

Overvejelser over bønnens sprog

*Professor, ph.d., dr. habil.
Claudia Welz*

Abstract: The present article discusses theological questions arising through the phenomenon and praxis of prayer: What are the features of different genres of prayer such as praise and lament, confession and intercession, and how can the relation between semantics and pragmatics within the performance of prayer be characterized if the language of prayer does not only embrace self-involving speech acts in an agonistic process leading to the supplicant's self-transformation, but also silent gestures, deeds and attitudes? What is the relation between speech and silence in prayer? To what extent is it legitimate to determine prayer as a 'dialogue' with God? Given that God does not speak with a 'voice' that can be heard acoustically, the question is also how one can know whether it is God or someone else 'speaking' to a person. Texts by Luther, Kierkegaard, Levinas, Derrida, Chrétien, Wittgenstein, Phillips, Casper and Brümmer provide the basis for this discussion.

Key words: Prayer – language – speech acts – dialogue with God – silence – listening – God's voice – visibility – transcendence – thanksgiving – praise – lament – intercession – trust – love – Luther – Kierkegaard – responsiveness – Levinas – Derrida – Chrétien – Wittgenstein – Phillips

Den foreliggende artikel fokuserer på en række teologiske spørgsmål, bønner som fænomen og praksis lægger op til. Artiklen er delt op i fem afsnit. Efter en kort indføring i bønnens genrer i første afsnit beskæftiger andet afsnit sig med forholdet mellem sprogets semantik og pragmatik i bønner. I tredje afsnit diskuteres, hvorvidt og hvorfor man kan sige (eller ikke sige), at bønner er en dialog. I hvilken forstand er bønner en tale *med* Gud, i hvilken forstand en tale *til* Gud – eller en tale *af* Gud selv? Fjerde afsnit spørger, hvordan tale og stilhed hænger sammen i bønner, mens femte afsnit skal afklare, hvordan Gud 'taler' til den bedende, når man må gå ud fra, at han ikke gør det med en stemme, man kan høre akustisk. Hvordan kan man overhovedet vide, om det er ham, der 'taler'?

Den tradition, som danner baggrund for mine overvejelser, er den bibelske og den derfra kommende jødiske og kristne. Den religiøse baggrund influerer på gudsforestillingerne og dermed også på bønnernes sproglige udformning. Da de henvender sig til en usynlig Gud, har bønnerne i denne tradition i det mindste én ting til fælles: de taler ikke blot om det, der tydeligt manifesterer sig for synet, men ser det i sammenhæng med det (eller rettere sagt Den), der unddrager sig synet. Bønnen giver stemme til det usynlige – og derved bliver bønnen til et mødested mellem synlighed og transcendens, et mødested mellem det, der indgår i menneskelig erfaring og det, der overstiger den.

1. Bønnens genrer

Bønnens sprog er så mangfoldigt som de mennesker, der beder. Ikke desto mindre er der typiske træk ved bønnens forskellige genrer.

Klagebøn og skriftemål

En af bønnens grundformer er den indtrængende anmodning, der grunder i et savn eller en nødsituation. Her bliver bønnen til et råb om hjælp. Eksemplarisk for en individuel klagebøn er Salme 13, en salme "af David". Den bedende henvender sig til Gud i direkte tale. De første to vers indeholder det gentagne spørgsmål "hvor længe...?":

Hvor længe vil du dog glemme mig, Herre?
 Hvor længe vil du skjule dit ansigt for mig?
 Hvor længe skal jeg være bekymret i sindet
 og daglig have sorg i mit hjerte?
 Hvor længe skal min fjende triumfere over mig?

Stemningen er trist, den bedende virker desperat og ensom. Han taler til en fjern Gud, som gemmer sig og tilsyneladende har glemt den bedende. Spørgsmålene giver udtryk for den bedendes sorg og bekymring. De næste to vers henvender sig til Gud med opfordringer, med imperativer i en rytme, der ligner et *staccato*:

Se mig, svar mig, Herre min Gud!
 Giv mine øjne lys, så jeg ikke sover ind i døden
 og min fjende siger: "Jeg har fået magt over ham,"
 og mine uvenner jubler, fordi jeg vakler.

Bønnens slutning er dog en tillidserklæring og en bekendelse til netop denne Gud, der i fortiden har hjulpet den bedende.

Men jeg stoler på din trofasthed,
mit hjerte skal juble over din frelse.
Jeg vil synge for Herren,
For han har handlet vel imod mig.¹

Et andet eksempel på en bøn i en livstruende situation er Jesu bøn i Getsemane. Her blev Jesu fortvivelse eksplicit. Han siger til sine disciple: "Min sjæl er fortvivlet til døden. Bliv her og våg sammen med mig!" (Matt 26, 38). Som bekendt falder de alligevel i søvn. Jesus gik lidt længere væk, faldt ned på sit ansigt og bad: "Min fader, hvis det er muligt, så lad dette bæger gå mig forbi. Dog, ikke som jeg vil, men som du vil." (Matt 26, 39). Heri viser sig den *kenosis* og fornedrelse, der hører til Gud i tjenerskikkelsen, til hans lydighed frem til døden (jf. Fil 2, 7f). Det er bemærkelsesværdigt, at den bedende overgiver sig selv fuldstændigt i Guds hænder – og overlader det til Gud, om han vil redde ham eller lade ham dø.

Det er typisk for klagebønner, at den bedende har brug for en anden, der giver ham det, han savner eller mangler. Også i Salme 42,2-4 udtrykkes der en elementær længsel:

Som hjorten skriger
ved det udtørrede vandløb,
sådan skriger min sjæl efter Gud.
Min sjæl tørster efter Gud,
den levende Gud.
Hvornår kan jeg komme
og se Guds ansigt?
Tårer er blevet mit brød
dag og nat,
når de dagen lang spørger mig:
Hvor er din Gud?

Ved hjælp af metaforisk sprog sammenlignes sjælens længsel efter Guds nærvær med et rådyrs tørst i tørken. Selvom behovet er så stærkt, at overlevelsen hænger på dets opfyldelse, vil den bedende ikke disponere over Gud, men lader ham disponere over sig selv.

Der ligger en verden til forskel mellem denne bøn og Elvis Presleys Rock n'Roll-'bøn', som også udtrykker en længsel: "I want you, I need you, I love you with all my heart". Merold Westphal kommenterer med tør humor: "the reference to the heart seems to be a euphemism for another seat of desire" og tilføjer, at problemet med denne

1. Jf. Bernd Janowski, "Das verborgene Angesicht Gottes: Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen", *Jahrbuch für Biblische Theologie* 16 (2001), 25-53.

bøn er selvoptagetheden.² Hvad den bedende elsker, vil han spise, assimilere med sig selv, bruge som middel til sin egen tilfredsstillelse. Han er afhængig af et Du, som dog bliver reduceret til noget, der skal bruges til noget andet.

I *Den Danske Salmebog* findes flere salmer, der indeholder en synds-bekendelse og en bøn om tilgivelse. For eksempel i Salme 495 hedder det: "Vi angrer vor misgerning svar, som dig højt fortørnet har." Her er det Kristus, som påkaldes som "Herre Krist" og som bedes om at forbarme sig: "Lad os ej gå under i den bitre dødens nød! Kyrie eleison!" Det, det kommer an på her, er kombinationen af et råb om hjælp med troen på Guds nåde. Det er den bedende selv, der har fejlet og føler, at han eller hun fortjener straf. At bønnen er skrevet i første person pluralis viser samtidig, at syndigheden betragtes som noget kollektivt. Skriftemålet er derfor ikke forbeholdt individet.

Lovprisning og taksigelse

Den korteste lovprisning lyder på: "Halleluja!" I Salme 135,3 hedder det: "Lovpris Herren, for Herren er god, lovsyng hans navn, for det er herligt!" Lovprisningen rettes til Gud for Guds egen skyld, på grund af Guds godhed. I lovprisningen er der ikke fokus på, hvordan mennesket kan have gavn af denne godhed. Lovprisningen ligner det, Kant kaldte for *interesseloses Wohlgefallen*. Den, der lovpriser Gud, er ikke længere optaget af sig selv, sine egne interesser og behov, men samler sig helt om den, som lovpriser. En doksologi kan godt tale om Gud i tredje persons perspektiv.

Ofte går lovprisningen sammen med en taksigelse for alt det gode, Gud har bevirket. Der mindes om hans gerninger i anerkendelsen af, at han stadig sørger for de bedende. Tilsvarende kan de tale i fællesskab. Salme 100,3 vender sig til de 'med-bedende': "Forstå, at Herren er Gud, / Han har skabt os, og ham hører vi til, / vi er hans folk og de får, han vogter." Begrundelsen for taknemmeligheden er Guds trofasthed, der varer evigt. Dette bliver relevant, når døden nærmer sig. Søren Kierkegaards ven Emil Boesen besøgte Kierkegaard på hospitalet, hvor han døde den 11.11.1855. Emil Boesen skrev de følgende linjer til sin hustru den 18.10.1855:

'Da jeg spurgte, om han kunde bede i Fred:

'Ja, det kan jeg; saa beder jeg først om Syndernes Forladelse, at det maa være tilgivet alt; saa beder jeg om jeg maa blive fri for Fortvivlelse i Døden, og det falder mig tidt ind Ordet, hvordan det hedder, om at Døden maa være

2. Merold Westphal, "Prayer as the Posture of the Decentered Self", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 13-31 (28).

Gud en Velbehagelighed; og saa beder jeg om, hvad jeg saa gjerne vilde, at jeg maa vide noget iforvejen, naar Døden skal komme.’

Det var den Dag deiligt Veir og jeg sagde: naar Du sidder og taler saaledes, seer Du frisk ud, som skulde Du staae op og gaae med ud.

‘Ja, der er kun Eet iveien, at jeg ikke kan gaae, men der er da en anden Befordring, at jeg kan løftes op; Jeg har havt Fornemmelsen af at blive Engel, faae Vingerne, det er det jo ogsaa, der skal skee, sidde overskrævs paa Skyen og synge: Halleluja, Halleluja, Halleluja! Alt det øvrige er ondt; jeg mener ikke, at det var ondt, hvad jeg sagde, men jeg sagde det for at faae det Onde bort og saa komme til Halleluja, Halleluja, Halleluja. Det kan enhver Fæhund nu sige, men det kommer an paa hvorledes det siges.’

Og det er jo alt, fordi Du troer paa og flyer til Guds Naade i Christus?

‘Ja, naturligviis, hvad Andet?’³

Forbøn

Udover bønner for én selv må også bønner for andre nævnes: forbønnen. Her træder den ene ind for den anden og beder f.eks. for den andens helbred, velsignelse og beskyttelse. I bønnebogen *Himlen i mine fodsåler* (2011) kan læses en bøn med titlen “Kenosis”, som slutter med den følgende strofe:

Helligånd, du lærer os hvad tro er
Hjælp os med at tømme os for os selv
Blæs Guds ånde så det er ham der ånder i os
og vi også kan leve ydmygt med hinanden⁴

Den, der beder for en anden, som befinder sig i en eller anden vanskelig situation, kan opleve en vis afmægtighed. Hvad kan der overhovedet opnås med de ord, man sender til himlen? Lynhurtigt indtræffer fornemmelsen af, at det ikke er nok bare at bede for den anden og overlade ‘redningsarbejdet’ 100% til Gud, hvis der er noget, den bedende selv kan gøre for at den anden får det bedre. Selvfølgelig kan vi havne i situationer, hvor der ikke er andet at gøre end – at bede. Men sådanne ekstremesituationer er sjældne i forhold til de mange andre gange, hvor vi selv handlekraftigt kan gøre en forskel. Forbønnen skal i hvert fald ikke blive en dårlig undskyldning for dovenhed; og det kan den, ret forstået, heller ikke blive. Dette fører os til næste afsnit om bønnens performativitet.

3. Bruce H. Kirmmse, *Søren Kierkegaard truffet: Et liv set af hans samtidige* (København: C.A. Reitzels Forlag 1996), 177f.

4. Jørgen Demant m.fl. (red.), *Himlen i mine fodsåler: Bønnebog* (Frederiksberg: Aros 2011), 240.

2. Bønnens performativitet: forholdet mellem sprogets semantik og pragmatik

Bønnen udføres eller fuldbyrdes altid i konkrete livskontekster. Bønnens sprog er ikke begrænset til det verbale sprog og bestemte sprog-handlinger, dvs. noget, man gør ved hjælp af ord. Snarere 'taler' vi også ved hjælp af gestik og holdninger, der involverer hele mennesket med krop og sjæl. Desuden 'taler' vi igennem en bestemt praksis, der giver udtryk for vores prioriteringer. Hvad er det, der betyder så meget for os, at vi vil dedikere vores kostbare tid til det?

Gestik og kærlighedens praksis – ora et labora!

Norman Wirzba, medudgiver af antologien *Phenomenology of Prayer* (2005), argumenterer for, at begrebet 'bøn' må udvides, så det omfatter hele vores liv, for hvordan er det ellers muligt at 'bede uophørligt', som Paulus opfordrer Thessalonikerne til (1 Thess 5,17)? Ord kan være sande eller falske. Vores egentlige intention viser sig mere direkte i det, vi faktisk gør: viser vi opmærksomhed, omsorg og ansvarlighed i vores dagligdag? Wirzba følger ikke blot St. Benedikt i klosterbevægelsens imperativ *Ora et labora!*, men hævder også (ligesom Frimurerne), at *laborare est orare*: det at arbejde er at bede.⁵ Bønnen kan forstås som en kærlighedens praksis, hvor gudserkendelse og etik kan mødes (jf. Wirzba 2005, 88f). Er der en overensstemmelse mellem det, vi forstår og siger, og måden, vi agerer på? Bønnen situerer os både *coram deo* og *coram mundo*, både i forhold til Gud og midt i verden.

Mennesker kan bede gennem gerninger – eller gennem kunst og musik. Miniaturkunstneren Métavel, som laver bittesmå, vidunderligt smukke bibelillustrationer og arbejder med den jødisk-mystiske tradition, især Kabbala, sagde til mig, da hun var på besøg i København: "la peinture est ma prière", mit maleri er min bøn.⁶ På denne måde kan hele menneskets liv og menneskers samliv, hele eksistensen og vores koeksistens, forstås som en bøn. Bønnen behøver altså ikke nødvendigvis bestå af ord. Alligevel er det legitimt at tale om 'bønnens sprog' for så vidt det, der kommer til udtryk og står på spil, stadigvæk er sprogets indholdsmæssige betydning, som bliver tematisk i semantikken, og sprogets pragmatiske mening, som den bliver opfattet i konkrete kommunikationskontekster. Også i en ordløs bøn kan det lykkes at holde sprogets semantik og pragmatik sammen.

5. Jf. Norman Wirzba, "Attention and Responsibility: The Work of Prayer", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 88-100 (92f).

6. Métavel alias Renée Koppel i en samtale den 5.9.2012.

“*Self-involving speech acts*”: ikke information, men selvforvandling

I sin bog *Das Ereignis des Betens* (1998) betoner Bernhard Casper, at i bønnens sprog sættes menneskets frihed på spil, ja bønner er *die Sprachhandlung der aufs Spiel gesetzten Freiheit*.⁷ Bønnens sprog indebærer *self-involving speech acts*, sproghandlinger, der til forskel fra propositioner inden for et argumenterende sprog eller informationsformidling involverer selvet på en sådan måde, at det taler med og selv bliver berørt og forandret af det, der bliver sagt. Dette udelukker ikke, at man udtrykker sig med andres ord, at man f.eks. beder en bibelsk salme, men det væsentlige er, at man finder sig selv i det sprog, man har fundet eller *vorgefunden* (jf. Casper 1998, 76).

Bønnens sprog er endvidere et holistisk sprog. Bønnen er ikke *ein leibloses Geschehen der Innerlichkeit*, en inderlighedens hændelse, der sker uden kroppen. Tværtimod er bønnens sprog også gestisk. I det hele taget betragter Casper bønnen som *Eucharistie*, som “antwortendes leibhaftiges Sich-verdanken”: mennesket svarer med sit legeme og takker ikke blot for noget, det har fået, men for at det har fået sig selv for at kunne svare med sin mund, sit hjerte og sine hænder (ibid., 83). Taksigelsen får sin betydning ud fra relationen til giveren. Selv en klagebøn udspringer af en historie, som ikke begynder med klage. Her tages Gud alvorligt som hele virkelighedens Gud (jf. ibid., 89).

Bønnen som et “såret ord”: velsignelsen igennem en Jakobskamp

Denne alvor skinner igennem Jean-Louis Chrétien's beskrivelse af bønnen som et “såret ord” – “La parole blessée” (1992) –, der afficerer og modificerer den bedende således, at han eller hun bliver radikalt forvandlet.⁸ Bønnen har sin oprindelse i glæde eller sorg, i noget oprivende eller opløftende, der åbner læberne. I dialog med Gud opdager den bedende, at Gud kan mistes i transcendentens afgrund (jf. Chrétien 2000, 159). Bønnen indebærer lidelse og kamp, en Jakobskamp, som dengang, Jakob kæmpede med Gud og mennesker hele natten, indtil han til sidst fik Guds velsignelse (1 Mose 32,24-32). Bønnens ord er såret, og dets sår skal ikke hele eller helbredes, fordi det er en åbning, der åbner selvet for alteritet, for andre og den absolut Anden (jf. Chrétien 2000, 175). Bønnen kan derfor også give stemme til dem, der er blevet tavse.

I den reformatoriske tradition ses bønnen også i sammenhæng med anfægtelsen. Ifølge Martin Luther er bønnen en væsentlig del

7. Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Freiburg/München: Karl Alber 1998), 73-76.

8. Jean-Louis Chrétien, “The Wounded Word: Phenomenology of Prayer”, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, red. Dominique Janicaud (New York: Fordham University Press 2000), 147-175.

af teologistudiet. I sin introduktion (“Vorrede”) til det første bind af Wittenberg-udgaven af sine tyske skrifter skrev Luther i 1539, at man i Salme 119 kan finde 3 regler for studiet, nemlig *oratio, meditatio, tentatio*, dvs. bøn, bibelmeditation og anfægtelsen. Da bibelen som “die heilige Schrift” er en bog, der forvandler alle andre bøgers visdom til dårskab, har læseren brug for guddommelig vejledning: “kniee nieder in deinem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe.”⁹ Opfordringen lyder altså, at man skal knæle ned i sit lille kammer og bede til Gud med den rette ydmyghed og alvor, om at Gud gennem sin kære Søn vil give sin Helligånd, der skal oplyse og lede én og give én forstand. Luther betoner dog, at Gud ikke vil give sin Ånd uden det ydre ord – uden et ord, som er skrevet ned og kan prædikes, læses, høres, synges og siges. Derudover skal anfægtelsen til, for at man ikke blot véd noget intellektuelt og på afstand, men erfarer det i sit eget liv og sætter pris på at blive trøstet af Guds ord.

Således kan bønnen forstås som *Konfliktgespräch*, som en krisesamtale med Gud og en længere proces, der lægger op til konfliktbearbejdelse.¹⁰ Konflikterne kan have deres årsag i den bedende selv, i modbydelige omstændigheder eller andre mennesker. Det anfægtede menneske kan desuden komme til at spørge sig selv, hvilken rolle Gud spiller i anfægtelsen. Mon Gud selv frister mennesket for at sætte det på prøve? Eller kan det kun være gudsfjendtlige magter, der kan stå for dette? Kommer de i så fald udefra og ‘overfalder’ den anfægtede, eller er det mennesket selv, der har dem i sig og derved kan blive til sin egen, sin største fjende?¹¹ Ørkenfædrene inden for den kristenortodokse tradition gav skylden til dæmoner:

Brødrene spurgte Abba Agaton: ‘Blandt alle vores forskellige aktiviteter, far, hvilken af dem er den dyd, der kræver den største anstrengelse?’ Han svarede: ‘Undskyld, men jeg synes ikke, at der er noget arbejde, som er større end det at bede til Gud. For hver gang en mand vil sige en bøn, prøver hans fjende, dæmonerne, at forhindre ham i det; de véd nemlig, at intet forstyrrer dem mere end en bøn til Gud. I alt andet, en mand foretager sig, kan

9. Uddrag fra WA 50, 658-661, ortografisk moderniseret og citeret af Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübingen: Mohr Siebeck ²2012), 176.

10. Jf. titlen af Bernd Janowskis bog om de bibelske salmer: *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ³2009).

11. Om Luthers, Kierkegaards og Levinas’ svar på disse spørgsmål, se Claudia Welz, *Vertrauen und Versuchung*, RPT 51 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 158-177.

han, hvis han bliver ved, finde ro. Men for sin bøn må en mand kæmpe til sit sidste åndedræt.¹²

Uanset hvem der har ansvaret for anfægtelsen, viser citatet, at ikke blot bønner selv er en kamp, men at der kæmpes for eller imod det, at bønner overhovedet kan finde sted. Ikke blot bønnens fortsættelse, men allerede bønnens begyndelse er truet. Men hvornår præcist begynder en bøn? Hvis bønnens sprog omfatter både det verbale og det non-verbale sprog, kan dette ikke besvares entydigt bare med henvisning til det øjeblik, hvor et menneske åbner munden og taler til Gud. Bønner kan sagtens begynde i stilhed.

3. Tale og stilhed i bønner

Dette rejser det næste spørgsmål: Hvordan hænger tale og stilhed sammen i bønner? Hvori består ordenes muligheder, og hvor kommer de til kort?

Den udtalte, italesatte og den uudtalte, stille bøn

Som Chrétien fremstiller det, er talen i bønner primær i forhold til stilheden, fordi kun tale kan blive til stilhed, og kun en talende stemme kan tie stille. Det at stemmen suspenderes eller internaliseres i en ren mental bøn kan ikke være det første – der må være et ord, som så kan trækkes tilbage (Chrétien 2000, 174). De stille bønner er følgelig konstitueret af de udtalte.

Stilheden kan dog i sig selv blive til en bøn, når den vender sig opmærksomt, længselsfuldt og håbefuldt mod Gud. Dette var ikke muligt, hvis stilheden skyldtes, at mennesket slet ikke formåede at bede. Hvis mennesket ikke bruger sin stemme, fordi det ikke ved, hvad det skal sige, opdages dette også i bønner. Vi må tale for at kunne opdage talens utilstrækkelighed (jf. *ibid.*, 157, 160).

Chrétien kaster et blik tilbage i historien: I tider, hvor man normalt talte højt i bønner, var en mumlet bøn noget, man kunne kalde *tacitus*. Både i kristendommen og jødedommen havde en udtalt bøn en højere status end den stille bøn, der kunne forveksles med meditation. Hvor man brugte sin stemme i bønner, blev kroppen væsentlig i sin sammenhæng med ånden. Stemmen udtalte menneskets selvhen-givelse. Stemmen er nemlig ikke blot et udtryk for noget indre, men en gave, hvori man 'modtager sig selv i at give sig selv', en samling og

12. Uddrag af *The Sayings of the Desert Fathers*, citeret i Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Orthodox Theology Seminary Press 1979), 140 (min oversættelse).

koncentration om den anden, man henvender sig til (jf. *ibid.*, 166-168).

Derudover bliver den bøn, man taler højt, til en offentlig bøn. Man taler til Gud, men i verden. Derved bliver bønningen kollektiv. Alle kan høre den, og måske passer man lidt mere på, hvad man siger, når man selv må høre på det og har et publikum. Der ligger også et løfte i sådan en bøn: Gud vil høre den, når to eller tre forsamler sig i Jesu navn (Matt 18, 19f). Samtidig beder menigheden også for dem, der ikke selv kan tale mere – eller ikke endnu (jf. Chrétien 2000, 169f).

Glemsel og “den tause, tillidsfulde Overeenskomst med Gud”

En journaloptegnelse af Søren Kierkegaard med overskriften “Et Eksempel paa Tro, hvor det gjælder om at svinge af fra Reflexion” (1850) gør dog opmærksom på, at stilheden i bønningen også kan have en fordel, især når man kæmper med en oplevelse, der hele tiden trænger sig på. Når det er svært at holde det ud, der piner én, anbefaler Kierkegaard at prøve at glemme det:

Indre Erfaring vil lære, at der gives mange Forhold især af Anfægtelse, hvor det er det Allerfarligste, at blive ved at tænke paa Det, som skal bort, at det slet ikke hjælper med al Villies Anstængelse at ville have det bort, at man saa kun løber sig fastere deri, at det gjælder om at komme bort fra det, den stille Ydmyghed, der seer at glemme.

Altsaa Opgaven er: at glemme. Og den kæmpende Individualitet er en religiøs, der altsaa beder Gud om Hjælp og Bistand [...] til at – glemme. Nu gjælder det igjen, bliver Bønningen vidtløftig, ordrig, er Bønningen ligesom angst for, ikke indstændig nok at foredrage sin Bøn: ja, saa fremkommer lige det Modsatte, saa erindres jeg jo bestandigt mere og mere om Det, mod hvilket jeg skulde værge mig ved at glemme.

Her gjælder det om det tillidsfulde Suk, der i et Secund gjør sig forstaaelig for Gud – og saa afsted til at glemme. [...] Her er Bønningen den tause, tillidsfulde Overeenskomst med Gud.¹³

Hvis man endelig vil bruge bønningen som en såkaldt *copingstrategi*, skal man huske, hvor farlig ‘snaksomhed’ kan være, selv i inderligheden, hvis den blot fører til en længere udgydelse for Gud. Især når man kæmper med traumatiske oplevelser, hjælper det ikke at skulle tale om dem igen og igen. Undersøgelser om PTSD og om, hvordan symptomerne kan lindres eller forhindres, har vist, at det er helt i orden, at ofret fortrænger det, der skete, i et stykke tid for ikke at blive plaget af alt for mange *flashbacks*.¹⁴ Glemsel gennem stilhed og

13. NB 17:22 i SKS 23, 178f (= Pap. X 2 A 595).

14. Jf. Werner Siefer, “Erinnerung, lass nach” i: DIE ZEIT No. 44 (25.10.2012), 39f. Jeg støtter mig især på udsagnet s. 40: “Noch heute ist es teilweise üblich, dass Therapeuten Opfern unmittelbar nach einem Schreckenserlebnis Gespräche auf-

en tavs, tillidsfuld overenskomst med Gud kan altså i nogle tilfælde virke som et indre værn. Dette gælder især, hvis man – skulle man endelig fortælle om det, der hændte – eksponerer et andet menneske. På grund af det sagte kan der opstå en dårlig samvittighed, der gør bearbejdelsen af det, der skete, endnu hårdere.

Lyttende, tilbedende tavshed som gudsfrygts begyndelse

I en anden tekst, den opbyggelige tale om “Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen” (1849), afsnit I, giver Kierkegaard endnu et argument for stilheden. Her lader han liljen og fuglen tale som menneskets læremester. Hvad skal de lære os? Tavshed, eller det at tie: “just fordi Mennesket kan tale, just derfor er det en Kunst at kunne tie” (SKS 11, 16). Ifølge Kierkegaard er denne tavshed gudsfrygts begyndelse. Vi skal først søge Guds Rige, men kommer “gudeligt, i en vis Forstand baglænds til Begyndelsen”, fordi begyndelsen er “ikke det, man begynder med, men det, man kommer til”, nemlig tavs- heden lige overfor Gud, “thi som Gudsfrygt er Viisdoms Begyndelse, saa er Taushed Gudsfrygts Begyndelse.” Hvorfor er det sådan? Kierkegaards svar er, at i tavshed forstummer “Ønskets og Begjeringens mange Tanker” (SKS 11, 17).

Kierkegaard diagnosticerer et sprog- og forståelsesproblem mellem Gud og menneske. Gud er i himlen, mennesket på jorden, og de er adskilte, ikke blot derigennem, at den ene er skaberen og den anden skabning, men også derigennem, at mennesket mangler den rette tro. Den rette tro har netop at gøre med tillid til, at Gud nok skal sørge for os og sågar ved bedre end vi selv, hvad vi har brug for. Kierkegaard beskriver processen frem til det punkt, hvor den bedende bliver ‘den rette bedende’. Den bedendes udgangspunkt plejer at være, at noget ligger ham så meget på sinde, at han vil gøre sig forståelig for Gud og er bange for, at han i bønnen skulle glemme noget. Kierkegaard kommenterer: “ak, og hvis han havde glemt det, saa var han bange for, at Gud ikke af sig selv skulde huske paa det” (ibid.).

Kierkegaard korrigerer den misforståelse, som ligger i at tro, at det at bede er at tale. Kun den, der tier, kan høre. At bede er netop ikke at høre sig selv tale, men “at komme til at tie, og at blive ved at tie, at bie, til den Bedende hører Gud” (SKS 11, 18). Muligvis hentyder Kierkegaard til en salme af Hans Adolph Brorson, som betød meget for

drängen und sie dazu bringen wollen, ihren Emotionen vermeintlich ‘freien Lauf’ zu lassen. Wie sich zeigte, steigert dieses ‘Debriefing’ die PTSD-Rate sogar. Der Grund: Die Psychologisierung ‘üben’ mit den Opfern das Trauma wie Lehrer mit ihren Schülern Mathe – und die Opfer erinnerten sich später umso besser daran. Wer Übles verdauen muss, für den sind Schweigen, Verdrängen und unter den Teppich kehren gesund und absolut erlaubt.”

ham. I Salme 557 (fra 1765) i *Den Danske Salmebog* hedder det: “Her vil ties, her vil bies, / her vil bies, o svage sind! / Vist skal du hente, kun ved at vente, / kun ved at vente, vor sommer ind.”¹⁵ Både Brorson og Kierkegaard peger på naturens højtidelige tavshed som det sted, hvor mennesket kan fornemme guddommens stemme. Fuglens tavshed er talende, for så vidt den siger, at den tror, at den belejlige tid kommer (jf. SKS 11, 19).

En interessant detalje er, at Kierkegaard fremstiller fuglen som forbillede også i at bære lidelse og hjertesorg. “Fritagen for Lidelse er Fuglen ikke; men den tause Fugl fritager sig for hvad der gjør Lidelsen tungere, Andres misforstaaede Deeltagelse, for hvad der gjør Lidelsen langvarigere, den megen Talen om Lidelsen” (SKS 11, 20). Mens Kierkegaard i *Gentagelsen* roser den unge mand, der tilegner sig Jobs taler til Gud, klager over sin skæbne og anklager Gud,¹⁶ anbefaler han her det modsatte. Ikke engang tanken om, at en ytring af ens lidelse kan være en lettelse, accepterer han. Der er heller ikke plads for andres empatiske respons – som om deltagelse som sådan var forkert. Har Kierkegaard i den grad skiftet mening? Forklaringen ligger formentlig i den passage, der følger citatet. Den drejer sig om det, der er implicit i denne tavshed, nemlig selvforglemmende tilbedelse (jf. SKS 11, 22f). Den bedende skal sågar glemme sit eget, berømte eller elendige navn, for i tavshed at bede til Gud: “helliget vorde Dit Navn!” På linje med dette skal den bedende også glemme sine egne planer om sin fremtid, for i tavshed at bede til Gud “komme Dit Rige!” Og for at glemme sin egen vilje og egensindighed, skal han eller hun i tavshed bede til Gud “skee Din Villie!” (SKS 11, 24). Bemærk, at dette ikke foregår uden ord. Men de ord, den bedende bruger, skal flytte fokus fra den bedende til den, han eller hun henvender sig til.

Jeg tror ikke, at de nævnte Fadervor-citater skal konkurrere med en klagebøn som f.eks. Salme 13. Men den bevægelse, der fører den bedende væk fra sig selv til den eneste Ene, der kan hjælpe, også når der menneskeligt set ikke er nogen udvej, denne bevægelse kan måske gennemføres mere konsekvent, når ingen andre tager stilling til den. Dermed opstår dog et andet, mere teoretisk problem: Hvis mennesket skal blive lige så tavs som en fugl eller en lilje, kan det så overhovedet passe, at bønnen ofte kaldes for ‘en dialog med Gud’?

15. Tak til Arne Grøn for at gøre mig opmærksom på denne parallel.

16. Jf. Claudia Welz, “Klage und Vertrauen: Sich verlassen auf Gott in Gottverlassenheit?”, *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, red. Eva Harasta (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008), 121-140.

4. Bønnen – en dialog med Gud?

Det ligger allerede i ordet ‘dia-log’, at der er to, der taler, ellers ville dette ikke være en rigtig samtale. Det giver sig selv, at der indimellem må være talepauser for den ene, for at den anden kan komme til orde. Men hvad så, hvis man hverken kan se eller høre sin dialogpartner, hvis man hverken kan støtte sig på det optiske eller det akustiske? Næste afsnit stiller skarpt på forskellen mellem en dialog med Gud og en dialog med et andet menneske.

Om at tale med en alvidende, man ikke forstår

Den walisiske religionsfilosof Dewi Z. Phillips peger i sin bog *The Concept of Prayer* (1965) på de hermeneutiske problemer, vi bliver konfronteret med, når vi vil koncipere bønnens begreb dialogisk i analogi til en dialog mellem mennesker. Der er mindst én grundlæggende komplikation: “If God is not a participant in language, how can one *say* anything to God?”¹⁷ På den ene side kan man spørge: Duer det, at vi uden videre anvender antropomorfe forestillinger om Gud? Må Gud tænkes som en, der har ører, øjne og en mund – for at han kan høre, se og tale? På den anden side kan man spørge, om vi kan komme udenom metaforisk sprog, der har sine rødder i det synlige, sanselige, det i erfaringen tilgængelige. Hvis overhovedet noget, der ligner en samtale mellem Gud og menneske, skal kunne finde sted, må vi gå ud fra, at der findes et eller andet sprog, de kan tale med hinanden i.

Men dermed vender problemet tilbage på et andet plan. Selvom vi antager, at Gud og menneske kan tale med hinanden og desuden kommunikere f.eks. via følelser (så mennesket på en eller anden måde kan ‘mærke’ det, når Gud er nærværende), forholder Gud sig alligevel helt anderledes end vores sædvanlige samtalepartnere. Gud kan ikke besnakkes og heller ikke bedrages. Bønnen virker derfor anderledes end en besværgelse eller fortryllelse, hvor der sendes en anmodning om noget bestemt og hvor sproget bruges som et våben og “a way of getting things done” (Phillips 1965, 114). Den rette bøn er ikke afhængig af de ord, man bruger, og deri adskiller bønnen sig fra magiske formler. “Prayers, unlike certain spells, are not ruined by a slip of the tongue” (ibid., 119). Hvis det er rigtigt, at vi har at gøre med en alvidende, alt-seende og -hørende guddommelig iagttager, giver det heller ikke mening at ville informere Gud om noget. Bønnens sprog har altså fra starten af andre formål end hverdags sproget. Der-

17. Dewi Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London: Routledge and Kegan Paul 1965), 53.

for mener Phillips, at bønner ikke kan forstås som en almindelig "conversation" (ibid., 55).

Hvad så, for eksempel, med en kærlighedserklæring? Ville dette ikke være en sprogform, der også kunne være passende i dialog med Gud? Hvis man uden videre antager dette, glemmer man, at en kærlighedserklæring (i det mindste, hvis den er ærligt ment) allerede forudsætter en fortrolighed med den, man giver den til. Phillips' udgangspunkt er derimod spørgsmålet, hvad det vil sige at tale med nogen, man ikke forstår. Hvis vi slet ikke ved noget som helst om Gud og ingen chance har for at lære ham at kende, giver det heller ikke mening at sende en kærlighedserklæring til ham. Det kunne jo være, at han er en ond dæmon og ikke en god skaber af alt det gode. Pointen med bønner er dog netop, at man igennem bønner kommer til en forståelse med Gud – i det mindste til en paradoksal forståelse af, at man ikke kan forstå Gud. Gennem bønner bliver man på en eller anden måde bekendt med Gud og samtidig forbliver han den ukendte (jf. ibid., 61f).

Ifølge Phillips er det ikke meningsløst at fortælle Gud noget, han allerede ved, for bønner drejer sig ikke først og fremmest om gudserkendelse, men om den bedendes selverkendelse. Ligeledes er det ikke først og fremmest Gud, der skal påvirkes, men mennesket, der lærer sig selv at kende og forandrer sig: "The prayer does not change God, but it changes the one who offers it" (ibid., 56). Bønner handler ikke blot om det, man har gjort eller skal gøre, men om den, man er og bliver til. Selvom samtalen med Gud er en 'dialog' af en særlig art, holder Phillips fast i, at det hører med til bønnens begreb, at mennesket taler til Gud. Forudsætningen er, at Gud og verden ikke er identiske. Hvis der bestod en *unio mystica* mellem Gud og universet, så Gud var ét med universet, ville det ikke give mening at ville tale til Gud, fordi mennesket så allerede selv ville være opslugt i Gud og der ikke ville være andet end Gud i verden (jf. ibid., 77). Gud kunne i så fald ikke være en modpart, ikke *ein Gegenüber*, hvis usynlige nærvær eller følbare fravær kan gøre en forskel.

Intentionalitet og responsivitet

En anden forskel mellem en almindelig dialog og det at være i dialog med Gud er samtalen begyndelse. Når mennesker taler sammen indbyrdes, kan enhver starte samtalen. Den, der beder, opdager derimod, at bønner ikke begynder med den bedende, men med den, den bedende henvender sig til. Bønnens tale er et svar til den, der allerførst har fremkaldt bønner.

Intentionalitet er bevidsthedens rettedhed mod et intentionalt objekt (f.eks. noget, jeg tænker på). Mens intentionalitetens 'pil' går ud fra et tænkende eller erfarende subjekt, er retningen af denne 'pil'

omvendt i subjektets responsivitet.¹⁸ Her er det nogen eller noget andet, der retter sig mod selvet og angår det. Dette kan illustreres med blikket. Jeg kan have en intention om at se 'dig' – eller jeg opdager pludselig, at jeg selv bliver set. Nu er jeg ikke længere alene synets subjekt, et subjekt i nominativ, men genfinder mig selv i en dativ (nogen ser 'mig') eller, som Emmanuel Levinas udtrykte det, i akkusativ: *Me voici!* Således omvender bønner intentionaltiteten, mener Levinas, og i stedet for at ville opnå noget bestemt med sin bøn, beder den bedende en *prière sans demande*, en bøn uden krav; en bøn, hvori sjælen opløfter sig og løsner sig fra sin bundethed til sin egen eksistens for at blive fri for en anden. En *prière sans demande* er en bøn for en andens forløsning, ikke selvets egen frelse.¹⁹

Som Chrétien udfolder det, er bønner en respons på noget, der har berørt og måske overrasket den bedende. Kaldet kommer før svaret. Guds forudgående kald muliggør bønner (jf. Chrétien 2000, 158). At den bedende kan begynde med at tale forudsætter, at Gud allerede må have talt og brudt den stilhed, hvor de to ikke havde noget at sige til hinanden. Også stilheden i bønner er en del af en dialog, for så vidt det er en stilhed, Gud hører. Selvom bønner ikke har sin oprindelse i den bedende, virker den ligesom en boomerang, når den talende først er begyndt at tale. Den bedendes tale er rettet mod den anden, men svinger tilbage og rykker selvet (jf. *ibid.*, 153, 160). Deri viser sig ifølge Chrétien bønnens cirkularitet: "the man praying prays in order to know how to pray, and he offers thanks for his prayer as a gift from God" (*ibid.*, 157). Den, der beder, beder om evnen til at kunne bede, fordi han eller hun ikke ved, hvordan han eller hun skal bede. Samtidig ligger i denne bøn en tak for selve bønner, som modtages som Guds gave. Følgelig må den bedende allerede have modtaget det, der bedes om. Da bønner ikke er noget, den bedende kan tilvejebringe alene, er den bedendes taknemmelighed en anerkendelse af, at Gud selv har muliggjort bønner.

18. Om responsivitet og den religiøse erfarings *Antwortlogik*, jf. Bernhard Waldenfels, "Phänomenologie der Erfahrung und das Dilemma einer Religionsphänomenologie", *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, red. Wolf-Eckart Failing, Hans-Günter Heimbrock & Thomas A. Lotz (Berlin/New York: Walter de Gruyter 2001), 63-84, især 67-69, 76f, 80-84.

19. Jf. titlen af følgende essay: Emmanuel Levinas, "De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme" (1982) = "Of Prayer Without Demand", *The Levinas Reader*, red. Seán Hand, Oxford: Blackwell 1989, 225-234, især 233. De tekster, hvori Levinas beskæftiger sig med bønner, opstod alle mellem 1978 og 1985 som respons på værket af Rabbi Hayyim af Volozin (1749-1821). Jf. Jill Robbins, "Who Prays? Levinas on Irremissible Responsibility", *The Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 32-49 (35).

Chrétien skriver desuden, at svaret allerede ligger i kaldet og har sin genklang deri: "The response is in the call, and reverberates in it. The vocative of the invocation is not simply the place of the praying man's presence to God, but that of God's presence to the praying man" (ibid., 164). Da Guds kald kommer allerførst, før mennesket overhovedet kan begynde med at tale, kan det ikke være menneskets respons, der påvirker anråbet. Det må være omvendt: Guds svar anticiperes i påkaldelsen, og derved bliver Gud nærværende. Selvom der råbes *de profundis*, fra hjertets dybder i nøden, regner den, der skriger til Gud, med Guds præsens. Han er *in Rufweite*, som man siger på tysk, dvs. kun så langt væk, at han stadig kan nås af menneskets kald.

Når mennesket ikke ved, hvordan det skal bede og hvad det skal bede om, kan Helligånden indtræde som menneskets talsmand (Joh 15,26), komme mennesket til hjælp i dets skrøbelighed og gå i forbøn for det med udsigelige succes (Rom 8,26). Helligånden forener sig med menneskets ånd, ånder i os og sammen med os, ja den 'konspirerer' med os i vor inderste, for så vidt den ytrer, hvad vi ikke formår at ytre. *Mirabile dictu* beder Helligånden for os, i vores sted, på vores vegne. Den perfekte bøn er ifølge Chrétien den, der går fra Gud til Gud i én stemme, igennem menneskets krop – en bøn, hvorigennem Gud kalder sig selv som trinitarisk enhed-i-forskellighed (jf. Chrétien 2000, 175). Netop fordi bønnen ånder med menneskets ånd, angstens og anticipationens ånd, drejer det sig ikke blot om en guddommeligt monolog. Vores åndedræt bliver selv til en bøn. I en reference til Franz von Baader taler Chrétien om, at vi modtager bønnen fra Gud: "we inhale it from him (*nous l'inspirons de lui*), in order to offer it to him, in order to exhale it into him (*pour l'expirer en lui*)" (ibid., 164).

Også Jacques Derrida forstår bønnen som foranlediget af et oprindeligt kald. Han beskriver bønnen som et kald rettet mod en Anden, uanset hvem det er, et kald, der samtidig kalder (*vocare*) og indkalder (*in-vocare*) den anden, fremkalder (*pro-vocare*) den andens svar og sammenkalder (*con-vocare*) selvet og den anden, som kommer til at samles i en relation med hinanden.²⁰ Ifølge Derrida slutter bønnen ikke blot med *Amen*, men begynder også med det – med et 'ja' eller *oui, oui*, der betyder 'sådan skal det være'. Der må regnes med muligheden af, at der ikke 'returneres' en respons på ens bøn. Bønnen

20. Jf. Jacques Derrida, "Circumfession" i: Idem & Geoffrey Benington, *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press 1993), 314: "You have spent your life inviting, calling, promising, hoping, sighing, dreaming, convoking invoking provoking." Jf. B. Keith Putt, "'Too Deep for Words': The Conspiracy of a Divine Soliloquy", *Phenomenology of Prayer*, red. Bruce Ellis Benson & Norman Wirzba (New York: Fordham University Press 2005), 142-153 (143).

forbliver således udenfor enhver jordisk 'økonomi'. Bønnen er ikke reciprok.²¹ Bønnen er en form for diskurs, som ikke kan undslippe det, Derrida kalder for *différance*, en forskelliggørelse mht. meningen eller betydningen af et udsagn og en forskydning mht. den tid og det sted, hvor og hvornår dets mening aktualiseres. Derved forbliver den hermeneutiske proces uafsluttet og bønnen åben for rekontekstualisering og meningsforandring.²² Derrida tilføjer et *viens, viens* til sit *oui, oui*: den, der skal komme, er den for længst annoncerede, men stadig ikke ankomne Messias og hans 'retfærdighedens rige'.²³ Bønnen åbner mennesket for den helt Anden, *tout autre*. Vel at mærke forventer bønnen ikke noget bestemt – den venter. Og den våger. Bønnen er en selvudlevering uden forbehold.

Guds indirekte svar

Man kan spørge, om dette er anderledes, når et menneske strider med Gud i bønnen. Her er vi konfronteret med en slående asymmetri: mens mennesket taler til Gud, er Gud tavs. Man kan nærmest få indtrykket af, at Gud strider netop gennem sin tavshed, hvorimod menneskets kamp går på at få et svar. Men hvordan kan Gud egentlig svare? Og hvordan kan vi vide, om en bøn er bøn hørt? Helligånden unddrager sig en fænomenologisk bestemmelse eller en etisk-teologisk operationalisering. Vi kan ikke pege på den eller identificere dens virke, i det mindste ikke *trennscharf*, så det *clare et distincte* kan skelnes fra andet. Men hvis Gud handler indirekte, hvordan kan vi så vide, om Gud handler i eller igennem en bestemt hændelse eller menneskelig handlen?

Dette er en problemstilling, Vincent Brümmer tager op i sin bog *What Are We Doing When We Pray?* (2008). Brümmer fastslår kort sagt, at Guds virke i verden er formidlet gennem "secondary causes", fordi hans virke ikke er til at forstå, hvis man anser ham for at være "a direct causal agent on the same level as all other causal agents".²⁴ Brümmer foreslår en trinitarisk løsning på problemet, som går ud

21. Jf. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, oversat af David Wills (Chicago: University of Chicago Press 1992), 101-104, 111f.

22. Jf. Putt (2005), 145, med henvisning til Jacques Derrida, "Derrida's Response to Regina M. Schwartz", *Questioning God*, red. John D. Caputo, Mark Dooley & Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press 2001), 230f; samt John D. Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm: A Philosophical Exploration on The God Who May Be", *Modern Theology* 18 (January 2002), 92.

23. Jf. Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking", *Derrida and Negative Theology*, red. Harold Coward & Toby Foshay (Albany: State University of New York 1992), 296.

24. Vincent Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith* (Aldershot: Ashgate 2008), 69f.

på, at Guds virke ikke tvinger mennesket eller begrænser dets frihed, men motiverer det til at handle ansvarligt. Dette gør Gud ved at tilkendegive sin vilje til menneskene via sin Søn, ved gennem sit forsyn som Far og skaber at arrangere omstændighederne således, at mennesker formår at gøre, hvad han vil, og ved at inspirere dem ved sin Helligånd, for at de også er motiverede til at gøre hans vilje. Dette betyder, at Gud og menneske arbejder sammen. På grund af denne Kooperation er Guds kontrol over det, der sker i verden, limiteret. Alligevel kan Gud sagtens gennemføre sin vilje, selvom vi yder modstand, mener Brümmer (jf. Brümmer 2008, 75, 79).

Om en bøn er blevet bønhørt eller ej, kan mennesker kun 'se' med troens øjne. Det er op til mennesket, om det fortolker noget som effekt af Guds virke eller som auto-suggestion. Dette svar skaber dog et følgeproblem: "Are answers to prayer 'in the eye of the beholder'?" (ibid., 85). Brümmer vender sig mod en subjektivistisk tilgang til problemet. Han henviser til troens "conceptual framework", som udstikker bedømmelseskriterier, og til "objektiviteten" i det, som virkelig er sket (ibid., 86f). Henvisningen til troens begrebsnetværk og tankehorisont kan dog ikke løse fortolkningsproblemet, fordi der findes forskellige former for tro sågar indenfor en bestemt konfession, og det forbliver kontroversielt, efter hvilke kriterier Guds indirekte virke i verden skal identificeres. Hvis Gud ikke kan svare direkte på en bøn, men hvis hans svar tværtimod kun gives igennem den bedendes nye måde at se sin situation på, kommer vi ikke udenom en menneskelig formidling af 'Guds ord'.

5. Guds 'stemme'

Et lignende problem opstår, når vi taler om Guds 'stemme', som dog ikke kan høres akustisk. Er det kun 'troens øre', der kan høre denne stemme?

Guds direkte tale – 'hørbar' kun for adressaten?

Svaret må være 'ja', for så vidt man kun kan mene at høre Guds stemme, hvis man har et begreb om en talende Gud. Men man må ikke nødvendigvis tro på den og sætte sin lid til den, man bliver kaldet af. Der er ikke mangel på bibelske fortællinger om profeter, der ikke ville høre på Gud og ikke udføre det, de var kaldet til. Jona f.eks. prøvede at løbe fra den opgave han fik, men han var aldrig i tvivl om, at Gud havde talt til ham og hvad Gud havde sagt.

Dette lyder ejendommeligt, hvis man har de problemer *in mente*, som Phillips præsenterede. Hvordan kan det være, at der åbenbart

ikke har været forståelsesproblemer med hensyn til Guds 'stemme', men kun lydighedsproblemer i bibelske tider? På en af sine *Zettel* noterede Ludwig Wittgenstein (jeg citerer den engelske oversættelse af nr. 717): "You can't hear God speak to someone else, you can hear him only if you are being addressed." – That is a grammatical remark."²⁵ Hvis Wittgenstein har ret, er teologisk grammatik kendetegnet ved, at man ikke kan høre, hvordan Gud taler til nogen anden, men at man kun kan høre ham, hvis man selv er adressaten. I mine øjne er dette ikke en bemærkning, der angår sprogets grammatik forstået som dets syntaktiske sammenhænge, men snarere dets pragmatik, dets virkning på sprogbrugere.

Det afgørende spørgsmål er dog: Hvad er det, der sker, når man hører Gud tale til én? Wittgensteins præmis er, at Guds 'stemme' virker selvindlysende. Den kan ikke begrundes rationelt, men legitimerer sig selv derved, at den overbeviser adressaten om, at her taler den rette afsender til den rette adressat. Dette er også modellen, der ligger bag åbenbaringsbegrebet. Man bevæger sig indenfor en hermeneutisk cirkel. Troværdigheden af denne stemme eller af det, den siger, kan ikke demonstreres 'udefra' – budskabet må selv sætte sig igennem. Dette lyder problematisk for den, der vil fastholde sin kritiske sans, men der er ikke noget at gøre ved det indenfor denne model. Den, der vil søge efter verifikationsmuligheder, har allerede givet sit mistillidsvotum. For at sige det med Phillips' ord: "there is no external justification of divinity, no reward for belief; divinity is its own justification" (Phillips 1965, 159).

Guds stemme skjult i menneskelige stemmer?

Udover den mulighed, at Gud taler direkte til et menneske, må vi også tage højde for en anden mulighed: at Guds stemme er skjult i menneskelige stemmer. Denne tanke udfoldes af Chrétien, som mener, at det er en fordøm, at ånden ikke har en stemme. Han refererer til kristendommen forstået som et mystisk legeme, der medfører en udveksling af forskellige stemmer. Gud har i sin Søn antaget en menneskelig stemme. Vi beder til Kristus igennem Ånden. Den menneskelige stemme gengiver noget, den ikke har. Den giver verden tilbage til Gud – og sig selv, uden at have besiddet sig selv (jf. Chrétien 2000, 152, 165, 174).

Det at Guds stemme taler skjult igennem menneskelige stemmer kan kun forekomme, hvis Guds og menneskernes stemmer er overensstemmende. Men de falder sjældent sammen. I f.eks. en anklagende bøn, som forbander Gud helt ned i helvede, kan det være svært at

25. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, red. G.E.M. Anscombe & G.H. Wright (Oxford: Blackwell (1967) 1981), 123.

påstå, at Gud taler gennem menneskets stemme og derved forbander sig selv. Dvs. der kan være en kløft mellem den ene og den anden stemme. Ikke desto mindre er det vigtigt, at mennesket kan ytre sig frimodigt i forhold til Gud. For at mennesket kan korrigere sig selv i løbet af bønnens forvandlingsproces, må der være mulighed for en søgen og spørgen, en lytten og venten på, at Gud viser sig selv – muligvis *sub contrario*, i det modsatte, som ikke er guddommeligt eller i det mindste ikke passer til noget menneskeligt gudsbegreb. Hvis stemmerne ikke stemmer overens, kan man så lytte sig frem til en stadig udestående harmoni? Er det ikke op til Gud alene, hvorigennem han vil tale? Selvom en bøn manifesterer, at den har liv i sig, fordi den finder eller fremkalder resonans hos andre, er det alligevel uafgjort, hvordan den bedømmes i sidste ende.

Selvfølgelig skal vi være tålmodige nok til at afvente den dom, vi ikke selv kan fælde. På den anden side forekommer det dog at være alt for bekvemt at ville udskyde ubehagelige afgørelser frem til dommedag. Eskatologien kan ikke hjælpe os, når vi her og nu skal finde ud af, hvem der taler til os – den sande Gud eller en anden?

Et ansigt, der taler, og et åbent spørgsmål: Hvem taler – den sande Gud? Lad os se på en tilgang til problemet, der ikke prøver at definere Guds virkeareal således, at det kan afgrænses tydeligt, men som prøver at øge bevidstheden om, at Gud kan virke også dér, hvor vi ikke (eller ikke altid) regner med ham.

I bogen *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991) fremlægger Levinas den følgende tese: "L'essence du discours est prière".²⁶ Konteksten for Levinas' tese – at talens essens er bøn – er tanken om, at forholdet til den anden ikke kan reduceres til ontologi og sproglig repræsentation. Forholdet til den anden skal ikke blot være et forsøg på at forstå (eller rettere sagt: begribe) og fremstille den andens eksistens. Tværtimod betoner Levinas, at det etiske sprog ikke primært taler om den anden, men til ham eller hende. Det oprindelige forhold til den anden er *invocation*, en påkaldelse eller anråbelse, en vokativ, som ikke har *compréhension* som forudsætning (i ordet ligger verbet *prendre*, at gribe, i dette tilfælde intellektuelt). Levinas kalder dette oprindelige forhold til den anden for religion – dog en religion uden ordet 'Gud'. Socialiteten betragtes som en slags 'gudstjeneste' (eller en erstatning for en sådan), hvor det ikke kommer an på at tematisere den anden i noget, man siger, i det sagte (*le dit*), men snarere på den henvendelse, der ligger i at sige noget til den anden og vise opmærksomhed (*le dire*).

26. Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?" i: Idem, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle 1991), 12-22 (19).

Levinas' tese bygger på den erfaring, at man ikke kan mødes med et andet menneske, uden at man hilser på det (eller viser negativt, at man ikke vil hilse på det). Mødet med et andet menneske, som er et formål i sig selv, adskiller sig radikalt fra omgangen med ting eller objekter, man vil bruge til noget andet. Synet af en andens ansigt er ikke længere blot et syn, men noget man hører og noget, der taler til en: *audition et parole* (jf. Levinas 1991, 22). I andre menneskers ansigt udtrykker sig for Levinas det uendelige. I hans øjne er der ingen anden vej til Gud end en, der samtidig fører til næsten.

Hvis vi følger Levinas i hans brede bestemmelse af bønnen, opstår et nyt spørgsmål: Hvordan kan vi så overhovedet skelne mellem bønnens eget sprog og andre former for sprog? Det at kunne skelne er åbenbart ikke Levinas' formål med tesen. Tværtimod er pointen, at vi skal være opmærksomme på det uendelige i det endelige, det usynlige i det synlige. Og påpasselige: Det er, som om han vil advare os – 'Pas på, når I taler med hinanden, fordi I midt iblandt jer har at gøre med det guddommelige!' Det at kunne se noget guddommeligt skinne igennem en andens ansigt vil sandsynligvis forhindre, at man nedværdiger den anden. Og så er der skabt et uopløseligt bånd mellem etik og religion.

Hvordan kan vi i en konkret situation vide, om den stemme, der taler til os, er den sande Guds stemme eller ej? Dette gamle spørgsmål er stadig åbent. Men måske er meningen med dette spørgsmål netop, at vi skal holde det åbent...²⁷

27. En særlig tak til Nete Helene Enggaard for grundige sproglige rettelser!