

## DEN TIDLIGKRISTNE BØNNENS NONVERBALE ASPEKTER OG SPØRSMÅLET OM IDENTITET

*Reidar Hvalvik (Reidar.Hvalvik@mf.no)  
Det teologiske menighetsfakultet, Oslo*

### Abstract:

The current scholarly discourse on early Christian identity formation has rightly focused on the impact of texts. There are, however, good reasons also to take practice into account, in particular prayer – probably the most common expression of Christian spirituality. This article deals with an often-neglected trait of prayer: the nonverbal aspects (such as space, time, orientation and position of the body). It shows that most of these nonverbal aspects are far from unique to early Jesus-believers; they are common also among Jews, Greeks and Romans. What is specific for Christians is the new interpretation that was given, mostly a kind of Christological interpretation. Against this background the nonverbal aspects of prayer (as interpreted by several texts) had a great potential to be important factors in early Christian identity formation.

### Keywords:

Space, Time, Orientation, Postures and Gestures (related to Prayer); Washing of Hands, Interpretation of Practice, Treatises on Prayer by Tertullian, Cyprian, Origen.

## Identitet og bønn

Siden slutten av 1990-tallet har "identitet" blitt et moteord innenfor nytestamentlig forskning.<sup>1</sup> Litteraturen til emnet er etter hvert blitt svært omfattende og variert – noe som reflekterer emnets kompleksitet og bredde.<sup>2</sup> Siden avgrensning i forhold til andre er et viktig aspekt ved identitetsformasjon, har det naturlig nok vært stort fokus på de Jesus-troendes forhold til andre jøder,<sup>3</sup> men også til den gresk-romerske omverden. I rammen av dette tidsskriftet er et for øvrig verd å nevne at mange viktige studier til tidlig kristen identitet er kommet fra nordiske forskere.<sup>4</sup>

Hvordan ble kristen identitet formet i den tidlige kristendom? Det var utvilsomt mange faktorer som spilte inn; ikke minst har tekster

---

<sup>1</sup> Ett av pionerarbeidene på dette området var Philip F. Esler, *Galatians* (New Testament Readings), London: Routledge 1998, som anvendte "social identity theory" for tolkningen av Galaterbrevet. Esler mente at Paulus' formål med brevet var å skape og legitimere gruppeidentitet.

<sup>2</sup> For tidligere forskning, se Bengt Holmberg, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity", i: B. Holmberg (red.), *Exploring Early Christian Identity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 226), Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 1–32. For en oppdatert oversikt over identitetsteori, se Philip F. Esler, "An Outline of Social Identity Theory", i: J. Brian Tucker & Coleman A. Baker (red.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, London: Bloomsbury 2014, 13–39.

<sup>3</sup> Se f.eks. Magnus Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, London: Routledge 2003, og Raimo Hakola, *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness* (Supplements to Novum Testamentum, 118), Leiden: Brill 2005.

<sup>4</sup> I tillegg til bøkene nevnt i note 2 og 3, se bl.a. Torrey Seland, *Strangers in the Light: Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter* (Biblical Interpretation Series, 76), Leiden: Brill 2005; Bengt Holmberg & Mikael Winninge (red.), *Identity Formation in the New Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 227), Tübingen: Mohr Siebeck 2008; Mikael Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 242), Tübingen: Mohr Siebeck 2009; Rikard Roitto, *Behaving as a Christ-Believer: A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians* (Coniectanea Biblica New Testament Series, 46), Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2011; Ole Jakob Filtvedt, *The Identity of God's People and the Paradox of Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/400), Tübingen: Mohr Siebeck 2015. Se også note 43 nedenfor.

spilt en avgjørende rolle.<sup>5</sup> Konkret har forskere blant annet fokusert på betydningen av metaforer i dannelsen av ny identitet, særlig familie-relaterte metaforer.<sup>6</sup> Men det er ikke bare tale om tekster og teologi. Også handlinger, særlig gjentatte handlinger og ritualer (slik som dåp og nattverd) var med på å forme identitet.<sup>7</sup> Med rette har derfor flere forskere understreket betydningen av måltider og måltidsfelleskap.<sup>8</sup>

I forbindelse med måltider, særlig rituelle måltider, er det også naturlig å peke på en annen identitetsskapende faktor, nemlig bønnen. Dette har sjelden blitt gjort, men Matthias Klinghardt skriver i en artikkel fra 1999: "The prayer following the communal meal emphasized the religious identity of the respective community and expressed the unity of its members."<sup>9</sup> Dette er sagt i forbindelse med eukaristi-bønnene og i rammen av en artikkel som fokuserer på faste formuleringer i bønn – noe som i realiteten understreker viktigheten av tekster. Men bønn dreier seg også om noe mer.

I sin bok om religiøs identitet i Antiokia beskriver Isabella Sandwell<sup>10</sup> hvordan Johannes Khrysostomos i sine prekener vektla bønn

---

<sup>5</sup> Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press 2004, 7: "Texts play a central part not just in the documentation of what it meant to be Christian, but in actually shaping Christianity" – og følgelig også for dannelsen av kristen identitet; se *ibid.*, 7–11; 27–61 *passim*.

<sup>6</sup> Se f.eks. Jennifer Houston McNeel, *Paul as Infant and Nursing Mother: Metaphor, Rhetoric, and Identity in 1 Thessalonians 2:5–8* (Early Christianity and Its Literature, 12), Atlanta, GA: SBL Press 2014, 24–26 og *passim*.

<sup>7</sup> David G. Horrell, "'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content", i: Anthony J. Blasi, Paul-Andre Turcotte & Jean Duhaime (red.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2002, 309–335 (333).

<sup>8</sup> Se f.eks. Hal E. Taussig, *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*, Minneapolis: Fortress Press 2009; Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context* (Biblical Interpretation Series, 109), Leiden: Brill 2011; Matthias Klinghardt & Hal Taussig (red.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*, Tübingen: Francke Verlag 2012.

<sup>9</sup> Matthias Klinghardt, "Prayer Formularies for Public Recitation: Their Use and Function in Ancient Religion", *Numen* 46 (1999), 1–52 (24); jf. 10, 25 og 27.

<sup>10</sup> Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch* (Greek Culture in the Roman World), Cambridge: Cambridge University Press 2007, 257.

som en viktig form for kristen spiritualitet; det var en "samtale med Gud" som de skulle ta del i.<sup>11</sup> Han oppfordret de troende til å komme til kirken for å be før daggry, men understreket også at de kunne be uansett hvor de befant seg – "på markedet, i hjemmet, på reise, når de møtte i retten, til sjøs..."<sup>12</sup> Sandwell kommenterer: "Prayer was a way of bringing God into every aspect of people's lives and of putting Christian values into action and so should mark out the true Christian."<sup>13</sup> Det var med andre ord tale om å skape og vedlikeholde en kristen identitet.

Bønn var trolig den vanligste uttrykksformen for kristen spiritualitet – især hvis man levde opp til Paulus' formaning: "be uavbrutt (ἀδιαλείπτως)" (1 Tess 5,17) eller i det minste fulgte forskriften om å be Herrens bønn tre ganger om dagen.<sup>14</sup> Uansett har bønn vært gjentatt ofte – og slike gjentatte handlinger spilte utvilsomt en viktig rolle i kristen identitetsformasjon. Temaet har imidlertid vært lite påaktet i forskningen. Riktignok ble boken *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* publisert allerede i 2003,<sup>15</sup> men denne boken hadde et relativt snevert fokus: liturgiske tekster og forholdet mellom jødisk og kristen identitet. Ut fra et ønske om å dekke ulike former for bønn (i ulike kontekster) ble det i 2011 igangsatt et forskningsprosjekt om tidligkristen bønn og identitet ved Det teologiske menighetsfakultet i Oslo. Resultatet av prosjektet ble publisert under tittelen *Early Christian Prayer and Identity Formation* i 2014.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Johannes Khrysostomos, *Homiliae in Genesim* 30.5. Når ikke annet er nevnt, er oversettelsen min egen. Ellers har jeg gjort bruk av eksisterende moderne oversettelser av patristiske tekster, fortrinnsvis til skandinaviske språk.

<sup>12</sup> Joh. Khr., *Hom. in Gen.* 30.16–19.

<sup>13</sup> Sandwell, *Religious Identity*, 257.

<sup>14</sup> *Didache* 8.

<sup>15</sup> Albert Gerhards, Andrea Doeker & Peter Ebenbauer (red.), *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2003.

<sup>16</sup> Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (red.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 336), Tübingen: Mohr Siebeck 2014. Boken var gjenstand for en omfattende anmeldelse i *Patristica Nordica Annua* 30 (2015), 126–130 (Anni Maria Laato); se også *Theologische Rundschau* 82 (2017), 40–42 (Jürgen Wehnert).

Det følgende tar utgangspunkt i og videreutvikler noe av materialet som der ble presentert under tittelen "Praying with Outstretched Hands: Nonverbal Aspects of Early Christian Prayer and the Question of Identity."<sup>17</sup> Bønn er i denne sammenheng primært definert som den personlige bønn, ikke den liturgiske. Men i rammen av tidligkristen bønn er det grunn til å understreke at også personlig bønn er relatert til gruppens selvforståelse; identitet dreier seg derfor i stor grad om gruppeidentitet.<sup>18</sup>

### Bønnens nonverbale aspekter

Bønn er ikke bare ord. Noen ganger er det ikke en gang ord – slik Paulus forutsetter når han i Rom 8,26 sier at "Ånden selv går i forbønn for oss med sukk uten ord (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις)." Men bønn kan også være noe langt mer enn ord. Vi kan nemlig tale om en rekke ulike nonverbale aspekter ved bønnen, og vi skal i det følgende se på spørsmålet om sted, tid, orientering (retning), stilling og gester i forbindelse med bønn slik det er bevitnet i tidligkristne tekster. Det er aspekter som nesten aldri er blitt gjort til gjenstand for nærmere undersøkelser.<sup>19</sup>

Tilbake i 1948 skrev imidlertid Thomas Ohm en bok om *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*<sup>20</sup> der han kommer med en viktig observasjon: Mange av de gestene som brukes i forbindelse med bønn, er universelle og tidløse. De finnes følgelig både i jødisk<sup>21</sup> og

---

<sup>17</sup> *Early Christian Prayer*, 57–90.

<sup>18</sup> Se nærmere om dette i Mikael Tellbe, "Identity and Prayer", i: *Early Christian Prayer*, 13–34.

<sup>19</sup> Etter at artikkelen var ferdigskrevet, ble jeg oppmerksom på Stefan Heid, "Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit", *Rivista di Archeologia Cristiana* 82 (2006 [2008]), 347–404, som delvis overlapper min artikkel og utfyller den med ikonografisk materiale.

<sup>20</sup> Thomas Ohm, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*, Leiden: Brill 1948.

<sup>21</sup> De nonverbale trekkene ved jødisk bønn er grundig behandlet i Uri Ehrlich, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 105), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, og nå senest i Catherine Hezser, *Rabbinic Body Language: Non-Verbal Communication in Palestinian Rabbinic Literature of Late Antiquity* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 179), Leiden: Brill 2017.

gresk-romersk kultur.<sup>22</sup> Når vi skal fokusere på nonverbale trekk ved tidlig *kristen* bønn, må vi derfor spørre etter det som er karakteristisk – uten å tenke på at det må være unikt. Hva var typisk for tidlig kristen bønnepraksis med tanke på tid og rom, orientering og gester? Og et minst like viktig spørsmål er hvordan ulike praksiser ble tolket i kristen sammenheng.

Nå er det slik at ingen av våre kilder inneholder en omfattende fremstilling av bønnens nonverbale trekk, enn si en drøfting av dem. Jeg har derfor måttet søke gjennom et stort antall tidligkristne tekster for å finne materiale til mitt spørsmål. Jeg har satt en kronologisk grense ved omtrent år 400 e.Kr. Blant de forfatterne jeg har konsultert, er det noen som blir særlig viktige – fordi de har skrevet hele traktater om bønn. Det gjelder Tertullian (aktiv omkr. 200), Cyprian (ca. 200–258), og Origenes (ca. 185–ca. 251).<sup>23</sup> I tillegg til disse forfatterne gir blant annet de senere kateketiske verkene av Kyrillos av Jerusalem (omkr. 350) og Ambrosius av Milano (ca. 387) en god del relevant materiale.

I møte med disse kildene står vi imidlertid alltid overfor en metodisk utfordring: Beskriver kildene praksis eller foreskriver de hvordan praksis bør være? Judith M. Lieu har formulert problemet slik:

Indeed, even when we attend to the voice of the text, often that of a particular author, we may not always be confident of how far it is articulating an existing consensus, or how far it is engag-

---

<sup>22</sup> Innenfor gresk-romersk kultur er det klassiske verket Carl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig: Teubner 1890 (opptrykk: New York: G. Olms 1970). Her behandles "Gebärden des Gebetes" på s. 174–199. For det romerske materialet finnes det en nyere fremstilling: Anthony Corbeill, *Nature Embodied: Gesture in Ancient Rome*, Princeton: Princeton University Press 2003; der behandles "Physicality of Prayer" imidlertid relativt knapt (s. 26–33).

<sup>23</sup> I tillegg til disse tekstene må også nevnes Klemens av Alexandrias behandling av bønner i *Stromateis* 7; se Henny Fiskå Hågg, "Seeking the Face of God: Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria", i: Matyas Havrda, Vit Husek & Jana Platova (red.), *The Seventh Book of Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc October 21–23, 2010)* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 117), Leiden: Brill 2012, 131–142. Alle disse tekstene er behandlet i Maria Louise Munkholt Christensen, *Christian Prayer and Identity Formation: A Study of Four Ante-Nicene Treatises on Prayer*, Aarhus Universitet 2015 (Ph.d-avhandling).

ed in construction, and only fully successful in that enterprise once it is internalized and authorized within the community.<sup>24</sup>

Vi må følgelig ta i betraktning at tekster som omtaler bønn, ikke nødvendigvis beskriver realiteter "bak" teksten, men snarere foreskriver en bestemt praksis. Det er da også tydelig tilfelle med den første teksten vi skal se på.

### Sted og rom

La oss begynne med spørsmålet om sted og rom. Den eldste teksten om dette temaet er overlevert i form av et Jesusord om bønn i Matteusevangeliet 6,5–6:

Når dere ber, skal dere ikke gjøre som hyklerne. De liker å stå i synagogene og på gatehjørnene og be for å vise seg for folk. Sannelig, jeg sier dere: De har alt fått sin lønn. Men når du ber, skal du gå inn i rommet ditt og lukke døren og be til din Far som er i det skjulte (σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἰσελθε εἰς τὸ ταμειῶν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ). Og din Far, som ser i det skjulte, skal lønne deg.<sup>25</sup>

Dette Jesusordet setter en standard for hvordan man skal be – i motsetning til hyklerne<sup>26</sup> som bare vil vise sin fromhet overfor andre mennesker. Dermed slår Jesus fast noe grunnleggende (og nærmest selvsagt) om bønn: Den er adressert til Gud, ikke til mennesker. Som Cyprian sier: Når man ber, står man "for Guds ansikt (*sub conspectu*

---

<sup>24</sup> Lieu, *Christian Identity*, 9.

<sup>25</sup> Hvis ikke annet er angitt, er bibeltekster gjengitt etter Det norske Bibelselskaps oversettelse, Oslo 2011.

<sup>26</sup> Uttrykket ὑποκριτής brukes polemisk allerede i Matt 6,2 – i forbindelse med almisser: "Here the terms suggest playing a public role of aiding another in accord with God's will, whereas the real inner interest is in one's own honor and reputation" (Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading* [Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 204], Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 160). I Matteusevangeliet er det særlig fariseerne og de skriftlærde som omtales som hyklere; jf. Matt 23,13, 15, 23, 25, 27, 29; 15,7.

*Dei*”.<sup>27</sup> Eller som en moderne kommentator skriver: “Prayer is not public performance but communication with God.”<sup>28</sup>

I Matt 6,5–6 foreskrives en bønnep praksis som er annerledes enn den som var vanlig for datidens fromme jøder – som gjerne ba i synagogen. Av den grunn kunne synagogen refereres til med det greske ordet for bønn, *προσευχή* – da med betydningen “et sted for bønn” (jf. Apg 16,13 og 16).<sup>29</sup> Man ba også i templet (jf. Luk 18,10; 24,53; Apg 22,17) – som følgelig kan omtales som “et bønnens hus” (Matt 21,13 parr). Mens tradisjonell jødisk bønn i særlig grad var knyttet til det offentlige rom, taler Jesusordet om bønn i det skjulte. Det står parallelt med omtalen av det å gi gaver til de fattige (6,1–4) og faste (6,16–18): Dette skal man gjøre i det skjulte, uten at noen ser det.

Når det gjelder bønn, sier Jesus at man skal gå inn i sitt rom. Det greske ordet som brukes er *ταμειον*, et ord som brukes om de private delene av et hus, de innerste rommene. Poenget er neppe et bestemt rom, men at det skjer i det skjulte, *ἐν τῷ κρυπτῷ* – som det heter i teksten. Hvordan dette skal forstås, har ikke vært selvsagt i den eldste kirke. I de pseudo-klementinske *Recognitiones*, sies det om Peter at han trakk seg tilbake til et hemmelig sted for å be (*ad locum quondam secretiorum*).<sup>30</sup> Det er trolig en refleks av en bokstavelig forståelse av teksten fra Matt 6. Det samme synes å være tilfelle i Eusebius’ omtale av keiser Konstantins daglige bønn – her i engelsk oversettelse:

He himself, like someone participating in sacred mysteries, would shut himself at fixed times each day in secret places within his royal palace chambers (*εἴσω τοῖς αὐτοῦ βασιλικοῖς*

---

<sup>27</sup> Cyprian, *De oratione* 4.19. Latinsk tekst finnes i *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, Pars II. Ed. Manlio Simonetti & Claudio Moreschini (Corpus Christianorum. Series Latina, 3A), Turnhout: Brepols 1976, linje 87–113.

<sup>28</sup> Carter, *Matthew and the Margins*, 162.

<sup>29</sup> Se Filon, *In Flaccum* 41; jf. *τόπον προσευχῆς* i 3 Makk 7:20. Til forståelsen av *προσευχή*, se særlig Irina Levinskaya, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Vol. 5 av Bruce W. Winter (red.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Grand Rapids: Eerdmans 1996, 207–225.

<sup>30</sup> Pseudo-Klemens, *Recognitiones* 8.1.



ταμείους), and would converse with his God alone, and kneeling in suppliant petition would plead for the objects of his prayers.<sup>31</sup>

I sin traktat om bønnen (*De dominica oratione*) kommenter Cyprian Jesusordet fra Matt 6,6. Han skriver som følger:

Herren har befalt oss å gå inn i vårt lønnkammer og be, det vil si på skjulte steder, ja om det skal være: selv i vårt sovekammer (*denique magisterio suo Dominus secreta orare nos praecepit, in abditis et secretis locis, in cubiculis ipsis*). Det stemmer med vår tro, for vi skal huske på at Gud er nær over alt, han hører og ser alt og finnes med sin allmakt også i det som er skjult for mennesker. Som skrevet står: "Jeg er en Gud nær ved og ikke en Gud langt borte. Dersom et menneske skjuler seg på skulte steder, skal jeg derfor ikke se ham? Fyller jeg ikke himmelen og jorden?" [Jer 23,23].<sup>32</sup>

Også Cyprian tar altså Jesusordet bokstavelig, men hovedpoenget i hans utlegning er at Gud er allestedsnærværende. Spørsmålet om hvor man skal be, får altså en teologisk begrunnelse. Dette er et poeng som fremheves mange ganger i tidligkristen litteratur.

Etter gresk og romersk oppfatning bodde gudene i sine templer og måtte følgelig tilbes der. De kristnes praksis var derfor overraskende. Det kommer fram som en anklage mot de kristne i skriftet *Octavius* av Minucius Felix, fra begynnelsen av 200-tallet: "Hvorfor har de [kristne] ikke altere, ikke templer, ingen offentlig kjente bilder (*cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra*)?"<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Vita Constantini* 4.22.1. Tekst i Eusebius, *Werke*, I, 1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Hrsg. v. Friedhelm Winkelmann (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 7.1), Berlin: Akademie-Verlag 1975, 125; engelsk oversettelse fra Eusebius, *Life of Constantine*. Translated with introduction and commentary by Averil Cameron & Stuart G. Hall, Oxford: Clarendon Press 1999, 160.

<sup>32</sup> Cyprian, *De dominica oratione* 4.43–51. Oversettelsen (noe modifisert) er hentet fra "Cyprian: Herrens bønn", i: *Hovedverker av den kristne litteratur*, Bind 1: *Oldkirken*. Red. Ivar Welle, Oslo: Lutherstiftelsens forlag 1968, 73–103. Latinsk tekst i *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, Pars II, linje 87–113.

<sup>33</sup> Minucius Felix, *Octavius* 10.2. Latinsk tekst (og engelsk oversettelse) i Tertullian, *Apology, De Spectaculis*, Minucius Felix, *Octavius*. Translated by T. R. Glover & Gerhard

Vi finner et vitnesbyrd om dette også i beretningen om martyriet til Justin og vennene hans. Prefekten forhører Justin om hvor de kristne kommer sammen og Justin svarer:

Där var och en vill och kan. Du tror visst att vi alla samlas på samma ställe. Men så är det inte, ty de kristnas Gud begränsas inte av rummet (διότι ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται). Fastän osynlig uppfyller han himmel och jord och han tillbeds och äras (προσκυνεῖται καὶ δοξάζεται) överallt av de troende.<sup>34</sup>

Dette at de kristne ikke hadde templer eller andre offentlige gudstjenestehus, ble sett på som noe merkverdig i de første århundrer – på den tiden da de kristne kom sammen i private hjem. Man kan nesten si at *mangelen* på et spesifikt gudshus eller bønnested var typisk for de kristne og tjente som en identitetsmarkør. I flere generasjoner var altså sted og rom i realiteten uviktig for de Jesustroende. Ikke desto mindre var det identitetsskapende og reflekterte deres tro på at Gud ikke var begrenset til et spesielt sted. Denne troen stod fast også da kristne etter hvert – og særlig etter Milano-ediktet i 313 – fikk sine offentlig kjente gudshus.

La oss igjen vende tilbake til Jesusordet i Matteus 6. Også Tertullian kommenterer dette inngående i *De oratione* – fordi han finner det problematisk i forhold til hva Paulus foreskriver. Han skriver: "Når det gjelder bønnetider, er ingen ting i det hele tatt blitt foreskrevet – selvfølgelig med unntak av at vi må be alltid og alle steder (*omni in tempore et loco orare*)".<sup>35</sup> Her har Tertullian åpenbart Ef 6,18 og 1 Tim 2,8

---

H. Rendall (Loeb Classical Library, 250), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1931.

<sup>34</sup> *Justins martyrium*, Rec. B, 3; sitert fra Justinus Martyren, *Apologi för de kristna, Andra apologin samt Justinus martyrium*. Overs. Sven-Olav Back, Skellefteå: Artos 2014, 120. Gresk tekst i Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Clarendon Press 1972, 48.

<sup>35</sup> Tertullian, *De oratione* 24. Latinsk tekst til finnes i *Tertulliani Opera* I. Ed. Eligius Dekkers *et al.* (Corpus Christianorum. Series Latina, 1), Turnhout: Brepols 1954, 255–274 (272). En engelsk oversettelse finnes i *Tertullian's Treatises: Concerning Prayer. Concerning Baptism*. Trans. Alexander Souter, London: SPCK 1919.

i tankene – der disse uttrykkene finnes (ἐν παντί τόπω og ἐν παντί καιῶ). Så fortsetter han: "Men hvorfor på alle steder (*omni loco*) når det ikke er tillatt å gjøre det offentlig?" – og her tenker Tertullian åpenbart på Jesusordet i Matt 6,6. Han forklarer: Ordene *omni loco* betyr det som fremstår som praktisk eller av nødvendighet, og han understreker at apostlene ikke var ulydige mot budet når de ba og sang i fengselet mens de andre fangene hørte på (jf. Apg 16,25) eller når Paulus, om bord på et skip, feiret nattverd i alles nærvær (Apg 27,35).

Tertullians løsning på spenningen mellom tekstene er altså å vise til apostlenes praksis – som tydelig viser at Jesusordet ikke kan tas helt bokstavelig. Problemet med Jesusordet ble ytterligere forsterket etter Konstantin, da kirkebygg ble oppført i stor stil og offentlig bønn ble en selvsagt sak for de troende. At den offentlige bønnen var svært sentral, fremgår av det faktum at Eusebius flere ganger i sin *Historia ecclesiastica* omtaler kirkebyggene som "bønnehus" (προσευκτήριος, brukt som substantiv).<sup>36</sup> I en slik situasjon blir det behov for en nytolkning av Matt 6,6. Det ser vi blant annet hos Augustin som identifiserer (sove)rommene (*cubicula*) med hjertene (*corda*) – med en henvisning til Salme 4,5.<sup>37</sup> En slik allegorisk tolkning av soverommet er forberedt allerede hos Klemens av Alexandria når han taler om den sanne gnostiker som ber i alle situasjoner: "Hvis han bare former tankene i sjelens indre rom (ἐν αὐτῷ τῷ ταμείῳ τῆς ψυχῆς), og påkaller Faderen 'med sukk uten ord' [Rom 8,26], er Han nær og ved hans side."<sup>38</sup>

Den bokstavelige tolkningen av Jesusordet om å be i husets innerste rom – i det skjulte – ser ut til å forsvinne samtidig med at kirken gjør seg mer gjeldende i det offentlige rom. Fortsatt ba man i hjemmene, men den offentlige gudstjeneste og bønn får større plass i våre kilder. Når bønnen på denne måten blir tydeligere lokalisert, får også spørsmålet om retning/orientering større betydning.

<sup>36</sup> Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7.32.32; 8.1.5; 8.2.1.

<sup>37</sup> *De sermone Domini in monte* 2.3.11: *Quae sunt ista cubicula nisi ipsa corda, quae in psalmo etiam significantur, ubi dicitur: Quae dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini.* Sitert fra Jacques-Paul Migne (red.), *Patrologia Latina* 34, Paris 1865, col. 1274.

<sup>38</sup> Klemens, *Stromateis* 7.49.7. Gresk tekst i Clemens Alexandrinus, Bd 3, *Stromata*, Buch VII und VIII. Hrsg. v. Otto Stählin (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 17), Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909, 37.

## Retning

Hvor skal man vende seg når man ber? Fra Det gamle testamente kjenner vi beretningen om Daniel som i Babylon åpnet vinduene *mot Jerusalem* når han ba (Dan 6,11). Dette er en tekst det ofte henvises til i oldkirkelige tekster. Og interessant nok dukker også problemstillingen "i det skjulte"/offentlig opp i forbindelse med denne teksten. Det ser vi allerede i Josefus' gjenfortelling av beretningen om kong Dareios' påbud om at man ikke måtte be til noen annen gud eller noe annet menneske enn kongen. Josefus forteller: "While all the rest of the people took care not to transgress these orders and remained quiet, Daniel took no thought of them whatever but, as his custom was, stood up and prayed to God in the sight of all."<sup>39</sup> Josefus gjør et poeng av at Daniel ønsket å bli sett – åpenbart fordi hans bønn blir oppfattet som en bekjennelsehandling. Det samme gjør Hippolyt i sin kommentar til Daniel. Han nevner en mulig innvending mot Daniels opptreden og gir et svar: "Kunne han ikke be til Gud i sitt hjerte om dagen, men om natten – om han ønsket – vie seg hemmelig til bønn i sitt hus – slik at han ikke ble truet? Han kunne ha gjort det, men han ønsket det ikke."<sup>40</sup>

Tilbake til retning/orientering. Daniel vendte seg mot Jerusalem når han ba. Den samme praksis forutsettes i kong Salomos bønn i forbindelse med innvielsen av tempelet i Jerusalem: Der tales det om at Israels folk skal be "vendt mot dette stedet" (1 Kong 8,29, 30, 35). Denne praksisen ble senere foreskrevet i rabbinsk jødedom.<sup>41</sup> Man skulle be vendt mot Jerusalem – noe som ble et kjennetegn på jødisk fromhet og identitet.

Til tross for den kristne kirkes åpenbare jødiske røtter, ble ikke denne praksisen fulgt av de Jesustroende. Men det fantes unntak. Ireneus sier at ebjonittene "tilba Jerusalem som Guds hus (*quasi domus*

---

<sup>39</sup> Josefus, *Antiquitates judaicae* 10.255 [Thackeray, Loeb].

<sup>40</sup> Hippolyt, *Commentarium in Daniele* 3.22. Tekst i Hippolyt, *Werke*, I, 1: *Kommentar zu Daniel*. Hrsg. v. Georg Nathanael Bonwetsch & Marcel Richard, 2. vollst. veränd. Aufl. (Die griechischen christlichen Schriftsteller [NF], 7), Berlin: De Gruyter 2000, 176–177.

<sup>41</sup> Se f.eks. Shmuel Safrai & M. Stern (red.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Vol. 2 (*Iudaicarum Ad Novum Testamentum*), Assen: Van Gorcum 1976, 938f.

*sit Dei*).<sup>42</sup> Men dette var ikke normen for Jesustroende, hverken av jødisk eller hedensk ætt. Den vanlige praksis for kristne var å be *vendt om øst*. Det første vitnesbyrd om denne skikken finner vi i de apokryfe *Paulus-aktene* (ca. 180), når det berettes om hans martyrium. Like før han ble halshugget, heter det: "Paulus stod med ansiktet mot øst (πρός ἀνατολάς) og med hendene løftet mot himmelen og ba lenge."<sup>43</sup>

Et annet vitnesbyrd om denne praksisen finner vi hos Tertullian. I *Ad nationes*, skrevet omkring 197, omtaler han ulike misforståelser når det gjelder de kristne og deres tro. Han sier blant annet at noen "antar at solen er de kristnes gud, fordi det er et velkjent faktum at vi ber vendt mot øst (*ad orientis partem facere nos precationem*) eller fordi vi har søndagen som festdag."<sup>44</sup> Det samme poenget gjentas i Tertullians skrift *Apologeticum* (16.9–10).

Ulike former for soldyrkelse var et kjent fenomen i antikken. Når kristne ba med ansiktet mot øst, ble dette sett på som et uttrykk for at de hadde samme praksis – og dermed samme tro – som mange andre. Her ble det altså misforståelser og man skulle derfor tro at de kristnes praksis ikke var egnet til identitetsformasjon. Men det motsatte er tilfelle. Selv om skikken ikke var unik, var tolkningen av den særegen for de kristne.

Hvorfor ba man vendt mot øst? Vi får et innblikk i dette når vi ser på de tidligkristne dåpsritene der himmelretningene er sentrale.<sup>45</sup> I den første *mystagogiske katekesen* skriver Kyrillos av Jerusalem – i siste halvdel av 300-tallet – om de innledende dåpsritene. Han minner de nydøpte om hva som skjedde i dåpskappellets forhall: Der stod de vendt mot vest, med hånden strukket ut og avsvor Satan som om han selv var nærværende. Litt senere i teksten forklarer Kyrillos betydningen

---

<sup>42</sup> Ireneus, *Adversus haereses* 1.26.2. Latinsk tekst i Irenaeus, *Libros quinque adversus Haereses*, 2 vols. Ed. W. Wigan Harvey, Cambridge: Typis Academicis 1857, 1:213.

<sup>43</sup> *Martyrium Pauli* 5, i: *Acta apostolorum apocrypha*, 2 vols. Ed. Richard A. Lipsius & Max Bonnet, Leipzig: H. Mendelssohn 1891–1903, 2:115.

<sup>44</sup> Tertullian, *Ad nationes* 1.13.1. Latinsk tekst i *Tertulliani Opera*, I, 9–75 (32).

<sup>45</sup> Siden dåp dreier seg om et såkalt "boundary-crossing ritual", vil alle sider ved ritualet ha stor betydning for identitetsdannelse; jf. Richard E. DeMaris, *The New Testament in its Ritual World*, New York: Routledge 2008, 12: "In the case of human communities, boundary-crossing rites are crucial markers of group identity, for they control who is in and who is out and how one gets in and out."

av dette: "Eftersom västern är det synlige mörkets område, och han som är mörker också har sitt välde i mörket, ser ni symboliskt mot väster när ni tar avstånd från denne mörkre och dystre furste."<sup>46</sup>

Som et resultat av at de har tatt avstand fra Satan, sier Kyrillos, har Guds paradisi blitt åpnet for dem, det som var plantet i øst: "Et symbol for dette er at du vände dig från väster mot öster, mot ljusets trakt (τούτου σύμβολον τὸ στραφῆναί σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολάς, τοῦ φωτὸς τὸ χωρίον)."<sup>47</sup> Vendt mot øst fremsa katekumenene bekjennelsen til den treenige Gud.

Også i Italia, nærmere bestemt Milano, hadde man en tilsvarende praksis og tolkning av praksisen. Ambrosius skriver i sin andre *mystagogiske katekese*:

Du gick alltså in för att möta din fiende som du anser att du bör avsvärja dig med munnen. Du vänder dig mot öster (*ad orientem*), ty den som avsvärjer sig djävulen vänder sig till Kristus, han möter honom ansikte mot ansikte.<sup>48</sup>

Ifølge Ambrosius er det å vende seg mot øst, det samme som å vende seg mot Kristus. Det er derfor grunn til å tro at de som ble innlemmet i den kristne kirke etter en slik liturgi, ble minnet om sin bokstavelige omvendelse eller omsnuing og dåp når de vendte seg mot øst i bønn. Orienteringen mot øst var derfor trolig en viktig faktor i deres identitetsformasjon.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Kyrillos av Jerusalem, *Mystagogiske katekeser* 1.4. Per Beskows overs. i Kyrillos av Jerusalem, *Katekeser: Prokatekes. Dopkatekeser i urval. De mystagogiske katekeserna*, Skellefteå: Artos 1992, 98.

<sup>47</sup> Kyr. *Myst.* 1.9; Beskows oversettelse. Gresk tekst i Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen*. Übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp (Fontes Christiani, 1. Folge, Bd 7), Freiburg: Herder 1992, 106.

<sup>48</sup> Ambrosius av Milano, *De Mysteriis* 2.7; Per Beskows overs. i Ambrosius av Milano, *Om sakramenten. Om mysterierna*, Skellefteå: Artos 1989, 75. Latinsk tekst i Ambrosius, *De sacramentis. De mysteriis*. Übers. u. eingel. v. Josef Schmitz (Fontes Christiani, 1. Folge, Bd 3), Freiburg: Herder 1990.

<sup>49</sup> For katekumenenes identitetsformasjon generelt, se Anders-Christian Jacobsen, "Identity Formation through Catechetical Teaching in Early Christianity", i: Birgitte Secher Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity: Shifting Identities – Creating*

Når Ambrosius identifiserer øst med Kristus, følger han en etablert konvensjon som første gang er bevitnet hos Justin Martyr. I *Dialogen* sier han at Kristi ord er sterkere og klarere enn solen. Han fortsetter: "Derfor sier Skriften: 'Hans navn skal stige over solen' [Sal 72,17]. Og Sakarja bekrefter dette: 'Østen (ἀνατολή) er hans navn' [Sak 6,12]."<sup>50</sup> Her har altså Septuaginta gjengitt det hebraiske ΠΝΥ som betyr "spire" eller "kvist" med ἀνατολή. Siden Sakarja 6,12 har vært forstått som en messiansk tekst,<sup>51</sup> var det gode grunner for å koble Kristus med Østen og solen.

Den bibelske bakgrunnen for å omtale Kristus som solen, fant man i Malaki 4,2 (3,20) der det heter: "Men for dere som frykter mitt navn, skal rettferdighetens sol (LXX: ἥλιος δικαιοσύνης) gå opp med legedom under sine vinger." At det var slik man tolket teksten, fremgår bl.a. av Origenes' kommentar til 4. Mosebok – der det heter i Rufinus' latinske oversettelse: "'Sol iustitiae' Christus est."<sup>52</sup>

I sin bok om bønn skriver Origenes at grunnen til at man skal vende seg mot øst, er åpenbar:

Här skall det också sägas något om vilket väderstreck man bör blicka mot under bönen. Det finns fyra väderstreck, norr och söder, väster och öster, men vem vill förneka att det är mot öster som man tydligt och klart bör vända sig i bönen som en bild av hur själen vänder sig mot det sanna ljusets uppgång (τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀνατολή)?<sup>53</sup>

---

*Change* (Early Christianity in the Context of Antiquity, 16), Frankfurt am Main: Peter Lang 2014, 203–223.

<sup>50</sup> Justin Martyren, *Dialogen* 121. Gresk tekst i *Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einleitungen hrsg. v. Edgar J. Goodspeed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914, nytrykk 1984.

<sup>51</sup> Se Aquila H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/192), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 105–107.

<sup>52</sup> Origenes, *Homiliae in Numeros* 23.5.2. Tekst i Origenes, *Werke*, 7.1: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*. Hrsg. v. W. A. Baehrens, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1921, 217; jf. også *Hom. Exod.* 7.8.

<sup>53</sup> Origenes, *Om bönen* 32. Olof Andréns overs. i Origenes, *Om bönen*, Skellefteå: Artos 2009. Gresk tekst i Origenes, *Werke*, Bd 2, *Buch V–VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet*.

I de ovenfor nevnte homilier over 4. Mosebok må Origenes imidlertid vedgå at ikke alle kjenner begrunnelsen for å vende seg mot øst når man ber. Han skriver generelt at det er ulike kirkelige skikker som må følges av alle, selv om ikke alle kjenner begrunnelsen for dem. Så fortsetter han:

Moreover, in the ecclesiastical observances there are some things of this sort, which everyone is obliged to do, and yet not everyone understands the reason for them. For the fact that we kneel to pray (*genua flectimus orantes*), for instance, and that of all the quarters of the heavens, the east is the only direction we turn to when we pour out prayer (*ex omnibus coeli plagis ad solam orientis partem conversi orationem fundimus*), the reasons for this, I think, are not easily discovered by anyone.<sup>54</sup>

Men Origenes forklarer at disse skikkene blir fulgt fordi "vi har mottatt dem som overlevert og anbefalt av Øverstepresten og hans sønner," det vil si Kristus og hans apostler. At en slik skikk er overtatt fra apostlene, hevdes også i den syriske *Apostlenes lære*<sup>55</sup> (ca. 350). I innledningen til skriftet heter det at da apostlene hadde fått Ånden på pinsedag, formulerte de visse forskrifter og lover. Den første av de i alt 27 reglene (kanones) dreier seg om bønn: "Apostlene forordnet derfor at vi skulle be mot øst for 'som lynet går ut fra øst og skinner like til vest, slik skal Menneskesønnens komme være' [Matt 24,27]. Dermed vet vi og forstår at han vil komme plutselig fra øst."<sup>56</sup>

Det er vanskelig å finne en eksplisitt tekst som gir en slik forordning i Det nye testamente, men det er tydelig at tekster om Jesu

---

Hrsg. v. Paul Koetschau (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 3), Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1899, 297–403 (396).

<sup>54</sup> Origenes, *Hom. Num.* 5.1.4. Tekst i Origenes, *Homilien zum Hexateuch*, 26; eng. overs. fra Origen, *Homilies on Numbers*. Trans. by Thomas P. Scheck, ed. by Christopher A. Hall (Ancient Christian Texts), Downers Grove, IL: IVP Academic 2009, 17.

<sup>55</sup> Dette syriske skriftet er omtalt i litteraturen både som "The Doctrine of the Apostles" og "Edessene Canons". En engelsk oversettelse ble først publisert i William Cureton, *Ancient Syriac Documents*, London: Williams & Norgate 1864, 24–35.

<sup>56</sup> Oversettelsen er basert på den teksten som er gjengitt i F. C. Burkitts anmeldelse av "F. J. Dölger, *Sol Salutis*", *Journal of Theological Studies* 22 (1921), 283–286; jf. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, 25.



gjenkomst – slik som sitatet fra Matteus 24,27 – har vært en medvirkende årsak til skikken å vende seg mot øst. Ved å se mot øst markerte man også at man ventet på Herrens gjenkomst – slik det lyder i bønneropet i slutten av Johannes' åpenbaring: "Kom, Herre Jesus" (22,20).

Det var altså ulike tekster som knyttet Kristus til solen og Østen. Disse har sammen gitt en kristologisk begrunnelse for å be vendt mot øst. Skikken var ikke unik, men det var begrunnelsen. Og i den grad den var kjent og forstått, kan den ha vært med på å gi identitet for de troende i oldkirken.

## Tid

Vi vender oss så til spørsmålet om tid. Bønn til faste tider, gjerne soloppgang og solnedgang ser ut til å ha vært praktisert både blant jøder og grekere. Den første kristne omtale av faste bønnetider, finner vi i *Didache*. Etter gjengivelse av Herrens bønn, heter det: "Tre ganger om dagen skal dere be på denne måten."<sup>57</sup> Dermed foreskrives en praksis som var vanlig blant jøder, i alle fall i etter-eksilsk tid. Vi leser at både Judit og Daniel (Jdt 9,1; Dan 9,20–21) ba regelmessig og at det var knyttet til frembæringen av Tamid-offeret i Templet. Opprinnelig ble dette offeret frembåret ved soloppgang og solnedgang, men på nytestamentlig tid var kveldsofferet flyttet til kl. 3 om ettermiddagen.<sup>58</sup> Det er trolig årsaken til at den niende time, altså kl. 15, i Apg 3,1 blir omtalt som bønnetime (ώρα τῆς προσευχῆς).

Tertullian skriver ganske utførlig om dette i *De oratione*. Ut fra lesning av Apg finner han at apostlene ba både ved den tredje, den sjette og den niende time (jf. Apg 2,15; 10,9; 3,1) – og han anbefaler å be til de samme tider. Tertullian er bevisst på at disse bønnetidene bare er nevnt som fakta uten noen forordning eller påbud. Men han ser det fordelaktige ved be til faste tider – slik at man ikke glemmer det i hverdagslivet. Men så går han et steg videre og gir denne skikken en teologisk, ja en trinitarisk, begrunnelse. I *De oratione* skriver han, her i Stewart-Sykes' engelske oversettelse:

---

<sup>57</sup> *Didache* 8.3.

<sup>58</sup> Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols., rev. ed. by G. Vermes, F. Millar & M. Goodman, Edinburgh: T&T Clark 1973–1987, 2:301.

As we read that this was Daniel's observance, no doubt derived from Israel's practice, thus we may not worship less than three times a day, being debtors of three, the Father and the Son and the Holy Spirit (*debitores trium, patris et filii et spiritus sancti*). This, of course, is in addition to the statutory prayers (*legitimis orationibus*) that are due, without particular requirement, at the coming in of the day and of the night (*ingressu lucis et noctis*).<sup>59</sup>

Tertullian tar opp igjen denne tematikken i sitt skrift om fasten (*De jejunio*). Også der viser han til Daniels og apostlenes praksis og taler om de apostoliske tidene – den tredje, den sjette og den niende time.<sup>60</sup> Han fremhever særlig Peter som ifølge Apg 3 ba ved den niende time – og gir dette en særskilt begrunnelse: Denne praksisen, sier han, kommer fra Herrens død. Dette er en hendelse som vi alltid bør komme i hu – uavhengig av tidspunkt, men ved den niende timen bør vi i særdeleshet huske den.<sup>61</sup>

Hos Tertullian ser vi altså en "kristianisering" av de jødiske bønnetidene, en tendens som føres videre av Cyprian. Også han ser en trinitarisk begrunnelse i bønnene tre ganger om dagen. Og han bruker likeså tekstene fra Apg og tidspunktet for Jesu død for å begrunne de tre daglige bønnetidene. Men så kommer han med en ny begrunnelse for morgen- og kveldsbønnen:

For vi må også be om morgenen, slik at Herrens oppstandelse kan bli feiret ved morgenbønn (*ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur*). ... Likeså er det nødvendig å be når solen går ned og dagen heller. For Kristus er den sanne sol og den sanne dag (*Christus sol uerus est et dies uerus*). Når solen og verdens dag ebber ut, når vi ber og bønnfaller om at lyset igjen må komme

---

<sup>59</sup> Tertullian, *De oratione* 25.5. Tertullian, Cyprian, Origen, *On the Lord's Prayer*. Translated and introduced, with brief annotations by Alistair Stewart-Sykes (St Vladimir's Seminary Press popular patristics series), Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 2004, 61. Latinsk tekst i *Tertullian's Tract on the Prayer*. The Latin text with critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations by Ernest Evans, London: SPCK 1953.

<sup>60</sup> Tertullian, *De jejunio* 10.4.

<sup>61</sup> *Ibid.* 10.6.

over oss, da ber vi om at Kristus må komme og gi oss det evige livs nåde (*Christi precamur aduentum lucis aeternae gratiam praebiturum*).<sup>62</sup>

Når Cyprian kaller Jesus for "den sanne sol", baserer han seg åpenbart på Malaki 4,2 (3,20) – som vi allerede har nevnt. Når Kristus kalles "den sanne dag", er det basert på en bokstavelig lesning av Salme 117,22–24 (LXX) der det tales om at "dette er dagen som Herren har gjort". Både "hjørnesteinen" som nevnes i denne salmen og "dagen" forstås altså som referanser til Kristus. Cyprian sier videre at når Kristus både er "den sanne sol" og "den sanne dag" – da kan vi som kristne be hele dagen (*per totum diem*). Og selv når nattens mørke kommer, kan vi be – for også natten er en dag for "lysets barn".<sup>63</sup>

Det betyr at Cyprian finner en kristologisk begrunnelse både for de faste bønnetidene og for den uavlatelige, bestandige bønne. Selv om bønnetidene sammenfaller med de jødiske bønnetider, gir altså de nevnte tekstene en bevissthet om tilhørigheten til Kristus og etterfølgelsen av ham i det daglige liv.

Den mest omfattende teksten om bønnetider finner vi i den såkalte *Apostoliske tradisjonen* (*Traditio apostolica*). Denne teksten har en svært komplisert tilblivelseshistorie og forelå trolig i sin endelige form på midten av 300-tallet.<sup>64</sup> Dens kjerne går trolig tilbake til tidlig på 200-tallet, muligens i Roma (men den er nok ikke skrevet av Hippolyt). I tidligere forskning antok man at den *Apostoliske tradisjonen* var en beskrivelse av romersk liturgi på denne tiden, men i dag understreker mange forskere at teksten snarere forsøker å konstruere en realitet enn å beskrive en.<sup>65</sup> Det bekreftes av kapittelet om bønnetidene (kap. 41)

---

<sup>62</sup> Cyprian, *Dom. Or.* 35.654–655, 660–664. Latinsk tekst i *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, Pars II. Oversettelsen støtter seg på Cyprian, *Treatises*. Translated by Roy J. Deferrari et al. (Fathers of the Church, 36), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1958, 157–158, og "Cyprian: Herrens bønn", i: *Hovedverker av den kristne litteratur*, Bind 1, 102.

<sup>63</sup> Cyprian, *Dom. or.* 35.671–678.

<sup>64</sup> Se Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson & L. Edward Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press 2002, 13–15.

<sup>65</sup> Slik Stewart-Sykes i Hippolytus, *The Apostolic Tradition*. Trans. Alistair Stewart-Sykes, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 2001, 50 – med henvisning til Allen Brent.

som har overskriften "Om tidspunktene når det er rett å be (når man bør be)."<sup>66</sup> Vi skal gjengi noen utdrag fra teksten – her i Anders Ekenbergs svenske oversettelse:

<sup>1</sup> Alla troende, män och kvinnor, skall när de stiger upp från sömnen på morgonen, innan de påbörjar något arbete, tvätta händerna och be till Gud och först därefter gå till sitt arbete. ...<sup>12</sup> Om du är hemma, be vid tredje timmen och välsigna Gud.<sup>13</sup> Om du vid den tidpunkten är någon annanstans, be till Gud i ditt hjärta.<sup>14</sup> Ty vid den timmen såg man Kristus fästas vid korset. ...<sup>18</sup> Be likaså vid sjätte timmen.<sup>19</sup> Ty när Kristus hade blivit fäst vid korsets trä slocknade dagsljuset, och det blev ett stort mörker.<sup>20</sup> Så skall man då vid den timmen förrätta en kraftfull bön och efterlikna hans röst ...<sup>21</sup> Man skall likaså förrätta en stor bön och en stor lovprisning vid den nionde timmen, för att efterlikna hur de rättfärdigas själar lovar Gud, som inte ljuger, han som kom ihåg <sina> heliga och sände sitt Ord för att upplysa dem.<sup>22</sup> Vid den timmen genborrades Kristi sida, han lät vatten och blod flyta fram, och han upplyste resten av dagen ända till kvällen.<sup>23</sup> Han lät så den följande dagen gry när han just skulle somna in [i döden]; därigenom gav han en bild av uppståndelsen.<sup>24</sup> Be också innan din kropp skall vila på din bädd.<sup>25</sup> Men stå upp kring midnatt, tvätta händerna och be. ...<sup>38</sup> När tuppen gal skall du också stå upp och be.<sup>39</sup> Ty vid den timmen, <när tuppen gol,> förnekade israeliterna Kristus, som vi för vår del erkänner genom att tro [på honom]. Vi gör det i hopp om det eviga ljuset vid de dödas uppståndelse, och vi har blicken vänd mot den dagen.<sup>67</sup>

I denne teksten tjener Kristi lidelseshistorie som en begrunnelse for mange av bønnetidene. Også denne teksten foreskriver en bønnepraksis "regulert" av Kristi liv. I hvor stor grad dette faktisk ble fulgt i de kristne menighetene, er vanskelig å si. Men her var utvilsomt

---

<sup>66</sup> Nokså likelydende overskrifter finnes i alle manuskripter, jf. Bradshaw, Johnson & Phillips, *The Apostolic Tradition*, 194.

<sup>67</sup> Hippolytos, *Den apostoliska traditionen* 41. Overs. Anders Ekenberg, Uppsala: Katolska bokförlaget 1994, 71–74.

muligheten til stede for å bygge opp en kristen identitet – forutsatt at det foreskrevne ble praktisert. Og det var utvilsomt hensikten med forskriftene i den *Apostoliske tradisjonen*.

I sitatet ovenfor dukker det opp et nytt praksiselement: vasking av hendene før man ber (41.1, 25). I Moseloven var det foreskrevet at prestene skulle vaske sine hender (og føtter) før de gikk inn i helligdommen (2. Mos 30,19–20); senere ble det vanlig for alle jøder å vaske sine hender før de ba. *Aristeas-brevet* forteller at de 72 som oversatte de hellige skriftene til gresk, fulgte jødisk skikk og vasket sine hender i forbindelse med bønn (305).<sup>68</sup> Likeså heter det i lovprisningen av jødene i *De sibyllinske orakler* at de ved daggry, straks de har stått opp, løfter hellige hender mot himmelen etter å ha rensset sine hender med vann.<sup>69</sup>

Denne jødiske skikken ser ut til å ha blitt ført videre i den tidligste kirke. I forskriftene for gudstjenesten i 1 Tim 2 heter det at "mennene skal be med løftede og rene hender (ὁσίους χεῖρας)" (v. 8) og 1. *Klem.* 29.1 taler om å henvende seg til Gud ved å "løfte rene og uplettede hender (ἀγνάς καὶ ἀμιάντους χεῖρας) mot ham." Konteksten for begge disse tekstene viser at renheten først og fremst er av etisk karakter,<sup>70</sup> men det utelukker ikke på noen måte at man vasket hendene før man ba – slik den *Apostoliske tradisjonen* foreskriver. At dette var en tidlig kristen praksis, bekreftes av Eusebius' panegyriske omtale av kirken i Tyrus ved innvielsen i 314. Der skildrer han det store området foran selve kirken (kalt tempel, ναός, i teksten) og skriver: "Här ställde han upp symboler för de heliga reningarna genom att framför templet anlägga fontäner med rika flöden där de som trädde in i den heliga byggnaden kunde tvätta sig. Detta var den

<sup>68</sup> Jf. Judit 12,7–8.

<sup>69</sup> *De sibyllinske orakler* 3.591–592. Slik flertallet av manuskriptene. Klemens av Alexandria leser χροά (kropp) i stedet for χεῖρας (hender); se Bent Noack i *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, 2 bind, København: Gad 1953–1963, 1:478.

<sup>70</sup> 1 Tim 2,8 føyer til "uten sinne og strid," mens 1. *Klem.* 29.1 taler om å tre frem for Gud med en "hellig sjel" (ἐν ὁσιότητι ψυχῆς). Tilsvarende kobling mellom det etiske og kultiske finner vi i Sal 73,13: "Forgjeves har jeg holdt hjertet rent og vasket hendene i uskyld" (LXX: ἐνιψάμην ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου); jf. Sal 26,5: "Jeg vasker mine hender i uskyld" (LXX: νίψομαι ἐν ἀθώοις τὰς χεῖράς μου).

första uppehållsplatsen för dem som kom in.”<sup>71</sup> Like forut for denne teksten sier Eusebius at det ikke er lov å tre inn på den hellige plassen ”med smutsiga och orena fötter;”<sup>72</sup> det kan type på at også fotvasking ble praktisert – i alle fall i de østlige områdene.

Et klart vitnesbyrd om skikken med å vaske hendene før bønn, er Tertullians omtale av den i *De oratione* 13. Han er svært kritisk til denne skikken fordi han understreker at det er den indre renheten som er avgjørende, ikke den ytre. Han sier at han undersøkte bakgrunnen for skikken og fikk til svar at man fulgte Pilatus’ eksempel. Dette synes ikke Tertullian er noe passende forbilde siden Pilatus overgav Jesus til døden, mens de kristne tilber ham. Dessuten sier han at hendene, ja, hele kroppen er ren hos dem som en gang for alle er vasket i Kristus (*in Christo semel lavimus*), dvs. i dåpens bad.

De sistnevnte tekstene har hatt et fokus på hender (og føtter) i forbindelse med bønn. Det leder oss over til vårt siste punkt.

### Bønnestillinger og gester

Blant jøder i det andre templets tid var det normalt å stå når man ba. Og det var vanlig å løfte blikket mot himmelen. Denne praksis forutsettes også i evangeliene. I Jesusordet om fariseeren og tolleren sies det først at fariseeren ”stilte seg opp (σταθείς)” for å be. Og deretter: ”Tolleren sto (έστώς) langt unna og ville ikke engang løfte blikket mot himmelen (τούς ὀφθαλμούς ἐπάραι εἰς τὸν οὐρανόν)” (Luk 18,11 og 13). Likeså heter det i Jesusordet i Mark 11,25: ”Men når dere står og ber (καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι)”. Denne skikken er tatt for gitt og sjelden kommentert. Et unntak er Cyprian i skriftet *Ad Demetrianum*, der han viser til hvordan hedningene kaster seg ned for avgudene. Det burde de ikke gjøre, sier Cyprian, for Gud har skapt oss som oppreiste skapninger. Det betyr at vi skal vende oss mot himmelen. ”Se dit opp, løft blikket dit, søk Gud i det høye. For at du skal bli i stand til å fri deg for tingene her nede, løft ditt hjerte til de

---

<sup>71</sup> Eus., *Hist. eccl.* 10.4.40. Teksten er sitert fra Eusebios *Kyrkohistoria*. Sv. overs. Olof Andréén, Skellefteå: Artos 1999.

<sup>72</sup> Ibid. 10.4.39.

himmelske tingene der oppe.”<sup>73</sup> Tanken er at det skal være samsvar mellom sjelens og kroppens holdning.

Selv om det å stå var det normale, er det også mange eksempler på at man knelte ned når man ba. Teksten om Daniel brukes for å begrunne dette. Det heter at han tre ganger om dagen falt på kne og ba til sin Gud (Dan 6,11). Uttrykksmåten varierer når det gjelder det å bøye seg ned, noe som kan illustreres ved omtalen av Jesu bønn i Getsemane. I Luk 22,41 sies det at Jesus knelte ned/falt på kne (θεῖς τὰ γόνατα), mens Matt 26,39 sier at Jesus ”kastet seg ned med ansiktet mot jorden” eller mer bokstavelig: falt på sitt ansikt (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ). Disse to uttrykksmåtene ser ut til å bli brukt om hverandre, men det er ikke alltid helt klart om de viser til ulike kroppsstillinger.<sup>74</sup> Bortsett fra denne usikkerheten, hva innebærer det å knele ned eller kaste seg ned? I flere sammenhenger er det tydelig at det er forbundet med syndsbejelse og bot – selv om det ikke alltid er tilfelle (jf. Ef 3,14 og Fil 2,10–11). Botsmotivet er imidlertid klart til stede i Hermas, *Hyrden*: ”Der falt jeg på kne og begynte å be og bekjenne mine synder (τιθῶ τὰ γόνατα καὶ ἠρξάμην προσεύχασθαι τῷ κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαι μου τὰς ἁμαρτίας).”<sup>75</sup>

At det å knele ned er forbundet med syndsbejelse og bønn om tilgivelse, sies eksplisitt av Origenes:

Knäfall är nödvändigt (ἢ γονυκλισία δὲ ὅτι ἀναγκαία ἐστίν) när någon vill bekänna sina synder inför Gud och be om läke-  
dom och förlåtelse för dem. ... Det andliga knäfallet i Jesu namn

<sup>73</sup> Cyprian, *Ad Demetrianum* 16.306–317. Latinsk tekst i *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, Pars II, linje 33–51. Eng. overs. finnes i Cyprian, *Treatises*. Translated by Roy J. Deferrari et al. (Fathers of the Church, 36), Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1958, 163–191 (181).

<sup>74</sup> Uttrykket ”å bøye kne” kan også brukes i overført betydning. I *Mannases bønn* 11 og i 1. *Klem.* 57.2 finner vi uttrykket ”å bøye sitt hjertes kne/knær.”

<sup>75</sup> *Herm. Vis.* 1.1.3 [1.3]; jf. *Vis.* 3.1.5 [9.5]. Tekst i *The Apostolic Fathers*, 2 vols. Ed. and trans. Bart D. Ehrman (Loeb Classical Library, 24–25), Cambridge, MA: Harvard University Press 2003, 2:174–176. Oversettelsen er her (og i andre tekster fra de apostoliske fedre) hentet fra Ernst Baasland & Reidar Hvalvik (red.), *De apostoliske fedre*. I norsk oversettelse med innledninger og noter, Oslo: Luther forlag 1984 (2. utg. 1997).

kallas så därför att det betecknar en underkastelse inför Gud då allt som finns ödmjucar sig för honom.<sup>76</sup>

Tertullian bevitner ellers at det å knele ned, ble ansett som helt vanlig – selv om praksisen varierte. Det er ikke alltid passende å knele ned, sier han, og nevner eksplisitt søndagen og pinsen.<sup>77</sup> Men hvem kan nøle med å kaste seg ned for Gud når man ber dagens første bønn? Heller ikke i forbindelse med faste kan man be uten også å knele ned som et tegn på ydmykhet. For ikke bare ber vi, sier Tertullian, men vi trygler om nåde og bekjenner våre ugjerninger for Gud, vår Herre.<sup>78</sup>

Å knele var altså helt normalt. Eusebius omtaler i sin *Kirkehistorie* en legion soldater som knelte ned i tråd med "vår praksis for bønn (κατὰ τὸ οἰκεῖον ἡμῖν τῶν εὐχῶν ἔθος)".<sup>79</sup> Det var så utbredt at man på konsilet i Nikea i 325 måtte komme med en forordning om saken. Med henvisning til at noen kneler ned på søndagene og i tiden mellom påske og pinse, finner konsilet grunn til å innføre en økumenisk praksis: at man skal stå når man ber til Gud (*Can.* 20). Men dette spørsmålet var omstridt og ble diskutert også i tiden etter kirkemøtet. I skriftet *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, fra omkring år 400, kanskje fra Syria og feilaktig tillagt Justin, henvises det til Jesu oppstandelse for skikken å be stående på søndager. Han stod opp, derfor skal man be stående på søndager og i påsketiden.<sup>80</sup> Her gis altså en gammel skikk en ny kristologisk begrunnelse. Dette spørsmålet tas opp også av Basilios den store i skriftet *De Spiritu Sancto* – her gjengitt i engelsk oversettelse:

We all stand for prayer on Sunday, but not everyone knows why. We stand for prayer on the day of the Resurrection to re-

<sup>76</sup> Orig. *Or.* 31.1. Olof Andréns oversettelse. Gresk tekst i Origenes, *Buch V–VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet*, 396. Også i Ps.-Clem., *Rec.* 3.50 er det å knele forbundet med bot.

<sup>77</sup> I *De corona* (2.4) sier Tertullian at det er ulovlig å faste og knele ned på søndager og i tiden mellom påske og pinse.

<sup>78</sup> Orig. *Or.* 23.

<sup>79</sup> Eus., *Hist. eccl.* 5.5.1.

<sup>80</sup> Gresk tekst i Irenaeus, *Libros quinque adversus Haereses* 2:478 (fragm. VII); en engelsk oversettelse finnes i *Ante-Nicene Fathers* 1:569.



mind ourselves of the graces we have been given: not only because we have been raised with Christ and are obliged to seek the things that are above, but also because Sunday seems to be an image of the age to come. ... It is therefore necessary for the Church to teach her newborn children to stand for prayer on this day, so that they will always be reminded of eternal life, and not neglect preparations for their journey. The entire season of Pentecost is likewise a reminder of the resurrection we expect in the age to come. ... During this time the ordinances of the Church instruct us to pray standing, and by this reminder our minds are made to focus on the future instead of the present. Also, every time we bend our knees for prayer and then rise again, we show by this action that through sin we fell down to earth, but our Creator, the Lover of Mankind, has called us back to heaven.<sup>81</sup>

Her får altså bønnestillingene både en kristologisk og en eskatologisk tolkning. De skal minne de troende om deres vei mot det evige liv. Igjen ser vi en tolkning som vil ha kunnet bidra til å forme de troendes selvbilde og identitet.

Til slutt: Hvordan holder man hendene når man ber? Hvis man går til Det gamle og Det nye testamente, finner vi ofte bevitnet at man ba med oppløftede hender. Dette var dessuten den vanlige bønnegesten både blant jøder, grekere og romere i antikken. Man omtaler dette derfor som orante-stillingen – og det er slik bedende mennesker avbildes i antikken.

Oppfordringen i 1 Tim 2,8 er derfor rimelig selvsagt: "På hvert sted vil jeg at mennene skal be med løftede og rene hender (ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας)." Origenes skriver også om dette og sier – i Olof Andréns svenske oversettelse:

Även om det finns många kroppsställningar behöver han inte tveka om att lyfta händer och ögon är den bästa ställningen; den

---

<sup>81</sup> Basilios den store, *De Spiritu Sancto* 66. Sitert fra St. Basil the Great, *On the Holy Spirit*. Trans. David Anderson, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1980, 100–101. Gresk tekst i Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*. Texte grec, introduction et notes de Benoît Pruche, 2. utg. (Sources chrétiennes, 17), Paris: Cerf 1968.

ger en bild i bönen av det som passar för själen och överför den på kroppen. Jag menar att denna ställning bör föredras när det är lämpligt. Ibland är det bäst att sitta och be, om fötterna är svaga och vi är beroende av det, eller ligga och be om vi har feber eller är sjuka på annat vis. Under andra omständigheter, till exempel om vi är till sjöss eller göromålen inte tillåter oss att dra oss undan för att be den bön vi bör, så kan vi be utan att visa att vi gör det.<sup>82</sup>

Selv om Origenes har en pragmatisk holdning til kroppsstillingen når man ber, er han ikke i tvil om at stillingen med utstrakte hender og øynene løftet opp, er å foretrekke fremfor alle andre. Ifølge Origenes er denne orant-posisjonen å foretrekke fordi den best reflekterer sjelens holdning til Gud. Mange tidligkristne forfattere så imidlertid en dypere betydning i denne bønnestillingen. Tidligst finner vi det i *Barnabasbrevet* som viser til fortellingen i 2 Mosebok 17 der Moses ber med utstrakte hender mens Josva fører krig mot Amalek. Aron og Hur støttet hendene hans når han ble sliten. Forfatteren av *Barnabasbrevet* skriver at Ånden sa til Moses at han skulle lage "et forbilde på korset (τύπον σταυροῦ) og han som skulle lide".<sup>83</sup> Også Tertullian gir en tilsvarende tolkning av denne teksten.<sup>84</sup> Og i sin traktat om bønner understreker Tertullian at de utstrakte hendene ikke bare minner oss om korset og Kristi lidelse; det er også en måte å bekjenne troen på. Med henvisning til Jes 1,15 der Jahve avviser å høre Israelfolkets bønner fordi de ber med urene hender ("fulle av blod"), hevder Tertullian at jødene ikke tør be med løftede hender. Så fortsetter han: "Vi, derimot, løfter ikke bare hendene, vi strekker dem ut i etterligning av Herrens lidelse, og bekjenner Kristus når vi ber (*et dominica passione modulantes, et orantes confitemur Christo*)."<sup>85</sup>

Igjen ser vi at kristne i senantikken gjorde bruk av en utbredt bønnestilling når de ba med oppløftede hender. Men denne gesten ble tidlig gitt en kristologisk tolkning og ble som en bekjennelseshandling.

---

<sup>82</sup> Orig., *Or.* 31.2. Gresk tekst i Origenes, *Buch V–VIII Gegen Celsus. Die Schrift von Gebet*, 395–396.

<sup>83</sup> *Barn.* 12.2.

<sup>84</sup> Tertullian, *Adversus Judaeos* 10.10.

<sup>85</sup> Tertullian, *Or.* 14.

På sett og vis kan vi si at det mest særegne ved de nonverbale aspektene ved tidlig kristen bønn var at de gjennomgående ble gitt en form for kristologisk tolkning. Gjennom disse tolkningene ble de troende knyttet til Kristus, hans lidelse, død og oppstandelse. Det bør derfor være godt grunnlag for å hevde at bønnens ulike nonverbale aspekter var en viktig faktor i tidlig kristen identitetsformasjon – siden bønn var et sentralt element i den enkelte troendes og i kirkes liv.