

dansk teologisk tidsskrift

2
18

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
Jesper Høgenhaven

Uforanderligt passioneret

MICHAEL AGERBO MØRCH

Nupcie facte sunt

JONAS KJØLLER-RASMUSSEN

Tre oppositioner ved Kaj Mogens disputatsforsvar:

Opposition ved Kaj Mogensens forsvar for disputatsen: *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi*

KIRSTEN NIELSEN

H.C. Andersens livssyn og kristendomsforståelse
Opposition ex auditorio

MOGENS PAHUUS

Oplyst, forbedret, saliggjort
Opposition ex auditorio

JØRGEN KJÆRGAARD

Guds orden og H.C. Andersens teologi

Michael Agerbo Mørch indleder dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* med en artikel, der forsvarer, at vi fortsat taler om Guds 'uforanderlighed', skønt dette begreb ofte er blevet stærkt kritiseret i moderne teologi, som har hævdet, at det rummer en metafysik, der er hentet fra græsk filosofi og står i modsætning til kristendommens levende, dynamiske Gud, der er passioneret til stede i sine relationer til skaberværket. Ved hjælp af udtrykket 'uforanderligt passioneret' vil *Mørch* i stedet vise, at uforanderlighed og relationel tilstedeværelse kan forenes gennem en trinitarisk tænkning, hvor Gud kan være uforanderligt passioneret i sin immanente trinitet, der rummer en række fuldt ud realiserede 'passionsmodi', men hvor Gud samtidig, i sin økonomiske trinitet, kan aktivere de enkelte modi i forhold til skabningen – på forskellig vis ud fra hvilken relation han har til denne. Der sker således en reel forandring i Gud, men således at denne forandring er udtryk for den 'emotionelle konstans', som hans væsen er.

Jonas Kjøller-Rasmussen undersøger og sammenligner tre danske prædikener til anden søndag efter helligtrekonger (perikopen Brylluppet i Kana), to senmiddelalderlige af hhv. Peter Madsen og Christiern Pedersen og én reformatorisk af Hans Tausen. *Kjøller-Rasmussens* undersøgelse knytter til ved to forudsætninger for forståelse: For det første en kontekstualiserende læsning, idet enkeltprædikenerne ikke blot må ses som selvstændige tekster, men også som dele af større, sammenhængende tekster, dvs. prædikensamlingerne. For det andet en opblødning af periodiseringerne, så historien ikke tænkes i blokke fx middelalder og tidlig moderne periode med reformationen som grænsemærker. Det viser sig da, at der gennem alle tre prædikener foreligger den samme helt grundlæggende kerne i forståelsen af ægteskabet som godt og gudsskabt. Hos Madsen og Pedersen opfattes ægteskabet dog som en orden af samme art som andre religiøse ordener, og derved relativiseres det også. Hos Tausen er denne sammenhæng fjernet, således at ægteskabets godhed er af absolut karakter. Prædikenerne læses på denne måde i lyset af prædikensamlingernes særegne karakter og på tværs af det reformatoriske spænd, og *Kjøller-Rasmussens* studie demonstrerer således det frugtbare ved et kontekstualiserende, transreformatorisk metodisk greb.

Dernæst følger tre oppositionsindlæg ved Kaj Mogensens forsvar for sin teologiske doktordisputats om H.C. Andersens teologi.

Kirsten Nielsen bringer indledningsvis en bifaldende gengivelse af afhandlingens tese og indhold, men stiller efterfølgende også en række kritiske spørgsmål til afhandlingens metodeafsnit og diskuterer hermeneutiske spørgsmål vedrørende forfatterintention og de forskellige intertekster, der spiller en rolle for fortolkningen af de konkrete tekster. Niensens diskussion udbygges også konkret i forhold til nogle af Mogensens tekstanalyser, der drejer sig om fire af Andersens digte.

Mogens Pahuus diskuterer Mogensens gengivelse af de centrale elementer i Andersens livssyn og teologi og skelner her på den ene side mellem Andersens opfattelse af Gud som et kærligt forsyn og på den anden side spændingen mellem Andersens forståelse af den menneskelige skæbne som ledet af Gud og som bestemt af dets egen frihed gennem stræben og udvikling. Efter *Pahuus'* mening har Mogensen ikke i tilstrækkelig grad blik for vanskelighederne ved Andersens forsynstanke eller muligheden for at fortolke den på forskellige måder, og han har heller ikke tilstrækkelig forståelse for betydningen af menneskets frihed hos Andersen. Dette søger *Pahuus* at vise gennem en behandling af en række af Andersens tekster – bl.a. et eventyr, tre romaner og et digt. Afsluttende betvivler *Pahuus*, at Andersens tanker om udødelighed og forsyn stadig har en nutidig relevans; meget har karakter af postulat, og fra Mogensens side mangler der en argumentation for, hvorledes Andersens forsynstanke lader sig forene med en anerkendelse af menneskets frihed.

Både foranlediget af Mogensens teologiske tilgang til Andersens forfatterskab og, mere specifikt, af et afsnit om Andersens 'salmer' i afhandlingens anden del forholder *Jørgen Kjærgaard* sig på et kirkehistorisk-hymnologisk grundlag til Mogensens analyser af to salmer, som Andersen skrev til genindvielsesfesten i Holmens Kirke i 1836. Kjærgaard mener, at Mogensen ikke har haft øje for muligheden af, at Andersens salmer kan repræsentere 'en klassisk luthersk menighedsforståelse' og være inspireret af datidens dåbsritual. Kjærgaard tænker sig, at Andersens menighedssyn kan skyldes påvirkninger fra flere kanaler, fra Mynster, indirekte fra Grundtvig og måske fra en salmetradition fra før rationalismen.

Nils Arne Pedersen

Uforanderligt passioneret

Ph.d.-studerende

Michael Agerbo Mørch, Vrije Universiteit, Amsterdam

Abstract: The notion of God as immutable has received severe critique during the last centuries. Critics claim that this doctrine is an import from Greek metaphysics which is alien to the portrait of the biblical God as passionate and relational. In this article, I describe how it remains possible to talk about God as immutable, even after this critique, if we carefully define what is meant by the terminology. I suggest that God is ontologically immutable, but relationally mutable according to his genuine relationship with his creatures. What is always realized in the immanent trinity may take different shapes in the economy as the relationships develop. God has, therefore, different “modes of passion” suitable for every occasion. I conceptualize this understanding in the term “immutably passionate”.

Keywords: Immutability – God – Trinity – Relations – Modes of Passion

Indledning

Denne artikel¹ undersøger spørgsmålet: hvordan er det muligt at tale om Guds uforanderlighed? Det er kun muligt, hvis vi kan formulere en forståelse af Guds uforanderlighed, uden at det umuliggør en tale om Gud som et relationelt væsen. Gud kan fastholdes som uforanderlig, hvis det kvalificeres omhyggeligt, således at Gud fastholdes som ontologisk uforanderlig, men relationelt uforanderlighed som en følge af hans passionerede relationer med sine skabninger. Min tese er, at hvis vi fastholder forskellen mellem den immanente og økonomiske trinitet, så vil vi kunne tale om Guds væsen på en mere differentieret måde, hvor kan fastholde Gud som “uforanderligt passioneret”.²

1. Tak til Niels Henrik Gregersen, Peter Olsen og den anonyme peer reviewer for kommentarer til artiklen. Artiklen udgør en revideret version af kapitel fem i forfatterens specialeafhandling, som kan rekvireres ved henvendelse.

2. Udtrykket er adopteret fra Rob Listers gennemgang af diskussionen. Se *God is Impassible and Impassioned* (Wheaton: Crossway 2013).

Den hellenistiske lapsus

Begrebet *immutabilitas* hører til en terminologi, der er indvandret fra græsk filosofi. Det har fået mange til at afvise læren som spekulativ metafysik, der intet har med kristendom at skaffe.³ Tesen om oldkirkens helleniserede teologi blev om ikke konceptualiseret, så i hvert fald populariseret og udbredt gennem Adolf von Harnacks teologihistoriske arbejder, særligt *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-1890).⁴ I dag er tesen antaget af så mange, at nogle taler om en “new orthodoxy”.⁵ Helleniseringen bliver her opfattet som en slags “syndefald”, hvor oldkirkens teologer lod et græsk gudsbillede adoptere og døbe ind i kirkens.⁶ Det store problem er – ifølge den nye konsensus – Platon og dennes udlægning af gud som radikalt anderledes og egentlig uforståelig. Denne gud er skaberen af alt, men radikalt adskilt fra verden. Han er den, der giver mening til alt andet, men er ikke selv en del af dette andet.⁷ Ifølge Harnacks tese overbeviste den græske filosofi oldkirkens fædre om, at Gud ikke kunne være, som Bibelen beskriver det – dynamisk, levende, bevægelig, foranderlig og lignende – men at han må underlægges en mere stringent, metafysisk beskrivelse. En logisk-filosofisk forståelse, som giver ham de attributter, som vi i dag diskuterer så intensivt: evighed, uforanderlighed, simplicitet, perfektion osv. Oldkirkens fædre indoptog den græske gudsforståelse i deres teologi, som så med få undtagelser har hersket i vesterlandsk kristendom omtrent indtil det tyvende århundrede.⁸

3. Indflydelsesrige eksempler fra international teologi er Jürgen Moltmann og Robert Jenson. Hjemlige, indflydelsesrige eksempler er Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning* (København: G.E.C. Gads Forlag 1975) og Niels Grønkjær, *Den nye Gud* (København: Anis 2012²).

4. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg: Mohr 1886-1890).

5. Kevin Vanhoozer, *Remythologizing Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 89.

6. Paul L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God* (Oxford: Oxford University Press 2004), 5. Samme sted oplister Gavrilyuk fem punkter, som samler tesen.

7. For Platons gudsforståelse se særligt *Timaios* (København: Gyldendal 2013). Hverken Platon eller Aristoteles opererer med et personligt gudsbegreb, men jeg anvender pronominer her for at tydeliggøre referencen til kristendommen ifølge kritikerne. Ofte bliver Aristoteles’ gudsforståelse ikke tillagt den store betydning for helleniseringen af oldkirkens teologi, men han gør som bekendt sin entre på den teologiske stjernehimmel i middelalderen og står i zenit over Aquinas’ teologi. Aristoteles’ gudsforståelse er rationalistisk, hvor gud er den nødvendige tankekonstruktion, der skal til, for at verdensbilledet kan hænge sammen, jf. ideen om gud som en “ubevæget bevæger,” Aristoteles, *Metafysikken XI* (København: Gyldendal 2016).

8. Richard Bauckham, “Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology”, *Themelios* 9/3 (1984), 6-12.

Diskussionen er kompliceret og ligger uden for artiklens fokus. Indledningsvist vil jeg blot anfægte den nye ortodoksis monopol på udlægningen af helleniseringen af teologien ved at henvise til en række forskeres arbejde på området. Pointen er, at disse indsigter åbner op for, at man kan forstå forholdet mellem græsk filosofi og klassisk teologi på en måde, så det ikke længere er illegitimt at anvende visse begreber og kategorier i udlægningen af gudsforståelsen, selvom de skulle overlappes med terminologi fra græsk filosofi.

For det første er det ikke befordrende for diskussionen, hvis man alt for simpelt opsummerer den græske gudsforståelse under ét mærkat.⁹ Hvis man sammenligner fx stoikernes, epikuræernes og middelplatonikernes gudsbillede med hinanden, får man ikke et entydigt billede præsenteret. Det er netop, hvad Paul L. Gavrilyuk har gjort i en større komparativ læsning af kilderne, og han opsummerer således:

As we have seen, the Epicurean gods shared pleasurable emotions and remained unconcerned, the Stoic deity was impartial and at the same time extended providential care to the whole cosmos, whereas the Platonist God transcended everything, human emotions included, and was indirectly involved in the world through intermediaries.¹⁰

Pointen er vel tydelig nok: når man ønsker at påpege den oldkirkelige teologis afhængighed af græsk filosofi, er spørgsmålet, *hvilken* græsk filosofi man så hentyder til. Det er sjældent klart. Når man ikke kan finde en entydig – og stabiliseret – gudsforståelse i den græske tankeverden, ved hvilke kriterier kan man så identificere en mulig influens på kristen teologi?

For det andet: Det intuitive svar på spørgsmålet om, hvilke kriterier der gør det muligt at påvise en indflydelse på kristen teologi, vil sikkert være, at man sammenligner tekster, der udlægger en gudsforståelse, og så foretager man en vurdering af afhængighed. Det oplagte problem er, at selvom terminologien kan være overlappende, kan begreber kvalificeres forskelligt. Det er således ikke nok at kunne se et overlap i sprogbrug om fx *impassibilitas* mellem Platon, Kyril af Alexandria og Theodor af Mopsuestia, for Kyril kvalificerer det markant anderledes – og langt mere raffineret (hvilket her vil sige præcist) – end både Platon og Theodor gør det. Fx tager Theodor begrebet til sit logiske ekstrem, så der ikke er nogen mulighed for,

9. En forsimpning Jürgen Moltman ser ud til at gøre sig skyldig i, jf. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press 1993), 22. Se også Grønkjær (2012), 23-24.

10. Gavrilyuk (2004), 35.

at Gud kan blive en del af menneskelig lidelse, heller ikke i Kristus.¹¹ For Kyril er det omvendt afgørende at kvalificere *impassibilitas* på en sådan måde, at både inkarnation og gudsbillede bliver fastholdt. Gud må altså tilskrives både *impassibilitas* og *passibilitas*, når vi taler om inkarnationen: "The affirmation of impassibility was a way of protecting the truth that the one who became incarnate was truly God. Admitting a qualified passibility secured the point that God truly submitted himself to the conditions of the incarnation."¹² Det undsiger sig logisk stringens, men det er en mere farbar vej, hvis der skal sikres overensstemmelse mellem Guds væsen og inkarnationsbegivenheden.

Selvom der er terminologisk overlap, så kan der påvises en afgørende forskel i anvendelsen af *immutabilitas*: "While the Fathers may have snatched the attribute of immutability from the Greek philosophical vocabulary and tradition, they radically altered it so as to assert, in a philosophical manner, God's unconditional goodness and unqualified love as revealed in the scriptures."¹³ Flere af oldkirkens teologer var altså opmærksomme på importen af sprogbrug, og de var derfor generelt ikke ukritiske i deres anvendelse af begreberne.¹⁴

Kalkedonensisk trinitarisme

Ethvert arbejde med den første trosartikel må allerede i sin præmis anerkende sine begrænsninger. Gud kan ikke afgrænses, for Gud er den, der altid er større (*semper major*). Men det teologiske arbejde stopper ikke, før det kommer i gang, for vi *kan* sige noget om Gud, selvom det aldrig vil være en udtømmende eller fyldestgørende beskrivelse, så længe vores teologiske arbejde er et *theologia viatorum*. Guds uudgrundelighed er historisk blevet konceptualiseret som *incomprehensibilitas Dei*, dvs. Guds ubegribelighed eller ufattelighed, og det er en indsigt, som må klinge med i ethvert arbejde med indkredsningen og beskrivelsen af Guds væsen og attributter.

Mit forslag til rækkefølgen af arbejdet er derfor: først må Guds ubegribelighed tages *ad notam*, for den er en præmis for det forestående.

11. Ibid., 142.

12. Ibid., 150.

13. Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2000), 110–111.

14. Peter Olsen, *Open Theism on Providence and Theodicy: An Arminianized Evangelicalism* (København: Teologisk Fakultet, Københavns Universitet. Ph.d.-afhandling 2009), 263.

Derefter må vi gå til sproget, erkendelsens og logikkens grænse for at se, hvad vi mest sandsynligt kan slutte om Guds væsen og attributter. Til slut kan vi så afgøre, hvad der rækker udover sproget, erkendelsen og logikkens grænse, men som vi fastholder, fordi vi anser det for uopgiveligt. Her kalder jeg denne grænseoverskridelse for “kalkedonensisk trinitarisme,” som er en henvisning til det fjerde økumeniske koncil afholdt i Kalkedon i år 451, hvor teologerne dér satte rammen for den kristologiske diskussion ved at formulere et symbol, der mod-sagde både monofysitterne og nestorianerne ved hjælp af en paradoksal sprogbrug.¹⁵ Jesus er sand Gud og sandt menneske, to naturer i én person.¹⁶ Ideen er, at det kan bruges som ansats til en beskrivelse af Guds væsen, som nok rummer spændinger, men som ikke brister.

Theopaschitisme, ikke patripassianisme

Centralt i den oldkirkelige debat stod diskussionen om Jesu Kristi person. Hvordan skulle man forstå og udlægge forholdet mellem hans menneskelige og guddommelige side? Det gjalt i inkarnationen (selve undfangelsen), i hans liv og virke i det første århundredes Israel og ikke mindst i forståelsen af korsdøden. Hvem døde egentlig på korset?

Da jeg her forsøger at udlægge en gudsforståelse som en “kalkedonensisk trinitarisme”, er det oplagt at bruge diskussionen mellem Kyril og Nestor (Nestorius) som springbræt for diskussionen. Nestor, som var en elev af Theodor af Mopsuestia, mente, at man kan skelne mellem de to naturer i Jesus Kristus, ja sågar “praise the distinction of natures”.¹⁷ Der er to subjekter til stede, og det menneskelige subjekt kan så tilskrives de menneskelige egenskaber og erfaringer, som bliver beskrevet i evangelierne, mens det guddommelige subjekt kan tilskrives de guddommelige egenskaber. For Nestor havde den forståelse den fordel, at Gud dermed ikke behøvede at lade sig inkarnere, lide og dø.

Kyril var radikalt uenig og afviste at skelne to subjekter i Kristus.¹⁸ Maria fødte Gud, og hun var derfor *theotókos*. Hun fødte et menneske, og hun var derfor også *anthropotókos*, og dermed var Jesus

15. Se fx Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, With a History and Critical Notes*, vol. 1. *The History of the Creeds* (Grand Rapids: Baker 2007). Tilgæet online: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds1.iv.iv.html> (besøgt 15.08.2018).

16. *Teologiske tekster* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 1994³), 22-23.

17. Nestorius, *Ad Cyrillum*, II. 6, citeret fra Gavrilyuk, (2004), 142.

18. Gavrilyuk, (2004), 18-19.

theántropos.¹⁹ Hun var begge dele på én og samme tid, for Kristus var begge dele på én og samme tid. Uadskilleligt, uden at de to naturer sammenblandes. Det medførte, at det *er* Gud, der dør på korset, men også at det alene er i inkarnationen, at Gud lider og dør. Han døde som en følge af sin menneskelighed, ligesom han gjorde mirakler som en følge af sin guddommelighed: “The two natures are constantly in communion with each other, forming one and the same theanthropic Jesus Christ. But He, the same divine-human person, does some things by way of one nature and other things by way of the other nature.”²⁰

Der er ikke nogen lidelse og død i Gud uden for den lidelse og død, som han underlægger sig i inkarnationen. Gud er således lidende *énsarkos*, men ikke *ásarkos*.²¹ Derfor kan det hævdes, at det er Gud, der dør, men den guddommelige natur dør ikke. Traditionelt udtrykt: *unus ex trinitatus incarnatus et passus est*, dvs. at det kun er én person i treenheden, der inkarneres og lider, og det er Sønnen; Faderen og Ånden gør ikke. Men alligevel er treenhedens gerning ikke delt, her gælder *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, for frelsen er Sønnens gerning ved Faderen og Ånden.

Traditionen har opsummeret Sønnens frelsesvirke i slagordet “God in the womb, God in the tomb”,²² som er kalkedon-inspireret sprogbrug for en tonaturlære, der både fastholder Guds *impassibilitas in se* og Guds *passibilitas sub specie incarnato*. Det er både en tilfredsstillende teologisk udlægning af forholdet mellem de to naturer i Kristus og af forholdet mellem Guds virke *ad extra* og Guds væsen *in se*. Desuden har det en klar sjælesørgerisk styrke, da Gud således både udlægges som nær ved sin skabning, som lidende for vores frelses skyld og dermed med forståelse for vores skrøbelighed og som en uforanderlig trofast og evig Gud, der ikke bryder sine løfter og pagter.

Treenighedens immanens og økonomi

Det ovenstående kalder på en afklaring af forholdet mellem Guds immanens og økonomi, som har været berørt flere gange indtil nu. Prægnant kan mit eget forslag formuleres sådan: “immanensen er konstituerende, økonomien er demonstrerende.” Guds evighed, *aseitas*, *simplicitas* og – som vi skal se senere – *immutabilitas* gør, at øko-

19. Olsen, (2009), 269.

20. Ibid., 272. Fn. 960.

21. Ibid., 271.

22. Gavriljuk, (2004), 146.

nomien ikke kan siges at virke konstituerende tilbage på Guds immanente væsen. Gud hævdes – selv efter Kristusbegivenheden – at bo i et utilgængeligt lys (1 Tim 6,16). Det skyldes, at Gud altid og overalt er helt og fuldt sig selv.²³ Det betyder, at det, vi møder som Guds virke i økonomien, er et udtryk for – eller et billede på – hvad Gud altid allerede har været i immanensen. Fx er Guds trofasthed over for sin pagt med mennesket et udslag af, at han i sit treenige væsen er trofast. Guds kærlighed er fuldt realiseret i immanensen, før – forstået logisk, ikke temporalt – den er aktualiseret i økonomien. Hvis økonomien virkede konstituerende tilbage på immanensen, så ville vi ikke kunne sige, at Gud er kærlighed (1 Joh 4,16b), for så var Gud kun det mest kærlige væsen, der findes, men stadig i læringsproces. Det er bedre at sige, at hvad vi oplever i Guds relation til verden, er lejlighedsvis udslag af det, som konstant er realiseret på Guds inderside, i immanensen.²⁴ Når der opstår glæde i himlen over en synder, der omvender sig (Luk 15,7), så er det ikke en momentan begejstring, men et udslag af den konstante glæde, der er i Gud over at kunne tilsige syndernes forladelse til et syndigt menneske. Når Gud svarer på bøn, så er responsen ikke et udtryk for forandring i Gud, for han er altid fuldt sig selv: “God’s visible and audible reactions to prayer, sin etc. are simply the outward expressions of this constant realisation of His inner being.”²⁵

Denne beskrivelse har sit ophav i minimum to læresætninger om Gud, som må fastholdes på samme tid. (1) *Omnipraesentia*, som betyder, at Gud er allestedsnærværende med hele sit væsen i alt, hvad han gør: “That God is ‘omnipresent’ means that God is always and everywhere all that he is in all that he does, that he is ‘wholly and undividedly Himself’”, (2) hvilket medfører *simplicitas*, der betyder, at Gud ikke er sammensat (komponeret) af enkeltdele, men at alle hans attributter er *hele* Gud. “All that is in God is God”,²⁶ som det sammenfattende kan siges. *Omnipraesentia* og *simplicitas* bevirker den distinktion mellem økonomi og immanens, som jeg har skitseret ovenfor.

Jeg vil senere udfolde, hvordan jeg mener en præcisering af Aquinas’ tale om reelle og logiske relationer kan være nyttig til at forstå forholdet mellem Skaber og skabning. Men allerede her vil jeg anvende én brik derfra, som vedrører Guds indretrinitariske relationsstruktur. Ifølge Aquinas må to forhold være på samme ontologiske niveau, for

23. Vanhoozer, (2010), 462.

24. Olsen, (2009), 264–65.

25. *Ibid.*, 262.

26. James E. Dolezal, *All That Is In God* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books 2017. Kindle Edition), Kindle Location: 2954.

at de kan være i en genuin relation til hinanden (*relatio realis*). Derfor gælder Guds egen "reelle relation" kun *in se*, hvor relationerne mellem Faderen, Sønnen og Ånden netop ikke skal ses som accidentielle, som relationer er det for mennesker, men som selve Guds væsen. De er relationer, der konstituerer Guds væren, og som han har i sig selv, og som derfor er reelle relationer.²⁷ At Guds reelle relationer ikke er accidentielle betyder desuden, at de ikke kan komme eller gå, tage til eller svækkes. Faderen, Sønnen og Ånden er forbundet intimt i en evig, perikoretisk relation, som altid er fuldt udfoldet. I den perikoretiske relation subsisterer guddommen i og ved sig selv, men personerne subsisterer kun i relation til hinanden. De er konstitueret i deres relationer og eksisterer kun i kraft af disse relationer,²⁸ så hvad der adskiller dem *ad intra*, er deres relation til hinanden.²⁹ De er distinkte, fordi de alene eksisterer som handlinger ("*acts*"), som er sat i forhold til hinanden. I det forhold er de distinkte, for ellers kunne Faderen fx ikke siges at føde Sønnen. Deres relationer er evige, men de er også dynamiske, hvilket kommer til udtryk med termen "perikoretisk": dvs. at selvom deres relationer er sat i forhold til hinanden, så gennemstrømmer de også hinanden i en reciprok interpenetration, som gør forholdet mellem dem levende og passioneret.

Weinandy angiver, at man må forstå Faderen, Sønnen og Ånden som "subjective acts", der bedst kan forstås som verber.³⁰ De er, med Weinandys yndlingsudtryk "subsistent relations fully in act".³¹ Gud er som Faderen "faderskab i handling", for så vidt at hans relation til Sønnen er den, at han evigt føder ham. Sønnen er som søn "søn i handling", fordi han evigt fødes af Faderen. Og endelig er Ånden "ånd i handling", fordi han evigt udgår fra Faderen og Sønnen. De er denne fuldt realiserede, treenige relation fra begyndelsen til enden.³²

27. John Webster, "Non ex aequo. God's Relation to Creatures", *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke og Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press 2014), 95-107 (104).

28. Weinandy, (2000), 116.

29. Det er derfor, man traditionelt siger, at *opera trinitatis ad intra divisa sunt*, dvs. "Treenighedens gerninger er indad adskilte". Modsat hævdes det så, at *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*, dvs. "treenighedens gerninger er udad uadskilte".

30. Weinandy, (2000), 118-19.

31. *Ibid.*, 128. Samme sted har han denne tætpakkede passus, som opsummerer hans pointe: "This lack of any self-constituting relational potential, since they are subsistent relations fully in act, gives to the persons of the Trinity absolute positive relational potential, that is, they have the singular ability to establish relationships with others other than themselves whereby the persons of the Trinity can relate others to themselves as they are in themselves as a trinity of persons." På den måde forsøges det vedvarende og dynamiske i Guds relationer at fastholdes samtidig.

32. Weinandy anvender i forlængelse heraf den thomistiske betegnelse "actus purus", dvs. "ren akt", som står for, at Gud er fuldt realiseret og ikke rummer nogen

Denne treenige Gud bliver desuden traditionelt også tillagt nogle attributter, som kan beskrive hans væsen nærmere. Det er to af disse attributter, vi her har under opsyn, og jeg vil nu vende mig mod dem for at give et bud på, hvordan man skal forstå dem i lyset af ovenstående udfoldelse af Guds væsen.

Immutabilitas og impassibilitas

De af Guds attributter, som er negative, er vanskelige at forstå, så de må kvalificeres præcist for ikke at forkludre billedet unødigt. Både *immutabilitas* og *impassibilitas* kan med fordel ses som “apofatiske kvalifikationer” af Guds væsen, dvs. udsagn der ikke positivt fremsætter noget om Gud, men omvendt blot benægter de udsagn, som ikke bør siges om Gud. Disse apofatiske kvalifikationer skal ikke udtrykke apatisk distance. Omvendt mener fx Gavriilyuk, at der deraf følger – nu katafatisk – at Gud er i kontrol over sine egne handlinger, således at hans moralske uangribelighed er intakt.³³ Den negative teologi skal altså sikre grundlaget for en beskrivelse af de attributter, som konstituerer Guds væsen, og det skal ske på en måde, så det ikke konflikter med *opera Dei ad extra*.

Impassibilitas er en logisk følge af *immutabilitas*, for som Weinandy skriver: “It should also be noted that divine impassibility is a logical consequence of divine immutability. God is ontologically unchangeable, then, by definition, he is equally ontologically impassible, for to undergo inner emotional changes of state would render him ontologically mutable.”³⁴

James Dolezal hævder, at *simplicitas* må gøres til det strukturerende princip i beskrivelsen af Gud,³⁵ men selvom det logisk kunne være at foretrække, så medfører det alligevel en manglende smidighed, når forbindelsen mellem immanens og økonomi skal beskrives. Derfor tilslutter jeg mig snarere Weinandy, der vil gøre *immutabilitas* og *impassibilitas* til de strukturerende principper, der om noget sikrer Guds

potentialitet i sit væsen. Han mener, at det med nødvendighed følger fra talen om den evige, selvyberende Gud, jf. *Ibid.*, 120–22.

33. Gavriilyuk, (2004), 51. Fiddes mener, at man kan komme til en tale om Guds mysterium, som ikke går vejen forbi den negative teologi. I stedet vil han tale om den udtømmelige dybde af det, vi har fået åbenbaret. Jeg kan ikke se, at det tvungende udelukker en anvendelse af apofatisk teologi. Se Paul S. Fiddes, *Participating in God* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 181.

34. Thomas G. Weinandy, (2000), 38, fn.22.

35. Dolezal, (2017), Kindle Location: 887. Dolezal taler om den “grammatik”, vi anvender i talen om Gud. Den grammatik må have *simplicitas* som “nexus”.

guddommelighed over for skaberværket.³⁶ De gør nemlig distinktionen mellem skaber og skabning klar, for som Weinandy skriver: “God is immutable *only* in the sense that he does not undergo the changes that are inherent within the created order, and he is impassible *only* in the sense that he is not subject to or controlled by the appetites of a body and the sinful passions of the heart and mind as are human beings.”³⁷ Begge principper understreger Guds distinkthed, at han er i en klasse for sig og derfor forskellig fra skaberværket. Vi skal vende mere udførligt tilbage til skaber-skabning-distinktionen i et senere afsnit.

De to principper kunne så betyde, at man helt opgiver tanken om emotioner i Gud. Men det ønsker hverken Weinandy eller Gavrilyuk. Sidstnævnte underbygger *impassibilitas* lidt anderledes end Weinandy, nemlig med henvisning til Guds “ukorrumperbarhed” (*incorruptibility*).³⁸ Forskellen er næppe stor, selvom vægtlægningen er lidt anderledes. Gavrilyuks pointe er nemlig, at *impassibilitas* ikke udelukker Guds følelser, men kun at han altid bevarer sin moralske integritet og derfor aldrig overvældes af sine følelser. Guds følelser kan og bliver påvirket af indtryk udefra, men altid kun på en måde, så det svarer til hans indre væsen. Derfor kan Gud både kaldes upåvirkelig og lidenskabelig på en og samme gang, når det kvalificeres præcist.

Immutabilitas har desuden betydning for kristologien, for selvom inkarnationen giver væsentlig information til kvalificeringen af begrebet, så er netop *immutabilitas* med til at understrege, at det faktisk er Gud, der bliver menneske. Uanset hvordan man ender med at formulere forholdet mellem Jesus af Nazareth og Guds evige Logos, så er det ikke tilfredsstillende, hvis vi ender med et *tertium quid*. Allerede Irenæus påpegede som bekendt, at den løsning ikke kan accepteres.³⁹ Hvis Jesus af Nazareth er Gud, og det påstår hovedsporet af den samlede kristne tradition, så medfører det *immutabilitas*. Med Weinandys ord, så bevirker inkarnationen ikke en “compositional union”, men en ny “mode of existence”.⁴⁰ Denne nye eksistensmodus er “enheden af sand Gud og sandt menneske”, som viser, at den lidelse, som Jesus undergår, *ikke* fører tilbage til Faderen – heller ikke via *communicatio idiomatum*, som fx Jürgen Moltmann har foreslået det⁴¹ – for så er

36. Weinandy, (2000), 89–90.

37. Ibid., 78. Mine kursiveringer.

38. Gavrilyuk, (2004), 58.

39. Se *Mod katterne* 2.1.3. Ligeså Tertullian, jf. Ad.Prax. 27.

40. Weinandy, (2000), 200.

41. Jürgen Moltmann, “The Passibility or Impassibility of God”, *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, red. Anthony Clarke

inkarnationen egentlig et skinbedrag, et udtryk for “God in a man”. Samtidig ville det også medføre, at Guds lidelse ikke var menneskelig, og så går passibilisternes pointe egentlig tabt.⁴²

Immutabilitas er samtidig vigtig at fastholde, for det drejer sig også om Guds kærlighed til sin skabning. Termen er med til at sikre os, at Gud altid forbliver den samme over for os, og vi har derfor ikke med en lunefuld guddom at gøre, men med en omsorgsfuld far, der står ved sin givende kærlighed. Et skriftsted fra Jakobs Brev citeres ofte i litteraturen om emnet: “Alle gode og fuldkomne gaver kommer ned fra oven, fra lysenes fader, hos hvem der ikke findes forandring eller skiftende skygge.” (Jak 1,17). Her er uforanderligheden netop knyttet sammen med Guds skaberomsorg, hvilket viser os, at det afgørende i læren om *immutabilitas* ikke er at sikre logisk stringens ud i en skolastisk rigiditet, men at vise, hvorfor Guds pagtsslutning med mennesket faktisk kan modtages med tillid.⁴³

Skaber-skabning-distinktionen og deres relation

Når vi forsøger at kvalificere distinktionen mellem skaber og skabning, er det afgørende, at beskrivelsen ikke tvinger os til at udelukke inkarnationens mulighed eller sømmelighed. Hvis Guds transcendens betones på en måde, så inkarnationen enten ikke *kan* lade sig gøre for Gud, eller at Guds transcendens udlægges på en måde, så det ville vække anstød mod hans hellige væsen på en selvudslettende måde, så må vores beskrivelse ændres.

Det er selvindlysende, når man tænker på kirkens forkyndelse og frelseshistoriens centrum og klimaks, hvor kerygmaet, at “Gud rige er kommet nær” (Mark 1,15), ved at “Ordet blev kød og tog bolig iblandt os” (Joh 1,14), og at han “blev lydige indtil døden, ja, døden på et kors” (Fil 2,7), er *conditio sine qua non* for kristendommen. Hvis skaber-skabning-distinktionen føres til sit ekstrem, hvor Gud ingen mulighed har for at lade sig inkarnere, så umuliggøres evangeliet, og så opløses kristendommen indefra.⁴⁴ Pointen er ikke, at Guds ontologi skal *bestemmes* “fra neden”, men at bestemmelsen af Guds ontologi ikke må ske på en måde, så kristendommens egenart og kerne undermineres. Hvordan lader det sig gøre? Jeg vil her foreslå to kom-

& Andrew Moore (Oxford: Oxford University Press 2014), 108-119 (117).

42. Weinandy, (2000), 204–5.

43. Regin Prenter, *Guds virkelighed: Proslogion oversat og udlagt som en indføring i theologien*. (Fredericia: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi 1982), 148.

44. Gavriilyuk, (2004), 142.

ponenter, nemlig en præcisering af termen *creatio ex nihilo*, som er afgørende for at forstå det asymmetriske forhold, der er mellem os og Gud, og en opdatering af Aquinas' meget omdiskuterede udlægninger af Guds forskellige relationer. Det første berøres kun kortfattet, mens det andet udfoldes mere dybtgående.

Creatio ex nihilo

Distinktionen mellem skaber og skabning har sit ophav i læren om *creatio ex nihilo*. I moderne tid har den terminologi været genstand for en overordentlig kompliceret debat, som jeg ikke skal redegøre for her.⁴⁵ Pointen her skal blot være, at fordi Gud har skabt alt og dermed givet alt dets eksistens, så er der en kvalitativ forskel mellem skaberen og skabningen, som det er afgørende at fastholde. Gud er den eneste, der har livet i sig selv (Joh 5,26), han består ved sig selv og behøver derfor intet andet for at være til. Den pointe får betydning for de fleste emner i teologien, men altså særligt i arbejdet med Guds væsen og attributter. I det følgende skal vi gennem en opdatering af Aquinas' relationsterminologi forsøge at indkredse, hvordan den Gud, der er kvalitativt anderledes end skabningen, alligevel kan komme den nær, sådan som evangeliet forkynder det.

Relatio realis og relatio rationis

Når Gud bestemmes som værende i sin egen klasse ontologisk set, og når hans væsen tillige er uforanderligt, simpelt og evigt, hvordan er en relation til skabningen da mulig? Kan teismen redegøre for mødet mellem Gud og skabning, eller har Paul Tillich ret i sin kritik, når han hævder, at denne gudsforståelse umuliggør mødet?⁴⁶ Ud fra de bibelske beretninger er det evident, at Gud *er* i en levende relation til skabningen. Fra begyndelsen til enden. Gud skaber verden (1 Mos 1), Gud elsker verden (Joh 3,16), og Gud fuldender verden (1 Kor 15,28). Hvordan skal det forbindes?

Mit forsøg vil altså være at tage udgangspunkt i Thomas Aquinas' skelnen mellem forskellige relationstyper. Det kan virke hasarde-ret, for de er lette at misforstå, og er blevet det, fordi terminologien medfører, at Gud ikke har "reelle relationer" til skabningen. Men – igen – hvis man kvalificerer terminologien en anelse mere, kan disse relationstyper vise sig anvendelige til at beskrive den uforanderligt

45. Et overblik, diskussion og et forsvar for en klassisk position gives her: William Lane Craig & James D. Sinclair, "The *Kalam* Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, red. William Lane Craig & J.P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell 2012), 101-201.

46. Paul Tillich, *The Courage to Be* (Glasgow: Collins 1980), 176–79.

passionerede Guds relationer til sine mange skabninger på en tilfredsstillende måde.

Aquinas skelner mellem to typer af relationer, "reelle relationer" (*relatio realis*) og "logiske eller tankemæssige relationer" (*relatio rationis*). De reelle relationer er ægte, fordi de henviser til noget virkeligt i de to, der er forbundet. En far og en søn har en reel relation, fordi de gensidigt konstituerer hinanden som henholdsvis far og søn. De logiske/tankemæssige relationer eksisterer, som termen angiver, kun i tanken. Det er tanken, der konstituerer dem, så der sker ikke en reel forandring i nogen af de to af tanken forbundne.

Hele denne udlægning har fået stor kritik fra mange sider. Centralt står kritikken, at udlægningen betyder, at der ikke blot er én, men to relationer, som faktisk umuliggør et møde mellem dem.⁴⁷ Betegnende for kritikken er Niels Henrik Gregersens prægnante passus: "Det er det samme som at sige, at relationen ikke er gensidig, men har forskelligt indhold, alt efter, om relationen ses ud fra substans A eller substans B. Ikke nok med, at relationerne udadtil så at sige preller af på substansen selv, men det forholder sig også sådan, at to substanser egentlig slet ikke kan mødes med hinanden. Forstås substansen relationsløst, har substanser rent ud sagt et 'goddag mand økseskaft'-forhold til hinanden."⁴⁸ Det er en alvorlig indvending, og vi skal forsøge at imødekomme den ved at undersøge forbindelsen mellem de to relationstyper nærmere.

For at have en "reel relation" må man være på samme ontologiske niveau. Og da skabningen er afhængig af skaberen, men ikke omvendt – Gud konstituerer skabningens væren, men skabningen konstituerer ikke Guds væren qua Guds *aseitas* – kan der ikke være et reelt forhold, men kun en "logisk relation"; som Aquinas skriver: "ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur."⁴⁹ Fra skabningens side er relationen reel, eftersom den modtager sin ontologiske konstitution fra skaberen, men da det ikke gælder omvendt, er Guds relation til

47. Niels Henrik Gregersen, *Gud og universet* (København: G.E.C Gad 1989), 140-142.

48. *Ibid.*, 141.

49. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia.45.3 ad 1. Min oversættelse: "Til det første bør det altså siges, at skabelse, betegnet aktivt, betegner den guddommelige handling, som er hans essens, med et forhold til skabningen. Men i Gud er relationen til skabningen ikke en ægte relation, men er blot ifølge logikken. Men skabningens relation til Gud er en ægte relation, som det blev sagt ovenfor, da det blev behandlet angående de guddommelige navne."

mennesket alene logisk.⁵⁰ Der *er* altså en relation, men den er asymmetrisk. Den er virkelig, men ikke reciprok.⁵¹ Mennesket ville forgå uden skaberen, men skaberen vil ikke blive gjort mindre uden skabningen: “The existence of creation adds nothing to God, and in its absence God would be undiminished.”⁵² Derfor kaldes relationen mellem skaber og skabning for en “blandet relation” (“*mixed relation*”). Det er en relation, som er ægte for den ene part og logisk for den anden part: “Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum.”⁵³ Brian Davies forklarer:

Creatures, he [Aquinas] thinks, are created by God, and the fact that they are created is part and parcel of them being what they are [...] To think of creatures as uncreated would be simply false [...] In this sense, Aquinas reasons, being related to God is a reality in creatures. For Aquinas, the fact that there are creatures makes no difference to God [...] In Aquinas’s view, God is unchangeably himself and he remains this way even though it is true that there are creatures created and sustained by him.⁵⁴

Denne måske lidt overraskende udlægning af relationen mellem skaber og skabning bunder altså i den ontologiske distinktion mellem de to. Og det er en distinktion, som ikke kan overskrides.

Så langt så godt, men har vi endnu sagt noget afgørende for at imødekomme Gregersens præcise kritik? Nej. Men vi kommer et svar nærmere, hvis vi tager tankegangen om “blandede relationer” for pålydende og særligt kvalificerer konsekvensen af det. Da vil det nemlig ikke være nødvendigt at opgive den ontologiske skaber-skabning-distinktion, som de “blandede relationer” hviler på, for at muliggøre et møde mellem Gud og mennesker. For netop fordi Gud er ontologisk distinkt fra skabningen, kan nærværet til skabningen etableres. Det er godt nok et mysterium, hvordan Gud som “den helt Anden” kan være nær, men Thomas Weinandy peger netop på den ontologiske distinktion som årsagen: “To state this mystery more philosophically: While God, in his complete otherness, is ontologically distinct from the created order, and thus from all other beings, yet he is able to bring into existence, be present to, and act within the created order

50. Webster, (2014), 103–5.

51. Det er også Thomas’ udlægning i *De Potentia* VII.10 s.c., jf. Websters udlægning i (2014), 105.

52. Efter Websters udlægning i *ibid.*, 106.

53. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 7, corpus. Min oversættelse: “Men sommetider er en relation noget virkeligt i en af relationerne, og i den anden er det blot en idé.”

54. Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon 1992), 77.

as one who is ontologically distinct from the created order, and he is able to do so *only* because he is ontologically distinct.”⁵⁵ Gud er som skaber ontologisk distinkt, men han har samtidig åbenbaret sig som Israels Gud og den inkarnerede Logos, hvorved han kommer sin skabning helt nær i de pagtsrelationer, han selvforpligtende opretter. Gud er med andre ord til stede i immanensen som transcendent: “For God to be transcendent in the biblical understanding means that he is wholly other than the created order but not apart from the created order. That which makes him divine, and thus wholly other and so transcendent, is that which equally allows him to be active within the created order and so be immanent. There is no opposition between God’s transcendent being and his immanent activity.”⁵⁶ Det ene umuliggør ikke det andet, men det kan kun fastholdes i mysteriet.

Ontologisk og etisk ubevægelighed, relationel foranderlighed

Men ovenstående beskrivelse – hvor Gud kaldes både upåvirkelig og lidenskabelig – behøver en mere systematisk ramme, som skal gives i det følgende. Bruce Ware benytter en nuanceret terminologi til at beskrive det komplekse forhold, der er mellem Guds indre relationsstruktur og Guds relation til skabningen, og som vi her knytter til ved. Han skelner mellem Guds *immutabilitas* henholdsvis ontologisk og etisk betragtet, og Guds *mutabilitas* relationelt betragtet. I det følgende gennemgås punkterne hver for sig, fordi det også er med til at fastholde den interne systematik, som ligger i begreberne.

Ontologisk uforanderlighed

I sit væsen, i sin immanente trinitet, er Guds uforanderlig. Han er et perfekt væsen, og hans værdi kan ikke forøges, og hans kvaliteter kan ikke forbedres af noget udefra. Derfor er Gud altid den samme, for kunne man lægge noget til hans væsen, var han ikke perfekt, og kunne noget tages fra ham, ville han ophøre med at være perfekt. Begge dele medfører, at Gud må være ontologisk uforanderlig: “Thus in affirming God’s ontological immutability the true and living God is attributed with the changelessness of his own independent existen-

55. Weinandy, 2000, 53. Min kursivering.

56. Ibid., 56. Ontologisk set har transcendenten forrang for immanensen, når Guds relation til skabningen skal beskrives. Det ses i den samlede bibelske historie ved, at Gud er, før han skaber verden og etablerer sin relation til skabningen. Fænomenologisk set har immanensen dog forrang for transcendenten, fordi vi alene kender Gud som den åbenbarede Gud (*deus relevatus*).

ce, essence and attributes, which qualities of being have ever been his alone and to which no further quality or value can possibly be added.”⁵⁷ Mange teologer har skudt på denne opfattelse af perfektion, fordi de mener, at foranderlighed i relationer er mere perfekt end uforanderlighed.⁵⁸ Selvom tankegangen har noget for sig, opnår vi en mere tilfredsstillende beskrivelse af perfektion, hvis vi på en klar måde anvender analogt sprog. For Guds relationer – både *in se* og *ad extra* – adskiller sig fra vore relationer med hinanden og til Gud, *uden* at de bliver mindre genuine eller autentiske af den grund. Den ontologiske uforanderlighed sikrer nemlig, at ethvert menneske på ethvert tidspunkt i historien møder den samme Gud som alle andre.

Etisk uforanderlighed

Afledt af Guds ontologiske *immutabilitas* er så hans etiske ditto. Ifølge Ware er der tre forhold, der gensidigt nødvendiggør den etiske uforanderlighed: (a) Guds ontologiske uforanderlighed, (b) at der eksisterer en temporal og kontingent verden, (c) Guds frie beslutning til at forpligte sig på en relation til skabningen, som ikke modsiger hans indre væsen.⁵⁹ Umiddelbart kunne (b) antyde, at Gud frivilligt kunne underlægge sig skabningens kontingens for at indgå i genuine relationer til fx mennesker, men det umuliggør (c), da det her understreges, at nok forpligter Gud sig på en relation til skaberværket, fx i form af pagter og løfter, men ikke på en måde, så det underminerer hans ontologiske uforanderlighed (a): “God’s ethical immutability, then, is the expression in time of God’s eternal intrinsic nature both of the ways in which he freely chooses to pledge himself and of his utter reliability and faithfulness in accomplishing all he has promised.”⁶⁰ Det betyder også, at det ikke er tilstrækkeligt adækvat at sige, at Guds *immutabilitas alene* angår fx hans løfter. De er uforanderlige, men kun fordi de begrundes og stadfæstes i Guds ontologiske uforanderlighed.⁶¹ Der står altid et væsen bag et løfte, og skal dette løfte gælde med uformindsket styrke og integritet, så kræver det, at det væsen, som udsiger løftet, ikke forandrer sig.⁶²

57. Bruce A. Ware, “An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/4 (December 1986), 431-446 (436).

58. Fx Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press 1992), 51.

59. Ware, (1986), 436.

60. *Ibid.*, 436.

61. *Ibid.*, 437.

62. Her henviser mange til Mal 3,6, som netop forbinder Guds uforanderlighed med relationen til Israel (“Jakobs sønner”).

Relationel foranderlighed

Selv den mest overfladiske læsning af de bibelske tekster kan hurtigt konstatere, at Gud ikke fremstilles som en relationsløs karakter. Efter skabelsen af mennesket er Gud aktivt engageret i at skabe, fastholde og udvikle en relation til det enkelte menneske, til Israel, ja, til hele verden. Ved første øjekast underminerer det vel al tale om uforanderlighed i Gud, men det bemærkelsesværdige er, at Guds relationelle foranderlighed aldrig kobles sammen med en ontologisk eller etisk foranderlighed i Guds væsen. Derfor er det muligvis den bedste vej at gå at sige, at "God's nature is unchangeable, but His relations are not,"⁶³ eller som Ware skriver: "That God changes in his relationship with others is abundantly clear from Scripture, and therefore this relational mutability of God is upheld while at the same time it is denied that such relational changes in any way threaten or endanger the immutability of his intrinsic nature or freely spoken word."⁶⁴

Når Gud er i relation til sin kontingente og foranderlige skabning, må hans uforanderlige væsen og moral ifølge Ware komme til udtryk på en måde, der svarer til menneskets moralske situation. Derved underlægges Gud ikke forandringens vilkår, men han må meddele sig på en måde, så mennesket kan modtage og respondere på det.⁶⁵ Ware giver det eksempel, at når mennesket antaster Guds moralske standarder, så må Gud give en respons ud fra sin moralske uforanderlighed, der svarer til overskridelsen. Han kalder det "holy mutability".⁶⁶ Eksemplet er klart nok, men jeg tror, vi vinder ved at brede det mere ud. Jeg vil derfor afslutte diskussionen med at udfolde tanken om, at Gud har forskellige passionsmodi. De er ikke altid de samme, men de er heller ikke udtryk for forandring i Gud. Han er nemlig uforanderligt passioneret.

Konklusion. Guds passionsmodus: uforanderligt passioneret

Artiklens *telos* har været at svare på spørgsmålet om, hvordan vi kan tale om Guds uforanderlighed i dag ved at fremsætte ideen om Gud som "uforanderligt passioneret". Gud er ontologisk distinkt fra skab-

63. Olsen, (2009), 261. Samme konklusion giver Ware i sit korte summa: "Though God changes in his relations to his creatures, God remains precisely who he ever was, is and shall be." Ware, (1986), 440

64. Ibid., 439.

65. Det er en pointe, som både Isaac Dorner og Karl Barth også fremskriver i nogle af deres vigtige tekster om dette emne. For reference se: Ibid., 440, fn. 22.

66. Ibid., 440.

ningen, og hans væsens karakter gør, at han aldrig forandres. Kunne noget lægges til, var han endnu ikke Gud, kunne noget trækkes fra, ville han ophøre med at være Gud. Men denne ontologisk distinkte Gud er også sit skaberværk helt nær. Han er nær som den livgivende skaber, der opretholder alt liv ved sin magt. Og han er den relationelle Gud, som indgår pagter og samfund med mennesket. I disse relationer er Gud passioneret til stede.

De to aspekter – den ontologiske uforanderlighed og den relationelle passion – skal forenes, så de begge fastholdes i hver deres fulde ret. Der er ikke noget “tilsyneladende” over Guds relationer. Nej, han er helt nær i immanensen som transcendent. Gud er uforanderligt passioneret på sin egen inderside, i den immanente trinitet, og denne uforanderlige passion lader han momentant slå ud i sin relation til mennesket, alt efter hvordan denne relation så udvikler sig. Det er altid hele Gud, vi møder, for alt, hvad der er i Gud, er hele Gud (jf. *simplicitas*). Men alligevel er det ikke den samme *passionsmodus*, som Gud møder os med hele tiden, for han lader sin uforanderlige passion påvirke og informere af den dynamiske relation, han har til skabningen. Gud råder så at sige over et bredt arsenal af *passionsmodi*, som i Bibelen er gengivet med termer som kærlighed, hellighed, langmodighed, lidenskabelighed, glæde og mange andre. Disse *passionsmodi* er altid fuldt realiseret på Guds inderside, men adresserer altså mennesket forskelligt, alt efter hvordan relationen mellem den enkelte skabning og skaberen øjeblikkeligt er.

Den dynamiske relation virker ikke tilbage på den immanente Gud, så der sker ontologisk forandring, for Gud overrumpler ikke af sin relation til skabningen, men har kontrol over, hvilke *passionsmodi* der sættes i spil. Som en musiker, der kan vælge en tone på et strengeinstrument, så det passer ind i orkestrets harmoni, sådan lader Gud sin uforanderlige passion slå ud, så den hele tiden er i samklang med den relation, som skabningen har med sin skaber. Det er således en reel forandring, der sker i Gud, selvom det skal kvalificeres sådan, at forandringen er et udtryk for den *emotionelle konstans*,⁶⁷ som hans væsen er. Den uforanderlige Gud er uforanderlig på sin egen inderside, men i sine relationer er han passioneret til stede som en emotionel konstans, der således sikrer, at vi både møder en levende Gud og en Gud, der er til at stole på, og som vi kan have tillid til.

67. Jeg skylder Niels Henrik Gregersen tak for dette udtryk.

Nupcie facte sunt

Et transreformatorisk, kontekstualiserende studie af tre prædikener til anden søndag efter helligtrekonger¹

Cand.theol.

Jonas Kjølner-Rasmussen, Københavns Universitet

Abstract: The article provides a comparative study of sermons on the wedding at Cana (Second Sunday after Epiphany) from three Danish sermon collections by Peter Madsen (d. c. 1486), Christiern Pedersen (d. 1554), and Hans Tausen (d. 1561). The study draws upon methodological developments within the field of sermon studies to show the importance of a contextualizing, trans-reformation perspective: *contextualizing*, by referring to the context of the *sermon collection* in the study of the singular sermon and taking into account its purpose and compilation; *trans-reformation*, by referring to a selection of material from before and after the reformation in order to better understand the reception of tradition through its rejection, adaptation, and continuation. On this basis, the article argues that before and after the reformation there was general agreement in the exegesis of the pericope, but great difference in how the text was used – a difference that may partly be explained by a contextualization of the sermon.

Keywords: Peter Madsen – Christiern Pedersen – Hans Tausen – sermon – postil – preaching – trans-reformation – marriage

Indledning

I løbet af fem årtier er *prædikenstudier* vokset og modnet som selvstændig disciplin. Det er en disciplin, der er præget af tværfaglige metoder og materialevalg, og inden for hvilken der vedvarende stilles kritiske spørgsmål for at præcisere og udvide feltet.² Senest har Anne T. Thayer præsenteret et overblik over den tiltagende dybde og bredde

1. Den foreliggende artikel er resultatet af det videre arbejde med udvalgte temaer fra mit speciale, Jonas Kjølner-Rasmussen, *Prædikenen i Danmark 1450-1550. En komparativ analyse af Peter Madsens, Christiern Pedersens og Hans Tausens prædikensamlinger* (København: upubliceret speciale 2017). Jeg skylder Anna Vind stor tak for vejledning og konstruktiv kritik.

2. John W. O'Malley, S.J. "Introduction: Medieval Preaching", *De Ore Domini. Preacher and Word in the Middle Ages* (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications 1989), 1-11; Phyllis B. Roberts, "Sermon Studies Scholarship: The Last Thirty-Five Years", *Medieval Sermon Studies* 43 (1999), 9-18.

i feltet, hvor der, kombineret med en stigende tilgængeliggørelse af flere tekster, fortsat arbejdes på at inddrage flere metoder og discipliner, samtidig med at den grundige tekstlæsning ikke forsømmes.³ Det foreliggende studie ser sig i forlængelse af dette projekt og ønsker at præsentere et udsnit af dansk prædikenhistorie særligt belyst af to forhold.

Det første forhold er en indplacering af en given prædiken i sin rette kontekst som en nødvendig forudsætning for at forstå den. Kontekst forstås her både litterært og historisk udtrykt i den konkrete prædikensamling. Den enkelte prædiken ses da på samme tid som en selvstændig tekst og en del af en større, sammenhængende tekst, prædikensamlingen, som selv er et historisk levn og bør behandles som sådan. Derfor vil en gennemarbejdet forståelse af samlingens særegne karakter, formål og sammensætning være afgørende for læsningen af den enkelte prædiken. Dette står ikke i modsætning til synkrone, dogmehistoriske studier, men den *kontekstualiserende* læsning er et nødvendigt supplement.⁴

Det andet forhold er en mere systematisk opbrydning af klassiske periodiseringer. Periodiseringer er et nødvendigt redskab, når historikeren skal ordne fortidens levn, men periodisering har den uheldige bivirkning, at den inviterer til at tænke historien i blokke, fx middelalder og tidlig moderne periode med reformationen som grænsemærker. Der er naturligvis intet nyt i at opløse periodiseringens grænser, men der søges et mere systematisk fokus på periodiseringens begrænsninger.⁵ Studiet er således i sin essens *transreformatorisk*.

Artiklens formål er at demonstrere frugten af disse metodiske greb ved at gennemføre et studie af prædikener fra tre prædikensamlinger fra perioden før og efter den danske reformation. Det drejer sig om et teologisk blandingshåndskrift af Peter Madsen,⁶ Christiern Pedersens

3. Anne T. Thayer, "Medieval Sermon Studies Since *The Sermon*: A Deepening and Broadening Field", *Medieval Sermon Studies* 58 (2014), 10-27 (10-12).

4. Se fx Anne Riising, *Danmarks middelalderlige prædiken* (København: G.E.C. Gads Forlag 1969), der præsenterer en syntese af kristendomsforståelsen i Danmark i middelalderen på basis af prædikenmaterialet. Det er et uvurderligt standardværk inden for feltet, men rummer dog visse begrænsninger, som Riising selv bemærker i indledningen: "Som følge af mit primære sigte har jeg foretrukket at fremlægge en analyse af hele prædikenmaterialet under ét. Det indebærer den uundgæelige ulempe, at den enkelte samplings særpræg ikke kan træde klart frem, og da prædikenerne dækker en periode på over 200 år, fra c. 1300 til 1500, er det principielt betænkeligt at behandle hele denne omvæltningsperiode som en enhed", *ibid.*, 12.

5. Se også Berndt Hamm, "Abshied vom Epochendenken in der Reformationsforschung: Ein Plädoyer", *Zeitschrift für Historische Forschung* 39, 3 (2012), 373-411.

6. Peter Madsen, *Liber Petri Mathie curati ecclesie sancti Petri Ripis. The Book of Peder Madsen at St. Peter's Church in Ribe. 1454-1483*, red. Anne Riising (Copenhagen u.å). Jeg har her benyttet mig af Riisings transskription, der er udgivet

Jartegnspostil' og vinterdelen af Hans Tausens postil.⁸ De udvalgte prædikener er fra anden søndag efter helligtrekonger, hvor prædiketeksten er brylluppet i Kana (Joh 2,1-11). Den søndag har historisk været associeret med undervisning om ægteskabet, og dermed gives også på samme tid et studie af forståelsen af ægteskabet belyst af det danske prædikenmateriale.⁹ På baggrund af dette typologiske studie af ægteskabet demonstreres de frugtbare virkninger af et kontekstualiserende, transreformatorisk metodisk greb.

Peter Madsen

Peter Madsens blandingshåndskrift vil være ukendt for de fleste og kræver en mere fyldig introduktion. Om forfatteren *Petrus Mathie* vides ikke meget. Af håndskriftet selv fremgår det, at han var sognepræst ved Sankt Peders Kirke i Ribe i den sidste halvdel af det 15. århundrede,¹⁰ og ved angivelse af enkelte årstal for kopiering af visse værker, 1454-1483, formodes det, at han døde mellem det sidst anførte årstal og før 1486, hvor Sankt Peders Kirke blev annekteret af Ribe domkapitel; sådanne anneksioner hang sammen med, at et embede stod tomt.¹¹ Håndskriftet rummer 348 folier af forskelligartet materiale. Den største del består af hjælpemidler for prædikanten, heriblandt helgenlegender, samlinger af opbyggelige anekdoter (*exempla*), opbyggelige skrifter, bønner og prædikener.¹² Det sammenlagte materiale er ikke fyldigt nok til at dække et helt kirkeår, og prædikenerne dækker både over søn- og festdage, så håndskriftet kan hverken

elektronisk hos Syddansk Universitet. Den er baseret på Det Kongelige Biblioteks eksemplar [*Miscellanea theologica:*] *Legendæ sanctorum aliæque huiusmodi res* (Opstilling: Ny Kongelig Samling 123,4^o) og er beskrevet af Ellen Jørgensen i *Catalogus codicum latinorum mediæ ævi Bibliothecæ Regiæ Hafniensis* (Hafniensis: Gyldendalians 1926), 163.

7. Christiern Pedersen, *Alle Epistler oc Euangelia som lessis alle Søndage om aared. sammeledis Jule dag Paaske dagh. Pingetz dag. meth deriss udtydning oc glose oc eth Jertegen till huer Dag med flere artickle som alle menniske nyttelige ere* (Paris: Josse Badius Ascensius 1515).

8. Hans Tausen, *Winterdelen aff Postillen berid af M. Hans Tausen / Predickere j Kjøbenhaffn* (Magdeburg: Hanss Walther 1539).

9. John M. Frymire, *The Primacy of the Postils: Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany* (Leiden: Brill, 2009), 11.

10. Anne Riising, "Introduction", *Liber Petri Mathie Curati Ecclesie Sancti Petri Ripis*, red. Anne Riising (Copenhagen u.å.), 20-28 (20).

11. J. F. Kinch, *Ribe bys historie. 1. Indtil reformationen* (Århus: Universitetsforlaget i Århus 1985), 360-361.

12. Se Jørgensen (1926), 163-165 og Madsen (u.å.), 2-19 for en oversigt.

betragtes som en *sermones de tempore* eller *de sanctis*.¹³ Til gengæld er der ofte flere forskellige prædikener til hver dag. Et muligt ordningsprincip for materialet kan dog tilnærmes: I synodalstatutterne for Slesvig domkapitel fra 1352 finder man en liste, der fastsætter en række festdage, hvor der bør prædikes.¹⁴ Denne liste har meget tilfælles med håndskriftets udvalg, og hvis lignende krav var blevet stillet i Ribe stift, ville Peter Madsen med dette i hånden have kunnet leve op til de grundlæggende forventninger til en sognepræsts prædiken-virksomhed. Peter Madsens arbejde med sin bog har haft et praktisk og pragmatisk sigte, hvor han i en periode på omtrent 30 år kopierede prædikener og andet efter behov for at kunne tilfredsstille gejstlighedens forventninger og tilbyde tilhørerne passende variation.¹⁵

Man finder to prædikener om ægteskab hos Peter Madsen. Den ene henter sit *thema* fra Joh 2,1 og skal holdes anden søndag efter helligtrekonger, mens den anden henter sit *thema* fra Hebr 13,4 og har blot overskriften "Anden prædiken om et bryllup".¹⁶ De er dog begge kopieret fra den samme prædiken hos den polske dominikaner Peregrinus Polonus, som var en primær inspirationskilde for Peter Madsen, og der er store indholdsmæssige overlap.¹⁷ Her tages udgangspunkt i prædikenen over Joh 2,1, mens der suppleres med henvisninger til "Anden prædiken om et bryllup".

Peter Madsen indleder sin prædiken i stil med den meget udbredte prædikentype, *sermo modernus*, der er kendetegnet ved at benytte et enkelt bibelvers som sit *thema* og strukturere prædikenen gennem et sæt af inddelinger og underinddelinger af dette *thema*. Først præsenteres denne prædikens *thema*: *Nupcie facte sunt in Cana*. Dernæst følger inddelingen, *divisio thematis*, hvor Peter Madsen spiller på den flerfoldige betydning af *matrimonium*: For det første betegnes det kødelige ægteskab mellem mand og kvinde. For det andet det åndelige ægteskab mellem Gud og sjælen, som fx finder sted i dåben, og for det tredje det evige ægteskab, som vil finde sted i fædrelandet, altså i den

13. *Sermones de tempore* er en genrebetegnelse for en prædikensamling, der dækker kirkeårets søndage og de største festdage, mens *sermones de sanctis* indeholder prædikener over mindre festdage og helgendage.

14. Riising (1969), 18: "Jul, Hellig tre Konger, påske, pinse, Kristi himmelfart, Kristi legemsfest, apostlene Peter og Paulus' dag, Allehelgen, kirkens indvielsesdag, Marias 4 fester: bebudelse, renselse, fødsel og himmelfart, samt askeonsdag, skærtorsdag, de to fester for korset, dagen for apostlen Peters fængsling samt på relikviefesten."

15. Der er ofte 2-4 forskellige prædikener til søn- og festdage, mens der er hele fem juleprædikener og seks til Mariæ bebudelsesdag.

16. *Dominica 2^a p. Ep.*, Madsen (u.å.), 224 og *In nupciis sermo 2^{us}*, ibid., 625.

17. Peregrini de Opole, *Sermones de Tempore et de Sanctis*, red. Richardus Tatarzyński (Warszawa: Instytut Tomistyczny 1997), 48-52; Riising (u.å.), 21.

himmelske salighed.¹⁸ Herefter følger en underinddeling, *subdivisio*, af det første punkt, mens de to andre ikke behandles yderligere. Med udgangspunkt i en udbredt *topos* beskrives ægteskabets fire værdigheder i sammenligning mellem ægteskabets stand og religiøse ordener.¹⁹

De første tre værdigheder uddyber, hvordan dette forholder sig, og hvordan ægteskabet egentligt er en *bedre* orden end andre religiøse ordener,²⁰ mens den fjerde er med til at underbygge det. For det første kaldes ægteskabet en *religio*,²¹ men mens andre *religiones* er stiftet af mennesker, er ægteskabet stiftet af Gud alene, og man har endda Kristus selv som abbed. For det andet og tredje blev ægteskabet stiftet i en lykkeligere tid og et lykkeligere sted, nemlig før syndefaldet. Denne prælapsarisk funderede ordning gør det muligt at leve i ægteskabet uden synd og nå til det højere Paradis: Himlen.²² For det fjerde viste Gud ægteskabet en stor ære ved at besøge brylluppet og smykke det med et tegn. Disse fire *topoi* er, blandt andre, meget almindelige i middelalderlige prædikener over brylluppet i Kana, og Peter Madsen repræsenterer en klassisk formulering af middelalderens forståelse af ægteskabet (d'Avray 2005, 68-70). Til sidst bringes en række formaninger i direkte tiltale, der beskriver, hvordan man lever ret og tilbørligt i ægteskabet. Som overskrift står formaningen om at bevare den gensidige kærlighed, men dets konkretiseringer rettes mod manden, der skal elske sin hustru mere end nogen anden kvinde, uanset hvor smuk, ædel eller rig en anden kvinde måtte være. Han skal elske

18. Madsen (u.å.), 224: "Primum matrimonium est carnale inter virum et mulierem, et ad illud matrimonium pertinent nupcie, de quibus agitur. 2^m est spirituale et hoc est inter Deum et animam, utputa in baptismo. 3^m matrimonium est eternale et hoc erit in patria".

19. N. Bériou & D. L. d'Avray, "Henry of Provins, O. P.'s Comparison of The Dominican and Franciscan Orders with the "Order" of Matrimony", *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, red. Nicole Bériou m.fl. (Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1994), 71-75.

20. At indgå i ægteskabet er også en mere alvorlig sag end andre ordener, for ægteskabet har ikke et års prøvetid, og mens paven kan tillade, at man indtræder fra én orden til en anden, kan end ikke paven bryde et lovligt indgået og fuldbyrdet ægteskab, Madsen (u.å.), 625. For en uddybende diskussion af betydning af fuldbyrdelsen i ægteskab se David d'Avray, *Medieval Marriage: Symbolism and Society* (Oxford: Oxford University Press 2005), 168-199.

21. I de to prædikener bruges *religio* og *ordo* synonymt, Madsen (u.å.), 625.

22. Denne insisteren var sandsynligvis rettet mod katharerne og deres negative syn på ægteskab og sex, som bl.a. indebar, at ægteskabet kunne betragtes som rent hor, *purum meretricium*, og at det eneste sande ægteskab var mellem sjælen og Gud, d'Avray (2005), 65-67; Mark Gregory Pegg, *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246* (Princeton: Princeton University Press), 55.

hende så ivrigt, at han ikke taler et ondt ord til hende eller slår hende,²³ og han skal elske hende som sig selv ved at sørge for klæder, føde o.a.

Sammenlignet med dets forlæg hos Peregrinus Polonus er Peter Madsens prædikener fragmentariske, som hans *divisio thematis* også afslører. Ikke blot udelades *subdivisio* to og tre, men blandt de mere konkrete formaninger behandler Peter Madsen kun *dilectio/charitas* og springer *fidelitatis, temperantia, adiutorium* og *honesta educatio filiorum* over. Det kan umiddelbart synes som en kopieringsfejl, og virke noget sløset. Især fordi *divisio thematis* ikke justeres til prædikens faktiske indhold, så det bliver tydeligt, at der er noget, der mangler. Sat ind i blandingshåndskriftets større kontekst vil det dog vise sig, at der ikke er tale om tilfældigt sløseri, men at det er en bevidst strategi. Lige fra det overordnede udvalg til behandlingen af dets indhold er Peter Madsen pragmatisk orienteret. Han kopierer det materiale, som i Slesvig ville have været nok til at leve op til de grundlæggende forventninger, men viser samtidig interesse for at levere variation i indholdet. Til de enkelte prædikener tager han det, han kan bruge i den konkrete situation. Det er ikke sjældent, at han præsenterer en *divisio thematis*, der indeholder flere elementer end dem, som han derefter gennemgår.²⁴

Denne eklektiske tilgang afspejler en korrespondance mellem samlingens indhold og prædikenen til anden søndag efter helligtrekonger. Samlingen kendetegnes ikke af vidtløftige teologiske diskussioner, men præsenterer i sin simple form et sæt af konkretiserede muligheder for, at synderen, der har fortørnet Gud, kan afvende Guds vrede fra sig. På den ene side er der mulighed for at påberåbe sig kraften i Kristi blod og Marias og helgenernes forbøn som levende og sikre midler til at formilde Gud. På den anden side tilbydes en fortrøstningsvej gennem ritualet, skriftemålet, bestående af den i samlingen ofte forekommende treklang af *contritio, confessio* og *satisfactio*. Over for en menighed af lægfolk koncentrerer Peter Madsen sig om det konkrete jordiske ægteskab, idet han først forsikrer dem om det legitime i deres stand, at også ægtefolk kan nå til himlen, og han supplerer det med konkret vejledning om, hvordan de skal leve retteligt i denne stand.

23. Peter Madsen tilføjer her i "Anden prædiken om et bryllup", at mange mænd drikker sig fulde på kroen og udsættes for fornærmelse i ord eller gerning, men får først forløsning, når de kommer hjem og lader det gå ud over hustruen, Madsen (u.å.), 626. Selvom det ikke kan afvises, at Peter Madsen taler ind i en kendt lokal situation, må man huske på, at den direkte formulering i *timeo quod* er hentet fra Peregrinus Polonus (1997), 49.

24. Se fx *In Domenica prima adventus*, *ibid.*, 627, *De exaltatione sancte crucis*, *ibid.*, 269 og *De sancto Nicolao*, *ibid.*, 215.

Christiern Pedersen

Mere kendt vil Christiern Pedersens Jærtegnspostil være, dels gennem enkelte specialiserede studier,²⁵ og dels gennem en større interesse for Christiern Pedersen som person.²⁶ Titlen "Jærtegnspostil" var en senere betegnelse og blev tildelt postillen på grund af dens mange jærtegn, *exempla*. Postillen blev trykt i 1515 på 204 folier og kan siges at høre til genren *sermones de tempore*. Selvom reformationens indtræden nok har sat en grænse for postillens udbredelse, så er der noget, der tyder på, at den vandt en vis popularitet. Den fik sit andet optryk allerede i 1518, og fragmenter i den Arnamagnæanske Samling angiver, at i hvert fald en del blev oversat til islandsk (Riising 1969, 63). Desuden findes senere henvisninger til den i både Sverige²⁷ og i Norge.²⁸

Postillen er tilrettelagt efter et fast mønster, der dog fortrinsvist følges i postillens første del. Først bringes epistelteksten efterfulgt af en udtydning – en genfortællende forklaring. Dernæst evangelielæsningen, ligeledes efterfulgt af en udtydning og prædikenmateriale af forskellig art (ibid., 482-490; Jensen 1991, i-xxvii). Til sidst bringes et eller flere jærtegn, der passer til dagen. Det har givetvis også været intentionen at indlemme en decideret prædiken til hver dag, men samlingens blot seks prædikener skal findes mellem første søndag i advent og helligtrekongers søndag. Ligeledes er episteludtydningerne forbeholdt adventstiden, septuagesima og fastelavnssøndag (Brandt 1882, 74). Postillen er udgivet på dansk, og der ligger et betydeligt oversættelsesarbejde af bibelske tekster og prædikenmateriale til grund for den. En proces, som har ligget i naturlig forlængelse af Christiern Pedersens formål med postillen, der, udover at have været en nyttig bog for en præst, også var tiltænkt lægfolket til opbyggelse. Han skriver i forordet:

25. Pil Dahlerup, *Sanselig senmiddelalder. Litterære perspektiver på danske tekster 1482-1523* (Århus: Århus Universitetsforlag 2010), 215-232; Johan R. M. Jensen, *Den rette vej til himmeriges rige. Studier i Christiern Pedersens bevidsthedsmæssige udvikling* (København: upubliceret speciale 1991).

26. Se bl.a. biografierne C. J. Brandt, *Om Lunde-kanikken Christiern Pedersen og hans skrifter* (Kjøbenhavn: G. E. C. Gad 1882) og Jens Anker Jørgensen, *Humanisten Christiern Pedersen: En præsentation* (København: A. C. Reitzel 2007).

27. Biskop Hans Brask anbefalede i 1525, at man brugte Jærtegnspostillen som alterbog i stedet for at lave en ny oversættelse af Det Nye Testamente, da postillen indeholder danske oversættelser af alle kirkeårets perikoper, Brandt (1882), 79-80.

28. Hans Jakob Wille, *Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge, tilligemed et geografisk Chart over samme* (Kiøbenhavn: Gyldendals Forlag 1746), 48.

Alle enfoldige Da(n)ske folk so(m) icke forstaa latine til nøtte oc salighed Ere alle Epistler och Ewa(n)gelia som læsiss alle søndage udsette paa danske met deriss udtydninger oc i Jerteghen til hwert aff dem At de som icke latine forstaa Mue nw selfue læse paa danske hworlediss de rettelige leffue skwlle effter gwds budord som stonde i dem ... Thii er det nytteligt och vel tilbørligt ath de udsettis paa reth danske faar endfoldige ligfolk skyld som icke forstaa latine Oc sacte ey helder fo(n)ge tit predicken (Pedersen 1515, 1v).

Om hans beskrivelse af prædikensituationen i Danmark her er helt præcis, er nok tvivlsomt, da det var helt almindeligt, at man prædikede på folkesproget, også selvom de fleste prædikensamlinger er overleveret på latin.²⁹

Christiern Pedersens prædiken over brylluppet i Kana har titlen “Den søndag nest effter tyuende dag Jule” og indeholder først en oversættelse af epistel- og evangelieteksten (ibid., fol. 54r-60r). Selve prædikenmaterialet kan inddeles i tre dele og afsluttes med et jærtegn. De tre dele består i en udtydning af teksten disponeret i tre artikler, en tredobbelt udlægning af de seks stenkar og en traktat om ægteskabet. Udlægningen af stenkarrene følger *sensus spiritualis*, og de seks stenkar betegner således seks grunde til, at Jesus blev menneske, seks sorger, som apostlene havde på grund af Jesus pine og død, og seks sorger, som ethvert menneske bør have på grund af sine synder. Da vores tematiske ledetråd er ægteskabet og brylluppet i Kana, skal stenkarrene ikke optage os yderligere her. Udtydningen er en ligefrem tekstgennemgang, som består af oversatte tekstbidder fra en postil af den såkaldte “Guillermus Parisiensis”.³⁰ Guillermus er dog blot den pseudonyme redaktør, og hovedparten af indholdet er baseret på dominikaneren Johann Herolts *Sermones Discipuli*, der var enormt populær i det 15. årh.³¹

Udtydningen er disponeret efter tre artikler, hvis inddeling er Christiern Pedersens egen tilføjelse, og har karakter af en *divisio thematis*, selvom de enkelte elementer er hentet fra forskellige steder i teksten: 1) Ægteskabet prises, *nupcie facte sunt*. 2) Det store jærtegn Jesus gjorde, *deficiente vino*. 3) Disciplenes tro stadfæstedes, *hoc inicium signorum*. Efter at have redegjort for brylluppets historiske placering i Jesu liv påbegyndes udtydningen. At Jesus var indbudt til brylluppet viser,

29. Per Ingesman & Nils Arne Pedersen, *Kirkens historie. Bind 1* (København: Hans Reitzel 2012), 576.

30. Guillermus Parisiensis, *Postilla Guillermi super epistolas et evangelia de tempore et de sanctis et pro defunctis* (Basel 1506), fol. 14r-15r.

31. Ian D. K. Siggins, *A Harvest of Medieval Preaching. The Sermon Books of Johann Herolt, OP (Discipulus)* (Bloomington, IN: Xlibris Corporation 2009), 302-304.

at det skal sættes højt. For hvis det var en synd at leve i ægteskab, ville Jesus og hans disciple ikke være mødt op til brylluppet. Desuden blev Jesus indbudt, ikke fordi han var en mægtig herre, men fordi han var en slægtning til brudeparret. Deraf kan man lære, at man skal tage sig af sine fattige slægtninge, da både Jesus og brudeparret var fattige. Selvom det indrømmes, at Jesu svar til Maria var hårdt, så fremhæves deres nære relation. Maria turde spørge Jesus om dette jærtegn i fuld tillid til, at han også ville gøre det, og hun bad ham aldrig om noget, uden at han gjorde det. Jærtegnen bevirkede, at disciplene blev stadfæstet i deres tro, fordi Jesus ikke tidligere havde gjort noget lignende, men dette var blot begyndelsen på de undergerninger, Jesus gjorde på jorden. I en tilføjelse til Guillermus inddrager Christiern Pedersen en beretning om brudeparrets identitet. Her trækker han på en tradition om, at brudgommen var Johannes Evangelisten, og bruden en af de jomfruer, som fulgte Jomfru Maria – i enkelte beretninger ekspliciteret som Maria Magdalene.³² Christiern Pedersen beskriver, hvordan Johannes ved denne lejlighed, altså ved sit eget bryllup, blev kaldet til at følge Jesus i tjeneste for Gud i cølibat. Det gjorde Jesus for at vise, at når et ægteskab ikke er fuldbyrdet, og når begge ønsker at leve som jomfruer i tjeneste for Gud, da er det tilladt at bryde et ægteskab op. Sammen med incest var manglende fuldbyrdelse en af de få legitime årsager til at få annulleret et ægteskab i middelalderen, omend grænsedragninger i praktiske sager kunne variere betydeligt (d'Avray 2005, *passim*).

Traktaten om ægteskabet er oversat fra Herolt.³³ Christiern Pedersen springer de indledende bemærkninger fra Herolt over og beskriver direkte, hvordan Gud har æret ægteskabet. Det første afsnit fremhæver ægteskabets ligeværdige status med monastiske ordener – ja, det er endda “den ypperste or=den og regeel som til er” (Pedersen 1515, fol. 57v). Ift. Peter Madsen medtager Christiern Pedersen også, at Gud ærede ægteskabet ved at lade sig føde af Jomfru Maria, som var i et ægteskab, og ved at lade ægteskabet indstifte som et af kirkens syv sakramenter. Fordi Gud har hædret ægteskabet, bør man også give agt på det, hvilket beskrives i fem punkter.³⁴ For det første bør man have kærlighed til hinanden, som skal overgå kærligheden til alt andet her i verden. Symbolet på den kærlighed er en guldring, der ved

32. Annette Volting, *John the Evangelist and Medieval German Writing: Imitating the Inimitable* (Oxford: Oxford University Press 2001), 29-31.

33. Johann Herolt, *Sermones Discipuli de tempore et de sanctis* (London 1510), fol. 34r-36r.

34. Christiern Pedersen angiver at ville udfolde syv punkter, men har sprunget to af Herolts punkter over: Om mådehold og ærlighed i ægteskabet og om børneopdragelse.

sit ædle metal og runde form, der symboliserer evigheden, er mere værd end alt timeligt gods. Denne kærlighed skal komme til udtryk, ved, at man ikke taler ondt til hinanden, men tager sig af hinanden, og ved at kvinden viser manden ære. For det andet bør man leve i fred med hinanden, men skal tåle de lidelser, man kommer ud for, hvis man lever i ufred. Lidelse i ægteskabet får også meritorisk karakter og fraregnes pinen i skærsilden, når man lever med en genstridig kvinde eller en voldelig mand.³⁵ For det tredje advares mod utugt i ægteskabet. Det begrundes dels moralsk gennem ægteskabets sakramentale karakter, hvor her sammenlignes med tyveri og mord, og dels gennem skræk for den pine, der venter den utugtige. For det fjerde skal de hjælpe hinanden, fx ved børneopdragelse, som også får meritorisk karakter, hvis børnene opdrages fromt. For det femte skal de indvillige i at opfylde seksuelle behov, når disse opstår. Dog kun så længe formålet er at skabe afkom, og at man lever afholdende på de tider om året, der er indrettet dertil.³⁶

Til sidst gives et jærtegn om et nygift par, hvor hustruen først havde lovet sig som Kristi brud. Hun var derfor meget ulykkelig, da de på bryllupsnatten skulle fuldbyrde ægteskabet. På baggrund af hendes klage og beskrivelse af belønningen for et jomfrueligt liv besluttede manden, at han ville leve som jomfru sammen med hende resten af deres liv. Efter et langt liv døde først hustruen og dernæst manden, og de blev begravet på hver deres side af kirken. Dagen efter mandens begravelse kunne folket se, at deres grave havde rykket sig, så de nu lå ved siden af hinanden. Heraf kunne man se, at ægtefolks sjæle ligefuldt vil være sammen i himlen, som de legemligt var sammen på jorden, også selvom de havde levet seksuelt afholdende.

Også Christiern Pedersens prædiken giver et fragmentarisk indtryk, men på en anden måde end Peter Madsens prædiken gjorde det. Det er fragmentarisk, ikke blot ved at hvert afsnit kun delvist indlemmes i prædikenmaterialet gennem oversættelse fra dets forlæg, men også ved at prædikenmaterialet sammenstykket fra forskellige kilder. Dertil kommer Christiern Pedersens egne tilføjelser, der sammen med oversættelsen transformerer materialet. Ægteskabets værdi bekræftes utvetydigt gennem Jesu tilstedeværelse ved brylluppet, som hos Peter Madsen, og ægteskabet beskrives ligefrem som en *bedre* orden end menneskeligt indstiftede ordener. Alligevel aner man en indre konflikt i prædikenen, når det bliver klart, at der er noget andet, der er vigtigere. På trods af at Jesus viste ægteskabet ære ved at deltage

35. Inden Christiern Pedersen går til næste punkt, udelader han her et længere afsnit om, hvorvidt og hvornår en mand må slå sin hustru, Jensen (1991), viii.

36. En lignende liste over, hvornår man skal være seksuelt afholdende, findes også i Peter Madsens *In nupciis sermo 2^{us}*, Madsen (u.å.), 626.

i brylluppet, så konkluderer Christiern Pedersen i udtydningen, at Jesus bryder ægteskabet op for at sætte dem fri til et bedre liv: En tjeneste for Gud i jomfruelighed. I tillæg til dette vælges et jærtegn fra Gregor den Stores dialoger og ikke fra Herolt, som de fleste andre jærtegn i postillen (Jensen 1991, viii), og dermed demonstrerer det fuldgyldige i et ægteskab levet i seksuel afholdenhed. I de konkrete formaninger finder man også en række betoning, der viser, at Christiern Pedersen har et helt andet udgangspunkt end Peter Madsen.

Hele formålet med Jærtegnpostillen kommer til udtryk i et gennemgribende ønske om, at alle, både læg og lærd, må blive salige. Dette er kun muligt, idet man *forstår*, hvad der er indholdet af Guds lov og vilje, så man kan leve efter det. Det er denne hensigt, der ligger bag, når Christiern Pedersen inddrager en tolkning af de seks stenkar, der er orienteret mod den enkeltes bod og bekendelse, og når han retter de konkrete formaninger mod målet om at opnå den kommende salighed ved at leve i ægteskabet. Det er bemærkelsesværdigt, at kvinden hos Christiern Pedersen får løn i himlen for hvert slag hun, lider tålmodigt, mens Peter Madsen forklarer, at den kærlighed, man skal have i ægteskabet, bør komme til udtryk på en sådan måde, at manden *ikke* gør ondt mod kvinden hverken i ord eller handling. Måske er det her, man finder den forskel, der er på at udvælge prædikener til sin egen menighed i Ribe eller til det danske lægfolk generelt fra et intellektuelt, humanistisk miljø i Paris.

Hans Tausen

Hans Tausens postil runder kildeudvalget af, idet det transreformatoriske perspektiv kommer til sin ret. Tausen var en markant figur i den danske reformation, og derfor er det ikke overraskende, at hans værker, deriblandt postillen, før er blevet genstand for opmærksomhed.³⁷ Postillen blev trykt i Magdeburg i 1539 og udkom i to bind på hhv. 219 og 329 folier, hvortil der i vinterdelen også blev indbundet et tillæg til påskeugen på 59 folier. En nærmere genrebestemmelse viser sig at være problematisk, for postillen ser ud til at bryde med de klassiske genrebetegnelser. Postillens hoveddel består af prædikener over eller udlægninger af epistel- og evangelielæsningerne til kirkeårets sønd-

37. Se bl.a. Knud Eyvin Bugge, red., *Tro og tale. Studier over Hans Tausens Postil* (København: G. E. C. Gads Forlag 1963), Rasmus H. C. Dreyer, *Hans Tausen. Forskning. Historie. Teologi. Prisopgavebesvarelse: "Studier i Hans Tausens forhold til Luther"* (København: upubliceret prisopgave 2010) og Lasse Rødsgaard Lauesen, *Studier i Hans Tausens forhold til Luther* (København: upubliceret prisopgave 2010).

ge med tilhørende oversættelse af perikoperne. Derudover indeholder den et udvalg af dage, som normalvis ville høre hjemme i genren *sermones de sanctis*.³⁸ En mulig forklaring kan findes i det tætte samspil mellem postillen og den danske kirkeordinans. Tausen var blandt de prædikanter, der var involveret i udarbejdelsen af kirkeordinansens første udkast. Det vil derfor ikke være overraskende, hvis man kan spore en relation mellem kirkeordinansen og postillen, når man erindrer, at de blev udgivet i hhv. 1537 og 1539.³⁹ Først og fremmest kan man se det gennem det genrebrydende udvalg af søn- og festdage, som meget præcist dækker de rammer, som kirkeordinansen sætter for hvilke festdage, der skal bibeholdes efter reformationen.⁴⁰ Mere vægtig er dog den liste af specifikke regulativer, hvor kirkeordinansen fastsætter rammer for, hvilke tekster og temaer der skal prædikkes over på et udvalg af søn- og festdage (Ordinatio 1537, fol. 12v-14r).

Selvom der ikke er komplet sammenfald, er der et markant overlap mellem disse forordninger og Tausens postil. Især bør bemærkes, at kirkeordinansen foreskriver, at Johannes Bugenhagens passionsharmonium bør læses i påskeugen, og Hans Tausens påsketillæg indeholder netop en dansk oversættelse af Stefan Roths udgave af Bugenhagen (ibid., fol. 13v; Dreyer 2010, 311). Forordningerne afviger desuden betydeligt fra den førreformatoriske tradition og flere andre luthersk orienterede postiller.⁴¹ En stor udfordring for reformatorerne var, at sognepræsterne i det store hele blev i deres embeder efter reformationen, og postillen udfyldte et behov for at opdrage de blivende præster i den nye evangeliske tro (Lausten 2016, 175). I en kort bemærkning i kirkeordinansen gives en indrømmelse til sognepræsterne på landet, hvorved de får lov til at læse højt fra en dansk postil ved gudstjenesten, indtil de får lært at prædike selv (Ordinatio 1537, fol. 11v).⁴² Tausens postil er helt specifikt designet til at give sognepræsten mulighed for at leve op til kirkeordinansens krav, og postillens dedikation til Christian III viser, at også sognepræsten selv var genstand for dens oplærende funktion:

38. Det drejer sig om Mariæ renselse, Mariæ bebudelse, Kristi himmelfart, St. Hans, Mariæ besøgelse, St. Mikkels dag og Allehelgen.

39. Martin Schwartz Lausten, *Reformationen i Danmark* (København: Eksistensen 2016), 135-137.

40. *Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Danie et Norwegie et Duca=tuum / Sleswicensis / Holsatie etcet.* (Hafnia: Joannis Vinitoris 1537), fol. 12v.

41. Sml. Christiern Pedersens postil eller Antonius Corvinus & Petrus Parvus, *Postilla offuer de Sondagis Evangelia, som falde om alt Aarit* (Roskilde: Hans Barth 1539).

42. Dette trækkes tilbage i både 1546 og 1555, Jens Chr. V. Johansen, "Preacher and Audience: Scandinavia," *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, red. Larissa J. Taylor (Leiden: Brill 2001), 297-325 (309).

Er willien god / da kan man her med behielpe seg / oc begrunde her aff
saa meget / att en mand kan lære seg først sielff en heel uge / oc siden om
søndagen lære sine sognefolk nogen sand oc wiss grund / da om troen /
nu om gode gerninger / efter som Eua(n)gelium wdi texten wdcreffuer
(Tausen 1539, 8r-8v).

Postillens indhold følger en fast struktur, hvor der først er en oversættelse af epistelen fulgt af en forklarende disposition og dernæst en oversættelse af evangelieteksten fulgt af en udlæggende prædiken. Prædikenen til anden søndag efter helligtrekonger afviger en smule i episteludlægningen (ibid., fol. 100v-108v). Hans Tausen angiver her, at hver del af Rom 12 tilsyneladende "giffuer seg wel sielff klarlig nok tilkende med forstan=delige ord" (ibid., fol. 101v) og ikke har behov for yderligere udlægning. Herefter følger oversættelsen af evangelieteksten og prædikenen dertil. Kildegrundlaget for Tausens postil er et grundlæggende problem. At Luthers prædikener er en gennemgående inspiration er utvivlsomt, men mere usikkert er, hvilken udgave der har dannet grundlaget postillen. I henhold til Dreyers store forarbejde forekommer det, at både Luthers Kirkepostil og Roths udgivelse af Luthers prædikener i en række postiller er de mest sandsynlige forlæg, men det understreges samtidig, at Tausens postil som minimum må betragtes som en *mere* bearbejdet oversættelse med store redaktionelle friheder (Dreyer 2010, 344-346). Det gælder også for Tausens prædiken til anden søndag efter helligtrekonger, hvis man overhovedet kan tale om egentlige forlæg. Allerede Finn Fosdal bemærkede, at Luthers Kirkepostil som forlæg ikke virkede overbevisende,⁴³ og en sammenligning med Roths udgave afslører så store forskelle, at den ikke kan betragtes som et forlæg, men man kan blot identificere enkelte overlap.⁴⁴ Højest kan det indledende "Summa des Euangelions", der er oversat fra Bugenhagens Postillatio, betragtes som et dispositionelt forlæg.⁴⁵ På baggrund af dette vil prædikenen her blive behandlet som et selvstændigt arbejde, men der tages forbehold for, at et forlæg senere kan blive mere præcist identificeret.

43. Finn Fosdal, "Luthers kirkepostil og Hans Tausen postil," *Tro og tale. Studier over Hans Tausens postil*, red. Knud Eyvin Bugge (København: G.E.C. Gads Forlag, 1963), 15-126 (72).

44. Det gælder bl.a. afsnittene om brudgommens identitet, deltagelse i gilder, Jesus viser ægteskabet ære og Marias vedholdenhed, men rækkefølgen er ikke den samme. Samtidig forsvinder hos Tausen det store afsnit om tro, kærlighed og kors i ægteskabet, og han tilføjer et betydeligt afsnit om jærtegn, jf. WA 21,56-65.

45. WA 21, 57; Johannes Bugenhagen, *Postillatio Ioan. Bugenbagii Pomerani in Euangelia, usui temporu(m) & Sanctoru(m) totius anni seruientia, ad preces Georgii Spalatini scripta* (Basel, 1524), B 4v-B 5r.

Tausen har disponeret sin prædiken over fire hovedafsnit af varierende længde. Det første (og længste) afsnit har ægteskab og bryllup som sit fokusområde, mens de to midterste afsnit afdækker forskellige aspekter af Jesu og Marias interaktion. Det sidste afsnit handler om betydningen af forvandlingsmiraklet og om jærtegn i almindelighed. Inden Tausen behandler ægteskabets stand, bringer han et forsvar for deltagelse i gilder. Jesus deltog jo selv i festlige sammenkomster og viste dermed, at det ikke er nogen synd at deltage i gilder, *Collatz*, hvor mad og drikke indtages i mere end dagligdags mængde. Dette er vendt mod gendøberne, som, ifølge Tausen, mener, at det er en dødsynd at indtage det mindste, efter at sulten eller tørsten er slukket. Dog skal det ikke ses som en anledning til fråseri, men man skal søge det gode *kristne* selskab, der kan være til opbyggelse og til gavn for “denom som arbejde for oss wdi Guds ord / fremmede og husswilde / encker oc faderløse / med alle andre wedtørrffige / som wÿ haffue befaling” (Tausen 1539, fol. 104r). Dernæst bekræfter Tausen de to foregående forfattere i, at Jesus viser ægteskabet en stor ære ved at være tilstede ved brylluppet, men han vender det polemisk mod *ægteskabsforagterne*, der pålægger gejstligheden et krav om cølibat. Det er imod dette krav, at Jesus sammen med sine disciple og sin mor pryder ægteskabet med sin tilstedeværelse og smykker ægteskabet med sit første jærtegn.

Derefter følger en ny variant af den nu nok så velkendte liste over ægteskabets værdigheder. Gud stiftede ægteskabet i Paradis, mens mennesket var i uskyldighedens stand og under Guds nåde. Både patriarkerne og flere andre personer fra Det Gamle Testamente levede i ægteskabet, og selveste Guds søn lod sig undfange og føde inden for ægteskabets stand. Herefter forholder Tausen sig til spørgsmålet om brudgommens identitet og afviser, at det skulle være Johannes Evangelisten, med henvisning til Johannes' kaldsberetning i Matt 4 og en fastholdelse af, at Jesus ikke ønskede at skille det, som Gud havde sammenføjet (i ægteskabet). Den slags beretninger bør ikke give nogen den forestilling, at det er bedre at leve ugift. Det må gå forud for at vælge den ugifte stand, at man har prøvet sig selv, om man kan leve et rent og helligt liv og acceptere den hårde dom, hvis man fejler. Hvis man ikke kan det, må man gifte sig, for ægteskabet er det gode værn mod utugt. Afsnittet sluttes af med en trøsterig opmuntring om, at Gud vil velsigne gudfrygtige ægtepar, så de ikke skal mangle til dagligt hushold, selvom de er fattige.

I afsnittet med overskriftet “Maria sagde / de haffue icke wÿn”, vender Tausen sig først mod en bemærkning fra Johannes Chrysostomus om, at Maria skulle have sagt dette af hovmod for at skaffe sig selv ære ved sin søns mirakel. Tausen siger derimod, at hun gjorde det i

en god hensigt af hensyn til ægteparret, som ville være blevet gjort til skamme, hvis gæsterne var begyndt at forlade festen så tidligt. I næste afsnit, "Hwad han siger eder for det giører", er Maria et eksempel for den bedende kristne, der med ihærdig, udholdende påtrængenhed ikke lader sig afvise, men i sand tro og tillid ikke behøver andet end at bringe sit behov til Jesus. Dermed ses, "att Maria er oss her ett leffuendes exem=pe/ bode wdi troen til Gud / oc y kiærlighed til hwer andre" (ibid., fol 107r). Det sidste afsnit har overskriften "Med dette sitt første jertegen bete=de Jesus sin herlighed / oc hanss disciple etc." (ibid.), og det handler om betydningen af jærtegn. De tjener – eller har tjent – til at åbenbare den skjulte guddommelighed i Jesus og understøtte hans lærdoms ord, så evangeliet kan tros og bekræftes. Prædikenen afsluttes med en advarsel mod falske jærtegn. De sande jærtegn defineres gennem deres virkning, idet de vil føre til den bekendelse, at "Jesus Christus er werdsens frelsere / oc att der er ingen Guds naade eller synds forladelse y nogen ting / wden y hannom alene" (ibid., fol. 108r-108v), mens falske jærtegn fører til vranglære.

Tausens prædiken er primært tekstudlæggende og følger derfor teksten snarere end en på forhånd givet disposition, selvom man kan finde enkelte hovedafsnit. Den simple, fortløbende udlægning af teksten giver indtryk af at være sammenhængende prædiken over Joh 2,1-11 i en luthersk kontekst, men på basis af det foregående bør man gøre to vigtige observationer. Den første observation handler om forholdet mellem eksegese og forkyndelse i det transreformatoriske spænd. Stillet op ved siden af hinanden viser det sig nemlig, at både Peter Madsen, Christiern Pedersen og Hans Tausen forstår perikopen på stort set samme måde. Jesus viser ægteskabet en stor ære ved sin tilstedeværelse ved brylluppet. Dette er grundkernen i deres syn på ægteskabet, og også Hans Tausen viderefører denne forståelse, der kan spores langt tilbage i middelalderen, som allerede vist. I den henseende har reformationen intet ændret på, hvordan perikopen til anden søndag efter helligtrekonger blev forstået, og grundelementet i, hvad ægteskabets værdigheder består af, er også bevaret. Det, som har ændret sig, er, hvordan denne forståelse af teksten appliceres inden for den konkrete kontekst, som forfatterne befinder sig i. For mens Peter Madsen koncentrerer sig om konkrete virkemidler og opmuntring til sin reelle menighed, hvori mange sikkert levede i ægteskab, og Christiern Pedersen på afstand søger at informere om vejen til salighed, også hvis man skulle vælge at leve i ægteskab, selvom der er en bedre vej, så griber Tausen et kardinalpunkt for reformatorerne, og med samme grundforståelse af teksten som Peter Madsen og Christiern Pedersen tordner han mod kravet om cølibat blandt gejstlige og anden kritik af ægteskabets stand.

Den anden observation angår forholdet mellem Tausens prædiken og postillen som helhed. Med et grundlæggende kendskab til retorikken i reformationstidens skrifter er det måske ikke overraskende, at Tausens prædiken synes at have et polemisk anstrøg, jf. kritikken af gendøberne, ægteskabsforagterne, Chrysostomus, legenden om Johannes Evangelisten og falske jærtegn. Dette anstrøg får dog en helt særlig betydning, når man gør sig postillens samlede formål og særpræg klart. Som homiletisk hjælpemiddel ligger Tausens postil nemlig ikke i forlængelse af modelprædikensamlingerne fra middelalderen, og selv i sammenligning med reformationstidens produktion af postiller har den et unikt præg. Efter John M. Frymire's vigtige studie af protestantiske og katolske postiller i Tyskland efter reformationen, *The Primacy of the Postils*, besidder vi et solidt grundlag for fremtidige komparative studier. Her lader Tausen sig fint indplacere som et dansk modstykke til den fremkomst af lutherske postilforfattere, der indtrådte efter 1535, indledt af Anton Corvins udlægning af kirkeårets evangelietekster. Den øgede produktion af postiller blev affødt af den indsigt, at Luthers Kirkepostil havde fået et ganske upraktisk format. Den var for dyr at anskaffe, og prædikenerne var for lange til at kunne bruges til prædikenkomposition. I forordet til Corvins postil anbefalede Luther selv dens mindre format med korte og klare udlægninger og så nytten af at læse disse udlægninger højt ordforord for folket (Frymire 2009, 76-78). Der er også noget, der tyder på, at Tausens redaktionelle principper ikke var usædvanlige, da mange postiller var styret af mantraet "udvidet og forbedret" (*gemehrt und gebessert*), men der er behov for en mere dybdegående sammenligning med potentielle forlæg for at be- eller afkræfte dette (ibid., 177).

Alligevel adskiller Tausens postil sig i kraft af dens nære sammenhæng med det stats sanktionerede præsteopdragelsesprogram i kirkeordinansen. Mens Corvin måtte stride med anklager om at skabe dovne præster, fordi man var begyndt at læse hans udlægninger højt fra prædikestolen i stedet for at skrive sine egne prædikener (ibid., 81-82), så er Tausens postil specifikt designet til at understøtte en sådan aktivitet, jf. kirkeordinansens bestemmelser om at sognepresterne på landet havde tilladelse til at læse højt fra danske postiller, som tidligere nævnt. Det giver postillen en unik sammensætning af materiale og en korrigerende og informerende intention, hvor den på én og samme tid skulle udrydde dårlige vaner og falsk lære, erstatte dem med nye, gode vaner og sund lære og forkynde evangeliet.

Konklusion

I løbet af reformationen undergik forståelsen af ægteskabet en forandring, men spørgsmålet forbliver, i hvilken grad og af hvilken art forandringen bestod. Nærværende studie over tre prædikener til anden søndag efter helligtrekonger har sporet denne udvikling på tværs af reformationen. Studiet viser, at der er en helt grundlæggende kerne i forståelsen af ægteskabet som godt og gudsskabt, der bevares gennem alle tre prædikener. En kerne, der baseres på en fælles eksegetisk tradition over perikopen: Brylluppet i Kana. Samtidig ses dog et sæt af forskydninger i, hvordan denne kerne appliceres i prædikensamlingens kontekst. I den senmiddelalderlige kontekst, hos både Peter Madsen og Christiern Pedersen, er den grundlæggende præmis, at ægteskabet er en orden af samme art som andre religiøse ordener. Anliggendet bliver, hvordan man skal beskrive forholdet mellem disse forskellige, men til dels ligeværdige, måder at ordne sit liv på, og i dette system tildeles ægteskabets godhed en relativ karakter. Efter reformationen ophæves hos Hans Tausen selve legitimiteten af denne distinktion, hvormed ægteskabets godhed gives en absolut karakter, der fastholdes mod ethvert forsøg på dets relativering.

Denne indsigt skyldes i høj grad, at der med et bevidst metodisk greb lægges et transreformatorisk, kontekstualiserende perspektiv på materialet, hvor prædikenerne læses i lyset af prædikensamlingernes særegne karakter og på tværs af det reformatoriske spænd. Derfor vil jeg – selvom jeg har arbejdet med et lidt andet sæt af parametre – støtte op om Frymire's konklusion, når han siger, at

the use of such sources, it seems to me, should be conducted always with a view towards production, form, distribution, geography, and duration of printing, i.e., it needs to be based on a *systematic* understanding of these issues *before* the utterances of individual postillators can be properly interpreted, especially in terms of potential impact (ibid., 438).

På basis af det foregående kan dermed fremføres, at arbejdet med anledning, formål, målgruppe, redaktionelle principper og format er et afgørende, nødvendigt element i det fortsatte *systematiske* arbejde med prædikensamlingerne og må gå *forud for* arbejdet med fortolkningen af de enkelte udsagn.

Opposition ved Kaj Mogensens forsvar for disputatsen: *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi*

Professor em., dr.theol.

Kirsten Nielsen, Aarhus Universitet

Abstract: This article is a short version of my opposition at Kaj Mogensens' public defense of his doctoral dissertation, *Life – the most wonderful story. The theology of H.C. Andersen*. While most scholars have concentrated their studies on only one genre, Kaj Mogensen analyzes Andersen's most important novels *The two Baronesses*, *To be or not to be* and *Lykke-Peer*, the long drama "Ahasverus" and various poems and hymns as well as a few of his fairy tales. Mogensen reads the texts in their cultural context and argues that Andersen's theology is a challenge to modern theology. At the public defense, I challenged Mogensen to discuss his understanding of Andersen's use of intertexts and Mogensen's own criteria for including intertexts (often biblical intertexts) in his interpretations.

Keywords: Kaj Mogensen – the theology of H.C. Andersen – The fairy Tale of my Life – doctoral dissertation – opposition at public defense – intertextuality – interpretation.

Cand.theol. og forhenværende sognepræst Kaj Mogensen forsvarede 9. maj 2018 sin disputats, *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi* for den teologiske doktorgrad. Afhandlingen var forud for forsvaret blevet publiceret i to bind på i alt 1172 sider,¹ hvor Kaj Mogensen behandler H.C. Andersens teologi, som den kommer til udtryk gennem det samlede forfatterskab.

Af en teologisk doktorafhandling kræves, at forfatteren fremlægger en tese (eventuelt flere teser), som undervejs afprøves på det valgte materiale. Emnet skal være teologisk relevant, og afhandlingen skal bidrage med ny viden, som fører forskningen et væsentligt skridt videre. Det kræves, at forfatteren redegør for de anvendte metoder, og

1. Kaj Mogensen, *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi* (København: Eksistensen 2017).

at argumentationen er lødig, så andre forskeres synspunkter fremstilles loyalt med tilslutning eller kritik. Dertil kommer kravet om akribi såvel i henvisninger som i referater af andre forskeres synspunkter. Og samlet set skal afhandlingen være på internationalt niveau.

Afhandlingens tese og indhold

Det er afhandlingens hovedtese, "at H.C. Andersenteksterne er så teologisk indholdsrige og betydningsfulde, at de kan berige kristendomsforståelsen i mange sammenhænge. Der er i H.C. Andersenteksterne en teologi, som er en udfordring til fagteologien, til kulturlivet i bredeste forstand, til etik og menneskesyn i vor tid" (s. 19-20 i den trykte bog). H.C. Andersens teologi drejer sig først og fremmest om den kærlige Guds forsyn og om udødelighedstanken. At Guds forsyn spiller en afgørende rolle, fremgår ikke mindst af de udførlige analyser af romanerne *De to Baronesser* og *At være eller ikke være*. Forsynstanken kombineres desuden med andre bibelske motiver som udvælgelse, menneskets frihed, skabelse og forsoning. Forsynstanken spiller også en vigtig rolle i flere af H.C. Andersens digte.

Udødelighedstanken er et centralt tema i *At være eller ikke være*, og troen på Guds kærlighed og mennesket som Guds elskede skabning medfører, at H.C. Andersen afviser tanken om en dobbelt udgang med både en himmel og et helvede. Netop diskussionerne om den dobbelte udgang har spillet en vigtig rolle i teologihistorien og skaber stadig debat, en debat som Kaj Mogensen selv gennem årene ihærdigt har bidraget til.

Med til Kaj Mogensens tese hører, at H.C. Andersen udfolder en selvstændig teologi set i forhold til sin tids teologiske og filosofiske strømninger, og at denne teologi også kan fungere som kritisk udfordring i dag. Og her peger Kaj Mogensen bl.a. på synet på Guds rolle ved konfirmationen, H.C. Andersens kristne humanisme samt hans, ifølge Kaj Mogensen, originale løsning på forholdet mellem tro og tænkning.

Afhandlingen beskæftiger sig, overordnet set, med forholdet mellem Gud og menneske, dvs. med H.C. Andersens gudsbillede og dets konsekvenser for mennesket, om tilværelsens dybe mening og sammenhæng. At der er tale om et kristent tilværelsessyn dokumenteres undervejs, hvor Kaj Mogensen igen og igen viser, at bestemte bibelsteder, f.eks. Sl 139 og 1 Kor 13 eller teologiske dogmer som forholdet mellem lov og evangelium, er afgørende for H.C. Andersens teologi. Ud fra et teologisk synspunkt er det desuden vigtigt, at H.C. Ander-

sen inddrager de to erkendelseskilder, som har spillet en central rolle gennem hele teologihistorien: Bibelen og naturen.

Når afhandlingen har teologisk relevans, skyldes det endelig, at H.C. Andersen har haft stor indflydelse på dansk kultur. Kaj Mogensens afhandling kan derfor bidrage til øget viden om den kultur, som den samtidige teologi og H.C. Andersen var i diskussion med. En række ekskursioner viser således Kaj Mogensens store indsigt i samtidens teologiske og filosofiske diskussioner.

Kaj Mogensens afhandling bidrager, som det kræves af en disputats, med ny viden, som fører forskningen et væsentligt skridt videre. Her skal jeg først og fremmest henvise til, at Kaj Mogensen ikke blot behandler en enkelt af de genrer, H.C. Andersen benytter sig af. Han analyserer de vigtigste romaner, dramaet *Ahasverus*, et stort antal af H.C. Andersens digte samt et mindre udvalg af eventyrene. Set i forhold til tidligere forskning er det store udvalg af tekster et væsentlig fremskridt. Desuden gør Kaj Mogensen opmærksom på, at det er sparsomt med "detaljerede værkanalyser", ligesom der mangler indgående litteraturvidenskabelige analyser af digtene, selv om H.C. Andersen er en af de betydeligste danske lyrikere.

Kaj Mogensen kan derfor med sin inddragelse af hele forfatterskabet vise, hvordan H.C. Andersens teologi er en rød tråd gennem forfatterskabet, selv om han ikke lægger skjul på, at der er stor forskel på, hvor meget teologien fylder i de forskellige værker.

Kritik af afhandlingens metodeafsnit

Som enhver afhandling har også Kaj Mogensens afhandling sine svage sider. Jeg skal her især pege på Kaj Mogensens metodeafsnit. Kaj Mogensen beskriver sine metoder som velkendte inden for den klassiske eksegese og peger på, at de ikke adskiller sig meget fra de metoder, som litteraturkritikere anvender. Teksterne tolkes i deres helhed, hvorfor de enkelte tekster læses intertekstuelt som del af såvel H.C. Andersens forfatterskab som af samtidens filosofiske og teologiske strømninger. Kaj Mogensen nævner desuden, at det er nødvendigt at inddrage indsigter fra flere metoder. "Brug af en enkelt metode kan indsnævre og begrænse fortolkningsresultaterne." (s. 18). Og som relevante metoder nævnes bl.a. "semio-litterær kritik, retoriske analyser og læsninger ud fra sociologiske, psykologiske, psykoanalytiske og biografiske synsvinkler." Dertil kommer den historisk-kritiske metode i et vist omfang, desuden narratologien, de intertekstuelle læsninger og den hermeneutiske tilgang, hvor det drejer sig om, at

fortolkerens forudforståelse og teksten forenes i det, Gadamer kalder "Horizontverschmelzung" (s. 22). Det lyder imponerende, men efter min bedste vurdering er der snarere tale om "name-dropping" end om en redegørelse for metoder, der reelt anvendes i afhandlingen.

På side 19 skriver Kaj Mogensen bl.a., at de valgte metoder "giver mulighed for at læse intertekstuelt" inden for forfatterskabet; de sætter teksterne ind i en tidsmæssig sammenhæng, ikke mindst ved hjælp af de tekster, som H.C. Andersen lader indgå i sine egne tekster, og de "tillader, at der drages 'anakronistiske' sammenstillinger, så der kan trækkes tråde op til nutidige problemstillinger og senere forfattere". Og så følger denne præcisering:

Jeg anser det også for videnskabeligt at overskride en objektiverende og neutral videnskabsforståelse. Jeg er opmærksom på, at det, som al anden brug af tekster, kræver selvdisciplin. Et forfatterskab er også dets virkningshistorie, både i dets reception hos den enkelte læser og i dets prægning i eftertiden (s. 19).

Beskrivelsen af denne tilgang er vigtig for forståelsen af Kaj Mogensens arbejdsform, men det er en mangel, at han i sine analyser ikke redegør for, hvilke former for intertekster han opererer med. Afhandlingen rejser derfor det spørgsmål: Hvilke kriterier kan en forsker bruge, når han eller hun inddrager intertekster? Uden en sådan præcisering udsætter forskeren sig for at blive anklaget for vilkårlige valg af intertekster.

Her havde det været afklarende, om Kaj Mogensen havde skelnet klart mellem følgende tre niveauer: På det *første niveau* gælder det intertekster, som forfatteren selv henviser til. På det *andet niveau* drejer det sig om den redaktionelle kontekst i bred forstand, ikke blot placeringen af fx et digt i en digtsamling, men også en salmes liturgiske placering. Og på det *tredje niveau* gælder det intertekster, som er yngre end forfatterskabet og derfor alene inddrages af læseren (i dette tilfælde Kaj Mogensen).

På det første niveau, hvor forfatteren selv markerer, at her skal læseren inddrage en intertekst, er brugen af citater et godt eksempel. Citatet er en klar markør. Ethvert citat er hentet fra en kontekst, og derfor skal vi forholde os til såvel selve citatet som til den kontekst, det er taget fra. Når det drejer sig om H.C. Andersens tekster, vil det ofte være brugen af bibelcitater, eller som det er tilfældet i romanen *At være eller ikke være*, Faustmyten.

Andet niveau af intertekstualitet drejer sig om det redaktionelle niveau, hvor placeringen af en tekst i en større sammenhæng medfører, at de omgivende tekster fungerer som intertekster, der skal tænkes

med i fortolkningen. Her vil nogle af Kaj Mogensens overvejelser over rækkefølgen af H.C. Andersens forskellige udgivelser høre hjemme og vel at mærke med den pointe, at forfatteren undertiden også er redaktør af sine egne værker. Det kunne være placeringen af “Grantræet” før “Sneedronningen”. Og her får placeringen teologiske konsekvenser. “Grantræet” slutter med, at alt er forbi, mens “Sneedronningen” begynder med ordene “See saa! Nu begynde vi...”, hvilket ifølge Kaj Mogensen repræsenterer “frelsens nåde”. Den omvendte rækkefølge ville derfor ikke give mening ud fra H.C. Andersens teologi (s. 951-952). Kaj Mogensen nævner også, at *Lykke-Peer* netop som eventyr afrunder romanerne, men det bliver desværre ikke klart, om det har teologiske konsekvenser (se s. 595).

På det tredje niveau inddrages intertekster, som er yngre end den pågældende tekst, og hvis inddragelse derfor ikke kan være intenderet af forfatteren. Og her er det ikke særlig klart, hvad Kaj Mogensen mener med at tale om “anakronistiske sammenstillinger”, og om at “Et forfatterskab er også dets virkningshistorie, både i dets reception hos den enkelte læser og i dets prægning af eftertiden” (s. 19). For er det i denne kategori, vi bl.a. skal placere de mange henvisninger til moderne teologer? Og er det bl.a. derfor, Kaj Mogensen s. 33 kan tale om, at en fortolkning kan være klogere end selve forfatterskabet? Kaj Mogensen skriver i sin tolkning af H.C. Andersens “Passions-Sang” (s. 842), at der ikke er tale om nogen form for forsoning, da der intet er at forsone, og så tilføjer han: “Skal der indsættes en forsoningstro i digtet, må læseren selv gøre det.” Umiddelbart virker det i sammenhængen ikke som noget, han opfordrer til, men det er vel netop et eksempel på, at forskellige læsere vil inddrage egne intertekster?

H.C. Andersens digte

Kaj Mogensen er den første, der har analyseret så stor en mængde af H.C. Andersens enkelt digte, hvilket selvfølgelig indebærer, at nogle af dem ikke tidligere har været behandlet af forskerne. Der er dog naturligvis tale om et begrænset udvalg af H.C. Andersens over 1000 digte, da en meget stor del af lyrikken ikke er specielt relevant for en analyse af teologien i H.C. Andersens forfatterskab (s. 604).

I sin udgave af H.C. Andersens samlede digte skriver Johan de Mylius i sit forord:²

2. *H.C. Andersen. Samlede digte*. Udgivet af Johan de Mylius, Aschehoug 2000.

Kendetegnende for Andersen og for alt, hvad han har begået sig i, er åbenhed, modtagelighed, følsom registreringsevne, det hurtige og skarpe blik, mangesidighed, fastholdelse af psykiske grundpositioner parret med stadig udvikling og skyden ham. Skulle man have overset det, så er digtene også af den grund uundværlige til forståelsen af fænomenet H.C. Andersen” (s. 8).

Passions-Sang

H.C. Andersens åbenhed, modtagelighed og følsomme registrerings-evne møder vi fx i digtet “Passions-Sang” (s. 833-842). H.C. Andersen angiver derudover, at det er “en Passions-Sang som Pifferrari i Rom syngte den, under Fastetiden”. I fodnote 638 hedder det: “*H.C. Andersens passionsdigt er så forskelligt fra dansk passionsdigtning, at det må være inspireret af katolsk tradition.*” Men så undrer det mig, at Kaj Mogensen ikke sætter sangen ind i en katolsk kontekst og viser, hvor den afspejler katolsk teologi. Man kunne få den mistanke, at Kaj Mogensen underbetoner den katolske indflydelse, fordi han gerne vil placere H.C. Andersen inden for den evangelisk-lutherske teologi. Det havde dog været relevant at pege på, at når vi i strofe 9 kan læse om inkarnationen og nadveren, hører vi i sangen ikke om blodet, men blot om alterbrød og Jesu legeme, selv om Jesu blod spiller en vigtig rolle i digtet.

Salmen handler om Jesu bønsekamp i Getsemane Have, hvor Jesu blod trængte “frem som Vande, Stod i Draaber paa min Pande, Det i Strømme flød for Dig...” (strofe 1; jf. Luk 22,44). Senere i sangen møder vi igen motivet med vandet, der strømmer ud, men nu af den dodes krop, da soldaten har stukket sit spyd i siden på Jesus. H.C. Andersen skriver i strofe 6 (s. 835):

Spydet jog de i min Side,
Og fra den udstrømmed' Vandet,
Dødens tegn. Var det vel andet?
Livets Tegn det var for Dig!

Kaj Mogensen gør opmærksom på, at vi i denne strofe skal inddrage Joh 4,13-14, som er led i fortællingen om den samaritanske kvinde, som Jesus taler med ved Jakobs brønd, og hvor Jesus selv kalder sig en kilde til evigt liv. Og denne henvisning til Johannesevangeliet som intertekst i strofen om vandet, der skaber liv, er virkelig oplysende. I første strofe er det blodet, der trænger frem som vande, hvorved omfanget af Jesu lidelse understreges. I strofe 6 bliver det vand, der flyder fra Jesu døde krop, til livets vand. Vandet får en mer-betydning eller en symbolsk betydning, som Kaj Mogensen kalder det.

Kaj Mogensen nævner meget kort på s. 836, at der også kan være tale om, at blod og vand har en sakramental betydning. "Nadver og dåb har deres grund i Jesu død", hedder det. Fra billedkunsten kender vi eksempler på, at vandet fra Jesu side løber direkte ned i alterkalken. Jeg kan derfor nemt forestille mig, at H.C. Andersen har set nogle af disse korsfæstelsesbilleder og associeret fra dødens vand til livets vand. Men jeg har svært ved at se den korte omtale af dåben som andet end Kaj Mogensens egen association. Jeg savner med andre ord en markør i teksten, der peger på netop dåben. Eller en klar tilkendegivelse af, at nu befinder vi os på det niveau, hvor det drejer sig om læserens egne associationer.

Det er en meget vigtig pointe for Kaj Mogensen, at Passions-Sangen i modsætning til fx Kingos passionssalmer slet ikke omtaler menneskets synd. Og det er korrekt, at vi ikke støder på formuleringer som: "Forlad for *Jesu* Vunder, / Vor Synd, o milde Gud!" (s. 837). Fokus er på Jesu lidelse for den enkelte, som opfordres til at tænke på, hvad Jesus har gjort for ham eller hende. Der er ingen opfordring til at bekende sine synder, men spørgsmålet er alligevel, om sangen ikke har som forudsætning, at det er det syndige menneske, Jesus henvender sig til og døde for. Hvis vi følger den tanke, at det er den johannæiske teologi, der ligger bag sangen, må vi ud fra netop dette evangelium sige, at synd er, "at de ikke tror på mig" (Joh 16,10). Johannesevangeliet er da også skrevet, "for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have livet i hans navn" (Joh 20,31).

Hvis vi læser det gentagne udbrud i hver strofe i H.C. Andersens digt: "Mon Du vel tænker paa mig!" med Johannesevangeliet som intertekst, så er det efter min mening netop en opfordring til at tænke på Jesus og indse, hvad Jesu lidelse og død betyder. Så ja, det er en anderledes måde at henvende sig til det syndige menneske på, end når man nævner dets synd og skyld. Det er en henvendelse til den, der må spørge sig selv, om han eller hun har begået den afgørende synd: ikke at tro at Jesus er Kristus.

Kaj Mogensen gør opmærksom på, at strofe 10 er "det tætteste H.C. Andersen kommer en dogmatisk formulering" (s. 840). Strofen lyder:

Naar jeg, som Gjenløsnings-Summen,
 Selv mig hengav her paa Jorden.
 Hist jeg Livets Sum er vorden,
 Hist jeg Lønner er for Dig!
 Vee!
 Mon Du vel tænker paa mig!

“Gjenløsnings-Summen” forstår Kaj Mogensen som “den sum, som Jesus betalte for at genløse det tiltalte menneske”. Tanken er, at mennesket er sat i fangenskab. Kaj Mogensen nævner, at ud fra Romerbrevet 6-8 kan dette fangenskab forstås om “synden, loven og døden”, eller man kan tænke på Djævelens fangenskab, sådan som Luther taler om det. Videre drøfter Kaj Mogensen ordene “Livets Sum” og “Lønnen” og tolker dem på baggrund af Matt 5,18, hvor der står, at de troendes løn skal blive stor i himmelen. Og Kaj Mogensen konkluderer: *“Jesu selvhengivende kærlighed, således som den blev udfoldet i hans lidelse og død, betinger således evigt liv for det tiltalte menneske”*.

Kaj Mogensen peger med rette på disse bibelsteder, men når det kommer til konklusionen, så undrer det mig, at Kaj Mogensen ikke giver sin egen tolkning af, hvad det er for et fangenskab, det tiltalte menneske er blevet befriet fra eller løskøbt fra. Mennesket er jo netop tiltalt, så hvad er mennesket tiltalt for?

Barn Jesus i en krybbe lå

Bedst kendt af H.C. Andersens salmer er nok “Barn Jesus i en krybbe lå” (s. 807-810). Kaj Mogensen skriver bl.a. om salmen: “I flertallet af de samtidige julesalmer er glæden begrundet i inkarnationen og frelsen ved syndernes forladelse. Det er der intet af i H.C. Andersens salme. *Den er enkel og udogmatisk, men på ingen måde overfladisk*” (s. 808). Det er korrekt, at der ikke tales om syndernes forladelse, men salmen handler sandelig om inkarnationen. Kort forinden på samme side kan man læse, at salmen på en smuk og enkel måde udtrykker, *“hvad der i den kristne tankegang ofte er udfoldet spekulativt. At Jesus Kristus er sand Gud og sandt menneske”*. Salmen indeholder ikke dogmatiske ord som “inkarnation” eller “sand Gud og sandt menneske”, men glæden er tydeligvis begrundet i, at den inkarnerede Gud nu ligger i en krybbe som et jordisk barn, “Skjønndt Himlen var hans Eie”.

Jeg har en angst som aldrig før

“Jeg har en angst som aldrig før”, er en anden af H.C. Andersens salmer (s. 894-902). Kaj Mogensen giver først en fin gennemgang af selve angstmotivet i første strofe og går bl.a. ind på baggrunden i H.C. Andersens eget liv. Derudover nævner Kaj Mogensen de mange bibelsteder, som teksten “henspiller på”, som det hedder. Skildringen af angsten i første strofe ser Kaj Mogensen som en parallel til beretningen om Jesus i Getsemane have (Mark 14,33f). I strofe to, hvor det hedder: “Alt Ondt i mig det kom fra mig”, kan der “henspilles på Romerbrevet 7,18: ‘Thi jeg veed, at i mig, det er, i mit Kiød, boer ikke Godt’” (s. 899). Derudover peger udtrykket “mit eget Skyldner-Brev” tilbage på Jesu lignelse om den uærlige godsforvalter i Luk 16,1-13.

I tredje strofe, hvor H.C. Andersen skriver: "Jeg trædes skal af Dødens Hæl", henspilles der på "syndefaldsfortællingen, hvor Gud sagde til slangen: 'Jeg vil sætte Fiendskab imellem dig og imellem Quinden, og imellem din Sæd og imellem hendes Sæd; den samme skal sønderknuse dit Hoved, men du, du skal sønderknuse hans Hæl'" (1 Mos 3,15). Derudover peger Kaj Mogensen på 1 Kor 15,26, hvor døden kaldes den sidste fjende. H.C. Andersen beder i linje tre om at få Faderen lagt på sin tunge "som Duens Blad", så han kan blive glad. Kaj Mogensen forbinder dette billede med Syndflodsfortællingen, hvor duen anden gang kom tilbage med et blad i næbbet som tegn på, at vandet var ved at trække sig tilbage.

Men hvordan skal disse intertekster tolkes? I strofe to hedder det: "De Andres Skyld jeg nok opskrev / Men ei mit eget Skyldner-Brev." Lignelsen om den uærlige godsforvalter (Luk 16,1-13) ligger som nævnt bag disse linjer. Lignelsen handler om en uærlig forvalter, der bliver afskediget af sin herre og derfor går til sin herres skyldnere og beder dem nedskrive deres gæld. På den måde skaffer han sig gode venner, som kan hjælpe ham til gengæld. H.C. Andersen bruger lignelsen anderledes, når han skriver, at han omhyggeligt *opskrev*, hvad de andre skyldte, men derimod ikke gjorde det samme med sin egen skyld. Formålet var at stille sig selv i et bedre lys end de andre: "Hvor har jeg for mig selv hver Dag / Besmykket godt min egen Sag."

Kaj Mogensen gør i sin gennemgang opmærksom på, at "I anden strofe fører angsten til en uforbeholden bekendelse af synd og skyld" (s. 899). H.C. Andersen bekender her sin farisæisme. Jeg er enig i, at H.C. Andersen bruger lignelsen på sin særlige måde, men her kunne det have været spændende, om Kaj Mogensen havde redegjort for, hvilken betydning det har for salmen, at det er en bibelsk tekst, der inddrages, og så netop bruges bevidst anderledes end lignelsen? Hvilken forskel gør det for tolkningen, om man kender referencen til lignelsen eller ej?

I første linje af strofe tre hedder det: "Jeg trædes skal af Dødens Hæl". Kaj Mogensen skriver som kommentar hertil: "Kun en person kan have en hæl. Der er uden tvivl association fra døden til slangen... Døden er som i 1 Korintherbrev 'den sidste fjende' (1 Kor 15,26). Den træder på mennesket." Og herefter koncentrerer Kaj Mogensen sig om dødens rolle og sjælen, der løfter sig. Men hvorfor bruger H.C. Andersen udtrykket "Dødens hæl"? I Syndefaldsberetningen er der ingen, der bruger hælen til at træde med. I straffen over slangen hedder det derimod, at "kvindens afkom skal knuse dit hoved, og du skal bide hendes afkom i hælen" (1 Mos 3,15). Igen ville det være rart at vide, hvordan vi skal forstå denne henvisning til en bibelsk intertekst? Har H.C. Andersen blot en erindring om, at døden kom ind i verden

i forbindelse med Syndefaldet, og at der var noget med en hæl, og så skaber han sit eget billede af dødens hæl, som tramper på ham? Eller er der tale om en bevidst ændring af den gamle fortælling? Eller skal Syndefaldsberetningen som intertekst blot give autoritet til H.C. Andersens egne ord ved at give dem en bibelsk klang?

I strofe tre linje tre beder H.C. Andersen:

Læg *Fadervor* som Duens Blad
 Mig paa min Tunge, gør mig glad.

Fadervor spiller en vigtig rolle ikke blot her, men, som Kaj Mogensen gør opmærksom på, også i fortællingen "Hvad hele Familien sagde", hvor Fadervor kaldes "Naadens Draabe" og "Trøstens Perle fra Gud" (s. 900). Og jeg er ganske enig i denne henvisning og i, at Fadervor skal trøste den bange, samt at "Duens Blad" henviser til Syndflodsfortællingen. Men jeg savner en nærmere redegørelse for, hvad det er i Fadervor, vi skal tænke på i netop denne salme. Hvad skal der trøstes for? Kaj Mogensen taler om, at nu er "den tid, der er mærket af angst og skyld", ved at være ovre. Ja, og netop i denne salme, hvor der tales om skyld i strofe 2, og hvor strofe 3 henviser til såvel Syndefald som Syndflod, er det vel ikke irrelevant at overveje, om indholdet af Fadervor også er betydningsfuldt?

En af bønnerne lyder som bekendt: "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vores skyldnere". Kaj Mogensen gør det i sin gennemgang af strofe to helt klart, at der her er "en uforbeholden bekendelse af synd og skyld" (s. 899). Men er der ikke også i strofe tre, hvor interteksten er hentet fra beretningen om ødelæggelsen af den syndige verden, og Fadervor skal trøste den angste, tale om en erkendelse af syndens magt? Kaj Mogensen skriver s. 902: "Angsten er både hos Kierkegaard og H.C. Andersen genstandsløs." Men holder det? Angsten har, så vidt jeg kan se, i denne salme så absolut sin genstand, nemlig synd og død. Trøsten skal derfor bestå i, at Gud befri det syndige menneske for dets skyld. Og det gør Gud ved at lægge Fadervor på den bedendes tunge.

Cantate afsjungen ved Comtesse Marie Moltkes Confirmation

Mit sidste eksempel på Kaj Mogensens tekstanalyse er hentet fra H.C. Andersens "Cantate afsjungen ved Comtesse Marie Moltkes Confirmation i Bregentved Capel den 8de Juni 1844" (s. 851-863). Hvad der interesserer mig i denne sammenhæng er, at cantaten indgår i en liturgisk sammenhæng. Da den blev skrevet, var en meget vigtig del af konfirmationen konfirmandens eget ja-ord, men Kaj Mogensen understreger, at i denne cantate er det Gud, der giver, og konfirman-

den, der modtager. Som det hedder s. 855: "Konfirmandens ja-ord er ikke nævnt i H.C. Andersens tekst." Og derved adskiller H.C. Andersens opfattelse sig fra datidens traditionelle opfattelse af konfirmationen som konfirmandens egen bekræftelse af dåbspagten.

Den hymne, der skal afsynges efter løftets aflæggelse, består af tre strofer og er primært en hyldest til Gud, men i strofe to hedder det: "Hun har Dig bekendt herinde." Det er en klar henvisning til den handling, der er gået forud, hvor hun selv har bekræftet sin dåbs pagt. Alligevel tolker Kaj Mogensen hele cantaten således, at "Det er Gud, som alene indstifter pagten." Men for mig at se er ordene: "Hun har Dig bekendt herinde" og hele den liturgiske kontekst tilstrækkeligt til at fastholde, at selv om H.C. Andersen primært bruger sin cantate til at hylde Gud, så betyder det ikke, at han ser bort fra konfirmandens bekendelse, endsige at deltagerne kun tænker på, hvad Gud har gjort, når de netop har overværet, at konfirmanden selv har sagt sit ja. Jeg vil derfor hævde, at sætningen om comtessens egen bekendelse, som er sket "herinde", peger tilbage på det, menigheden netop har overværet. Vi står altså over for en form for intertekstualitet, hvor den liturgiske kontekst fungerer som intertekst.

Afrunding

Ved forsvaret ønskede jeg at drøfte enhver eksegets grundspørgsmål: Hvordan fortolker man en tekst? Hvilken rolle spiller forfatterens egen intention og de intertekster, forfatteren mere eller mindre direkte inddrager i sin tekst? Hvilken rolle spiller de intertekster, som skabes af konteksten, den være sig en redaktionel kontekst eller en liturgisk kontekst? Og hvornår drejer det sig om den nutidige læsers egne intertekster? Disse spørgsmål førte til en samtale, der har bidraget til den respekt, jeg har for det store arbejde, der ligger bag Kaj Mogensens afhandling om H.C. Andersens teologi. Afhandlingen vidner om stor lærdom og om vilje til at delagtiggøre andre i, hvad Kaj Mogensen selv har fået ud af sit livslange følgeskab med en af vore betydeligste digtere. Dertil kommer, at Kaj Mogensen gennem sit arbejde har gjort en stor indsats for, at studiet af H.C. Andersens værker ikke blot skal omfatte teksternes betydning i datiden, men også blive brugt som afsæt for en samtale med og kritik af nutidig teologi. Jeg er således ikke i tvivl om, at det foreliggende arbejde, som velfortjent har ført til tildelingen af den teologiske doktorgrad, vil inspirere til videre studier og diskussioner.

H.C. Andersens livssyn og kristendomsforståelse

Opposition ex auditorio ved Kaj Mogensens Disputatsforsvar 9. maj 2018: *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi I-II* (København: Eksistensen 2017)

Lektor em. mag.art.

Mogens Pahuus, Aalborg Universitet

Abstract: This article is not a complete assessment of Kaj Mogensens voluminous doctoral dissertation. Instead, it focuses on two elements in Hans Christian Andersen's understanding of life and conception of Christianity: 1) God as loving providence, and 2) the importance of the freedom, endeavours and formation of the human being. It is argued that there is a range of difficulties in the first element – both in Hans Christian Andersen's thinking and in Kaj Mogensens own corresponding approach – that are not sufficiently discussed in the dissertation. It is also argued that Mogensen to some degree underestimates the second element in Andersen's novels, poems and fairy-tales.

Keywords: God – providence – immortality – freedom – endeavours – formation

Indledning

Kaj Mogensen har i sin endog meget store disputats om H.C. Andersen ikke blot forsøgt at formulere det livssyn og den kristendomsforståelse, som gennemsyrrer forfatterskabet, men har gjort dette gennem en omfattende og grundig analyse af en væsentlig del af forfatterskabet, nemlig tre af de seks romaner, en lang række digte og et antal eventyr. Hertil kommer en dybtgående behandling af samtidens livs- og kristendomsforståelser og en drøftelse af den meget omfattende sekundærlitteratur om emnet. Det betyder, at afhandlingen er et omfattende og rigt værk. Jeg skal i denne artikel ikke forsøge at give en egentlig vurdering af hele afhandlingen, men nøjes med at fokusere på fremstillingen af selve kernen i H.C. Andersens livs- og kristendomsforståelse. Jeg vil skelne mellem to elementer i H.C. Andersens livssyn og teologi. For det første den tanke, at Gud er et kærligt for-

syn. For det andet dette, at et menneskes skæbne, samtidig med at denne er ledet af Gud, også bestemmes af menneskets frihed, dets stræben og dets arbejde på at udvikle sig som menneske (dannelsestanken). Kaj Mogensen er især optaget af det første element, men har efter min mening hverken i tilstrækkelig grad blik for muligheden af forskellige tolkninger af og vanskeligheder i denne tanke om Gud som det kærlige forsyn, eller haft tilstrækkelig forståelse for det andet element i H.C. Andersens livssyn og teologi.

Først skal jeg drøfte tanken om Gud som det kærlige forsyn – og flertydigheder og vanskeligheder i denne tanke. Dernæst behandles dannelsestanken – med udgangspunkt i især eventyret “Sneedronningen”. Herefter gennemgås Kaj Mogensens analyser af de tre romaner med henblik på de to elementer i H.C. Andersens livssyn og teologi. Der afsluttes dels med en kritik af Kaj Mogensens analyse af et digt, som behandler den menneskelige stræben (“Marts”), dels med en vurdering af aktualiteten i den H.C. Andersen’ske teologi, en teologi som Kaj Mogensen i vid udstrækning selv deler.

Gud som det kærlige forsyn

I H.C. Andersens selvbiografi *Mit Livs Eventyr* skriver han: “Mit Livs Historie vil sige Verden, hvad den siger mig: der er en kærlig Gud, der fører alt til det Bedste”. Denne sætning resumerer det tilværelsessyn og den kristendomsopfattelse, som ifølge Kaj Mogensen er kernen i H.C. Andersens digtning, nemlig at livet for enhver er et vidunderligt eventyr. Med Kaj Mogensens ord: “Udsagnet er personligt, digterens tydning af sit eget liv, men det er også alment. Det kan opfattes som en kort sammenfatning af en teologi: “Der er en kærlig Gud der fører alt til det bedste. Gud er det kærlige forsyn” (s. 1077. Alle henvisninger er til Kaj Mogensens bog med mindre andet er anført). Verden – og ethvert menneske – er altså ifølge Kaj Mogensens tolkning af H.C. Andersen skabt af Gud, der som en fortsat skabende forsynsmagt leder ethvert menneske på dets vej gennem livet. Og eftersom der tydeligvis er ganske mange mennesker, hvis liv absolut ikke lykkes i denne jordiske tilværelse, må det forholde sig sådan, at enhver og altså ikke mindst den hårdt ramte efter døden vil leve videre og her vil få erstatning for den mislykkede jordiske tilværelse.

Tanken om Gud som forsynsmagt præger i markant grad romanen *De to Baronesser*, mens udødelighedstanken står centralt i romanen *At være eller ikke være*. Derfor gør Kaj Mogensen disse to romaner til de centrale analyseobjekter i sin afhandling. Foruden disse to romaner

analyseres den sene lille roman *Lykke-Peer*, fordi H.C. Andersen her fremstiller sit syn på det lykkeligste jordiske liv. Desuden analyseres en lang række digte og en mindre gruppe eventyr, hvor tilværelsesforståelsen og kristendomsopfattelsen også spiller en vigtig rolle. Kaj Mogensen inddrager dog også helt bevidst tekster, der ikke forholder sig til særlige religiøse problemstillinger, og som ikke nævner Gud, men hvor han mener, "at denne gudsopfattelse og det hermed forbundne menneskesyn er en udtalt forudsætning" (1060). Det gælder således eventyret "Svinedrengen" og i nogen grad også *Lykke-Peer*.

Afhandlingens tese er som sagt den, at tanken om Gud som skaber og forsynsmagt og tanken om udødeligheden er kernen i H.C. Andersens tilværelsesforståelse. Men tesen omfatter også det synspunkt, at H.C. Andersens kristendomsforståelse faktisk kan berige teologien i dag.

Kaj Mogensen har efter min mening et langt stykke ret i den første del af tesen: Gudstanken og udødelighedstanken udgør noget kernemæssigt i H.C. Andersens livssyn – og ikke mindst i de tre romaner, som analyseres. Et af mine spørgsmål i denne artikel er dog, om disse tanker er så gennemgående i forfatterskabet, som Kaj Mogensen mener. Det er fx svært at se, at de overhovedet spiller en rolle i eventyret "Svinedrengen". Men vigtigere er, at det, når det gælder testningen af denne gennemgående tese, må være oplagt at foretage en nærmere analyse af en række tekster, især en række eventyr, hvor H.C. Andersen helt åbenbart forholder sig til centrale elementer i kristendommen som bl.a. "Den lille Havfrue" og "Dyndkongens Datter". Det er en vigtig deltese hos Kaj Mogensen, at H.C. Andersens tolkning af kristendommen er i overensstemmelse med den luthersk-evangeliske forståelse af denne. Men den tese kunne man have ønsket sig afprøvet netop i forbindelse med et tankemæssigt så utraditionelt eventyr som "Dyndkongens Datter". Det er klart, at afhandlingen ikke kan inddrage alle tekster, men en række let tolkelige tekster kunne med fordel have været udeladt til fordel for andre, som mere direkte forholder sig til H.C. Andersens kristendomsforståelse.

Kaj Mogensen har fremdraget de tre romaner, hvor H.C. Andersen mest direkte fremlægger sin livsanskuelse, hvor denne altså fremtræder som et budskab og får karakter af en morale. Her er der dog grund til at indvende, at de første tre romaner (*Improvisatoren*, *O.T.* og *Kun en Spillemand*) er mere polyfone og i højere grad sætter modstridende livsanskuelser over for hinanden. Dertil kommer, at H.C. Andersen i de dybeste af sine eventyr får formuleret en mindre budskabspræget fremstilling af sin livsanskuelse.

På baggrund af det foretagne udvalg forekommer det ikke helt klart, hvad der ligger i tesen om Gud som det kærlige forsyn. Det er

et spørgsmål, om ikke der for H.C. Andersen er tale om flere forskellige tanker. Tesen om det kærlige forsyn formuleres i *De to Baronesser* som tanken om den røde tråd, der går gennem menneskers liv. Og i denne roman fornemmer man, at den røde tråd dækker over to ting. For det første dette, at der i ethvert menneske findes en skabt kerne. "Og Kernen er god, den holder sig fra vor Herre. Skallen har Verden givet Kulør" (med den gamle baronesses ord). Derfor er alle mennesker ligeværdige, sådan som det også udtrykkes af den gamle baronesse: "Vi er alle eet Stykke". Den anden tanke er den, at Gud som forsynsmagt er med til at sørge for, at vi udvikler os gennem prøvelser. For Elisabeth er dette faktisk kernen i forsynstroen. Det fremgår af følgende citat:

Hun husker Moritz Ord om den røde Traad. – Hun saae den i de Aar, hun havde levet, hun saae hvor nødvendig, hvor velsignelsesrig, hver tung Omskiftelsesdag havde været hende; hun forstod, at i det ensomme Liv på Oland, mellem Natur og Bibel, var en rigere Sæd nedlagt i hendes Sjæl, end der i den velhavende Gaard hos den gamle underlige Baronesse vilde have været Mulighed for.¹

Tilsvarende hedder det om Herman:

Der laa ni Aar imellem, ni Aar, tilbragt i fremmede Lande, hvor Naturen, Kunsten og Verdenslivet havde været hans Opdragere, og det må indrømmes, at i hvor højt man end sætter Skolelærdom og al Kundskab tilegnet ved Flid og Besvær, så giver dog Livet selv noget mere; i dette var han ikke omdannet, men udviklet, havde vundet Klarhed med sig selv og Verden.²

Man kan også tolke tanken om forsynsmagten og den røde tråd på den måde, at Gud ved et menneskes fødsel har bestemt, hvordan dette menneskes liv skal forme sig. Det forekommer dog at være en meget mere problematisk tænkemåde. Men det kunne se ud, som om det er på denne måde, Kaj Mogensen tolker forsynstanken – fx der hvor han lægger op til, at det ved Elisabeths fødsel er blevet bestemt af Gud, at hun skulle giftes med Herman (133). Det gør en stor forskel, om man opfatter tesen om det kærlige forsyn på den måde, at det svære og lidelsesfulde kan gives mening som noget, der udvikler og modner en – eller om man forstår den som et udsagn om, at Gud er styrende og bestemmende med i alt, hvad der sker. Da vil der jo

1. H. C. Andersen, *Romaner og Rejseskildringer*, udg. af M. Borup (København Gyldendal 1943) Bd. IV, s. 275-76.

2. *ibid.* s. 229.

i virkeligheden aldrig være noget som helst, som blot er tilfældigt, og derfor ej heller ulykker, der rammer helt tilfældigt. Vi kommer tilbage til spørgsmålet.

På tilsvarende måde kan udødelighedstanken forstås på noget forskellig måde. For det første på den måde, at eftersom der er mennesker, der lider umenneskeligt, kan vi tro og håbe på, at der en tilværelse efter denne, hvor ofrene oprejses. Sådant kunne man tolke udødelighedstanken for grumslingens vedkommende (i *At være eller ikke være*). Det forekommer, at det i denne bog anfægter H.C. Andersen, at der findes mennesker, som slet ikke når at udvikle en egentlig menneskelighed. Men når det gælder Niels Bryde selv, da dækker udødelighedstanken over noget andet og noget mere selvisk, nemlig dette at man ikke klarer at forlige sig med tanken om, at man selv tilintetgøres ved døden. Begge elementer findes hos H.C. Andersen, men det forekommer, at Kaj Mogensen ikke har så megen sans for det første element i udødelighedstanken.

Det er helt utvivlsomt, at H.C. Andersen livet igennem anfægtes i denne sin livsforståelse (at livet er det dejligste eventyr – for enhver). Disse anfægtelser kommer først og fremmest til orde i andre romaner (og andre tekster) end dem, der analyseres i afhandlingen, og derfor må man sige, at man i afhandlingen ikke får et fuldstændigt billede af H.C. Andersens forhold til kristendommen. Hertil kommer, at den gennemgående fokusering på forsyns- og udødelighedstanken kommer til at skygge for andre centrale elementer i H.C. Andersens livsforståelse, især hans menneskesyn med de forskellige højere og lavere lag i mennesket, som spiller en afgørende rolle i nogle af hans dybeste eventyr (“Den lille Havfrue” og “Dyndkongens Datter”), og hans syn på den menneskelige dannelses- eller udviklingsproces, som findes i mange romaner og eventyr. Kaj Mogensen nævner selv dannelsesstanken mange steder, men udfolder den ikke rigtigt og synes også at have en noget kontroversiel opfattelse af den. I alle fald benægter han, at der er tale om udvikling hos Elisabeth (i *De to Baronesser*) og hos Gerda (i “Sneedronningen”), hvor mange andre fortolkere opfatter skildringen af disse to personer som i udpræget grad bestemt af dannelsesstanken forstået som en udvikling fra umiddelbarhed over refleksion og (selv) beherskelse til en genvundet umiddelbarhed. På samme måde undrer det, når Kaj Mogensen i sin analyse af *At være eller ikke være* skriver om denne, at den er “ingen rigtig dannelsesroman, for det højdepunkt som Niels Bryde er ledt frem til, er hans barndom” (387), for dannelsesstanken går jo netop ud på, at det barnlige tilbageerobres og altså er med i modenheden, blot på et højere niveau.

Dannelsestanken

Ifølge H.C. Andersen er det afgørende for et menneske at kunne erkende den usynlige tråd i et liv, og det er endvidere afgørende at bevare kernen i sig selv, noget som tydeligt ses i barnets umiddelbarhed, dets tillid og tro, som det gerne skulle fastholde. Det er det, som Gerda har i "Sneedronningen" – jf. hvad finnekonen siger om hende:

Seer Du ikke, hvor Mennesker og Dyr må tjene hende, hvorledes hun på bare Been er kommet saa vel frem i Verden. Hun maa ikke af os vide sin Magt, den sidder i hendes Hjerter, den sidder i, hun er et sødt, uskyldigt Barn."³

Men samtidig ses livet som en udvikling gennem prøvelser. Der skal mere til end umiddelbarheden.

Jeg mener, at Kaj Mogensen i sin tolkning ikke yder denne tanke om udvikling, om menneskelig dannelse, tilstrækkelig retfærdighed. Det er, som om Kaj Mogensen holder sig til det skabte – det gud-givne. Det præger især hans tolkning af "Sneedronningen".

Kaj Mogensen når frem til den overraskende konklusion, at der i dette eventyr ikke er tale om en udviklings- eller dannelsestanke. Hverken Gerda eller Kaj udvikler sig. "Gerda ændrer sig ikke" (981). "Myten er ikke en sammentrængt dannelsesroman" (1014). Når man betænker, at de to tredjedele af eventyret (3.-7. billede) handler om Gerdas søgen efter Kaj, og når man videre med Kaj Mogensen må sige, at hun her på denne mangeslyngede rejse møder både mange farer for og fristelser til at glemme Kaj (1019), er det overraskende, når Kaj Mogensen mener, at alt dette ikke rummer en udvikling af Gerda. Lad os se nærmere på det første billede, hvor Gerda opholdes af besøget hos den gamle kone, som ikke er en rigtig heks, men som tydeligvis med sin have og alle dens blomster forsinker Gerda og et vist stykke får hende til at glemme Kaj. Hvad er der tale om her? En nærliggende tolkning er, at Gerda gennemgår en fase, hvor kærlighedslængsel og kærlighedsdrømme dominerer, og hvor hun derfor ikke er i så direkte kontakt med virkeligheden, men hvor hun så at sige fristes af de mange forskellige aspekter af kærligheden til at "glemme" det centrale i hendes egen kærlighed til Kaj, nemlig dette at være optaget af den anden og dennes ve og vel på en selvforglemmende måde. Det er det, rosen står for. Og alle de andre blomster, vi hører om, står for andre elementer i kærligheden, som nok kan føre

3. H. C. Andersen: *Samlede Eventyr og Historier* (København Gyldendal 1962), Bd. I. s. 295.

på afveje: Ildliljen (og den hertil knyttede fortælling) står for den lidenskabelige, brændende kærlighed; convolvulussen står for den anelsesfulde, forventningsfulde kærlighedslængsel; sommergækken (som vi kalder vintergækken) står for den gækkende, flygtige og ustadige betagelse eller forelskelse; hyacinthen for den farlige kærlighed, der kan ende med døden; smørblomsten står for den ikke-erotiske kærlighed; og endelig står pinseliljen eller narcissen for den selvkærlige og selvoptagne form for kærlighed.

Det skal i øvrigt bemærkes, at Kaj Mogensen misforstår den lille fortælling, der knytter sig til ildliljen, når han skriver, at “enken elskede sin mand og fulgte ham ind i døden”. Nej, enken tænker – da hun står på bålet – på en anden, som endnu lever. Hun repræsenterer altså en utro kærlighed:

I sin lange røde Kjortel staa Hindu-Konen på Baalet, Flammerne slaee op om hende og hendes døde Mand; men Hindu-Konen tænker på den levende her i Kredsen, ham hvis Øine brænder hedere end Flammerne, han, hvis Øines Ild naae mere hendes Hjerter, end de Flammer, som snart brænde hendes Legeme til Aske. Kan Hjertets Flammer døe i Baalets Flammer?⁴

På tilsvarende måde er der tale om, at Gerda lærer noget i mødet med den frejdige prins (i hvert fald styrkes den frejdighed og frimodighed, som hun allerede er i besiddelse af), ligesom hun lærer noget om magt og vold (og det vigtige i at undgå sådanne midler) i mødet med røverdatteren, ligesom det ikke kan være tilfældigt, at både lappekongen og finnekongen står for det erkendelsesmæssige, som Gerda naturligvis også må udvikle, selv om det er rigtigt, at det allervæsentligste er en selvforglemmende umiddelbarhed, som hun har med sig hele vejen igennem. Kaj Mogensen nøjes med at betone dette sidste.

Man kan i øvrigt tænke om de næste tre historier i eventyret (“Prinds og Prinsesse”, “Den lille Røverpige” og “Lappekongen og Finnekongen”) som beretninger om mødet med tre verdener. Først den fornemme verden med dens kunstlethed og unatur, som prinsen rebellerer imod. Dernæst den fattige eller proletariske verden, som man så den, da den gjorde oprør i 1830 i Frankrig (sml. “Drengen på Frankrigs Trone” i *Billedbog uden billeder*). Og endelig er den tredje verden den lærde verden.

Det må være meget mere nærliggende at tænke om hele Gerdas rejse som et udviklingsforløb end som en pendant til Jesu liv, inkarnation, passion og opstandelse (1018-20).

4. *ibid.* s. 280.

Og også Kaj udvikler sig dog – modsat Kaj Mogensen: “Kaj udvikler sig ikke i fortællingen” (1019). Han gennemløber de klassiske tre stadier i dannelsesstærkningens opstilling af forløbet: fra umiddelbarhed over refleksion og beherskelse til genvundet (og af mellemfasen beriget) umiddelbarhed.

Romanerne

Det afgørende i Kaj Mogensens afhandling er som sagt analyserne af de tre romaner, som udgør godt og vel halvdelen af afhandlingen.

De to Baronesser

For en nutidig læser af denne roman er det nærliggende at anke over, at den opererer med lovlig mange heldige sammentræf. I og med at vi af en fortælling (roman eller drama) forventer, at den skal kunne kaste lys over den menneskelige tilværelse, skal den rumme et sandsynligt handlingsforløb. Og her kan man synes, at det er temmelig usandsynligt, at Elisabeth fødes og bliver gift i det selvsamme hus, samtidig med at hun ved fødslen hjælpes af den person, hun senere bliver gift med – kombineret med at de to lever hele den mellem-liggende tid helt forskellige steder i verden, og at det er en kæde af tilfældigheder, der fører dem sammen igen efter de mange år. Men hvis man forestiller sig, at der findes et guddommeligt forsyn, der ved Elisabeths fødsel har bestemt, at hun skulle giftes med Herman (og sådan tolker Kaj Mogensen romanen, s. 95 pff), da kan man ikke længere tale om usandsynlige sammentræf. Som Kaj Mogensen skriver: “forfatteren kan jo ikke gøre for, at Gud har spundet en usynlig tråd i både menneskets levnedsløb og romanens fortælleforløb”. Men dette er jo at ophæve enhver tanke om tilfældigheder, og da kan man ikke længere tale om det usandsynlige, og spørgsmålet er da, om en livsforståelse, der ikke anerkender tilfældigheder og sandsynlighed, er en plausibel livsforståelse.

Kaj Mogensen har bestemt forståelse for, at når især Elisabeth skal gennemgå mange genvordigheder, skyldes det, at hun skal udvikles og modnes, men alligevel mener jeg – som det også fremgik af kritikken af analysen af “Sneedronningen” –, at Kaj Mogensen er tilbøjelig til at undervurdere det formende og dannende i den udviklingsproces, mennesker gennemgår. Han skriver om Elisabeth, at hendes udvikling og modning ikke består i andet end “en indsigt i og forståelse af den røde tråd, der har løbet igennem hendes liv” (142). Personlig-

hedsdannelse omfatter meget andet end forståelse og indsigt – også ifølge H.C. Andersen.

Den gamle baronesse skal i sagens natur ikke gennemgå en egentlig udvikling på samme måde som de to unge – Elisabeth og Herman. Hun skal ifølge Kaj Mogensen nå frem til “forsoning med sit liv” (161). Det mener jeg er rigtigt, men jeg mener ikke, det er rigtigt med Kaj Mogensen at forstå denne forsoning med sit liv som det, at hun skal erkende sin skyld i forbindelse med, at hendes datter blev voldtaget af en italiensk røver (og det er Herman, der er frugten af denne voldtægt). “Hun ville ikke se sin skyld i øjnene” (121). Når hun blev skyld i (forstået som medvirkende årsag til) at hendes datter blev voldtaget, var det jo alene, fordi hun var utålmodig efter at komme frem til rejsens mål og derfor satte igennem, at man forlod landevejen og tog turen over bjerget, og noget sådant er jo ikke en moralsk skyld. Og kun i forbindelse med en sådan giver det mening at tale om at se den i øjnene og tage den på sig. Det, som hun skal forsones sig med, er simpelthen, at der er noget illegitimt og socialt vanærende i hendes liv.

Også Moritz må gennemgå det lidelsesfulde. I hans tilfælde handler det om, at hans elskede Caroline dør få dage før deres bryllup. På sin vis kan man forstå Moritz, når han – i sin første prædiken for menigheden på Halligerne (som Kaj Mogensen i parentes bemærket konsekvent kalder for Hallingerne) – siger, at “Gud har prøvet mig tungt, taget fra mig hvad jeg hældede mit Hoved og mit Hjerte til for at jeg skulde holde mig fastere til ham, for at jeg i min Sorg skulle forstaae andres. Som til Job kommer Sorgen og Ulykken til os, at vi kunne forstå Gud, os selv, hin og denne Verden!” (67). Man kan givetvis med sin holdning give mening til ulykken. Men det er problematisk at mene (hvad både H.C. Andersen og Kaj Mogensen gør), at Gud har den mening at modne Moritz, når han lader Caroline dø. Det vil jo være at bruge et menneske blot som redskab. Nøjagtig det samme må man sige om Niels Brydes elskede Esthers død i *At være eller ikke være*. Kaj Mogensen skriver her, at hun dør, “for at Niels kan få øje på det evige liv” (272). Vi er nu engang ikke i tvivl om, at det for os mennesker er paradigmat på at handle umoralsk at bruge et andet menneske kun som middel (jf. Kants anden formulering af det kategoriske imperativ). Så må det også være det for Gud. Og her hjælper det ikke at sige, at “Esthers jordiske død betinger både hendes egen og Niels Brydes evige lykke”. For på denne måde bliver udødelighedstanken en retfærdiggørelse af absolut alt.

At være eller ikke være

Der er i denne roman en anden parallel til *De to Baronesser*. Ligesom den gamle baronesse ifølge Kaj Mogensen pådrog sig skyld i forbindelse med datterens voldtægt, således pådrager Karen sig skyld i forbindelse med grumslingens og dennes mors skæbne. Men også hun er dog i moralsk henseende aldeles uskyldig. Uanset hvordan H.C. Andersen har tænkt om denne skyld, kan man i dag ikke tale om moralsk skyld her.

Kaj Mogensen kan have ret i, at H.C. Andersen bevidst ikke fremstillede de stærkeste repræsentanter for kristendoms kritikken (som bl.a. Feuerbach), men at han angreb datidens populær-materialisme. Men ifølge Kaj Mogensen skyldes det ikke, at han gjorde sig opgaven lettere, men at han forholdt sig til det i tiden, der fyldte mest for de fleste. Men når man som Kaj Mogensen vil hævde, at H.C. Andersens livsforståelse kan inspirere kristendommen i dag, må det siges at være uheldigt at knytte til ved kritikken af den vulgære materialisme. Når Kaj Mogensen på egne vegne skal beskrive alternativer til troen på Gud, tenderer han også til en vulgær-opfattelse, fx når han på s. 354 skriver, at alternativet er enten fortvivlelse eller det at ophøje mennesket til Gud (som i socialdarwinismen og i guddommeliggørelsen af staten).

Kaj Mogensen viser, at H.C. Andersen på god protestantisk vis skelner mellem det, der er op til mennesket, og det centrale i troen, som er Guds gave til mennesket, som mennesket altså ikke når frem til gennem egen indsats – samtidig med at der kan være andre elementer i troen, som er tilkæmpede. Men må man ikke sige, at H.C. Andersen har en noget problematisk og indskrænket opfattelse af tro, når han lader den af Gud skænkede tro primært være en tro på udødelighed (som om udødelighedstanken skulle være kernen i den kristne tro)? Tanken om et evigt liv, hvor man samtidig har bevidsthed om eller husker, hvem man var i det jordiske liv, forekommer at være en noget selvisk tanke, hvor det grundlæggende i kristendommen dog må have med selvforglemmelse at gøre, ikke mindst i forhold til andre.

Når det gælder H.C. Andersens trosbegreb, betyder Kaj Mogensen, at “enhver form for overtro er afmonteret” (329). Det er dog svært at se, at der ikke er overtro på spil i forbindelse med klaverstrengens bristen efter Esthers død. For det første siger H.C. Andersen selv, at Niels “blev i dette nu Overtroens Barn”. For det andet forekommer det ikke, at det her giver mening at tale om “et åbent virkelighedsbegreb” og om en foregribelse af den post-positivisme, nogle gør gældende i dag, og om et slægtskab med Dorthe Jørgensens tanker om poesi/æstetik som en selvstændig type erkendelse (hvilket Kaj Mogensen gør, bl.a. s. 398).

I forbindelse med analysen af *Lykke-Peer* siger Kaj Mogensen igen, at ravhertet ikke har med overtro at gøre. Igen er det svært at se argumentet.

Lykke-Peer

Kaj Mogensen fremhæver, at det jordiske liv har selvstændig værdi for H.C. Andersen (en tænke måde han er helt enig i). Men han diskuterer slet ikke, om H.C. Andersen med alderen bliver mere skeptisk over for det dennesidige. Man kunne dog godt tolke den centrale tanke i denne lille sene roman (at det lykkeligste er at dø som ganske ung, hvor man er på sit højdepunkt) som en mistillid til det jordiske og kødelige livs naturlige stadier. Det er jo, som om Lykke-Per skal dø ung for at undgå de skuffelser og de nederlag og de svagheder, som er en naturlig del af ethvert livsløb.

Det forekommer, at Kaj Mogensen tolker romanen (som for ham er mere et eventyr end en roman) som mindre almengyldig end de andre romaner. At det er en roman kun om en udvalgt, en person som har et ganske bestemt livsmål. Det passer nu ikke alt for godt med H.C. Andersens erklærede holdning, at alle mennesker er lige.

Men uanset hvor udvalgt Lykke-Per er, kunne man godt lidt mere problematisere tanken om, at et livsmål er et ganske bestemt resultat, som man på et tidspunkt når frem til. Thorvaldsen (som Lykke-Per helt til slut sammenlignes med i romanen) havde vel et livsmål – et kald – men det bestod ikke i et enkelt værk, men i et helt livs arbejde med at skabe og udvikle skaberevnen. Spørgsmålet er, om man ikke forråder livet ved at gøre det til redskab for et bestemt værk. Man kunne også problematisere ideen om, at man kulminerer i sit liv eller er på sit højdepunkt, der hvor andre erkender ens storhed – altså har succes. Når Lykke-Per af H.C. Andersen selv sammenlignes med Thorvaldsen, ville H.C. Andersen's tankegang indebære, at Thorvaldsen ville have været lykkeligere, hvis han var død efter skabelsen af sit første storværk "Jason med det gyldne skind". Og det forekommer dog ikke ret plausibelt.

Spørgsmålet er så, om Lykke-Per skal forstås ikke bare som den udvalgte, men mere præcist som den udvalgte kunstner? Kaj Mogensen mener nemlig, at "kunstneren må dø for at hans kunst kan leve". Det er svært at se, hvorfor Kaj Mogensen skulle have ret i dette: Kunstværket er jo i sin virkning helt uafhængigt af skaberen af det. Men når Kaj Mogensen tænker således, må det vel hænge sammen med, at han er af den opfattelse, at der i Lykke-Pers tilfælde er tale om en pendant til Jesus. Det forekommer lige så lidt overbevisende, som at Gerda i "Sneedronningen" er det.

Nogle af de tidligere berørte problemer dukker op igen i forbindelse med denne roman. Der er for det første tale om den frie viljes problem: Det forekommer ikke at være tilstrækkeligt at sige, som Kaj Mogensen gør, at Lykke-Pers frihed består i at "give sig hen til det han er bestemt for" (552). For det andet er der spørgsmålet om, hvorvidt Lykke-Per gennemgår en udvikling. Kaj Mogensen mener, at Lykke-Per ikke udvikler sig (563), men blot ledes frem til at erkende, hvad der er hans livs bestemmelse. Det forekommer tvivlsomt. Han udvikler sig i høj grad gennem modgang og prøvelser. Akkurat ligesom Aladdin, som romanen explicit henviser til. Men her gælder det, at Kaj Mogensen (og måske også H.C. Andersen) undervurderer, i hvilken udstrækning Oehlenschlägers *Aladdin* er en dannelsesroman (sml. 561-64). Måske er det her symptomatisk, at selv om det meget tydeligt af romanen fremgår, at *Lykke-Peer* er stærkt inspireret af *Aladdin*, så nævnes Oehlenschlägers navn slet ikke i Kaj Mogensens bog. Der er altså næppe tale om, at Kaj Mogensen har gennemført et egentligt studium af Oehlenschlägers værk. Oehlenschlägers navn nævnes heller ikke i *Lykke-Peer*, men ingen er dog i tvivl om, at H.C. Andersen har studeret det skuespil grundigt.

Frihed og stræben

Noget andet, som bliver underbelyst i afhandlingen, er den vægt, som H.C. Andersen lægger på den menneskelige stræben. Det er rigtigt, at H.C. Andersen (som betonet af Kaj Mogensen) har forståelse for, at der er et element i troen, som ikke kan vindes gennem stræben og indsats, men som er en gave fra Gud (og denne evangelisk-lutherske tanke kommer tydeligt frem i *At være eller ikke være*), men Kaj Mogensen underbetoner, at H.C. Andersen lige så markant betoner elementet af menneskelig stræben i troen. Det er jo det, der gør Goethes *Faust* så vigtig for Esther (i *At være eller ikke være*) – og det er også det, der giver Prometheus en central position i bl.a. digtet "Marts", som analyseres grundigt i afhandlingen (771-803). Jeg vil dog mene, at netop betydningen af det stræbende i dette digt ikke er forstået ret. H.C. Andersen skriver i digtet "Marts":

Om Laplands Bjerge snor sig Sumpelandet,
 Men frodigt gror de røde Bær paa Vandet;
 Tilintetgørelsen sit Banner svinger,
 Men engang ogsaa Tiden her den tvinger.
 Urskovens Dynd med Sumpene forgaae,

Og Byer der i Dalene skal staae,
Hvor Karavaner smægtede i Sandet,
Skal Mennesket fremtrylle: Kanaans-Landet!⁵

Her skriver Kaj Mogensen, at den evige bevægelse og kamp mellem liv og død ikke betyder, at det ikke vil ende harmonisk, for det er ånden, der vil sejre over formens død. "Kampen vil ende med de gode kræfters sejr." (776). Der står imidlertid ikke noget om, at kampen vil ende eller ophøre. Og slet ikke, at den vil ophøre med harmoniens sejr. Selv om der henvises til Kanaans land, så er dette ikke et synonym for Paradiset, men et stadium i den evige kamp.

Men vigtigere er, at H.C. Andersen umiddelbart efter det forrige citat skriver:

For den vilde Syndflods Vande,
Svinder Bjerger, Byer, Lande,
Men ei Snillet den betvinger –
Frelste Slægter Arken bringer;
Høit på Ararat de dale;
Jorden snart er blomster-Sale.
– Lænket fast til Døgnets Klipper
Ei Prometheus Faklen slipper.⁶

Kaj Mogensen skriver her, at "syndfloden kan ikke betvinges af menneskets snilde" (777). Men det er forkert. Der står jo, at snildet betvinger syndflodens vande. (Man kan ganske vist læse sætningen således, at snildet ikke betvinger syndfloden, men i så fald bortfalder den modsætning, der markeres med ordet "men", og en sådan læsning vil også være uforenelig med den efterfølgende sætning om, at arken bringer frelste slægter, og arken er jo blevet bygget af mennesker – og derfor er det altså – også – i kraft af menneskers snilde, at syndfloden blev overvundet).

I begge citater tænker H.C. Andersen mere i pagt med Goetheske figurer som Faust og Prometheus (jf. digtet af Goethe) og mindre evangelisk-luthersk, end Kaj Mogensen så at sige på forhånd går ud fra.

5. <http://andersen.sdu.dk/vaerk/digte/vis.html?vid=1766>.

6. *ibid.*

Aktualiteten i H.C. Andersens teologi

Hvad angår den anden del af Kaj Mogensens tese – at H.C. Andersens kristendomsforståelse med forsynstanken og udødelighedstanken i centrum udgør en aktuel inspirationskilde for teologien i dag – gælder det, at Kaj Mogensens argumentation herfor ikke er ret udførligt udarbejdet.

Man må her for det første gøre sig klart, at H.C. Andersens kristendomsforståelse er tæt forbundet med romantikkens metafysiske tænkemåde, og selv om Kaj Mogensen henviser til, at metafysikken er genoptaget hos aktuelle teologer som Løgstrup og nogle af hans elever og af en idehistoriker som Dorthe Jørgensen, er det alligevel ganske anderledes former for metafysik end romantikkens. Hertil kommer, at både Løgstrup og Jørgensen først og fremmest henviser til en række erfaringer, som lægger en metafysisk og religiøs tolkning nær (med et løgstrupsk udtryk). Men den oven for nævnte radikale forsynstanke og udødelighedstanke, som Kaj Mogensen gør gældende, må da vist siges at være helt og aldeles erfaringsresistent. Uanset hvad der sker – uanset hvilke meningsløse og katastrofale ulykker mennesker rammes af – kan man hævde, at der er en dybere mening, som så først vil vise sig i evigheden. Samtidig fremgår det imidlertid, at Kaj Mogensen selv mener, at man kan sætte forsynstanken på prøve, og at det er det, H.C. Andersen gør i sine romaner – fx med beretningen om grumslingen i *At være eller ikke være*. Men man kan dog ikke sige, at hverken H.C. Andersen eller Kaj Mogensen i dette tilfælde viser eller godtgør, at “selv i det mest forkrøblede menneskeliv ligger spiren til det fuldkomne liv” (333). På tilsvarende måde må det siges at være et rent postulat – noget der på ingen måde godtgøres i denne afhandling – når Kaj Mogensen for egen regning hævder følgende: “At Gud findes og at mennesket er udødeligt er mere sandsynligt end det modsatte” (398). Der henvises her hverken til erfaringer eller til mere fornuftsmæssige ræsonnementer.

Nok må man sige, at H.C. Andersen ræsonnerer angående udødelighed i *At være eller ikke være*, men spørgsmålet er, hvor mange filosoffer og teologer der er, som i dag vil finde disse ræsonnementer overbevisende.

En helt central indvending mod den forsynstanke, som fremføres af Kaj Mogensen, er, at denne tanke er vanskelig at forene med tanken om mennesket som et selvbestemmende, frithandlende væsen. Det kræver i alle fald en udførlig argumentation, hvis man skal kunne hævde begge synspunkter. Men her nøjes Kaj Mogensen med at postulere, at “forsyn og frihed udelukker ikke hinanden” (141). Der gives ingen argumentation. Og det bliver ikke mere indlysende, at der

er tale om ægte selvbestemmelse, når Kaj Mogensen om Elisabeth skriver, at "Elisabets frihed består i, at hun følger den usynlige tråd".

Afslutning

Noget centralt i den evangelisk-lutherske kristendomsforståelse er udsagnet om retfærdiggørelse ved tro alene. Denne tanke spiller også en central rolle for H.C. Andersen. Jeg er også selv helt overbevist om, at der i et menneske og et menneskeliv er noget, som ikke er den enkeltes egen indsats og fortjeneste, og at vi alle beror på, at vort liv lykkes i kraft af noget i livet, som er større end os, livet selv eller livets kilde. Men jeg er lige så sikker på, at dette må sammentænkes med noget, der er lige så indlysende, nemlig frihed, stræben og dannelse/udvikling. Sådan tænkte – efter min mening – H.C. Andersen, og jeg mener, at denne tanke har gyldighed også i dag. Men denne anden tanke mener jeg ikke er tilstrækkelig betonet i Kaj Mogensens afhandling.

Ligesom Kaj Mogensens tese er todelt i den forstand, at den både angår tolkningen af nogle af de centrale livsanskuelsesmæssige grundtanker i H.C. Andersens forfatterskab, og at den argumenterer for, at H.C. Andersens kristendomsforståelse kan berige teologien i dag, således har jeg i denne artikel forsøgt at påvise, både at der er elementer i H.C. Andersens livsanskuelse, sådan som den foreligger i det digteriske forfatterskab, som Kaj Mogensen ikke i tilstrækkelig grad har forstået og inddraget, og at pege på nogle af de vanskeligheder, som knytter sig til den opfattelse af kristendommen, som H.C. Andersen gør sig til talsmand for, og som Kaj Mogensen også tilslutter sig.

Oplyst, forbedret, saliggjort

2 salmer af H.C. Andersen

Opposition ex auditorio ved Kaj Mogensens Disputatsforsvar 9. maj 2018. *Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi I-II* (København: Eksistensen 2017)

Adj. Professor, cand.theol.
Jørgen Kjærgaard

Abstract: At the same time as his Fairy Tales were being published, Hans Christian Andersen was commissioned to write two hymns for the re-opening of Holmen's Church in Copenhagen. In his dissertation, Kaj Mogensen mainly sees these hymns as presenting an image of God as Creator, independently of their actual context in the particular church service on the day of the re-opening. The article considers the content of Hans Christian Andersen's hymns as reflecting both the contemporary baptismal ritual and the gospel for the sermon of the day in question.

Keywords: Hans Christian Andersen - Holmen's Church – hymns – baptismal rite – Bishop Mynster's *Betragtninger* – *Evangelisk-kristelig Psalmebog* – Bishop Balle's baptismal formula of 1783.

Min indfaldsvinkel til Kaj Mogensens disputats (*Livet – det dejligste eventyr. H.C. Andersens teologi. I-II*. Eksistensen, København 2017), er kirkehistorisk-hymnologisk. Det, der foranlediger den, er i lige grad afhandlingens gennemløbende grundtese, at H.C. Andersens værk kan gøres genstand for en teologisk læsning, og det mere specifikke afsnit "Psalmer" i afhandlingens 2. bind (s. 823f.) – der, som de øvrige dele af fremstillingen, hvor tekster af H.C. Andersen underkastes en teologisk analyse, tjener som dokumentation af den tilgrundliggende tese.

Salmer er – når de da vitterlig er *salmer* – fortættede, teologiske udsagn. I den lutherske koncipering er en salme en tolkning af den bibelske forkyndelse, der forløser evangeliets tale, tugt og trøst, såvel poetisk som musikalsk. Det er derfor glædeligt, at Kaj Mogensen også inddrager H.C. Andersens salmedigtning i det materiale, han har fundet relevant for sin undersøgelse.

H.C. Andersens salmer blev først taget fuldt ud alvorligt som sådanne under kommissionsarbejdet forud for den seneste, autoriserede salmebog. Før da havde man mest betragtet dem som udtryk for et alment fænomen blandt 19. århundredes lyrikere, der – som eksempelvis Oehlschläger og Hauch – skrev en salme i ny og næ. Rationalismens kristendomsfortolkning havde manifesteret sig med egen salmebog – *Evangelisk-kristelig Psalmebog til Brug ved Kirke- og Huus-Andagt* (1. udg. 1798), men romantikken manifesterede en delvis tilbagevenden til en mere traditionel kristendom, som H.C. Andersens salmer til dels er udtryk for. Endnu i midten af det følgende århundrede var der, også i de københavnske intellektuelle og kunstneriske kredse, tale om en kristen fælleskultur med kirkens gudstjeneste og Bibelens verdensbillede som referencepunkter. Akkurat dette er også H.C. Andersens forfatterskab en dokumentation af. Når H.C. Andersen skrev en sangbar tekst til en kendt og indsungen kirkemelodi og benævnte den "Psalme", må det derfor antages, at der er nedlagt ikke kun et individuelt, kunstnerisk udtryk, men også en kirkelig brugsintention i frembringelsen.

Det gælder i særlig grad de to salmer, han skrev til genindvielsesgudstjenesten i Holmens Kirke i København, 20. marts 1836.¹ Det originale sangblad – et foldet enkeltbladstryk i oktavformat – viser, at den første salme, *Ei Templer reist' af Stovets Haand*, er tænkt til at skulle synges før prædikenen:

P s a l m e r
ved første Gudstjeneste i Holmens Kirke,
efter dens Istandsættelse
den 20de Marts 1836.
forfattede af H.C. Andersen.
Kiöbenhavn, 1836.
Trykt i P.N. Jørgensens Bogtrykkerie.

F ö r P r æ d i k e n.

M e l. Af Højheden oprunden er.

1. *P s a l m e r ved første Gudstjeneste i Holmens Kirke, efter dens Istandsættelse den 20de Marts 1836. Forfattede af H.C. Andersen. Kiöbenhavn, 1836. Trykt i P.N. Jørgensens Bogtrykkerie.* Foldet enkeltbladstryk i oktavformat. H.C. Andersen-Centrets værkregister nr. 2913. Odense Bys Museer, inventarnr. HCA/XXI-a-8. Birger Frank Nielsen: *H.C. Andersen Bibliografi. Digterens danske Værker 1822-1875* (København: Hagerup 1942), 288-289.

Ei Templer, reist' af Støvets Haand,
 Omfatte ham, Alverdens Aand,
 Som skabte Himles Himle.
 Gud Herren boer i Stormens Magt,
 I Lilliens Duft, i Nattens Pragt,
 Hvor Tanken selv maa svimle.
 Templet er, hvor selv vi ville!
 Helligt stille.
 Hjertet leder,
 Altardugen det udbreder.

I den formale præsentation af denne salme kommer Kaj Mogensen ind på melodiforholdet. Originaltrykket angiver som melodi: "Af Højheden oprunden er", hvilket kunne tyde på, at de to salmer er et bestillingsarbejde med opgivne melodier. Den salme findes slet ikke i samtidens kirkesalmebog – den evangelisk-kristelige – men melodien var til gengæld velkendt, da netop denne salmebog havde en mængde andre uprægnante salmer med eet samme eksklusive versemål. Skeler man til den koralbog, organisten og militærmusikeren Johan Frederik Rauch (1782-1858) efter alt at dømme må have spillet efter på denne marts-søndag i 1836 i Holmens Kirke, H.O.C. Zincks *Koral-Melodier* (1801),² har melodien, der i selv er pompøst fremadskridende, været fremført med en for os i dag næsten ufattelig langsomhed.³ – Det ville være godt 6 minutter med den første salmes 3 strofer! Lægger man til, at også Holmens Kirkes "Matros-Orgel" (Weyses udtryk) havde fået en overhaling i forbindelse med den øvrige istandsættelse og var forsynet med nye piber, der ikke "skreg" så meget – helt efter Romantikens idealer om det stemningsfulde – og at en samtidig kilde beretter, at de to "... Sange af Hr. Andersen bleve afsungne, ledsagede af Orgelet, Basuner og et talrigt Chor ...",⁴ giver det en vis fornemmelse af, hvordan det må have lydt.

Zincks notation er eksponent for den såkaldt isometriske eller "stive" koralopfattelse.⁵ Idealet er højtidelighed. Med et udtryk af den svenske musikhistoriker Folke Bohlin: Den "logo-meliske adaptation",

2. *Koral-Melodier til den Evangelisk-christelige Psalmebog. Udgivne ved H.O.C. Zinck, Kongelig musiklærer* (Kjøbenhavn: Det Kongelige Vaisenhus 1801). Rauchs vikar, den senere domorganist i Roskilde, Hans Matthison-Hansen, har næppe været på orgelbænken denne festdag.

3. Jørgen Kjærgaard & Peter Weincke: *Danske salme- og koralbøger – en introduktion* (København: Forlaget Anis 2013), 56-57.

4. Niels Riis: *Holmens Kirkes Orgel 1646-1956*. København 1956, s. 17-18.

5. Ulrik Spang-Hanssen: "Salmetempo i Danmark fra Ruder Konge til i dag." *Hymnologi, Nordisk Tidsskrift 1-2*, 2018, s. 9.

som H.C. Andersens nyskrevne tekst til den kendte koralmelodi konstituerer, fremhæver på markant vis tekstens tematik.

Det er en kirkesalme – altså en salme, der i en eller anden forstand udfolder et kirkesyn. Anslaget er, som Kaj Mogensen påpeger, ret sandsynligt inspireret af Apostlenes Gerninger, kap. 7, vers 48: Dog den Høieste boer ikke i Templer, gjorde med Hænder... – med henvisning til profeten Esajas, kap. 66.

Kaj Mogensen drøfter str. 1, vers 7 og skriver: “Udtrykket “Templet er, hvor selv vi ville!” er uklart og sprogligt mangelfuldt og åbent for flere tolkninger.” (s. 825). Det er sympatisk, at der ikke straks følges én bestemt forståelse, men afsøges flere tolkningsspor. Når jeg alligevel opholder mig ved dette punkt, skyldes det for det første, at jeg ikke er enig i opfattelsen af versets uklarhed, men også at bestræbelsen på at pejle flere tolkningsmuligheder synes at stå i vejen for en nøjere teologisk uddybelse af, hvad der rummes i det. Som verslinjens forståelseshorisont anfører Kaj Mogensen (sst.): “Det sandsynligste er, at sætningen bogstaveligt betyder, at Holmens Kirke (templet) er det sted, hvor menigheden i dag ville hen, og billedligt, at templet er der, hvor mennesker kommer sammen for at lovprise Gud. Uden menneskers tilbedelse er der ingen kirke.”

Verset “*Templet er, hvor selv vi ville!*”, fremstår i originaltrykkets form som en helsætning. Kaj Mogensens antagelse, at sætningen sprogligt er mangelfuld, må implicere, at udsagnet savner en fyldigere form for ret at kunne udtrykke digterens intention. Kaj Mogensens første tolkningsforslag indebærer således, at det, der skulle mangle i den komprimerede poesi, i prosaform ville være noget i retning af: Templet (kirken) er der, hvor vi har valgt at gå hen i dag. I de videre tolkningsforsøg vokser mangetydigheden og dermed uklarheden, så Kaj Mogensen må konkludere: “... der er ingen tydelig sammenhæng i strofen.” (s. 825).

Grammatisk er verset, “*Templet er, hvor selv vi ville!*”, en helsætning og dermed en selvstændig meningsenhed. Oven i købet afsluttet med et udråbstegn. Tegnsætningen tjener i dette tilfælde ikke til at gøre udtrykket deklamatorisk, men betegner, at her emfaseres noget, der ikke kun er en poetisk omskrivning af lejligheden og øjeblikket. Verset er faktisk et *teologisk* udsagn. Hvilket? Ja, det peger jo resten af strofen på, nemlig det grundlæggende lutherske, at kirken er der, hvor menigheden samles – ikke kun “for at lovprise Gud”, (s. 825), men om Ordet, der høres i kirkens hellige stilhed og leder hjertet mod det sakramente, der udbredes fra Herrens bord.

Kaj Mogensen ender med at afstå fra en tolkning og karakteriserer strofen mest af alt som stemningsfremkaldende – og finder, at dens hovedsag “... er at formidle en oplevelse af skaberværkets underfulde

skønhed og Guds ånds nærvær i det skabte.” (s. 825-826). Ja, faktisk bliver konklusionen, at salmen “viser egentlig bort fra kirken til en større, mere omfattende sammenhæng” (s. 826).

I modsætning hertil må jeg her læse H.C. Andersens poesi som ganske sammenhængende, og, så langt det går an at tolke de poetiske formuleringer i de to foreliggende salmer, repræsenterende ikke en universalistisk, men i og for sig en klassisk luthersk menighedsforståelse: At kirken er, hvor menigheden samles om ordet og sakramenterne. Kan H.C. Andersen overhovedet have tilegnet sig et sådant kirkesyn? Det kan han sagtens – navnlig efter at forståelsen af, hvad der i grunden er kirkens sande kendetegn, blev offentligt samtaleemne på grund af striden mellem Grundtvig og H.N. Clausen ti år tidligere. Af den brød en ny forståelse af kirken som bekendt frem, som prægede selv de, der ikke indskrev sig selv i de grundtvigske vennekredse.

I en af tidens betydeligste andagtsbøger, J.P. Mynsters *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme* 1833, udfoldes netop det kirkesyn, som jeg mener afspejles i H.C. Andersens salme – ja, flere passager i Mynsters *Betragtninger* kunne faktisk, i tematik og ordvalg, sagtens have inspireret de to salmer af H.C. Andersen. I Bd. 1, kapitlet om “*Christi Kirke*” siger Mynster om kirken: “... Med dette Ord betegne vi først ethvert Tempel og ethvert Bedehuus, som er indviet til Ære for Menighedens Herre ... Men lidet nyttede disse Mure, dersom ikke en Menighed samlede sig inden deres Omkreds; og denne Menighed, som ærer Herren og bekiender ham som sin Lærer, Frelser og Saliggjører, kalde vi ogsaa en Kirke, ligesom ogsaa Apostelen ligner den ved en Bygning, der voxer til et helligt Tempel i Herren ...”

– Og lidt senere: “...Saa Mange derimod, som af fri Villie slutte sig til os, ivrigere eller lunknere, renere eller urenere, forstandigere eller uforstandigere, dem alle erkiende vi dog som Medlemmer af denne synlige Kirke...”⁶

Et ekko heraf kunne være netop linjen: “*Templet er, hvor selv vi ville!*” Anden strofe:⁷

6. *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme. Af Dr. J.P. Mynster, Biskop over Siellands Stift, kongelig Confessionarius, Storkors af Dannebrogen og Dannebrogsmænd.* Bd 2 (Kiøbenhavn: J. Deichmans Forlag 1833) 257; 258-259.

7. Kaj Mogensens tekstgengivelse er sine steder unøjagtig i forhold til originaltrykket. For 1. strofes vedkommende skriver H.C. Andersen blomsternavnet “Lillien” i vers 5 med dobbelt-l, men Kaj Mogensen skriver kun med et l (s. 824); og her i anden strofe, har H.C. Andersen ordene “godt” og “stort” i vers 5 med små begyndelsesbogstaver, hvor Kaj Mogensen s. 826 har forsynet dem med majuskler. Også verbalformerne i versene 8 og 9 er forkert gengivet; og det er lidt sært, for selve salmeteksterne er gengivet korrekt i den tekststudgave, Kaj Mogensen selv lægger til grund – som dog kludrer lidt med bogstavering og tegnsætning i forhold til originaltrykkets titel og rubriker: *Andersen. H.C. Andersens samlede værker*, Bd.7.: *Digte*

Ham Mennesket har Templer sat;
 Der tolkes Livets rige Skat,
 thi vandre vi til Kirke.
 Oplyst, forbedret, saliggjort,
 Vi gaae derfra, for godt og stort
 Hver i sin Stand at virke.
 Hvo i Aand og Sandhed dyrke,
 Finder Styrke,
 Vinder Dage.
 Gud er mægtig i de Svage!

Den følgende strofe er ikke overraskende i nogen grad præget af den sene oplysningstids rationalisme, hvor kirken anskues på linje med samfundets øvrige nytteinstitutioner, som skal oplyse og forbedre og udruste til det, som fortalen til *Evangelisk-kristelig Psalmebog* formulerer som målsætningen for dens salmer – at “indaande” “... virksom Broderkierlighed ... samt Flid og Lyst ved Pligternes Udøvelse, saavel i det almindelige Liv, som i Kald og Stand...”⁸

Strofen sluttes med forsikringen om, at den, der dyrker Gud i “*Aand og Sandhed*”, “*Finder Styrke*” og “*Vinder Dage*”. – Dette har Kaj Mogensen blot kommenteret med følgende karakteristik: “Når der tilbedes i “*Aand og Sandhed*” finder mennesket styrke og “*vinder dage*”. Det sidste er heller ikke klart, men må være en kort formulering af, at livet får mening og indhold” (s. 827). Men igen kan der nu påvises en klar bibelnærhed i det poetiske udsagn. 5. Mos 33,25b: ... *og som dine Dage ere, skal din Styrke være* – og den i samtidens kirkelige lejlighedstaler ofte benyttede visdomslitteratur, i dette tilfælde Ordsp. 10,27: *Herrens Frygt skal formere Dagene*. Disse bibelhenvisninger har Kaj Mogensen ikke taget i betragtning. De kunne ellers have bidraget til en klarere forståelse af salmens optik både som menigheds- og som gudstjenestesalme.

Med anden strofes 10. vers kommer vi til et velkendt udsagn: “*Gud er mægtig i de Svage!*” Kaj Mogensen henviser herom til paralleller hos hhv. Brorson og Grundtvig (s. 828 samt note 629, samme side). Grundtvig er næppe den direkte inspiration. Hans konfirmations-salme med dette prægnante udsagn kommer først 6 år senere – så måske er det H.C. Andersen, der har inspireret Grundtvig?

I, 1823-1839, red. Laurids Kristian Fahl, Esther Kielberg & Jesper Gehlert Nielsen (København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2005) 502-503. Tekstnoter: s. 669-670.

8. *Evangelisk-kristelig Psalmebog til Brug ved Kirke- og Huus-Andagt* (København: Det Kongelige Vaisenhus 1798).

Brorsons religiøse digtning havde H.C. Andersen derimod et vist kendskab til, som Kaj Mogensen også påviser i afsnittet om Snedronningen (s. 973ff.). H.C. Andersen kan sagtens have ejet en af de senere udgaver af Brorsons husandagtssalmebog *Troens Rare Klenodie*,⁹ eller mere sandsynligt J.A.L. Holms mere litterært anlagte Brorsonantologi, hvis første oplag udkom 1830¹⁰ og blev katalysator for en fornyet interesse for Brorsons digtning.

Måske er det årsagen til, at Kaj Mogensen ganske frejdigt og ligefremt påstår, at: "Udtrykket "Gud er mægtig i de Svage" er et citat fra Brorsons oversættelse af Ernst Stockmanns salme: "Gott der wirds wohl machen"" (s. 828), den vi kender som *Gud skal alting mage* (Den Danske Salmebogs nr. 34). Men er det nu helt sikkert? En anden mulighed kunne jo være samtidens autoriserede salmebog, hvis nr. 278 er en kort, 3-strofet salme om netop svaghed, *Jeg er svag, men Gud er god*, der gik til melodien "Søde Jesu! vi er her". Her hedder det i anden strofe (idet jeg lægger vægten på sidste verslinje):

Sandheds-Lyset i hans Ord,
O! det mørknes ingensinde.
Salig den, som Ordet troer,
Kraft til Dyden skal han finde.
Hvo er den, som vil forsage?
Gud er mægtig i den Svage.

Denne salmes forfatter kendes ikke.¹¹ Sandsynligst er det dog en blandt *Evangelisk-kristelig Psalmebogs* meddigtende redaktører, der fører pennen, enten som bearbejder eller som ophavsmand. Det interessante her er imidlertid denne strofes tematik, der ligger H.C. Andersens meget nærmere end Ernst Stockmanns og Brorsons.

Hvilket lys stiller H.C. Andersens 2. strofes prægnante slutvers nu de foregående udsagn i? Jeg kan ikke se andet, end at den med proklamationen "Gud er mægtig i de Svage!" får sagt, at det, der sker både i og som følge af kirkens gudstjeneste, først og sidst er en *Guds-handling* – ikke borgerdyd eller menneskelig fromhed. Dyds-kraften,

9. Efter 1. udgaven, 1739, genoptryktes *Troens Rare Klenodie* i mindst 8 udgaver frem til 1800. En ny udgave, suppleret med Brorsons *Svane-Sang* (1. udg. 1765) oplevede gentagne oplag gennem hele 19. årh.

10. *Psalmes og aandelige sange af Hans Adolph Brorson samlede og udgivne af J.A.L. Holm, Licentiat i Theologien, Sognepræst til Hyllested, Vensløv og Holsteinborg Menigheder* (Odense: Den Vahlske Bogh 1830).

11. Allerede *Den Danske Psalmedigtning samlet og ordnet af C.J. Brandt og Ludvig Helweg, Anden Deel* (København: C.A. Reitzel 1847), 256, nr. 951, anfører denne salme under "Ubekjendte Forfattere".

erkendelsen af sandheden i Guds-ordet, at lyset aldrig mørknes – ja, troen og saligheden – skyldes netop Guds magt i svagheden.

Tredje strofe:

Gud, lad os tidt med christent Sind
 Gaae ydmygt i din Kirke ind,
 Og høre Sandheds Lære.
 Naar Graven gjemmer vore Been,
 Staaer Kirken her med Steen paa Steen,
 Dig nye Slægter ære;
 Men hvad her vor Sjæl blev givet,
 Fødte Livet,
 Det tilbeder
 Dig igjennem Evigheder!

Den bøn, strofen lægger i den syngende menigheds mund, er endda mere præcis, end Kaj Mogensens parafrase (s. 828 og 829) gengiver, nemlig en bøn om ikke blot at komme inden for kirkens forkyndelses rækkevidde, men først og fremmest en om jævnlig kirkegang og deltagelse i gudstjenesten: "... *lad os tidt ... gaa i din Kirke ind*" (min fremhævelse). Dette er endnu et udtryk for det kirkesyn, der ligger bag denne tekst. Og det forskyder eller i det mindste accentuerer salmens kristendomsforståelse en smule i forhold til den rationalistiske, som Kaj Mogensen ser den som renlivet udtryk for.

I indledningen til afhandlingen påpeger Kaj Mogensen, at også for H.C. Andersens forfatterskab gælder det, at "Det er væsentligt at se det i lyset af teologiske og kirkelige strømninger i samtiden." (Bd 1, s. 17). Som bekendt havde Grundtvig i 1825 gjort den mageløse opdagelse, at siden kristendommens begyndelse var trosbekendelsen pantet på Guds tilstedeværelse i gudstjenesten som et ord af Herrens egen mund, der tilkendegiver, at han er lyslevende til stede, hvor og når mennesker samles i hans navn. Nu skal H.C. Andersen ikke gøres til grundtvigianer, men det er ikke urimeligt at høre Trosbekendelsens 3. artikel i denne salmes tredje strofe, der både taler om de helliges samfund gennem det poetiske billede af den levende kirkes "*Steen*", der bringer evangeliets sandhed til "*nye Slægter*", og om syndernes forladelse gennem den sjælelige genfødelse til et nyt liv, og endelig om det evige liv, som oven i købet kvalificeres ved salmens præcision af, at Evighedslivet er et liv i tilbedelse.

Det er fristende at opfatte denne salme som et ekko af tidens løsen: "Gud, Dyd og Udødelighed", fordi dens tre strofer så nemt kan siges at repræsentere hvert af disse aksiomer. Men lyttes der efter, rummer den genklange af både et klassisk luthersk menighedssyn og af

det blik for gudstjenesten som kristenlivets omdrejningspunkt, som var et af tidens teologiske nybrud. Ikke mindst det faktum, at de to salmer er skrevet til en bestemt gudstjeneste, gør det relevant at læse dem i netop denne kontekst.

Kaj Mogensen overvejer ikke, hvorfor H.C. Andersen skrev hele to salmer til denne gudstjeneste. Det kunne jo også tyde på, at de var bestilt til lejligheden. Salmetrykkets angivelser "Før Prædiken" og "Efter Prædiken" ville da være en yderligere indikation af, at H.C. Andersen mere direkte forholder sig til denne specifikke kirkesøndag. 1836 var et skudår, og den 20. marts var Femte søndag i Fasten, ifølge datidens alterbog var Mariæ Bebudelses Dag henlagt hertil.¹² Selvom Kaj Mogensen ikke kommer ind på de to salmers eventuelle tilknytning til denne søndags bibelske læsninger, kan H.C. Andersen jo godt have gjort sig visse overvejelser herom ud over den umiddelbare tematik knyttet til kirkens genindvielse. I så fald får salmens tredje strofe en anden prægning med talen om "nye Slægter", og verslinjerne "... hvad her vor Sjæl blev givet / Fødte Livet" kunne, med Mariæ Bebudelsesdag som baggrund, opfattes kristologisk. Stedordet, der indleder str. 3, v. 9, viser så tilbage til begyndelsen af strofen, således at det er det "christne Sind", der gennem evigheder tilbeder Gud.

Der er dokumentation for, at Holmens kirkes to kapellaner var i funktion ved genåbningsgudstjenesten 20. marts 1836 (se nedenfor). Derfor er det utænkeligt, at Holmens daværende Provst, *Andreas Kragh Holm* (1767-1851), ikke også har medvirket – sandsynligst som liturg og prædikant. Det kan sagtens være ham, der har bestilt de to lejlighedssalmer hos H.C. Andersen.

Den anden tekst på salmebladet fra Holmens Kirkes genindvielse er tænkt til at synges efter prædikenen, måske som slutsalme. Den gør Kaj Mogensen knap så meget ud af. Igen er der tale om en salme på tre strofer:

E f t e r P r æ d i k e n.
M e l. Lover den Herre.

Skabningens Herre, Dig vil vi vor Lovsang frembære!
Mennesket selv er et Tempel, indviet din Ære!
Du hos os boer,

12. *Forordnet Alterbog for Danmark*. Efter 1814 skiftede Hans Baggers *Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge* (1688) titelblad, men med enkelte revisioner, især foranlediget af nye bibeloversættelser og 2. tekstrækkes tilkomst i 1885, forblev dens indhold i brug frem til 1908 og danner fortsat grundstammen i folkekirkens nuværende alterbog.

Herre, unævnelig stor!
Du var, Du er og vil være.

Jordlivets Lykke henvisner og bøies, som Sivet,
Du er vor Støtte, hos Dig findes Trøsten og Livet!
Saligheds Daab,
Livets Fortrøstning og Haab
Alle ved Sønnen er givet!

Salige tanke, udtal Dig i aandelig Psalme.
Støvet henvisner! ja, Sole og Stjerner maae falme!
Jeg skal ei døe!
Dybt i min sjæl er et Frø,
Det vorder Evigheds Palme!

Denne salme læser jeg på samme måde som den første: Altså ikke 'Gud, dyd og udødelighed', men som et poetisk ekko af samtidens dåbsritual og dermed af Trosbekendelsens tre led. Strofe 1 henvender sig til "*Skabningens Herre*", strofe 2 ser det jordiske livs lykke, støtte, trøst og håb og ikke mindst dåbens salighed som gaver fra "*Sønnen*", og 3. strofe bestemmer menighedsyttringen som Helligåndens virke og benævner den en "*aandelig Psalme*", og den sammenstøber poetisk både den 3. trosartikels pneumatologi, ekklesiologi og æonologi og tilkendegiver dermed et frelseshistorisk perspektiv.

Men før vi kommer til det, har jeg et par bemærkninger til afhandlingens formale analyse af salmen. Kaj Mogensen mener (s. 829), at dens metriske forlæg – *Lover den Herre* – har haft en afsmittende virkning på H.C. Andersens tekst. Men i så fald hvordan? Melodien findes i Zincks koralbog (nr. 67) og kan jo være opgivet i og med en evt. bestilling til H.C. Andersen på de to festsalmer. Men Neanders tyske salme blev ikke sunget i Sct. Petri Kirkes tyske menighed, hvor man gennem hele 1800-tallet og frem til 1907 sang efter *Allgemeines Gesangbuch ... zum öffentlichen und häuslichen Gebrauch der Deutschen in Kopenhagen* (1782), og i den står salmen ikke. H.C. Andersens samtidige danske kirkesalmebog, den førnævnte *Evangelisk-kristelig Psalmebog*, kan der heller ikke være tale om; her er salmen totalt sprogligt omsyet med begyndelseslinjen: *Lovsynger Herren, den Stærke, den Gode, den Vise*.¹³ Faktisk vender den nu kendte begyndelseslinje først tilbage i de danske salmebøger med *Psalmebog for Kirke og Hjem* 1899.

13. *Evangelisk-kristelig Psalmebog*... nr. 12.

Medmindre altså melodien har været en del af opdraget, står faktisk blot den mulighed tilbage, at H.C. Andersen enten har opsøgt Neanders tyske original eller har haft et eksemplar af Pontoppidans salmebog (1740) til rådighed. Det sidste kan jo godt tænkes – i den står også Brorsons *Den yndigste Rose*, hvis 8. strofe er et ledemotiv i eventyret “Sneedronningen”.¹⁴

Denne afdækning af det mulige inspirationsforlæg for H.C. Andersens salme er ikke helt uvæsentlig. For hvis H.C. Andersens hymnodiske inspiration griber tilbage til salmetraditionen før rationalismen, vil det være en indikation for en klarere bibelsk og større klassisk teologisk bevidsthed i hans kirkelige brugspoesi.

Kaj Mogensens teologiske læsning også af denne salme som alt-overvejende skabelsesteologisk forekommer en smule ensidig. Det er vel i det hele taget et spørgsmål, om det går an at bruge en paulinsk eksegese som hovedværktøj i en analyse af et stykke poesi fra 19. årh. Om versene “Skabningens Herre, Dig vil vi vor Lovsang frembære! / Mennesket selv er et Tempel, indviet din Ære!” hævder Kaj Mogensen med en notehenvielse til Korintherbrevene: “Tankegangen er paulinsk, dog med den forskydning, at det hos Paulus er den kristne menighed, der er Guds tempel, mens det hos H.C. Andersen er mennesket” (s. 829). Kaj Mogensen har nok ret med hensyn til Paulus, men vel ikke uden videre med hensyn til H.C. Andersen. Hvis denne skelnen skulle være rigtig, må man skille de to verslinjer fra hinanden og tolke dem hver for sig og mene, at kollektivet i str. 3, vers 1: “vor Lovsang” (min fremhævelse) er forskelligt fra “Mennesket selv” i vers 2, og opfatte “Mennesket” her som individuelt, isoleret fra den menighed, der ellers refereres til gennem hele salmen og i dens søstersalme, som vi lige har beskæftiget os med.

Fra Mynsters *Betragtninger*, Bd. 2's kapitel om “Daaben”, kunne der citeres ekstensivt til eksemplifikation af det kirkesyn, som jeg mener findes i H.C. Andersens salme. Her blot fra kapitlets slutning: “Vor Daab forbinder os med Gud i Himmelen, men den skal også forbinde os med hverandre indbyrdes ... at der maa være eet Legeme, at der maa være een Herre, een Tro, een Daab, som jo ogsaa Herren selv har sagt : der skal blive een Hiord, een Hyrde. Dette er vor Daabs Pagt.”¹⁵

14. *Den Nye Psalmebog, Udi hvilken findes ey alene de Psalmer, som udi den forordnede Kirke-Psalme-Bog af Doct. Kingo have været samlede, Men endogsaa Mange Andre Udvalte, Deels Nye, Deels af det tydske Sprog oversatte Psalmer, Til desto mere Opbyggelses Anledning samlet, overseet, og til Trykken befordret Paa Høy-Kongelig allernaadigst Særdeles Befalning. KJØBENHAVN 1740.* “*Love den Herre*” står som nr. 453; “*Den yndigste rose*” som nr. 23.

15. J.P. Mynster: *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme*. Bd 2 (Kiøbenhavn: Gyldendal 1833). 296-297.

Endelig har Kaj Mogensen ikke meget blik for den digteriske komposition. Nok er H.C. Andersen bundet af det valgte verssmål fra Neanders salme, men det forhindrer ham jo ikke i at udnytte den struktur, metrikken tilbyder. Originaltrykkets tekstopsætning viser, at alle salmens tre strofer har en 'timeglas-udformning', hvor digteren har placeret det betydningsbærende i stroferne (Str. 1: "*Du hos os boer*". Str. 2: "*Saligheds Daab*". Str. 3: "*Jeg skal ei døe!*") præcis i hver strofes optiske skæringspunkt. Jeg ser deri en ganske klar teologisk forståelse af forholdet mellem Gud og menneske – forstået som det menneske, der er en del af kirkens kristne menighed i kraft af dåben og derfor ikke skal dø. Det er ikke mindre paulinsk, men det er tillige et kirkesyn!

Kirkebogen bevidner, at der var 6 dåb i Holmens Kirke denne marts-søndag i 1836.¹⁶ Den første residerende kapellan, Balthasar Münter (1794-1867), døbte to drengebørn, og "nederste residerende kapellan", Johan Andreas Riis (1794-1842), døbte fire. Lidt påfaldende var der ingen piger til dåb denne festdag, men der døbttes 5 piger den følgende fredag, så kirkens lukning under istandsættelsen må, naturligt nok, have bevirket en vis kødannelse.

Salmens henvisning til dåben kan derfor både være foranlediget af den konkrete lejlighed – at man har vidst, at der ville blive dåb ved den pågældende gudstjeneste – og af den teologiske "*salige Tanke*", at der fra livets begyndelse udspændes et evighedsperspektiv.

I indledningen til datidens dåbsritual, fagterminologisk oftest benævnt "Balles døbeformular" (1783), henvises der til dåben som "Igienfødselsens og Fornylsens Bad, som skeer ved den Helligaand, hvilken han udøser rigelig over os formedelst Jesum Christum, vor Frelser, at vi skulle retfærdiggøres ved hans Naade og efter Haabet vorde Arvinger til det evige Liv."¹⁷ Det var ord, som den tilstedeværende menighed altså kendte til fortrolighed, og det forekommer mig, at de faktisk er rekapitulerede i H.C. Andersens 2. strofe, som under alle omstændigheder er i aldeles samklang med dåbsindledningens teologi:

Saligheds Daab,
Livets Fortrøstning og Haab
Alle ved Sønnen blev givet!

16. Hovedministerialbog for Holmens sogn, Søkkelund herred, Københavns Amt. Fødte og Døbte af Mandkøn 1835-1842, Folio: 30, 32, 33, 35. & Fødte og Døbte af Kvindekøn 1835-1842, Folio: 24,25,27,31.

17. *Udtog af den forordnede Alter-Bog i Dannemark og Norge, hvori findes den nye Døbe-Formular; samt øvrige befalede ved Ministerial-Forretningerne* (Kiøbenhavn 1785), 5-6.

Som Christian Thodberg har påvist det for Grundtvigs vedkommende,¹⁸ er der i samtidens salmedigtning en vis bundethed til netop dåbsritualet. Det er ikke faldet Kaj Mogensen ind, at noget lignende kunne gøre sig gældende for H.C. Andersens vedkommende, og det er vel grunden til, at afhandlingen om udtrykket "*Saligheds Daab*" til dels må give fortabt: "... Det fremgår ikke klart, hvordan denne genitiv skal forstås, men der er ikke tale om dåbens sakramente." (s. 831).

Det tror jeg nu, at der netop er! Endnu tydeligere, når det lidt senere i ritualets dåbsindledning hedder: "... saa ville vi og nu i den Herres Jesu Navn indlemme samme [dåbsbarnet] ved den hellige Daab i hans troende Kirke til at faa Deel i hans Salighed..."

Udtrykket "*Saligheds Daab*" kan næsten kun være et ekko af denne passus i ritualets indledning, og dermed er det også genklang af et menighedssyn! Salmen synger om og ud af den forudsætning at være indlemmet i den troende kirke, hvor Gud er "*vor Støtte*"; den, hos hvem "*Trøsten og Livet*" findes. Dette er netop menighedslivets, ikke det almene livs goder, for salmen sætter dem i modsætning til "*Jordlivets Lykke*", der "*henvisner og bøies, som Sivet*".

Lovprisningen fra 1. Petersbrev kapitel 1, vers 3, som vi stadig bruger ved dåb, er i Balles formular støbt sammen med en parafrase af Romerbrevet, kap. 6, vers 4: "Lovet være Gud og vor Herres Jesu Christi Fader, som efter sin store Barmhertighed vil igjenføde dig til et levende Haab, formedelst Jesu Christi Opstandelse fra de Døde! Men du begravnes med ham ved Daaben til Døden, paa det at, ligesom Christus er opreist fra de Døde formedelst Faderens Herlighed, saa skal og du vandre i et nyt Levned."

Tredje strofes "*Salige tanke*" hører efter min opfattelse sammen med 2. strofes fremhævnning af, hvad der er givet med "*Sønnen*", og man mærker sig her ordvalgets overensstemmelse med bekendelsens. Det lader sig med andre ord gøre heri at se en henvisning til dåbsspørgslen brug af Den apostolske bekendelses andet led. Tager man lejlighedssalmens kontekst i betragtning, kan den poetiske metafor om frøet i sjælen afspejle samme væksttanke som faddertiltalens botaniske indpodningsmetafor og ordene om, at dåbsbarnet "*naar det opvoxer, blive ved Christum*".

Jeg finder, at H.C. Andersens salme – med dens overledning fra henvisningen til dåben som Kristi gave og til slutstrofens forvisning om liv på trods af eksistensens og det kosmiskes undergang – for en nøjere betragtning er i ubesværet samklang med samtidens dåbsritual, helt ind til en del af ordvalget, og at Kaj Mogensen derfor ikke har

18. Christian Thodberg: *En glemt dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet* (København: Gad 1969).

ret, når han afviser dette. Derfor bliver det den kursiverede og dermed betonedede konklusion, jeg må sætte et vist spørgsmålstejn ved: "I "De to Baronesser" er der ansatser til et menighedssyn, men ellers spiller det ingen rolle hos H.C. Andersen. Når "menigheden" ikke er betonet hos H.C. Andersen, kan det skyldes, at hans perspektiv er skabelsesteologisk og universalistisk. Menigheden kan så være "indregnet" i det universalistiske." (s. 830). Men som jeg har søgt at påvise gennem en mere indgående læsning af de to salmer til Holmens Kirkes genindvielse, er et sådant regnestykke unødvendigt. De to salmer kan sagtens hævdes at udtrykke netop et menighedssyn forankret i gudstjenestens fællesskab om sang, prædiken og sakramenter.

Der kunne være en del andet at drøfte omkring de to salmer fra 1836, bl.a. "Evigheds-Palmen" som dyds- og sejrssymbol, og der kunne kigges nøjere på andre af H.C. Andersens salmer, som afhandlingen også beskæftiger sig med. Salmer er teologiske tekster, som kommunikerer genuine teologiske udsagn. Som sådan er de væsentlige for denne afhandlings tese. Lad mig slutte med at fremhæve, at inddragelsen af H.C. Andersens salmer har bidraget til at indskrive disse dele af hans værk i den theologia hymnica, som er blandt de mest livskraftige receptioner i den lutherske tradition.

En nøjere læsning af H.C. Andersens religiøse poesi, ikke mindst den brugsbestemte, som han selv benævnte "Psalmer", ville måske i endnu højere grad underbygge, at der er indsigter at hente, når H.C. Andersen læses teologisk – den grundtese, som er hovedanliggendet i det store, fortjenstfulde arbejde, Kaj Mogensens disputats er et udtryk for.