

OM AT BEDE OG KENDE SIG SELV: ET STUDIUM AF FIRE
FØR-NIKÆNSKE SKRIFTER OM BØN*

*Maria Louise Munkholt Christensen (maria-louise.munkholt-
christensen@mail.uni-goettingen.de)
Georg-August-Universität, Göttingen*

Abstract:

This article is a study of the four earliest Christian texts on prayer, dating from the third century, written by Tertullian, Clement of Alexandria, Origen and Cyprian. The concept “self” is employed in the analysis in order to show how, in the discourse on prayer, the inner being of a person, viz. heart, mind, soul, was thought to be influenced by prayer, as well as responsible for praying in an appropriate way. A paragraph in the article is dedicated to the Christian perception of the Delphic principle, “Know yourself”, in order to illustrate the early Christian understanding of Christian self-awareness. Hereafter, the article focuses on how this “self” is thought to be involved in and changed by prayer. It would seem that the discourse on prayer was used to raise considerations about both sinfulness and possibilities of the praying individual. Prayer as such and prayer theology expressed certain expectations to Christians and helped integrate certain practices in Christian life, as such prayer contributed to early Christian self-formation.

Keywords:

Prayer, Theology of Prayer, Self, Know Yourself, Formation.

Indledning

Augustin af Hippo skrev i begyndelsen af det femte århundrede et brev til Honoratus, hvori han bl.a. behandlede temaet bøn. I brevet påpeger Augustin, at det er vigtigt at forelægge ens timelige anliggender for Gud, den evige sandhed, selvom Gud allerede er bekendt med menneskets forhold. Augustin betoner, at bøn ikke informerer Gud om noget, men har en effekt på det menneske, som beder. Bøn skal udgå fra det "fromme sind" (*pious mentis*), der beder "for selv at blive opbygget, ikke for at instruere Gud."¹ Både godhed og visdom kommer fra Gud, og bevidstheden herom knytter Augustin til bønnen. Augustin påpeger, at mennesket er et rationelt væsen, som ikke er passivt i forhold til Gud, men bliver til i relationen, der udtrykkes i bøn. Denne artikel handler om lignende tanker om bøn som noget, der potentielt former "selvet". Kildeteksterne, som udlægges i det følgende, er af endnu ældre dato: de stammer fra det tredje århundrede og er skrevet af Klemens af Alexandria, Origenes, Tertullian og Cyprian. Artiklen fokuserer først på begrebet "selv", som det anvendes i moderne studier af den oldkirkelige periode samt på, hvordan oldkirkens forfattere beskæftigede sig med det indre menneske og selvet, f.eks. i udlægningen af den delfiske maksime: "Kend dig selv". Dernæst fokuseres der i artiklen specifikt på bøn og på, hvordan de oldkirkelige forfattere sammenholdt bøn og "selv".

Metodiske og teoretiske overvejelser

Det er på sin plads med et par indledende metodiske og teoretiske bemærkninger, eftersom et historisk studium af bøn og "selvet" har visse åbenlyse begrænsninger. For det første er der det metodiske problem, at man ikke uformidlet kan få adgang til folks (fortidige) bønsliv, og de

* Denne artikel er blevet til som en del af mit arbejde for: DFG – Collaborative Research Center 1136: "Education and Religion" (Subproject C 04: "Communication of Education in Late Antique Christianity: Teachers' Roles in Parish, Family and Ascetic Community"). Artiklen bygger på mit arbejde i ph.d.-afhandlingen: M. Munkholt Christensen, *Relating through Prayer: Identity Formation in Early Christianity*, Frankfurt am Main 2018, forthcoming.

¹ Augustin, *De Gratia Novi Testamenti Liber, seu Epistola CXL*, i: J.P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 33, Paris 1865: *qui pius mentis affectus est, ut ipsa construat, non ut Deus instruat*.

kilder, vi har til rådighed fra den tidlige kirkehistorie, er stærkt normative.² Det betyder imidlertid ikke, at teksterne er historisk værdiløse, men at de muligvis siger mere om, hvilke idealer der herskede i datiden, end om konkret brug af bøn. De fire traktater om bøn, vi skal se på i det følgende, har karakter af refleksion og formaning, men netop fordi de har en belærende karakter og ønsker at forme de kristnes tanker og praksis, har jeg fundet teksterne relevante til at sige os noget om "kristen identitet" og selvforståelse i datiden. Teksterne ønsker at forme praksis og tænkning og er en del af en diskurs om, hvordan kristne burde forholde sig.

Yderligere må der tages teoretiske forbehold, når man anvender begrebet "selv" i analyser af historiske tekster. Nogle historikere mener, at et reflekterende selv hører moderniteten til, og at antikken slet ikke kendte et "selv", der svarer til selvet i nutidens subjektivitets-tænkning. F.eks. skriver Greg Woolf i et studium af individets plads i romersk religion: "the most recent discussions of the concept [of individuality] are quite sceptical about the emergence in the Roman period of quasi-modern subjectivities centered on self-conscious and internalized individuality."³ Yderligere mener Woolf, at der i antikken ikke var tegn på en "ethic of individualism", og desuden skriver han: "nor is there a sense that one's internal self is in some sense the real, essential, and defining core in one's being. Seneca, Pliny the Younger, and Epictetus all devote a good deal of attention to the production of the self, but always viewed as a being in action, a person defined relationally."⁴

Det er naturligvis rigtigt, at der over århundreder har været en udvikling af, hvordan mennesker har forstået "selvet" og oplevet sig selv. Greg Woolfs udtrykte skepsis er derfor en vigtig kritisk kommentar, men at også antikkens kristne gjorde sig tanker om selvet skal

² I det ældre, klassiske værk *Das Gebet*, udtrykker Friedrich Heiler tvivl om den historiske værdi af teologiske traktater om bøn (Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München: E. Reinhardt 1920, 36).

³ Greg D. Woolf, "Ritual and the Individual in Roman Religion", i: J. Rüpke (red.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 153–154.

⁴ Ibid. 154.

fremgå af det følgende. Mange andre historikere har da også antaget, at man kan tale om "selvet" i antikken, idet de antager, at det, der konstituerer selvet, forandres fra epoke til epoke. Særligt kendt for at påpege en udvikling med hensyn til selvets dannelse i antikken er den franske historiker Pierre Hadot og kulturhistoriker og filosof Michel Foucault.⁵ Hadot og Foucault har begge undersøgt, hvordan forskellige spirituelle øvelser i antikken, bl.a. bøn, bidrog til at forandre det enkelte menneskes selv, uden de dog indgående har beskæftiget sig med kristen bøn og bønsteologi.⁶ Filosofen Michel Foucault hæftede sig især ved to former for oldkirkelig praksis, som han anså for afgørende for kristen selv-dannelse. Han kaldte disse praksis-former for "selv-teknikker", *techniques de soi*. De to former for praksis er syndsbeholdelse og afsværgelse af selvet, *exomologesis* og *exagoreusis* – alment ritualiseret som syndsbeholdelse og bod. Hvor antikkens filosofi søgte at mestre selvet, mente Foucault, at de kristne forsøgte at frasige sig selvet i et opgør med egen synd og i et forsøg på at være lydige mod gejstlige autoriteter. Foucaults konklusioner fremstår noget ensidige og giver indtryk af, at kristendommen ikke kunne rumme en positiv selvbevidsthed, fordi det kristne selv systematisk blev udstillet som syndigt. Foucaults forståelse af tidlige kristne idealer for selvet kan modereres, bl.a., som i det følgende, ved at have blik for flere aspekter af den kristne bønsteologi.

Som udgangspunkt følger jeg her en efterhånden udbredt tendens til at anvende begrebet "selv" i arbejdet med tidlige kristne tekster og forstå "selvet" som et fænomen, der konstrueres og bliver til som produkt af bestemte kulturelle konventioner. Patricia Cox Miller forklarer det således: "The discourses of a culture not only set limits to how a

⁵ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Hoboken 1995. Foucault undersøgte selvet i antikken i bind 2 og 3 af sin *Histoire de la sexualité* (*Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs* og *Histoire de la sexualité, III: le souci de soi*, Editions Gallimard 1984). Her bygger jeg på en samling af Foucaults forelæsninger: Luther H. Martin, Huck Gutman og Patrick H. Hutton (red.), *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press 1988.

⁶ Foucault nævner bøn et par gange, f.eks. nævner han i sin beskrivelse af selv-teknikker Filos omtale af "Therapeutae" og deres praksis, herunder kollektiv bøn (*Technologies of the Self*, 21). Han nævner også bøn som en del af Senecas måde at eksaminere sit selv (*Technologies of the Self*, 44).

self may be understood but also provide models or paradigms that are used to classify or represent that culture's understanding of 'self-hood.'"⁷

I det følgende skal det netop handle om, hvordan diskursen om bøn i tidlig kristendom også indbefatter en bestemt forståelse af "selvet" samt forsøg på at forme det kristne "selv". Jeg er ikke den første til at påpege, at kristen bøn potentielt øvede indflydelse på den kristne selvforståelse. At det er tilfældet antydes også i andre undersøgelser, f.eks. stiller David Schulman og Guy G. Stroumsa spørgsmålet: "What happens to the self in the course of daily prayer, or in the course of sacrifice, or when taking the Eucharist? In all such cases, we should probably assume a dynamic, restless quality to 'selfness.'"⁸ Spørgsmålet bygger på den antagelse, at religiøs praksis øver indflydelse på et menneskets selvforståelse. Mere udførlige studier af bøn, liturgi og "selv" er for nyligt blevet foretaget af den israelske forsker Brouria Bitton-Ashkelony og amerikaneren Derek Krueger, der har studeret, hvordan hhv. bøn i det monastiske miljø i Gaza i det 4.-7. århundrede og i byzantinsk liturgi bidrog til at forme en bestemt kristen selvforståelse.⁹ Derek Krueger kalder ortodoks liturgi for "a mechanism for the formation of interiority."¹⁰ Nærværende artikel fokuserer på bønsteologien som en diskurs, der på lignende vis ønskede at øve indflydelse på det indre menneske.

"Kend dig selv" – om et kristent selv

Fra det antikke udtryk: "Kend dig selv" (γνώθι σεαυτόν), som stod

⁷ Patricia Cox Miller, "Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy", i: T. Hägg & P. Rousseau (red.), *Greek Biography and Panegyrics in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 2000, 221, n. 45.

⁸ David Schulman & Guy G. Stroumsa, "Introduction", i: D. Schulman & G. Stroumsa (red.), *Self and Self-Transformations in the History of Religions*, Oxford: Oxford University Press 2002, 6.

⁹ Brouria Bitton-Ashkelony & Aryeh Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Leiden: Brill 2006; Brouria Bitton-Ashkelony, "Demons and Prayers. Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Century", *Vigilie Christianae* 57:2 (2003), 200–221; Derek Krueger, *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014.

¹⁰ Krueger, *Liturgical Subjects*, 6.

indskrevet på Apollo-templet i Delfi,¹¹ er det tydeligt, at antikken kendte til en form for selv-refleksion. Det er sigende, at udtrykket fandtes på et tempel, for antikkens opfattelse af "selvet" var "religiøst" betinget. Inskriptionen "Kend dig selv" blev i antikken opfattet som en påmindelse til det enkelte menneske, om at han/hun ikke selv er en gud, men må forstå sig selv i forhold til det guddommelige. Den græsk-romerske forfatter Plutarch, som en del af sit liv var præst ved helligdommen i Delfi, udlagde udtrykket "kend dig selv", og herfra kan udledes en opfattelse af selvet ikke som en autonom størrelse, men som et theonomt selv, der altid står i relation til det guddommelige.¹² Der herskede i antikken en udbredt forestilling om, at der i mennesket er noget, eventuelt en guddommelig gnist, der kan knytte an til det guddommelige i kosmos. Det udtrykkes i moderne forskning bl.a. i indledningen til bogen *Religion and the Self in Antiquity*, hvor man finder kommentaren:

In an ancient context, the self was a religious concept: for some, it was an entity separable from the body and yearning for contact with the divine, while for others it constituted an expression of the divine in its own right.¹³

Også de kristne udviklede et vokabular, der gjorde det muligt at tale om selvet og det indre menneske ud fra et kristent perspektiv. Bliver vi et øjeblik ved det delfiske "Kend dig selv", er det værd at bemærke, at de kristne forfattere, vi her beskæftiger os med, kendte maksimet og gjorde sig overvejelser over, hvad det for et kristent menneske vil sige at kende sig selv. Origenes hævdede, at grækerne ikke havde opfundet det delfiske princip. Derimod fandt han det i Salomons Højsang 1,8, der i *Septuaginta* indledes med ordene: "Hvis du ikke kender dig selv,

¹¹ Pausanias, *Beskrivelse af Grækenland* 10.24.1, i: Pausanias, *Description of Greece*, vol. IV: Books 8.22–10. Translated by W.H.S. Jones (Loeb classical library, 297), Cambridge, M.A.: Harvard University Press 1935.

¹² Peter Gemeinhardt, "Personale Identität in spätantiken (christlichen) Bildungsprozessen", i: C. Bouillon, A. Heiser & M. Iff (red.), *Person, Identität und theologische Bildung*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 43–64 (50–51).

¹³ David Brakke, Michael Satlow & Steven Weitzman, (red.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington: Indiana University Press 2005, 2.

smukke kvinde".¹⁴ Origenes' udlægning af Højsangen er overleveret på latin, hvor Rufin oversætter verset 1,8 med: *nisi cognoveris te, o bona (eller pulchra) inter mulieres*.¹⁵ Vi erfarer fra Origenes' kommentar, at han forstod denne passage i Højsangen som en tiltale til det troende menneskes sjæl, der her kaldes for en smuk kvinde. At den troende skal kende sig selv, betyder ifølge Origenes, at mennesket skal undersøge sin egen sjæl og erkende, at sjælens smukke og fornuftige natur skyldes Gud, som har gjort sjælen gudbilledlig. Det enkelte menneske må indse, at det skal undersøge sine egne bevæggrunde, så det kan handle dydigt.¹⁶ Ved at se ind i sig selv og granske den gudbilledlige sjæl, mener Origenes, at mennesket både lærer noget om Gud, og om hvordan mennesket selv bør være.

I Tertullians skrift *Om Kristi kød*, finder vi endnu en kristen henvisning til det delfiske "Kend dig selv". Tertullian mener imidlertid, at menneskets problem er, at det ikke kender Kristus i sig selv, for frelst kan menneskets først blive, når det kender Kristus:

Af denne grund kom Guds Søn herved og fik en sjæl, for at sjælen kan få viden – ikke om sig selv i Kristus (*non ut ipsa se anima cognosceret in Christo*), men om Kristus i sig selv (*sed ut Christum in semetipsa*). For det var på grund af uvidenhed, ikke om sig selv (*non enim se ignorando*), men om Guds Ord, at frelsen var i fare.¹⁷

Tertullian flytter således fokus fra viden om menneskets selv til viden om Kristus. Selvet og sjælen spiller naturligvis en rolle, men hovedsagen for Tertullian er deres erkendelse af og forbindelse til Kristus.

¹⁴ Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτὴν, ἢ καλὴ ἐν γυναιξίν.

¹⁵ R.P. Lawson (red.), *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies* (ACW, 26), New York: Newman Press 1957, 328.

¹⁶ Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* 2.5.6–7. Se f.eks. Lillian Larsen, "Virtue", i: J.A. McGuckin (red.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville: Westminster John Knox Press 2004, 214–216.

¹⁷ Tertullian, *De carne Christi* 12, i: *Tertullian's treatise on the Incarnation. The Latin text with critical notes, an English translation, an introduction, and explanatory observations* by Ernest Evans, London: SPCK 1953.

Også Cyprian har en reference til det delfiske princip, når han i et brev til Demetrianus skriver: "For at du skal blive i stand til at kende Gud, må du først kende dig selv."¹⁸ Cyprian henviser til, at mennesket rent fysisk er skabt til at gå oprejst og være et rationelt væsen i verden, og når mennesket forstår sin egen natur, kan det hæve sig mod Gud. Når mennesket i den opløftede tilstand påkalder Gud, bliver det hørt.

I Klemens af Alexandrias tekst om bøn henviser Klemens en enkelt gang direkte til talemåden "kend dig selv", og også han sammenholder vendingen, "kend dig selv", med menneskets fornuft, der gør mennesket i stand til at være lydigt overfor den kristne Gud og de bibelske bud:

Vi har modtaget fornuft, så vi kan vide, hvad vi skal gøre. Og udtrykket "Kend dig selv" (γνώθι σαυτὸν) betyder i denne sammenhæng, at vide med hvilket formål vi er skabt. Vi er skabt til være lydige i forhold til buddene, hvis vi vil frelsen. Dette, mener jeg, er den sande *Adrasteia* [dvs. det uundgæelige], vi kan ikke undgå Gud.¹⁹

Hvad vi kan udlede af disse eksempler er, at for de nævnte kristne forfattere var det uundgåeligt for mennesket at gøre sig overvejelser over, hvad det selv er, og især hvordan dette selv er relateret til Gud, til Kristus og Guds bud. Selve frelsen og det kristne menneskes muligheder for at udvikle sig i overensstemmelse med sin gudbilledlighed blev sammenholdt med en ret forståelse af selvet og dets forhold til Gud. Som vi ser i nogle af disse eksempler forbindes de kristne refleksioner om at kende sig selv undertiden direkte med bøn, fordi bønnen konkret udtrykker den forbindelse til Gud, der er forudsætning for, at den kristne kan kende sig selv. Klemens omtaler direkte det delfiske "Kend dig selv" i det samme skrift, hvor han skriver om bøn, og Cyprian ser en sammenhæng mellem menneskets rationelle natur og tilbedelse af Gud.

¹⁸ Cyprian, *Ad Demetrianum* 5.16: *Ut cognoscere Deum possis, te ante cognosce.*

¹⁹ Klemens, *Stromata* 7.3.20: ταύτη καὶ τὸν νοῦν εὐλήφαμεν, ἵνα εἰδῶμεν ὁ ποιούμεν, καὶ τὸ "γνώθι σαυτὸν" ἐνταῦθα, εἰδέναι ἐφ' ᾧ γεγόναμεν. γεγόναμεν δὲ ἐπὶ τῷ εἶναι πειθήνιοι ταῖς ἐντολαῖς, εἰ τὸ βούλεσθαι σῶζεσθαι ἐλοίμεθα. αὕτη που ἡ Ἀδράστεια, καθ' ἣν οὐκ ἔστι διαδρᾶναι τὸν θεόν.

De kristne forfattere brugte også andre begreber til at udtrykke en opfattelse af menneskets indre liv og subjektivitet, så som: hjertet (*corda*), ånden (*animus et sensus*), sjælen (τῆς ψυχῆς), sindelaget (ἡ κατάστασις), forstanden (νοῦς), den fornuftige natur (τῆς λογικῆς φύσεως) og den "bestemmende fornuft" (ἡ γερμονικόν). Begreberne kan defineres detaljeret og hører hjemme i forskellige filosofiske og religiøse sammenhænge,²⁰ men generelt bruges de af de omtalte kristne forfattere som forskellige udtryk for det sted i mennesket, hvor viljen og fornuften findes, – et "sted" i mennesket, som er kendt af Gud.²¹ Det er der bønner bliver til, hvad end den er verbal eller nonverbal. At menneskets indre er sådant konstitueret kommer til udtryk, når de fire oldkirkelige forfattere udlægger Jesu befaling om, at man skal bede i sit lønkammer (Matt. 6,6). Det forstås som en befaling om, at bøn bør finde sted i det indre menneske. Klemens taler således om, at bøn kan være en tanke "i sjælens hemmelige kammer" (ἐν αὐτῷ τῷ ταμείῳ τῆς ψυχῆς),²² og Origenes mener ligeledes, at man rigtigt ophøjer Gud, når man har lavet et sted til Gud "i sig selv" (ἐν ἑαυτῷ).²³ Med udlægnen af denne befaling er vi kommet til forholdet mellem bøn og det indre menneske, selvet.²⁴

Fire traktater om bøn

Bøn var åbenlyst en integreret del af oldkirkens udtryksform, og vi finder bønner eller omtale af bøn i de fleste tidlige kristne tekster, i alle mulige litterære genrer og kontekster. Kristne anmodes om at bede

²⁰ Se f.eks. Sebastian Brock, "The Prayer of the Heart in Syriac Tradition", *Sobornost* 4 (1982), 131–42. Brock skelner grundlæggende mellem to måder, hvorpå "det indre menneske" blev konceptualiseret i antikken, som "hjertet" eller "sindet". I semitisk spiritualitet fokuseres på "hjertet"; hellenistisk tænkning fokuserer på "sindet"/"intellektet".

²¹ At begreberne til en vis grad kan bruges synonymt fremgår f.eks. af, at Rufin og Hieronymus oversatte Origenes' græske ἡ γερμονικόν med *principale cordis* eller *animae* (Wilhelm Gessel, "Der origeneische Gebetslogos und die Theologie der Mystik des Gebetes", *Münchener Theologische Zeitschrift* 28 (1977), 397–407 (402)).

²² Klemens, *Stromata* 7.7.49.

²³ Origenes, *De oratione* 24.4.

²⁴ Se Maria Munkholt, "'The Lord has bidden us to pray in secret'. Reconciling Personal and Collective Identity through 'Secret Prayer' in 3rd-Century Christianity", i: S. Saxkjær & E. Mortensen (red.), *Secrecy*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2015, 131–43.

altid eller flere gange om dagen, og om at bede for kejseren²⁵ og Romerriget²⁶ og for alle.²⁷ Bøn synes at have været et fænomen, som kristne hele tiden stødte på, og af den grund er det også vigtigt, hvordan teologerne forsøgte at præsentere og korrigere forestillinger om, hvad bøn er og gør.

Her skal det handle om de fire tidligste, udførlige, kristne tekster om bøn. Det er fire traktater, der belærer kristne om vigtigheden af bøn, om hvordan kristne skal bede, heriblandt om hvad, og hvordan de skal forstå den ideelle kristne bøn, som er Fadervor. De fire tekster er: Tertullians *De Oratione*²⁸ (*Om bønnen*, skrevet ca. 200); Klemens af Alexandrias *Στρωματεῖς*²⁹ (*Stromata: Diverse/Kludetæppe*, bog 7, ca. 200); Origenes' *Περὶ Ἐὐχῆς*³⁰ (*Om bønnen*, ca. 233); og Cyprians *De Dominica Oratione*³¹ (*Om Herrens bøn*, ca. 250).³²

²⁵ Tertullian, *Apologeticum* 30, i: *Q. Septimi Florentis Tertolliani Apologeticvs*. Ed. A. Souter, Aberdeen: The University Press 1926.

²⁶ *Ibid.* 32.

²⁷ Cyprian, *Epistula* 7.7.

²⁸ Tertullian, *De Oratione*, i: *Tertullian's Tract on the Prayer*. The Latin text with critical notes, an English translation, an introduction and explanatory observations by E. Evans, London: SPCK 1953.

²⁹ Klemens av Alexandria, *Stromata*, i: Clemens Alexandrinus, Bd 2–3, *Stromata*. Hrsg. v. L. Früchtel & O. Stählin. Mit einem Nachtr. v. U. Treu (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 52 & 17). Berlin: De Gruyter 1985 (2010) & 1970 (2012). Teksten er oversat til engelsk i: Clement of Alexandria, *Miscellanies*, Book VII. The Greek text with introduction, translation and notes by F.J.A. Hort & J.B. Mayor, London & New York: Macmillan 1902.

³⁰ Origenes, *De oratione*, i: Origenes, *Werke*, Bd 2, *Buch V–VIII Gegen Celsus*. *Die Schrift von Gebet*. Hrsg. v. Paul Koetschau (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 3), Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1899.

³¹ Cyprian, *De dominica oratione*, i: *L'oraison dominical par saint Cyprien*. Texte, traduction, introduction et notes par Michel Réveillaud (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 58), Paris 1964. Oversættelserne af citater fra de fire skrifter til dansk i det følgende er mine egne "ad hoc"-oversættelser. Tre af teksterne findes oversat til engelsk, i: 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.

³² De to traktater om bøn af Tertullian og Cyprian er skrevet i Kartago i den vestlige del af Romerriget. Klemens af Alexandria har efter alt at dømme skrevet sin syvende bog af

Teksterne af Origenes, Tertullian og Cyprian har dét tilfælles, at de kommenterer Fadervor vers for vers, mens Klemens slet ikke behandler Fadervor direkte i sin tekst om bøn. Teksterne af de alexandrinske forfattere, Klemens og Origenes, adskiller sig fra teksterne af Tertullian og Cyprian på grund af deres undertiden filosofiske og abstrakte stil. En af grundene til, at de latinske og græske tekster er så forskellige, er, at teksterne er skrevet til forskellige målgrupper. De latinske tekster antages med god grund at være skrevet til brug for kateketisk undervisning,³³ mens Klemens og Origenes' tekster er mere avancerede og ikke menes at have tjent som basal oplæring i bøn. Teksterne er tydeligvis rettet til grupper med forskellig baggrund og forudsætninger. De latinske forfattere ønsker at lære deres publikum "en simpel tro", som Cyprian direkte skriver.³⁴ De alexandrinske forfattere vil ikke blot formidle en simpel tro. Klemens ønsker at bringe sit publikum fra tro til viden.³⁵ Selvom de fire undersøgte tekster er forskellige og har forskellige adressater for øje, så har de dog alle det formål at formidle eller udvide et læreindhold om bøn. Bøn, og især Fadervor, er tydeligvis en uomtvistelig del af det essentielle kristne læreindhold, og i en vis grad er bønsteologien en del af den kristne *paideia*. Forfatterne er enige om, at der er noget, som de kristne skal lære for at være kristne, men også for at kunne forblive og udvikle sig som kristne: at vide, hvordan man skal bede er en af de uomtvistelige dele af kristendommens indhold.

Definition af bøn

De fire traktater om bøn giver ikke en entydig definition af, hvad bøn er. Fadervor omtales som den perfekte bøn, men bøn omtales både som noget verbalt og nonverbalt; bøn er en samtale med Gud og en

Stromata i Alexandria, mens Origenes menes at have skrevet sin tekst om bøn i Cæsarea, efter han havde forladt Alexandria.

³³ *On the Lord's Prayer*, 22–26; Harald Buchinger, "Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese", i: A. Gerhards, A. Doeker & P. Ebenbauer (red.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn: Schöningh 2003, 307–334 (317–318, n. 47).

³⁴ Cyprian, *De dominica oratione* 28: *simplici fidei*.

³⁵ Klemens, *Stromata* 7.10.57: ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν.

måde at forholde sig på overfor Gud – og overfor andre; bøn er en opstigning til Gud og en kontemplation af det guddommelige. Klemens af Alexandria skriver i *Stromata* 7,39: "Bøn er altså, for at sige det frimodigt, samtale med Gud."³⁶ Klement skriver desuden, at "uforstyrret samtale og samvær med Herren" kan bringe gnostikeren i den rette forfatning, hvorfor bøn altså er en forudsætning for den rette livsførelse.³⁷ Bøn skal følgelig finde sted ustandseligt, i konkret eller abstrakt forstand. Klemens taler om bøn både som noget konkret, f.eks. hymner, der synges til Gud, og som abstrakt kontemplation af Gud. Henny Fiskå Hägg har påpeget, at Klemens dog synes at betone de mystiske aspekter af menneskets Guds-forhold.³⁸

Origenes forstår bøn som noget verbalt, og han mener, at enhver bøn bør indeholde lovprisning, taksigelse, syndsbekendelse og anmodning,³⁹ men samtidig mener Origenes, at den største fordel ved bøn, gives til dem, "som ser udover det, som er skabt, og tænker (έννοεῖν) alene på Gud, og som ydmygt og alvorligt taler sammen med ham, som hører dem."⁴⁰ De, der beder på en sådan måde, vil ifølge Origenes blive forandret i overensstemmelse med Guds billede.⁴¹ Et andet sted i *Om Bønnen* skriver Origenes, at:

Enhver, som er uvidende om Gud, er også uvidende om Guds anliggender, og uvidende om det, som er nødvendigt. Hvad han

³⁶ Klemens, *Stromata* 7.7.39: ἔστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἢ εὐχή. André Méhat ser samtale (ὁμιλία) og opstigning (ἀνάβασις) som de to dominerende opfattelser af bøn i den græske teologiske tradition (André Méhat, "Sur deux définitions de la prière", i: G. Dorival & A. Le Boulluec (red.), *Origeniana Sexta*, Louvain: Peeters 1995, 115–120.

³⁷ Klem. *Str.* 7.3.14: ἀπερισπάστως προσομιλῶν τε καὶ συνῶν τῷ κυρίῳ. Ang. forestillingen om selve livet som samtale med Gud, se Maria-Barbara von Stritzky, "Gebet und Tat im christlichen Alltag. Gedanken früher Kirchenväter", i: H. Grieser & A. Merkt (red.), *Volks Glaube im antiken Christentum*, Darmstadt 2009, 229–249.

³⁸ Henny F. Hägg, "Prayer and Knowledge in Clement of Alexandria", i: M. Havrda, V. Hušek & J. Plátova (red.), *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria*, Leiden 2012, 137.

³⁹ Origenes, *De oratione* 33.1.

⁴⁰ Ibid. 9.2: ὥστε καὶ ὑπερκύπτειν τὰ γεννητὰ καὶ πρὸς μόνῳ τῷ έννοεῖν τὸν θεὸν κἀκείνῳ σεμνῶς καὶ πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν γίνεσθαι.

⁴¹ Ibid. 9.2: τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφουμένους.

anser for at være nødvendigt, er de forkerte ting. Men den, som har kontempleret (ὁ τεθεωρηκώς) de bedre og guddommelige ting, som er nødvendige for ham, vil modtage det, som han har kontempleret, for de er kendt af Gud.⁴²

De latinske forfattere definerer ikke bøn helt så flertydigt som de græske forfattere, for de latinske forfattere tager i høj grad udgangspunkt i Fadervor som den perfekte bøn. Også de latinske forfattere forbinder dog Fadervor med etiske retningslinjer og forventninger om, hvordan de kristne bør være. Generelt er det hos de fire forfattere ikke altid klart, om de opfordrer til individuel eller kollektiv bøn. Cyprian definerer kristen bøn i menigheden som "offentlig og fælles"⁴³, hvilket også skal afspejle sig i bønnens indhold: kristne beder for alle. Der er en forkærlighed for fællesbøn hos flere af forfatterne, men det fjerner ikke ansvaret fra den enkelte kristne for altid at bede. Bøn forstås således i alle traktaterne ganske bredt som både individuel og kollektiv henvendelse til Gud forbundet med refleksion over, hvordan man bør lovprise, og hvad man bør takke for, bekende og bede om.

Ifølge alle forfatterne er bøn en måde for den enkelte at bringe sig nærmere Gud, men også Guds-forholdet, der etableres i bøn, beskrives forskelligt. Der er en forskel mellem de latinske forfatters forventning om at "stå under Guds blik" (*sub conspectus Dei stare*)⁴⁴ og de alexandrinske forfatters tanke om, at det bedende og kontemplerende menneske står "ansigt til ansigt" med Gud (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον)⁴⁵ eller "ser på Herrens herlighed med utildækket ansigt" (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου).⁴⁶ Wilhelm Gessel redegør for, hvilken form for relation, Origenes præsenterer imellem den bedende og Gud:

⁴² Ibid. 21.2: εἰ δέ τις ἀγνοεῖ τὸν θεὸν, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖ δὲ τὰ ὧν χρεῖαν ἔχει δημαρτημένα γὰρ ἐστὶ τὰ ὧν χρεῖαν ἔχειν νομίζει· ὁ δὲ τεθεωρηκώς ὧν ἐστὶν ἐνδεὴς κρειττόνων καὶ θειοτέρων, γινωσκομένων ὑπὸ θεοῦ.

⁴³ Cypr. *Domin. orat.* 8: *publica est nobis et communis oration.*

⁴⁴ Ibid. 4.2.

⁴⁵ Klemens, *Stromata* 7.10.57.

⁴⁶ Origenes, *De oratione* 9.2. Jf. 2 Kor 3,18.

Die Relation zwischen Gott und dem Hegemonikon kann daher nicht mit dem Begriff einer unio im Sinne der unio mystica beschrieben werden, sondern muß unter dem Begriff der Metoche (participatio), der Anteilhabe bzw. Anteilnahme erfaßt werden. [...] Somit ist gesagt, der Ort der Gottbegegnung im Gebet ist das Hegemonikon.⁴⁷

Med andre ord, er gudsforholdet, som udledes af Origenes bønsteologi, et nært forhold, fordi Gud mødes med menneskets indre – dets styrende fornuft ("Hegemonikon"). Som kontemplerende fornuftsvæsen kommer mennesket Gud nær. Hos de latinske forfattere står den bedende derimod altid under Guds dømmende blik, som gennemlyser den enkeltes indre og bevæggrunde. Det betyder imidlertid ikke, at menneskets gudsforhold ikke indeholder et mystisk element ifølge de vestlige forfattere. Bernard McGinn forklarer, at man i den tidlige vestlige tradition finder en særlig forståelse for introspektion, en slags subjektivisme, som man ikke på samme måde genfinder hos de græske tænkere.⁴⁸ Hver tradition udvikler altså måder at beskrive menneskets forhold til Gud samt bønnens rolle. På trods af forskelle mellem den latinske og græske teologiske tradition, fremstiller alle forfatterne mennesket som stående i et nært forhold til Gud, hvilket konkretiseres i bøn – i dette forhold til Gud, i bønnen, må mennesket forstå og forme sig selv og sin væremåde. I begge traditioner er mennesket fuldt ud kendt af Gud.

Bøn og forandring af det indre menneske

Menneskets væsen anses i alle de fire traktater for at være en kampplads, hvor ånd, sjæl og bevidsthed må kæmpe mod kroppens behov og lyster og i mod synden. Den basale opfattelse hos de latinske forfattere er, at mennesket er todelt. Mennesket er: himmelsk og jordisk, præget af både dyd og syndig lyst, både af kød og ånd. Mens de latinske teologer således arbejder med en binær antropologi, forstår de

⁴⁷ Wilhelm Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach "De Oratione" von Origenes*, Paderborn 1975, 208–209.

⁴⁸ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York: Crossroad 1991, 191.

alexandrinske teologer undertiden også mennesket som tredelt, bestående af krop, sjæl og ånd. I fortolkningen af Fadervor er forfatterne enige om, at Fadervors første bøn, om at Guds vilje må ske i himlen og på jorden, egentlig handler om, at Guds vilje må ske i hele mennesket, for mennesket et både himmelsk og jordisk.

I sin traktat om bøn skriver Cyprian følgende: "Vi er i besiddelse af en krop fra jorden og en ånd fra himmelen. Vi er selv (*ipsi*) både jord og himmel."⁴⁹ Tertullian skriver ligeledes: "Ud fra den billedlige fortolkning af ånd og kød, så er himmelen og jorden os selv (*nos sumus*)."⁵⁰

Menneskets tvedelte væsen har brug for Guds indgriben, for at kunne gøre sig håb om at leve et liv, der fører til frelse. Cyprian mener, at kun "den sjæl (*anima*) som er genfødt ved Ham vil blive frelst".⁵¹ Med andre ord afhænger frelsen af den syndstilgivelse, mennesket får i dåben, men ifølge Cyprian er der behov for en stadig fornyelse og tilgivelse af mennesket, som derfor til stadighed må bede for guddommeligt indgriben, som Cyprian siger: "Og derfor beder vi dagligt, eller faktisk ustandseligt (*continuis*), om at Guds vilje må ske for os, både i himmelen og på jorden."⁵² Cyprian giver samme begrundelse for, hvorfor man skal bede for andre, som endnu ikke er kristne og dermed endnu ikke er himmelske – andre mennesker er jord fra deres første fødsel. Cyprian formaner: "vi skal gå i forbøn og bede for alles frelse", og fortsætter: "for de skal begynde at blive himmelske, idet de bliver født af vand og Ånd."⁵³ Cyprian pointerer, at man må bede om, at de, der endnu ikke er kristne, må komme til tro. I hans optik hænger tro, dåb og frelse sammen med bøn. Kun Gud kan omforme det jordiske til det himmelske. Cyprian mener desuden, at den kristne hver dag må bede: "Tilgiv os vor skyld". Derved kaldes det enkelte menneskes sjæl

⁴⁹ Cyprian, *De dominica oratione* 16: *nam cum corpus e terra et spiritum possideamus e caelo. Ipsi terra et caelum sumus.*

⁵⁰ Tertullian, *De oratione* 4: *ex interpretatione enim figurata carnis et spiritus nos sumus caelum et terra.*

⁵¹ Cyprian, *De dominica oratione* 16: *quae per eum renata est anima seruetur.*

⁵² *Ibid.*: *et idcirco cottidianis immo continuis orationibus hoc precamur et in caelo et in terra uoluntatem circa nos fieri.*

⁵³ *Ibid.* 17: *ut precem ori omnium salute faciamus [...] ut qui adhuc sunt prima natiuitate terreni incipient esse caelestes ex aqua et spritu nati.*

(*animus*) dagligt til at føle skyld,⁵⁴ og derved kan den bedende modtage tilgivelse og undgå fordømmelse.⁵⁵ Det er meget tydeligt hos de latinske forfattere, at dåben markerer den afgørende skillelinje i det kristne menneskes liv, og at mennesket efter dåben må tage ansvar for sin egen (og andres) frelse. I denne proces er bønnet et vigtigt middel til at forblive i Guds nåde. Det udtrykkes klart, når Cyprian siger: "vi skal bønfalde og bede om, at vi, som er helliggjorte i dåben, må have evnen til at forblive, som vi er begyndt at være."⁵⁶

Når de fire forfattere taler generelt om, hvad man kan forvente sig af bøn, fremhæves de spirituelle goder, så som tro, frelse og dyd. I slutningen af sin tekst sammenligner Tertullian i en længere passage bønnet i det Gamle og det Nye Testamente henholdsvis "den gamle" og "den kristne" bøn:

For hvad vil Gud, som ønsker sådan bøn, ikke give til en bøn, der kommer fra ånd og sandhed (Joh 4,24)? Vi læser, og vi hører, og vi tror på den store dokumentation af [bønnens] virkekraft (*efficaciae*). Den gamle bøn (*vetus oratio*) frelste fra ild og vilde dyr og sult, selvom den endnu ikke have fået en form af Kristus. Hvor meget mere effektiv er så ikke den kristne bøn (*oratio Christiana*). [...] [Bønnet] giver udholdenhed til dem, som lider og kender til smerte og sorg. Den lægger mod til nåde, så troen kan vide, hvad den opnår fra Herren [...] *Men nu* affejer den sande bøn om retfærdighed al Guds vrede [...]. Bønnet alene vinder Gud (*sola est oratio quae deum vincit*).⁵⁷

Kristen bøn præsenteres som noget, der kan ændre den enkelte krist-

⁵⁴ Ibid. 22.

⁵⁵ Ibid. 23.

⁵⁶ Ibid 12: *petimus et rogamus, ut qui in baptism sanctificati sumus in eo quod esse coepius perseueremus.*

⁵⁷ Tertullian, *De oratione* 29: *Quid enim orationi de spiritu et veritate venienti negabit deus qui eam exigit? legimus et audimus et credimus quanta documenta efficaciae eius. vetus quidem oratio et ab ignibus et a bestiis et ab inedia liberabat, et tamen non a Christo acceperat formam. caeterum quanto amplius operatur oratio Christiana. [...] sed patientes, et sentientes, et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam, ut sciat fides quid a Domino consequatur [...] nunc vero oratio iustitiae omnem iram dei avertit [...] sola est oratio quae deum vincit.*

nes perspektiv og forventning. Ifølge de kristne forfattere forandres og styrkes den, som beder, indefra, og de kristne forfattere fremhæver netop de indre, spirituelle virkninger af bøn. Cyprian sammenholder i sit skrift om bøn Evangeliet med Fadervor, idet bønnen da også antydes at bringe de samme goder som Evangeliet selv:

Evangeliets lære, kære brødre, er intet andet end guddommelige bud, fundament, hvorpå håbet bygges, et grundlag hvorpå troen styrkes; føde som styrker hjertet; vejledning som dirigerer vores rejse; forsvarsværker hvorved frelsen opnås. [...] Blandt Hans øvrige frelsende råd og guddommelige belæring [...] gav [Jesus] måden, hvorpå vi skal bede, og han vejledte og dirigerede selv formålet med vores bøn.⁵⁸

At Fadervor har evangelisk autoritet kommer også til udtryk, når Tertullian skriver, at Fadervor er en "sammenfatning af hele Evangeliet" og udvirker spirituelle resultater.⁵⁹ For Cyprian er Fadervor og den belæring, han udleder heraf, ligeledes autoritativ, og det er en bøn, som den enkelte kristne skal reflektere over, for Fadervor indebærer også en forestilling om, "hvordan den enkelte kristne skal være."⁶⁰ Ifølge Cyprian skal bøn være en integreret del af tilværelsen for den eskatologiske frelses skyld. Tanken om, at bøn knyttes til hele ens indstilling og liv, findes også hos f.eks. Origenes, når han skriver, at man med sin måde at leve på kan adressere Gud som "Vor Far" – "og må hele vores liv bede ustandseligt og sige: 'Vor Far'."⁶¹

De oldkirkelige forfattere antager, at bøn har en etisk virkning, og samtidig at etisk handlen i sig selv kan udgøre en henvendelse til Gud samt udgøre forudsætningen for, at man kan påbegynde en samtale

⁵⁸ Cyprian, *De dominica oratione* 1–2: *Euangelica praecepta, fratres dilectissimi, nihil sunt aliud quam magisteria diuina, fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fouendi cordis gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis. [...] Qui inter cetera salutaria sua monita et praecepta diuina [...] orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur monuit et instruxit.*

⁵⁹ Tertullian, *De oratione* 1: *breviarium totius Evangelii.*

⁶⁰ Cyprian, *De dominica oratione* 20.

⁶¹ Origenes, *De oratione* 22.5: ὁ βίος ἀδιαλείπτως προσευχομένων λεγέτω τό· πάτερ ἡμῶν.

med Gud. Tertullian mener for eksempel, at den, som ikke har tilpasset sig Guds ånd, slet ikke kan træde i kontakt med Gud, for "ingen vil modtage nogen, som er helt modsat (*nemo adversarium recipit*)."⁶² Hvis man ikke gør sig overvejelser om, hvordan man tilpasser sig Guds ånd, så kan man ifølge denne logik ikke regne med at blive bønåret. Cyprian mener noget lignende: at man må tilpasse sig Gud i den grad det er muligt,⁶³ og for de alexandrinske teologer er det en gennemgående pointe, at bøn kan bringe mennesket nærmere Gud og realisere gudbilledlighed.⁶⁴

Bøn og gudbilledlighed

For Origenes, er menneskets sjæl bundet til legemet, på en måde, der gør det umuligt at nærme sig Gud uden Guds initiativ.⁶⁵ Han skriver f.eks. at: "menneskets natur på ingen måde er i stand til at søge Gud og finde ham i hans sande natur, med mindre det hjælpes af Gud, som er objektet for eftersøgningen."⁶⁶ For at stå i kontakt med Gud, er mennesket således helt afhængigt af Guds bevægelse – af at Gud kommer mennesket i møde.⁶⁷ Han mener med udgangspunkt i paulinsk teologi, at det er Helligånden, der beder i mennesket, for uden Guds hjælp ved vi ikke, hvordan vi skal bede.⁶⁸ Han skriver: "Siden vi ikke er i stand til at strække os til Gud, når vi beder, må han bøje sig ned til os."⁶⁹

⁶² Tertullian, *De oratione* 12.

⁶³ Cyprian, *De dominica oratione* 17.

⁶⁴ Eduard Freiherrn von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine Geschichtliche Untersuchung*, Leipzig: J.C. Hinrichs 1901, 278.

⁶⁵ Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura Cristiana Antica. Nuova Serie, 24), Brescia: Morcelliana 2011.

⁶⁶ Origenes, *Contra Celsum* 7.42, i: Origène, *Contre Celse*, 5 vol. Introd., texte critique, trad. et notes par Marcel Borret (Sources chrétiennes, 132, 136, 147, 150, 227), Paris: Éditions du Cerf 1967–1976: [...] δὲ ἀποφαινόμεθα ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὀπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὐρεῖν αὐτὸν καθαρώς καὶ εὐρεῖν αὐτὸν καθαρώς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.

⁶⁷ Perrone, *La preghiera secondo Origene*.

⁶⁸ Origenes, *De oratione* 2.3–4.

⁶⁹ Origenes, *Selecta in Psalmos*. Om salme 114/116, se J.P. Migne (red.), *Patrologia Graeca* 12, Paris 1857–1866: Ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἑαυτοὺς ἐκτείνειν πρὸς Θεὸν εὐχόμενοι, αὐτὸς τὸ οὖς αὐτοῦ κλίνει πρὸς ἡμᾶς.

Selvom Origenes altså betoner vigtigheden af Guds indgriben, så er der hos de to alexandrinske teologer en stor tiltro til menneskets vilje, dyd og evne til at være i kontakt med og tilpasse sig Gud. Mennesket har fra skabelsen gudbilledlighed, men må selv realisere dets potentiale ved at gøre det gode.⁷⁰ Menneskets potentiale for at forandre sig til det bedre i gudsforholdet tydeliggøres med en metafor, som begge de græske forfattere anvender: at anskue Gud som en meget vis mand, som den bedende interagerer med. De drager paralleller til den sociale verden og antager, at læseren har gjort sig den erfaring, at samtale med og erindring af et klogt menneske kan omforme mennesket selv i positiv retning. Ligeledes antager de, at samtale med Gud ændrer det bedende menneske. Klemens skriver:

Og hvis nærværet af en god mand altid ændrer den, som taler med ham, til det bedre, idet han inspirerer andre til at føle respekt og ærbødighed, hvor meget mere må så ikke han, som uafbrudt befinder sig i Guds nærhed, på grund af hans viden og liv og taknemmelighed, ikke blive ophøjet ved enhver lejlighed, både med hensyn til hans handlinger og hans ord og hans indstilling.⁷¹

Origenes har en lignende passage, som nok er inspireret af Klemens. Origenes skriver:

For hvis alene erindringen og mindet om en mand, som er ærværdig, og som er vis, opmuntrer os til at efterligne ham og holde igen med at følge vore impulser til at gøre det onde, hvor meget mere fordel skulle de så ikke få, de som tror, at de er i

⁷⁰ F.eks. Klemens, *Stromata* 7.9.54, og Origenes, *De principiis* 3.1.13; 3.6.1.

⁷¹ Klemens, *Stromata* 7.7.35: εἰ δὲ ἡ παρουσία τινὸς ἀνδρὸς ἀγαθοῦ διὰ τὴν ἐντροπὴν καὶ τὴν αἰδῶ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀεὶ σχηματίζει τὸν ἐντυγχάνοντα, πῶς οὐ μᾶλλον ὁ συμπαρόν ἀεὶ διὰ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς εὐχαριστίας ἀδιαλείπτως τῷ θεῷ οὐκ εὐλόγως ἂν ἑαυτοῦ παρ' ἑκάστα κρείττων εἶη εἰς πάντα καὶ τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους καὶ τὴν διάθεσιν.

hans nærvær, og at de taler til Gud, som er nærværende og som hører dem.⁷²

Disse to citater viser, hvordan det for de alexandrinske teologer var oplagt at forstå gudsforholdet som et personligt forhold, der ligesom andre sociale forhold er med til at forme den enkelte. De to alexandrinske forfattere omtaler også gudsforholdet som et venskab, der bliver til, når den enkelte har udviklet sig i gudsforholdet, for da er mennesket både Guds søn og Guds ven.⁷³ Det er dog ikke den eneste måde, gudsforholdet anskues på i forbindelse med bøn. Hvor de latinske forfattere delte den kristnes liv ind i et før og efter dåben, så er der for de alexandrinske teologer en lang udviklingslinje for de kristne at følge og mange grader af stigende perfektion. De kristne findes i en form for spirituelt hierarki, hvor nogle er kommet længere end andre. Klemens siger på et tidspunkt i sin tekst, at der er flere niveauer: fra hedenskab til tro, fra tro til viden, fra viden til kærlighed og dermed til "lighed med englene (ισάγγελος)".⁷⁴ Klemens kalder den kristne, der opnår viden, for den perfekte gnostiker. Dette stadium når den kristne ved at bede og søge viden om det guddommelige. I sidste instans er bøn da ren kontemplation af Guds væsen.

Origenes antager, ligesom Klemens, at det kristne menneske kan blive mere og mere spirituelt modent. I sit skrift om bøn skriver Origenes, at bønnen om dagligt brød i Fadervor er en bøn om konkret brød, men samtidig er det en bøn, om at mennesket må få fornuft (λόγου), så det kan realisere dets gudbilledlighed (κατ' εικόνα τοῦ θεοῦ) og opnå lighed med Gud (καθ' ὁμοίωσιν).⁷⁵ Origenes mener, at Gud som svar på bønnen om dagligt brød hjælper mennesket ved at "brødføde" dets forstand (νοῦς), sjæl (ψυχή) og dets fornuftige natur (της λογικής φύσης).

⁷² Origenes, *De oratione* 8.2: εἰ γὰρ ὑπόμνησις καὶ ἀναπόλησις ἐλλογίμου ἀνδρὸς καὶ ὠφελιμῆνου ἐν σοφίᾳ ἐπὶ ζῆλον ἡμᾶς αὐτοῦ προκαλεῖται καὶ πολλάκις ἐμποδίζει ὄρμας τὰς ἐπὶ τὸ χεῖρον, πόσω πλέον θεοῦ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ὑπόμνησις μετὰ τῆς πρὸς αὐτὸν εὐχῆς ὀνήνησι τοὺς πείσαντας ἑαυτοὺς ὅτι παρόντι καὶ ἀκούοντι παρεστήκασιν καὶ λέγουσιν θεῶ.

⁷³ Klemens, *Stromata* 7.11.68; jf. *Stromata* 7.11.68.

⁷⁴ Klemens, *Stromata* 7.10.57.

⁷⁵ Origenes, *De Oratione* 27.2.

Origenes kredser flere gange om sammenhængen mellem bøn, dyd og guddilledlighed. Bøn kommer – med Helligåndens hjælp – fra menneskets indre, og bønner tager farve af det enkelte menneskes selv. Origenes' tanker om bønner og menneskets karakter kommer til udtryk i en passage i *Contra Celsum*, hvor han sammenligner det enkelte menneskes indre med en statue, idet han hævder, at enhver er ansvarlig for at rejse en statue af en særlig karakter i sit indre:

Vi forstår enhver god mands bestemmende fornuft (ἡγεμονικόν) som et alter, hvorfra en røgelse, som er sand og spirituelt sød, hæver sig, nemlig bønnerne, som stiger fra en ren samvittighed [...]. I alle dem, som planter og dyrker i deres sjæle: tålmodighed, retfærdighed, visdom, fromhed og andre dyder i overensstemmelse med det guddommelige Ord – er disse dyder de statuer, som de rejser [...]. Modellen og prototypen for alle statuer [er]: "billedet af den usynlige Gud" [...]. Og alle, som imiterer [Kristus], så vidt de kan, rejser derved en statue i Skaberens billede, for i kontemplation af Gud, med et rent hjerte, efterligner de Ham.⁷⁶

Ligesom Tertullian antog, at man ikke kan stå i kontakt med Gud, hvis ikke man gør sin ånd lig med Guds Ånd, så mener Klemens ikke, at man kan kommunikere med Gud, hvis man ikke har lighed med Gud:

Dette er det egentlige mål for den perfekte gnostiker: at være i kontakt med Gud igennem den store ypperstepræst, idet han bliver gjort lig med Herren (ἑξομοιούμενον) så vidt det er muligt, ved alle sine tjenester overfor Gud [...]. ved offentlig

⁷⁶ Origenes, *Contra Celsum* 8.17–18: ἡμῖν τὸ ἐκάστου τῶν δικαίων ἡγεμονικόν, ἀφ' οὗ ἀναπέμπεται ἀληθῶς καὶ νοητῶς εὐώδη "θυμιάματα", "προσευχαί" ἀπὸ συνειδήσεως καθαρᾶς. [...] Ἐν πᾶσιν οὖν ἐστὶ, τοῖς κατὰ τὸν θεῖον λόγον σωφροσύνην ἑαυτοῖς κατασκευάσασιν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ σοφίαν καὶ εὐσέβειαν καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν τὰ κατασκευάσματα, ἀγάλματα· οἷς πρέπον εἶναι πεπεῖσμεθα τιμᾶσθαι τὸ πρῶτον πάντων ἀγαλμάτων, τὴν εἰκόνα "τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου" [...]. Καὶ ἐν ἐκάστῳ δὲ τῶν κατὰ δύναμιν ἐκείνων καὶ ἐν τούτῳ μιμησαμένων ἐστὶν ἄγαλμα τὸ "κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος", ὅπερ κατασκευάζουσι τῷ ἐνορᾶν θεῷ καθαρᾷ καρδίᾳ, "μιμηταί" γενόμενοι "τοῦ θεοῦ".

tilbedelse, og ved undervisning og ved aktiv godhed. Ja, og ved at blive assimileret til Gud, er gnostikeren i færd med at konstruere og skabe sig selv (ἐαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ) og samtidig forme dem, som hører på ham [...] og det udvirker han ved uforstyrret samvær med Herren.⁷⁷

Klemens kalder denne form for forandring af mennesket for "gnostisk assimilation" (γνωστικῆς ἐξομοιώσεως). Klemens er den af de fire forfattere, der har den allermest idealistiske opfattelse af bøn og af bønnens formål. Han siger for eksempel, at den perfekte kristne er kendetegnet ved, at han ikke beder om nogen konkrete goder, men derimod om at han selv må være god.⁷⁸ Klemens er klar over, at "almindelige kristne" beder om almindelige ting, men den perfekte kristne har et ansvar for at bede om det, der er værdigt og spirituelt. Klemens mener, at den perfekte bøn for den perfekte kristne, er en bøn om fortsat at udvikle sig i positiv retning. Han skriver:

Han som omvender sig til Gud fra hedningerne vil bede om tro, mens han, som stræber efter viden vil bede om, at kærligheden perfektioneres. Og han, som har nået højdepunktet, gnostikeren, han beder om at kontemplation (θεωρίαν) må vokse og blive hos ham, ligesom det almindelige menneske beder for sit helbred.⁷⁹

Her hos Klemens er stilen spirituelt elitær; Klemens ser sig selv i stand til at vurdere, hvem der er et "almindeligt menneske" (ὁ κοινὸς ἄνθρωπος) med almindelige bønner i modsætning til de mere avanc-

⁷⁷ Klemens, *Stromata* 7.3.13: αὕτη τοίνυν ἡ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ, προσομιλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ διὰ πάσης τῆς εἰς τὸν θεὸν θεραπείας [...] τὴν λειτουργίαν κατὰ τε τὴν διδασκαλίαν κατὰ τε τὴν δι' ἔργων εὐποιίαν. ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ, πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαῖοντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός, [...], καὶ ταῦτα "ἀπερισπάστως" προσομιλῶν τε καὶ συνῶν τῷ κυρίῳ.

⁷⁸ Ibid. 7.7.38.

⁷⁹ Ibid. 7.7.46: καὶ ὁ μὲν ἐξ ἔθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γνῶσιν ἐπαναβαίνων "τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα" αἰτήσεται. κορυφαῖος δ' ἤδη ὁ γνωστικός θεωρίαν εὔχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν, καθάπερ ὁ κοινὸς ἄνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν.

erede gnostikere, der beder om noget større og overlegent, og som dermed er undervejs med at perfektionere sig selv og nærme sig Gud.

Traktaterne om bøn beskriver, hvordan den bedende bør være, bør betragte sig selv, bør forme sig selv og bør bede. Konkret udtrykker teksterne et ideal om, at det bedende menneske skal være i Guds billede eller i overensstemmelse med Guds ånd. Mennesket skal hæve sig over det jordiske og bede om spirituelle goder; det skal være bevidst om den kamp, det befinder sig i, og det skal bruge bønnen til at fjerne sig fra synd; det skal bede for andre mennesker og forstå sig selv som ansvarlig for deres liv og frelse. For alle fire forfattere er livet som kristen en kamp og en bevægelse fra et stadium til et andet, eventuelt i fortsat udvikling. Efterhånden som det kristne menneske udvikler sig i gudsforholdet, skifter bønnen og dens indhold til dels karakter, især de alexandrinske forfattere forventer en stadigt mere kontemplerende form for bøn fra den kristne. De kristne forfattere forlanger meget af den kristne, nemlig en konstant undersøgelse af og omformning af det indre menneske og dets motiver – af "selvet". Konkret bøn og den tilhørende bønsteologi sætter rammer for den enkeltes liv og udtrykker forventninger til den enkeltes handlen og selvforståelse. I bønnen er der ikke tale om et radikalt opgør med menneskets tidligere "selv", men teologerne ønsker, at bønnen til stadighed skal kalde mennesket til bevidsthed om dets forhold til Gud og andre mennesker. I bønnen er mennesket sat i forbindelse med Gud og foreholdes herved både sin egen synd, men også de uanede muligheder, som gudsforholdet og gudbilledligheden ifølge de kristne forfattere indebærer. I hvilken grad de kristne menigheder fulgte instruktionerne fra de lærde teologer, kan vi ikke vide, men vi kan pege på, at der etableres en potentielt nær forbindelse mellem bøn og selvforståelse fra den tidligste kirkehistorie.

Kort sammenligning med den filosofiske kontekst

De kristne ideer om bøn, som de fremstilles af Klemens, Origenes, Tertullian og Cyprian, er ikke i alle henseender nye i antikkens intellektuelle miljøer. Også i samtidens ikke-kristne filosofi finder man tanker om bøn som en måde, hvorpå man kan nærme sig det guddommelige og perfektionere sig selv – vel at mærke en måde, som ikke var umiddelbart tilgængelig for alle, men netop for de særligt vise. For både stoiske og nyplatoniske filosoffer var det et mål for sjælen at vende tilbage til Gud (ἐπιστροφή) og være forenet med Gud

(συναφής). Der herskede en forestilling om, at det kunne ske ved hjælp af filosofisk kontemplation, hvilket også var en form for bøn. Ifølge nyplatonikerne var idealet, som hos de kristne teologer fra Alexandria, at blive "lig med Gud" (ὁμοίωσις Θεῶ); stoikerne talte om at "følge Gud" (ἀκολουθεῖν τῷ Θεῷ). At være Gud lig betød for filosoferne at besidde vise dyder og et rent sind, *pura mens*. Hvordan mennesket kunne forenes med Gud synes hos disse tænkere at afhænge af menneskets egne bestræbelser og tænkning, i hvert fald mente Plotin, at når "man" kunne forestille sig kosmos, kunne man "påkalde Gud, sfærerens skaber, hvis billede, man nu selv besidder, og bede ham være i én."⁸⁰ Det rene sind udvikles, når individet kender Gud og forsøger at være som Gud, som Porphyri skriver:

For Gud, Fader til alt, mangler intet; men vi bør ære ham med retfærdighed, afholdenhed, og andre dyder, så vi laver vores liv til en bøn til ham og søger at kende ham. For dét at forsøge at kende ham renser os, og dét at efterligne ham guddommeliggør os ved at bringe vores indstilling i overensstemmelse med hans.⁸¹

Filosoffen, den vise mand, er således i stand til at blive forenet med Gud og udvikle en tilsvarende sindstilstand.⁸² Som nævnt ovenfor, var det i antikken en udbredt antagelse, at det vise menneske kan forenes med Gud, fordi der i mennesket er noget guddommeligt:

⁸⁰ Plotin, *Enneaderne* 5.8.9, i: *Plotini Opera*, 3 vols. Ed. Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer (Museum Lessianum. Series philosophica, 33–35), Paris: Desclée de Brouwer 1951–1973: θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὖξαι ἐλθεῖν. Ὁ δὲ ἦκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἰς ὧν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν.

⁸¹ Augustin citerer fra Porphyri i Augustin, *De civitate Dei* 19.23, i: *Sancti Augustini Opera*, P. 14:1–2: *De civitate Dei*. Ed. Bernhard Dombart & Alfons Kalb (Corpus Christianorum. Series Latina, 47–48), Turnhout: Brepols 1955: *Nam Deus quidem, utpote omnium Pater, nullius indiget; sed nobis est bene, cum eum per iustitiam et castitatem aliasque uirtutes adoramus, ipsam uitam precem ad ipsum facientes per imitationem et inquisitionem de ipso. Inquisitio enim purgat, inquit; imitatio deificat affectionem ad ipsum operando.*

⁸² John M. Rist, *Plotinus. Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1967, 212.

Alle in der Kaiserzeit massgebenden Philosophien betrachteten den Wesenskern des Menschen als göttlich [...] Die Gottheit [...] war darum dem eigenen Inneren verwandt. Hier liegt die wichtigste Voraussetzung für die philosophische Lehre vom Gebet als Kommunikation mit der Gottheit.⁸³

Ifølge filosoferne er de fleste mennesker dog filosofiske amatører (ἀμαθεῖς) og behøver noget konkret for at udvikles spirituelt, hvori- mod filosoferne selv ved hjælp af en form for bøn tænkte at kunne realisere perfektion. En kristen forfatter som Klemens udtrykker lignede ideer, men reglen er dog snarere, at de kristne befinder sig i en mellem-position: de er ikke i stand til at perfektionere sig selv uden hjælp, men de er heller ikke komplette "åndelig amatører". Menneskets selv-udfoldelse er, som vi har set hos de kristne forfattere, på én gang begrænset af menneskets natur og muliggjort af Gud, og bønnen er i den teologiske diskurs på én gang et tegn på Guds indgriben og menneskets eget svar. Selvom man hos de kristne genfinder de elitære tendenser, er bøn ifølge kristen bønsteologi netop en mulighed for, at alle mennesker kan træde i forhold til Gud i den situation og mentale tilstand, hvori de befinder sig. I det hele tager viser de kristne traktater om bøn tydeligt, at adgangen til den kristne Gud er åbenbaret og muliggjort af forskellige formidlende instanser og personer, herunder Kristus, Helligånden, dåbens sakramente.

En anden væsentlig forskel mellem den ikke-kristne filosofiske bøn og den kristne, var, at gudsforholdet hos de kristne tænkere forbliver personligt, Gud er et "du",⁸⁴ og ikke det abstrakt guddommelige.⁸⁵ Både de kristne forfattere og de ikke-kristne tænkere bekymrede sig om menneskets indre, og som sådan er det kristne fokus på det indre menneskes forbindelse til Gud ikke noget komplet novum i antikken, selvom den kristne teologi dog sætter helt andre rammer for selv-

⁸³ Albrecht Dihle, "Das Gebet der Philosophen", i: E. Campi, L. Grane & A.M. Ritter (red.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 23–42 (29).

⁸⁴ Origenes, *Om Bønen*. Svensk översättning av Olof Andréén, med förord av Per Beskow, Skellefteå: Artos 2009, 10.

⁸⁵ John Dillon, "The Platonic Philosopher at Prayer", i: J. Dillon & A. Timotin (red.), *Platonic Theories of Prayer*, Boston; Leiden: Brill 2016, 7–25.

forståelsen og menneskets muligheder, end vi finder i den filosofiske kontekst.

Konklusion

På forskellig vis sammenholder de kristne forfattere, Tertullian, Klemens, Origenes og Cyprian, bøn med livsindstilling og væremåde. De mener, at bøn er udtryk for, hvad der foregår i det indre menneske, og samtidig kan bøn påvirke menneskets indre ved f.eks. at indgyde håb og nye forventninger. De kristne forfattere taler om menneskets indre med forskellige begreber, så som hjerte, sind, sjæl og styrende fornuft. Disse begreber kan i nogen grad forstås som datidige ækvivalenter til den moderne kategori "selvet". De kristne kendte endda også til brugen af det refleksive pronomen "selv" som begreb for menneskets indre. De overtog det delfiske princip "Kend dig selv" og fortolkede det i en kristen kontekst, hvor det at kende sig selv bl.a. kunne betyde, at man skal erkende sin egen gudbilledlighed, sin egen fornuft, sit forhold til Gud, og hvad dette forhold indebærer. Selvom de kristne traktater om bøn fra det tredje århundrede undertiden adskiller sig meget fra hinanden, er der også mange ligheder, f.eks. med hensyn til måden, hvorpå menneskets evne til at reflektere over sig selv knyttes til bøn og til Fadervor. Teksterne om bøn bidrager til en diskurs om, hvad det i de givne kontekster ideelt set ville sige at være et kristent menneske. Den ideelle kristne tilværelse knyttes til bøn, forstået som en konkret talehandling men også abstrakt som en særlig indstilling og en særlig måde, hvorpå man kan reflektere over sig selv. Som sådan fremsatte de kristne forfattere med deres instruktioner om bøn og udfoldelse af bønsteologi pejlemærker for de kristne i deres forsøg på at forstå sig selv som kristne i verden.