med Gud (»reale Kommunikation mit Gott«) og en form for udveksling med ham, som den bedende har medansvar for og udformer sammen med Gud (»eine vom Beter mitzugestaltende Form des Austauschs«) (Mutschler 2007, 41 og 39).

På den anden side definerede Luther bønnen 20 år tidligere på en helt anden måde i sin tyske fortolkning af Fadervor for lægmænd (1519), nemlig som »ein auffhebung des gemuts ader hertzen tzu got« (ibid., 31, med citat fra Luther, »Auslegung deutsch des Vater unnsere fuer dye einfaltigen leyen« (1519) i: WA 2, 85), det vil sige han forstod bøn- nen som hjertets eller gemyttets opløftelse til Gud. Denne definition kræver ikke nød- vendigvis, at bøn- nen skal være dialogisk, fordi bøn- nen i dette tilfælde ikke er baseret på gensidighed. I denne sammenhæng forekommer mennesket først og fremmest at lytte til Gud, der taler.

Denne ensidige rollefordeling bliver dog mere reciprok, når mennesket reciterer bi- beltekster. Som Birgit Stolt har vist, etableres der en Jeg-Du-relation mellem to samtale- partnere, når mennesket læser dekalogen, de ti bud, hvor Guds stemme kan høres, ikke mindst i citatet fra Anden Mosebog (Ex 20,2: »Jeg er Herren din Gud, som førte dig ud af Egypten, af trællehuset«), hvor mennesket samtidig er den talende og talens adressat, »gleichzeitig Sprecher und Angesprochener« (Mutschler 2007, 32, med citat fra Stolt 2000, 74). Her hersker der en dialogisk dobbelthed af aktivitet og passivitet.

Men præcis denne dobbelthed afviser Heschel med hensyn til bøn- nen. 'Hvem er vi, at vi kunne træde i dialog med Gud?' (Heschel 2011, 96), spørger han retorisk, det vil sige, at han afviser tanken om, at vi mennesker kan være involveret i en dialog med Gud, som om vi stod ansigt til ansigt med verdens skaber. I stedet forstår han bøn- nen som en fordybelsesakt (*act of immersion*) og en form for selvovergivelse (*self-surrender*) (ibid., 96). I bøn- nen bliver det bedende 'jeg' til 'det', til en genstand for guddommelig omsorg (*object of divine concern*), og omvendt bliver mennesket først til en person igen i det øjeblik, når det bliver mindet af Gud, »remembered by God« (ibid., 97). Menneskets sande opgave er ikke at erkende Gud, men at blive kendt af Gud: »the true task of man is not to know God but to be known to God« (s.st.). For Heschel er Gud »the ultimate subject« (ibid., 94), det vil sige: Gud har suverænitet som subjekt og er den aktive part, helt usammenligneligt med mennesket, der er stillet meget mere ydmygt end at kunne ses som Guds samtalepartner.

Sammenlignet med Luther er vi her ved første øjekast konfronteret med to modsat- rettede bevægelser: hjertets opløftelse versus fordybelse, et 'frem-og-tilbage' af ord mel- lem himmel og jord versus menneskets tavse vente- og lytteposition 'hernede' på jorden. Men ved nærmere eftersyn passer denne opdeling ikke, fordi vi også hos Heschel finder begge dele: både menneskets skrig til Gud og dets selvforglemmelse i tilbedelsen (se ibid., 96). Og det er både Gud og mennesket, der lytter til hverandre: »Thus the purpose of prayer is to be brought to God's attention: to be listened to, to be understood by Him« (ibid., 97). Målsætningen kan ikke være en gensidig forståelse mellem en Gud, der er

højere end al fornuft, og et menneske, der ikke fatter denne Gud – men mennesket kan da ønske at blive hørt og forstået af den Større. Både den jødiske og den kristne tradition fastholder her, at forholdet mellem Gud og menneske forbliver asymmetrisk, hvorfor der heller ikke kan opstå genuin gensidighed i en dialog mellem to så forskellige 'samtalepartnere', der ganske enkelt ikke er 'i øjenhøjde'.

3. Bønhørelsen

Men hvordan skal vi så koncipere 'bønhørelsen', der forudsætter både, at mennesket hører Gud, og at Gud hører mennesket, og at mennesket 'hører' eller forstår, hvordan Gud har 'hørt' det? Og hvordan skal interaktionen eller samvirket mellem disse to parter konciperes?

3.1 At lytte 'med Guds ører'

Modstandsmanden Dietrich Bonhoeffer har præget den prægnante formulering om 'at lytte med Guds ører'. I sin lille bog *Gemeinsames Leben* (titlen kunne oversættes med *Et fælles liv* eller *At leve sammen*), der udkom i 1939, noterede Bonhoeffer sine tanker om det kristne (sam)liv efter at det præste- og prædikerseminar, som han ledte i Finkenwalde, blev tvangslukket af Gestapo.

Bonhoeffer betoner den store betydning af det at lytte til hinanden (*Zuhören*), hvorved vi kan tjene hinanden, sågar mere end når vi taler til hinanden (*Reden*) – ikke mindst fordi Guds kærlighed til os viser sig deri, at han ikke kun giver os sit ord, men også lægger ører til os, hvorfor det at lytte til hinanden gælder som Guds værk (*sein Werk*), som vi udfører i forhold til vores broder (eller søster), når vi lærer at lytte til ham (eller hende) (Bonhoeffer 1993, 82-83).⁴ Bonhoeffer reciperer her Luthers tanke om Guds *opus Dei* i os: Når vi lytter til hinanden, er det ikke (eller i hvert fald ikke alene) vores egen handling, men snarere Guds værk i os.

Denne tanke kombinerer Bonhoeffer med *imago Dei*-motivet, tanken om menneskets gudbilledlighed (se Welz 2011b; 2016). Sidstnævnte forstår Bonhoeffer således, at mennesket ligner Gud, idet der etableres en overensstemmelse mellem menneskelig handling og guddommeligt virke, en slags *analogia actionis* (jf. Dickmann 2006, 91 fodnote 35, med henvisning til Schreiner 1993, 139): Vores mellemmenneskelige relationer til hinanden skal afspejle den måde, hvorpå Gud sætter sig i forhold til os, og hvis Gud lytter og taler til os, skal vi gøre det samme over for hinanden.

Mens en prædiken indeholder 'ordets ærinde/hverv' (*Auftrag des Wortes*), hvilket også er tilfældet i sjælesorg, indeholder sjælesorg desuden 'hørelsens ærinde/hverv' (*Auftrag des Hörens*) (Bonhoeffer 1993, 83). Bonhoeffer kritiserer de kristne i hans samtid for ikke at have taget højde for følgende indsigt, som strømmer til kristendommen fra psykoterapien og eksistensfilosofien: »Die Christen aber haben vergessen, daß ihnen das Amt des Hörens von dem aufgetragen ist, der selbst der große Zuhörer ist und an dessen Werk sie teilhaben sollen. Mit den Ohren Gottes sollen wir hören, damit wir mit

den Worten Gottes reden können« (ibid., 84). På dansk: »De kristne har glemt, at Han, som selv er den store lyttende og i hvis værk de skal deltage, har givet dem den opgave, at de skal tage hørelsens hverv på sig. Med Guds ører skal vi høre, for at vi kan tale med Guds ord.«

Hvordan skal vi forestille os det at lytte 'med Guds ører', hvis vi ikke vil portrættere Gud, som om han var et menneske, men alligevel anerkende det, der menes med denne antropomorfe metafor? En værens-analogi mellem Gud og menneske (dvs. en *analogia entis*) eller sågar en kropslig anatomisk lighed er udelukket. Bonhoeffer har udtrykkeligt vendt sig imod en værensmæssig ensartethed af Gud og mennesket i sin bog om skabelsen og syndefaldet, *Schöpfung und Fall* (1933); i stedet skriver han her om en såkaldt *analogia relationis*, det vil sige en analogi mellem Guds forhold til verden i frihed og den måde, hvorpå mennesket forholder sig til andre på, når det er befriet til sin egen frihed, hvor frihed ikke er menneskets egen kvalitet, men snarere en gave, det har fået foræret af Gud (jf. Bonhoeffer 2007, 60f). Det at være befriet *fra* noget hænger sammen med det at være *fri for* nogen eller noget, det vil sige: frihed kan ikke 'ejes' af mennesket eller bruges for sig selv alene, men er snarere en relation, gennem hvilken det er forbundet med andre (jf. ibid., 63). At lytte 'med Guds ører' må betyde, at guddommelig og menneskelig lytten ikke blot sker parallelt 'ved siden af' hinanden, men snarere samtidigt 'i og med' hinanden. Vi må få del i Guds lytten for at kunne udføre vores hverv, der består i at lytte til vores medmennesker.

Anderledes end Joest går Bonhoeffer ikke ud fra, at mennesket åndeligt set kan overlade dets subjektivitet og selvvirksomhed til Gud; tværtimod mener Bonhoeffer, at de kristne i deres lytten og talen og alle deres handlinger deltagende i Guds virke i verden. Bonhoeffers tilgang er på linje med Luther, for så vidt Luther skelner grundlæggende mellem to forum-situationer: På den ene side er vi *coram mundo* (over for verden) og på den anden side *coram Deo* (over for Gud). I forhold til andre mennesker i verden indelærer vores lytten også en aktiv del, for eksempel når vi hører og fortolker det hørte *som* noget, der skal høres i en bestemt kontekst, mens vi i forhold til Gud i udgangspunktet er rent passive, da vi ikke kan fornemme hans stemme på samme måde som en akustisk tone, og da vi af denne grund kun kan høre og forstå Guds ord, hvis Gud selv viser os sit ords betydning for os. Men som mennesker, der lytter til andre, kan vi også komme til at forstå, hvordan gudsforholdet og forholdet til verden hænger sammen, og hvad Gud vil sige til sine skabninger, når han virker i den verden, han har skabt. Udviklingen går fra passivitet via receptivitet til aktivitet.

Som Ulrich Lincoln argumenterer i *Die Theologie und das Hören* (2014), har hørelsen sit sted »zwischen Phänomenologie und Hermeneutik, zwischen Tun und Erleiden« (Lincoln 2014, 13), det vil sige mellem fænomenologi og hermeneutik, mellem gøre og liden – fordi bevidstheden tiltrækkes til det, der kan og skal høres. Inden vi kan tyde det hørte, 'sker' det med os i en akroamatisk berøring (*akroamatischen Berührung*) (ibid., 14), som åbner hørelsen i alle dens dimensioner (receptivitet, perception og interpreta-

tion). For at undgå et ensidigt enten-eller af subjektivitet eller objektivitet, aktivitet eller passivitet, foreslår Lincoln en pneumatologisk læsning: Det at lytte skal forstås som en begivenhed i åndens medium (*Ereignis im Medium des Geistes*), hvor Helligånden sørger for, at Guds ord kan høres sådan, at Gud hverken virker alene som den talende eller alene som den lyttende, men snarere formidler sit eget nærvær i mediet af det, der kan høres (*im Medium des Hörbaren*) (ibid., 175) – vel at mærke: høres af os, med Guds hjælp.

En performativ-medieret høreelse 'med Guds ører' forsvares også af den britiske teologiprofessor Rachel Muers ved University of Leeds, der i bogen *Keeping God's Silence* (2004) udvikler en teologisk *ethics of communication* eller samtaleetik, der er inspireret af Bonhoeffer og tager hensyn til forskellige måder at praktisere stilhed på. Når vi hører eller lytter 'med Guds ører', transformeres vores vante kommunikationsmønstre (Muers 2004, 144 og 148). Så deltager vi i Guds høreelses-handlinger (ibid., 145), gennem hvilke han åbner vores verdensrum (ibid., 149), og bliver bevidste om den guddommelige virkelighed i vores menneskelige liv, især når vi kan få nogen til at tale derved, at vi lytter, ja 'fremlytter' talen i en befriende stilhed. Dennes 'hellige nyttesløshed' (eller bedre: formålsløshed) er ifølge Muers emblematiske for bønnens og tilbedelsens ikke-instrumentelle natur (ibid., 148). Det at være stille betyder at være tålmodig, at tage sig tid og at vente på Guds ord og velsignelse (ibid., 150). Både ens egen stilhed og menighedens stilhed grunder i Guds lytten til verden, hvorigennem han forandrer den (ibid., 143).

Når vi lærer at høre 'med Guds ører', efterligner vi i en *imitatio Dei* hans måde at lytte på. Således fuldbyrdes den stilhed, i hvilken Gud hører hele skabningen; der sker en »enactment of the silence in which God hears the whole of creation« (ibid., 153). Den teologiske grundantagelse er her, at Gud hører og bønholder – ikke kun os mennesker, men alle væsener han har skabt – og at vi kan vise os som medmennesker og beskytte ikke-menneskeligt liv, ved at vi efterligner det guddommelige forbillede. Ikke nok med det; faktisk fuldbyrdes Guds lytten i vores lytten, hvis det er korrekt, at Gud også kan (bøn)høre os derved, at vi lytter til hinanden eller til andre væsener (eller 'naturen' som helhed), der har brug for vores opmærksomhed. Denne opdagelse fører os videre til spørgsmålet, om et menneske egentlig kan være forvissat om, at dets bøn, dets suk eller skrig til himlen virkelig høres af Gud?

3.2 Bønhørelsens betydning

Talrige salmer bevidner erfaringen af, at den bedende blev bønhørt, for eksempel Salme 34,5: »Jeg søgte Herren, og han svarede mig, / han befriede mig for al min frygt.« I vers 18 opstilles der en regel: »Når de retfærdige skriger, hører Herren dem, / og han befrier dem fra alle deres trængsler.« Nogle salmer formulerer dog betingelser, der må være opfyldte, for at Gud bønholder en bøn, for eksempel skal den bedende have gode intentioner, der beskrives i Salme 66,18: »Havde jeg haft ond i sinde, / ville Herren ikke have hørt mig.« Vi kan ikke forvente, at Gud bønholder os, hvis vi vil misbruge den magt,

vi får gennem en bøn hørt bøn: at der indtræffer det, vi har bedt om. En bøn, der bedes helhjertet, forandrer i det mindste de bedende, der selv bliver klar til at handle på, at de kommer til at se verden på en ny måde.

For Luther (»Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt« (1539), i: WA 46, 86) er den troendes vished om at blive bøn hørt både en selvfølge og en norm for troen: »Ein Christen aber mus so gewis sein gebet erhört wissen, so gewis er Gott warhafftig helt und gleubet.« En kristen må være lige så forvisset om, at hans (eller hendes) bøn vil blive hørt, som han (eller hun) sandelig tror på Gud, skriver Luther. Han bygger visheden om at blive bøn hørt på Guds løfte (*promissio*), hvorigennem Gud giver sig selv til mennesket i sit ord, så mennesket kan stole på ham (Bayer 2007, 49). I sin prædiken på søndagen Rogate i 1520 fastslog Luther: *non potest non fieri exauditio*, det vil sige det kan ikke være, at der ikke sker en bøn hørelse, og uden Guds tilsagn om at han vil høre os, ville vores bøn være tilintetgjort (ibid., 315-316, med henvisning til Luthers prædiken fra den 13. maj 1520 (Søndag Rogate, Betet!), WA 4, 624).

Kan vi på den baggrund forstå bøn hørelsen som en slags test af vores bøn, der kan bekræfte bønnens succes? I så fald ville bønnen befinde sig i en eksperimentel situation, i hvilken bønnen enten kan verificeres eller falsificeres. Ebeling indvender imod denne tanke om en *Experimentiersituation*, at spørgsmålet om bøn hørelsen ret forstået ikke er bønnens prøve, men at der snarere testes vores forståelse af bønnen, fordi det er konstitutivt for bønnen at den høres, ikke at den bøn høres: »nicht, daß es erhört, sondern daß es gehört wird« (Ebeling 1973, 426). Ebeling citerer Luthers udsagn: *natura verbi est audiri* (Luther, WA 4, 9), det vil sige det er ordets natur og bestemmelse at blive hørt. Indeholder det også en bøn hørelsens garanti?

Ebeling mener, at alt allerede er afgjort med den tiltale, i hvilken den bedende henvender sig til Gud, fordi henvendelsen allerede indeholder visheden om at blive hørt; og det at blive hørt (*Gehörtwerden*) betyder at blive accepteret (*Angenommensein*), så bønnen kan forstås som en selvovergivelse (*Übergabe*) i hvilken den bedende i sin forbøn udleverer sig selv og hele sin omverden til Gud (Ebeling 1973, 426). Implicit eller underforstået i denne selvovergivelse er den bøn hørelse, den bedende håber på. »Was dem Gebet folgt, kann nicht anzeigen, ob es gehört und erhört ist, sondern nur, da es gehört ist, wie es erhört ist« (ibid., 427). De hændelser, der følger på bønnen, kan altså ikke afsløre, om bønnen er blevet (bøn)hørt, mener Ebeling; men *da* bønnen *er* hørt, kan det, der følger på den, kun afsløre, *hvordan* den er blevet bøn hørt. Den nøjagtige modalitet af bøn hørelsen overlades fuldstændigt til Gud. Der forudsættes, at Gud hører vores bøn, men *hvorledes* han bøn hører, må vise sig i tidens løb.

Lad os kaste endnu et sideblik på Heschels reformjødiske teologi. Sorg og fortvivlelse kan godt være indgangen til bøn, fordi vi derigennem åbner vores hjerter og tanker til Gud, skriver Heschel (Heschel 2011, 139). Derefter slår bevidstheden af Guds nærvær igennem, og vi bliver taknemmelige for det. Heschel beskriver bønprocessen som en ankomst ved en grænse og en genforening:

we beseech God for rescue, for help in the control of our thoughts, words, and deeds. We lay all our forces before Him. Prayer is arrival at the border. The dominion is Thine. Take away from me all that may not enter Thy realm. As a tree torn from the soil, as a river separated from its source, the human soul wanes when detached from what is greater than itself (ibid., 141).

Der ved grænsen, hvor Guds domæne begynder, og hvor mennesket vil træde ind, gælder det om at blive genforenet med det, der er større end mennesket. Som et træ, der skal være forbundet med jorden, og som en flod, der skal være forbundet med vandets kilde, sådan skal menneskets sjæl være forbundet med Gud. Det er påfaldende, at Heschel lige ved grænsen (*the border*) udskifter beretningen fra et tredje-persons perspektiv med en direkte Jeg-Du-tiltale. Han har faktisk indbygget en bøn i sin beretning. Der, hvor han henvender og overgiver sig til Guds herredømme («The dominion is Thine»), henvender han sig til det guddommelige Du fra anden-persons perspektiv og beder Gud om at tage alt bort, der ikke må blive en del af Guds rige.

Bønnens virkning på den bedendes inderste kan i sig selv betegnes som en bøn-hørelse, selvom vedkommendes skæbne i den ydre verden ikke altid bliver vendt. Der er ingen garanti for, at der er et ekko i verden for vores *cri de cœur* – men vi kan være sikre på, at Gud selv er ramt af vores lidelse og hører vores klageråb. Det, at vi i bønnen knyttes til noget åndeligt, der er større end os selv, dette *attachment to what is spiritually superior*, bevirker, at vi kan træde ud af vores selvoptagethed og se verden i lyset af det hellige. Vi træder vel at mærke ikke ud af verden, når vi beder, men vi ser den anderledes end før i tiden: »We do not step out of the world when we pray; we merely see the world in a different setting« (ibid., 141).

Det at henvende sig til Gud i en tro på, at han hører os og føler med os, kan virke som en re-orientering af vores liv og en afklaring af, hvad der virkelig er ønskværdigt: »Prayer is a way to master what is inferior in us, to discern between the signal and the trivial, between the vital and the futile, by taking counsel with what we know about the will of God, by seeing our fate in proportion to God« (ibid., 142). Bønner giver os dermed et distinktionsmiddel, for at vi kan skelne imellem, hvad der *de facto* svarer til Guds vilje, og hvad vi *ikke* burde bruge vores kostbare livstid på.

Konklusion: Bønnens etiske og epistemologiske betydning

Konklusionen må være, at bøn-hørelsen indebærer frem for alt, at den bedende forvandles. Bøn-hørelsen betyder ikke, at Gud gør, som mennesket ønsker; tværtimod kan Gud beslutte noget helt andet end det, den bedende ønskede sig. Men det, der opnås i bøn-hørelsen, er, at Gud og menneske bliver nærværende for hinanden – eller at mennesket i det mindste begynder at spørge efter Gud. I den bøn, der bedes med Guds tilsagn *in mente*, at han vil være der, hvor han oprigtigt bliver søgt, gemmes bøn-hørelsen ligesom

en skat, der er skjult. Sådan hedder det i Jeremias' Bog 29,13f: »Når I søger mig af hele jeres hjerte, er jeg at finde, siger Herren.«

Hvad betyder det for kriteriespørgsmålet – kan den bedendes vished om, at der vil ske en bønghørelse, regnes som målestok for 'den rette bøn'? Visheden om at blive (bøn) hørt angår både gudsforestillingen, menneskelig selverkendelse og det, der forbinder begge to – troen på at stå over for en Gud, der svarer på vores bøn. Det ville ikke være passende at bruge menneskelige bedømmelseskriterier for at evaluere Guds måde at lytte og respondere på, men vi kan da kræve af os selv, at vi beder således, at vores bøn ikke modsiger vores tro. Men er intern konsistens mellem bønnens teologiske og performative aspekter et tilstrækkeligt grundlag for at kunne besvare det normative spørgsmål om et kriterium for 'den rette bøn'?

Man kan med god grund spørge, om bønnens *indhold* ikke også burde være et vurderingskriterium. Regin Prenter har med henvisning til Philipp Melanchthons *Loci communes* (Melanchthon 1545, XIX, y, 2: »De invocatione Dei seu de precatione«) udstukket tre kriterier for 'den rette bøn'. Han mener, at 'den rette bøn' er en, »som Kirken foretager« og som »adskiller sig fra den hedenske, jødiske og muhammedanske Bøn« på følgende punkter (Prenter 1946, 21):

- For det første sker den »inden for Guds Aabenbaring« og muliggør dermed, at bønnen kan »rettes til den sande Gud [...], som alene har aabenbaret sig i sit Ord, da han sendte sin Søn Jesus Kristus« (s.st.).
- For det andet er den kristne bøn »vis paa Bønghørelse«, og det er den netop, »fordi den er aabenbaringsbestemt«, og fordi Gud i sin åbenbaring giver sig til kende »som den, der er os naadig« (ibid., 23). Visheden om bønghørelsen forudsætter troen på Guds tilsagn om syndsforladelse.
- Denne tro vil ikke foreskrive Gud *modus* eller *tempus* for bønghørelsen, men overlader både måden at opfylde bønnen på og tidspunktet til Gud (ibid., 26). Ofte kan vi ikke erfare bønghørelsen, men »tror den [...] paa Ordets Autoritet« (ibid., 31), uden at vi kan se eller høre, føle eller lugte eller på anden vis empirisk verificere, at det, vi har bedt om, er indtruffet.

Mens jeg er enig i Prenters tredje punkt, vil jeg med hensyn til hans første og andet punkt påpege, at Guds nåde også betones i jødedom og islam, der ligesom kristendommen er åbenbaringsbaserede religioner. Disse tre 'abrahamitiske' religioner forenes bl.a. deri, at bønnen indtager en så central plads i dem, selvom de adskilles dogmatisk med henblik på trosindholdet og rituelt med henblik på deres konkrete bønsspraksis. En tilbudende tilgang til en Gud, der godt kan anråbes fra anden-persons perspektiv, må grundlæggende ikke forveksles med en objektiverende, reificerende tilgang fra tredje-persons perspektiv. Den, der kan sige 'du' til sin Gud, kan udvikle en helt særlig relation, der ikke kan reduceres og fastfrysers til en definition, hvor Gud defineres 'udefra', mens

et levende gudsforhold næres af den gentagne lytten til den usynlige Gud, hvis 'ord' og 'stemme' må 'høres' på ny hver dag – et forhold i hvilket den bedende er involveret 'indefra'.

Hvis vi spørger, *hvem* eller *hvad* der tilbydes, for at kunne bedømme, om bønnen kan 'godkendes', må vi også spørge, hvordan bønnens indhold påvirkes af den måde, hvorpå der bedes, altså bønnens *hvorledes*. Hermed menes ikke bestemte tekstgenrer eller ritualer, men snarere gudsforholdets kvalitet i alt det, den bedende siger og gør i sin bøn. Hvis det vigtigste i bønnen er hengivelsen til Gud, følger den bedendes selvforvandling helt af sig selv, fordi han eller hun lærer at samle sig om det, der betyder allermost: at forblive i kontakt med Gud, uanset om den enkeltes øvrige individuelle ønsker opfyldes eller ej. Hvis vi hengiver os således, kan sågar erfaringen af 'gudsforladthed' vendes til en Jakobskamp, hvor mennesket holder fast i sin Gud og siger til ham: »Jeg slipper dig ikke, før du velsigner mig« (Første Mosebog 32,27).

Bønnens etiske (dvs. handlingsrelaterede) og epistemologiske (dvs. erkendelsesteoretiske) betydning ligger dermed først og fremmest i vores *søgen* efter 'den sande Gud' og vores anstrengelser omkring et sandfærdigt liv over for Gud, som kan opnås intet andet sted end netop i 'mødet' med Den, der i tilbedelsens 'dialog' bliver til et 'Du'. Selvfølgelig forbliver vores menneskelige gudsforestillinger ufuldkomne, fejlbehæftede og fragmentariske, fordi vi selv er fejlbarlige væsener. Det samme gælder for vores handlinger og vores syn på os selv.

Men i det mindste for den kristne tro er det væsentligt, at vi kan stole på, at Gud er i stand til suverænt at korrigere fejlene i vores menneskelige synspunkter og grundantagelser, hvis bare vi begiver os ind i bønnens rum af stilhed og samtale, hvor vi åbner os for ham og lytter opmærksomt til det, han vil sige til os – indtil vi selv har lært at høre 'med Guds ører'.

Noter

1. Bibelen citeres efter *Bibelen 2020 online*: www.bibelselskabet.dk/brugbibelen/bibelenonline/Sl/94.
2. Med denne dybe tone vandt Storms i 2012 den verdensomspændende *Bass Hunter*-konkurrence, hvor man søgte efter den dybeste menneskelige røst på jorden, se www.bibleasmusic.com/de-profundis-out-of-the-depths-psalm-1301-27-paul-mealor og www.sheetmusicplus.com/title/de-profundis-sheet-music/19844237 (10.10.2021). Teksten er en modificeret version af Salme 130,1-2.7:
 1. Out of the depths do I cry to you, O Lord.
 2. Lord, hear my voice: let your ears be attentive to my voice in my supplications, my Lord.
I cry to you, o Lord, let your ears be attentive to my voice. I cry to you...
 7. In you is forgiveness, my Lord. Amen.
3. Ibid., 424.
4. Bonhoeffer bruger kun det maskuline personlige pronomen, fordi der kun var mænd i Predigerseminar Finkenwalde.

Bibliografi

- Bayer, Oswald. 2007. *Martin Luthers Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1993. *Gemeinsames Leben*, Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2007. *Schöpfung und Fall*, 3. udgave, redigeret af Martin Rüter og Ilse Tödt., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin. 1967. *On Judaism*. Oversat af Nahum N. Glatzer. New York: Schocken.
- Dickmann, Ulrich. 2006. »In der Spur Gottes'. Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas«. I *'Für das Unsichtbare sterben.'* Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, redigeret af Norbert Fischer og Jakub Sirovátka. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh, 85-105.
- Ebeling, Gerhard. 1973. »Das Gebet«. Genoptrykt i: *Wort und Glaube*, bd. 3: *Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1975, 405-427.
- Green, Arthur. 1992. *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heschel, Abraham Joshua. 2011. *Essential Writings*. Udgivet af Susannah Heschel. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Joest, Wilfried. 1967. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kierkegaard, Søren. SKS 11. *Sydommen til Døden. Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 11, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 2006 (citeret med bindnummer og sidetal).
- Lamdan, Yitzchak. 1973. »When the Fires Die Out, After Prayer«. I *Collected Poems*, Jerusalem: Bialik Institut.
- Lincoln, Ulrich. 2014. *Die Theologie und das Hören*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luther, Martin. WA. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, bd. 1-80. Weimar: Hermann Böhlau und Nachfolger 1883-1999 (= WA, citeret med bindnummer og sidetal).
- Melanchthon, Philipp. 1545. *Loci communes*, Wittenberg.
- Muers, Rachel. 2004. *Keeping God's Silence: Towards a Theological Ethics of Communication*. Oxford: Blackwell Publishing (»Chapter Six: Hearing with God's Ears: Interpreting Practices of Silence«, 143-181).
- Mutschler, Bernhard. 2007. »Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet«. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 49: 24-41.
- Prenter, Regin. 1946. »Den rette Lære om Bønnen«. *For Kirke og Theologi* 2: 19-52.
- Sagi, Avi. 2016. *Prayer after the Death of God: A Phenomenological Study of Hebrew Literature*. Oversat af Batya Stein. Boston: Academic Studies Press.
- Schreiner, Stefan. 1993. »Partner in Gottes Schöpfungswerk. Zur rabbinischen Auslegung von Gen 1,26-27«. *Judaica* 49: 131-145.
- Stolt, Birgit. 2000. *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen: UTB.

- Welz, Claudia. 2011a. »Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger«. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 53 (3, Oktober): 265-284.
- Welz, Claudia. 2011b. »Imago Dei – Bild des Unsichtbaren«. *Theologische Literaturzeitung* 136 (5), 479-490.
- Welz, Claudia. 2016. *Humanity in God's Image: An Interdisciplinary Exploration*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Welz, Claudia. 2019. »At lytte til den indre stemme: Kierkegaard, Luther og Hannah Arendt«. I *Mennesket og det andet: Bidrag til den eksistentielle fænomenologi*, redigeret af Michael Rasmussen. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, 111-131.
- Welz, Claudia. 2022. »Vocation and the Voice of Conscience«. I *Kierkegaardian Essays: A Festschrift in Honour of George Pattison*, redigeret af Clare Carlisle og Steven Shakespeare. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 131-146.
- Wiesel, Elie. 1960. *Night*. New York: Avon Books.

Forfatter

Claudia Welz
 Faculty of Arts, Aarhus Universitet
 Jens Chr. Skous Vej 3, bygning 1453, 3. sal
 DK-8000 Aarhus C
 clw@cas.au.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællevurdering.