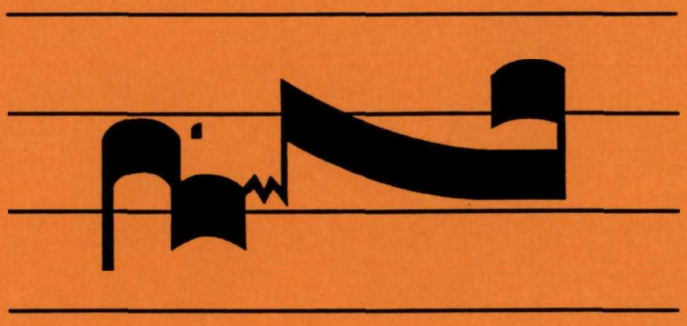
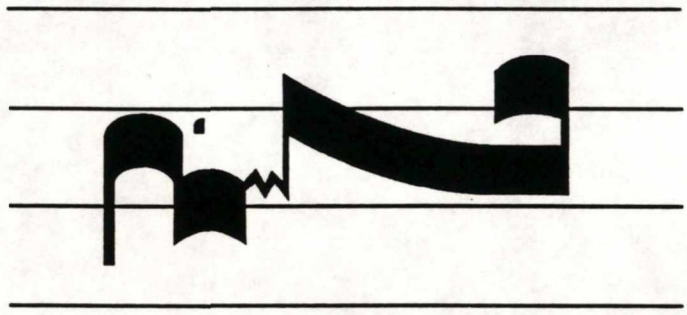
Hymnologiske Meddelelser



udgivet af Salmehistorisk Selskab og
Nordisk Institut for Hymnologi

19. årg. dec. 1990 nr. 4

Hymnologiske Meddelelser



udgivet af Salmehistorisk Selskab og
Nordisk Institut for Hymnologi

19. årg. dec. 1990 nr. 4

HYMNOLOGISKE MEDDELELSER

TIDSSKRIFT OM SALMER

UDGIVET AF SALMEHISTORISK SELSKAB

OG

NORDISK INSTITUT FOR HYMNOLOGI

19. årgang 1990 nr. 4

Peter Balslev-Clausen: "Den store hvide flok vi see.." Steffen Arndals disputats om H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang..... s. 147-149

Steffen Arndal: "Den store hvide flok vi see.." H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang..... s. 150-158

Anders Pontoppidan Thyssen: Opposition ved Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3.nov. 1989. s. 159-177

Bent Fl. Nielsen: Brorsons teologi og dens aktualitet. Opposition ex auditorio v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s. 178-185

Johan de Mylius: Opposition ex auditorio v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s. 186-194

Bengt Algot Sørensen: Om udforskningen af Brorsons salmer. Opposition v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s. 195-204

Forfatternes adresser..... s. 204

Indholdsoversigt over 19. årgang 1990..... s. 205-206

ISSN 0106-4940

"DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE..."

STEFFEN ARNDALS DISPUTATS OM H.A. BRORSON OG TYSK PIETISTISK VÆKKELSESSANG.

3. november 1989 forsvarede Steffen Arndal sin afhandling "Den store hvide Flok vi see..." for den filosofiske doktorgrad ved Odense Universitet. Afhandlingen handler, sådan som det er angivet af undertitlen, om "H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang", men er i virkeligheden en analyserende indføring i den ortodokse og pietistiske tyske vækkelsesfromhed fra 1630'rne til 1730'rne og '40'rne, sådan som den gennem Hans Adolph Brorsons salmedigtning har afspejlet sig i og på afgørende måde har været med til at forme dansk kirke- og fromhedsliv.

Steffen Arndals disputats er et gedigent hymnologisk arbejde. Efter en indledning, hvor den hidtidige danske Brorson-forskning refereres og vurderes, giver Arndal i afhandlingens første hovedafsnit en oversigt over pietismens salmebøger i Tyskland, Slesvig-Holsten og Danmark, idet der lægges særlig vægt på Freylinghausens Geist-reiches Gesangbuch 1704, hvis titelkobber, der skildrer sammenhængen mellem den himmelske og den jordiske lovsang, er en ikonografisk hovedpointe i den samlede fremstilling af pietismens salmedigtning i almindelighed og Brorsons i særdeleshed.

Efter denne indføring i emnet følger afhandlingens hovedafsnit, "Den pietistiske vækkelsessang i Troens rare Klenodie", der igen er opdelt i tre store underafsnit, "De tyske forlæg", "Oversættelserne" og "Brorsons egne salmer", der er på henholdsvis rundt regnet hundrede, hundrede og tres sider. Afsnittet om de tyske forlæg indledes med en gennemgang af de genremæssige problemer med udgangspunkt i de tre væsentligste problemkredse, nemlig 1) genrens konstituering og afgrænsning, 2) dens emotionalisering og subjektivering og 3) spørgsmålet om dens forhold til retorikken og den verdslige barokdigtning. Først gennemgås forholdet mellem den religiøse inderliggørelse og den barokke retorik, der belyses gennem analyser af Johann Heermanns, Johann Rists, Paul Gerhardts og Johann Schefflers salmeforfatterskaber. Der er tale om meget indgående litterære, teologiske og idé- og kulturhistoriske analyser, der dels giver

en klar og præcis karakteristik af de pågældende forfatterskaber og deres baggrund, dels giver de nødvendige indholdsmæssige og tidshistoriske forudsætninger for det følgende afsnit om den pietistiske vækkelses salmedigtning, hvor Laurentius Laurentis, Gottfried Arnolds, Christian Friedrich Richters, Benigna Maria af Reuss-Ebersdorfs, Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs og Johann Hermann Schraders teologi og salmedigtning gennemgås.

Derefter følger en gennemgang af de væsentligste oversættelsesproblemer i forbindelse med Brorsons oversættelser i Troens rare Klenodie. Først gøres der rede for Brorsons stilistiske og teologiske forudsætninger som salmeoversætter, hvorefter der gives en generel oversigt over oversættelsernes virkelighedsbillede og menneskeopfattelse. Derefter følger en gennemgang af den pietistiske vækkelsesfromhed i oversættelserne i form af en minutiøs sammenligning mellem en lang række oversættelser og deres forlæg: Brorson følger i det store og hele sine forlæg, undtagen hvor de afviger fra den almindelige luthersk-teologiske tradition, d.v.s. den ortodokse lutherdoms, og dermed i vid udstrækning også den lutherske pietismes 'rene lære', ligesom han i flere spørgsmål indtager en mere modererende dansk holdning i delvis modsætning til en mere yderliggående tysk.

I sin gennemgang af oversættelsernes sprog, stil og motivik underkaster Arndal Brorsons oversættelser en indgående litterær analyse, der anbringer salmernes sprog og motiver i deres spænding mellem den litterære stil og det teologiske indhold, og han viser med en hele vejen igennem overbevisende skarpsindighed, hvordan det stilistiske og det teologiske hele tiden gensidigt forudsætter og belyser hinanden. Det er disse oversættelsesanalyser, der såvel indholdsmæssigt som metodisk er afhandlingens tyngdepunkt. Arndal har med sine analyser åbnet for en egentlig undersøgelse af den meget store del af dansk salmelitteratur, der består af oversættelser ikke mindst fra tysk, lige fra Malmø-salmebøgerne til K.L. Aastrup og Harald Vilstrup. Arndal har vist, hvordan arbejdet skal gøres, og hvor meget det kan bringe for dagen.

Afsnittet om Brorsons oversættelsesarbejde efterfølges af et afsnit om Brorsons egne salmer, der gennemgås stilistisk og teologisk, idet en række centrale salmer fra Troens rare Klenodie gøres til genstand for en strukturel og tematisk analyse. Arndal viser fra salme til salme, at der i modsætning til, hvad

man tidligere har ment, ikke er nogen nævneværdig forskel mellem de oversatte og de originale salmer.

Afhandlingen afsluttes med et afsnit om Brorsons 'Svane-Sang', der i forhold til Troens rare Klenodie bestemmes som et udtryk for på den ene side en privatisering af fromhedslivet, på den anden side en stilistisk formåen ud over det sædvanlige, eller for at citere Arndal selv på s. 341, 'Svane-Sangen's "salmer er udtryk for en i forhold til såvel tysk som dansk salmetradition enestående kombination af fromhedspsykologisk dybde og artistisk mesterskab."

Steffen Arndals disputats handler om en dansk salmedigters, nemlig H.A. Brorsons internationale sammenhæng og kvalitet, selv er disputatsen et arbejde i international klasse. Derfor er det naturligt samlet at bringe oppositionsindlæggene ved disputatshandlingen, sådan som det sker i dette nummer af Hymnologiske Meddelelser. Først aftrykkes, med tilladelse fra dagbladet Kristeligt Dagblad, Steffen Arndals egen præsentation af sin disputats i "Teologisk Forum" 7/89, derefter følger de to officielle opponenter, Anders Pontoppidan Thyssens og Bengt Algot Sørensens og de to opponenter ex auditorio, Johan de Mylius' og Bent Fl. Nielsens oppositionsindlæg. Hymnologiske Meddelelsers redaktion ønsker herved at udtrykke sin tak både til Steffen Arndal og til de fire opponenter for at denne samlede offentliggørelse således er blevet gjort mulig.

Peter Balslev-Clausen

Steffen Arndals "Den store hvide Flok vi see ..." H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang. (Disputats).
Odense Universitetsforlag. Odense 1989. 486 s. Ill. Bibliografi. Deutsche Zusammenfassung. ISBN 87 7492 7175. ISSN 0078-3323.

"DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE.."

H.A. BRORSON OG TYSK PIETISTISK VÆKKELSESSANG

AF STEFFEN ARNDAL

I Den Danske Salmebog står Brorson mellem barokmennesket Kingo og romantikeren Grundtvig som en af de "tre store" inden for den danske salmedigtning. Hans salmer udgør et af den danske litteraturs lyriske hovedværker, og deres religiøse inderlighed opfattes som en vigtig forudsætning for Johannes Ewald og romantikken. Både inden for litteraturvidenskaben og inden for den i snævrere forstand hymnologiske forskning er Brorson-billedet imidlertid - ikke mindst af nationale grunde - blevet gjort til genstand for en vidtgående stilisering. Hans salmer betragtes almindeligvis som udtryk for et i særlig grad dansk sind, præget af enfoldig inderlighed og lyrisk skønhedsfølelse.

På denne baggrund er det overraskende at konstatere, at immervæk ca. 2/3 af salmerne i Troens rare Klenodie (1739) dvs. halvdelen af hele Brorsons lyriske produktion er oversættelser fra tysk. Selv om mange af disse findes i Den Danske Salmebog, har Brorsonforskningen ikke ofret dem videre opmærksomhed. Man har enten fremhævet, at Brorson forbedrer de tørre og kedelige tyske salmer, en sandhed med modifikationer, eller man har trukket oversættelserne ind som en undskyldende begrundelse for de udtryk for pietistisk vækkelsesfromhed, som ikke falder i moderne menneskers smag. Det erotisk tonede religiøse følelsesliv, der præger mange af Brorsons salmer, er således ofte blevet bortforklaret som en påvirkning fra tysk pietisme, der ikke berører hans virkelige egenart som dansk salmedigter.

I modsætning hertil har jeg forsøgt at inddrage oversættelserne, deres forlæg og disses baggrund i især det 17. og 18. århundredes tyske opbyggelseslitteratur i tolkningen af Brorsons salmer for ad denne vej at nå til en mere præcis forståelse af hans fromhed og egenart som dansk salmedigter.

Brorson oversætter ikke blot rent pietistiske salmer. En undersøgelse af den tysksprogede «Tøndersalmebog» (1731) og dennes baggrund i slesvig-holstensk og tysk sangbogs-tradition viser, at han oversætter en bred vifte af tyske salmer, der spænder fra Brødremenighedens salmedigtning over forskellige pietistiske gruppers salmer til baroksalmen og endog rummer visse ek-

sempler fra den tidlige reformatoriske salmetradition, bl.a. fra den gamle bøhmiske Brødrekirke. Med baggrund i Brorsons forlæg er det således muligt at give en fremstilling af tysk salmetraditions udvikling.

Det kan konstateres, at salmen, dvs. både den åndelige vise og den egentlige kirkesalme, efter at den oprindelige reformatoriske umiddelbarhed er gået tabt, allerede i det 16. århundrede bliver genstand for en vidtgående emotionalisering. I denne forbindelse er det en væsentlig faktor, at den middelalderlige katolske opbyggelseslitteraturs til tider mystiske fromhed over de protestantiske opbyggelsesbøger, først og fremmest Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum, finder ind i salmedigtningen.

Dette sker til at begynde med i en enkel og naiv form, der er beslægtet med den verdslige folkelige vise. I det 17. århundrede forbindes den religiøse inderliggørelse med en tilnærmelse til barokkens verdslige kunstdigtning i form af en fremadskridende retoricering, der blandt Brorsons forlæg bl.a. kan studeres hos Johann Heermann, Johann Rist, Paul Gerhardt og Johann Scheffler (Angelus Silesius). Hvor Heermanns og Rists salmer er udtryk for en håndfast ortodoks bodsfromhed, finder der hos Gerhardt en yderligere inderliggørelse sted i form af en nystoisk præget forsynstro og en kunstnerisk beherskelse af retorikkens virkemidler. Selv om Gerhardt bl.a. i sine gendigtninger af de pseudobernhardinske passionssalmer tilegner sig den bernhardinske traditions blod- og sårmotivik, kan hans fromhed ikke betegnes som mystik. Dette er derimod tilfældet for Johann Schefflers vedkommende. Her når den religiøse inderliggørelse en grad, der forbinder mystisk lidenskab med hyrdevisens og epigrammets stilistiske egenart.

Pietismens salmedigtning er ikke en snæver videreførelse af den schefflerske variant, men bygger på baroksalmen i hele dens variationsrigdom. Det er derfor ikke hensigtsmæssigt at betragte den religiøse følelse, eller forkærligheden for blod- og sårmotivik og brudemotivik som særlige træk, der afgrænser den pietistiske salmedigtning over for den foregående. Det afgørende ny er snarere den pietistiske vækkelsesfromhed, der i salmerne kommer til udtryk som en betoning af psykologiske, missionariske og eskatologiske aspekter.

Opfattelsen af troen som en levende virkelighed, som det en-

kelte menneske kan og skal erfare, viser sig inden for den spenerske pietisme som en betoning af nærforventningen, der får kiliastisk karakter. Spener forventer frembruddet af en herlighedstid for kirken før verdens undergang. På denne baggrund præges den spenerske pietismes salmedigtning af en håndfast missionarisk tendens og et krav om personlig genfødsel.

Disse træk videreføres med forskellige variationer inden for separatismen og den hallensiske pietisme. Hos Gottfried Arnold tilkendes den menneskelige seksualitet en vigtig fromhedspsykologisk rolle. På baggrund af hans sophiamystik og den mere moderate opfattelse i Das eheliche und unverehelichte Leben der ersten Christen (1702) kan salmen «Verliebtes Lust-Spiel reiner Seelen» (Kl 191) tolkes som udtryk for en spiritualisering af seksualiteten. I denne forbindelse må det understreges, at der her er tale om en fromhedspsykologisk produktiv omfunktionalisering og ikke om en fortrængning i den vulgærfreudianske betydning af ordet.

Arnolds mystiske fromhed er en væsentlig forudsætning for Christian Friedrich Richters salmer. Han var læge og apoteker ved Vajsenhuset i Halle, og hans medicinske skrifter, opbyggelige traktater og åndelige viser udgør en enestående mulighed for at nå til en forståelse af pietistisk fromhedspsykologi. Hans populære lægebog Die Höchstnötige Erkenntnis des Menschen (1710) indeholder en fuldstændig antropologi, der udmærker sig ved at arbejde med det psykosomatiske samspil mellem menneskets krop, sjæl og ånd. Denne - teologisk ikke uproblematiske - tredeling danner grundlag for en psykologisk dobbeltdimensionalitet, der i Richters traktatsamling Erbauliche Betrachtungen (1718) tager form af en fromhedspsykologi af introversionsmystisk natur og også præger traktatsamlingens tillæg af salmer, bl.a. den berømte «Es glänzet der Christen inwendiges Leben» (Kl 245).

Hos de såkaldte yngre hallensere, bl.a. Benigna Maria von Reuss-Ebersdorf, der har skrevet forlægget til Svane-Sangs slutsalme «Farvel min Siæl i Jesu Sides Vunde», afsvækkes Richters introversionsmystik til en intim Jesuskærlighed, der er af betydning for den herrnhutiske vækkelsessang. Denne præges dog også af Zinzendorfs tilbagevenden til den gamle bøhmiske Brødrekirkens primitive og umiddelbare salmedigtning, f.eks. i hans egen «Der Glaube bricht durch Stahl und Stein» (Kl 204).

Brorsons forlæg omfatter også en lang række andre forfattere, de 194 oversættelser fordeler sig på 76 forfattere samt nogle anonyme) men de her nævnte illustrerer de vigtigste aspekter af den tyske salmetraditions udvikling fra reformationstiden over barok og pietisme til den improviserende herrnhutiske vækkelsessang, der begyndte at gøre sig gældende i Brorsons samtid.

Brorsons oversættelser

Brorsons udgangspunkt som oversætter er dobbelt. På den ene side bygger han på dansk salmetradition, først og fremmest Kingo og Naur, og han beherskede barokdigtningens udtryksformer, specielt anvendelsen af komplicerede og udspekulerede billeder, således som det fremgår af hans sørgedigt ved svigerinden Anna Christina Brorsons begravelse. Hertil kommer hans udprægede musikalitet og sans for kombination af klanglige virkemidler. På den anden side er oversættelserne præget af den pietistiske vækkelsessang spontanitet og improvisatoriske karakter. Han anvender derfor hele den senbarokke rigdom af billeder temmelig frit, tillader sig vidtgående omskrivninger og bekymrer sig ikke videre om originaltroskab og overensstemmelse med forlæggene. Det er denne naive og ukritiske holdning til oversættelsesprocessen, der er baggrunden for, at Brorsons oversættelser forekommer langt mere farverige end de tyske forlæg. Af samme grund præges oversættelserne imidlertid også af en stilistisk uensartethed, der kan virke stødende på moderne læsere.

Dette er især tilfældet, fordi Brorson forbinder den tyske pietistiske vækkelsessangs spiritualitet med den virkelighedsnærhed og konkrethed, der er karakteristisk for dansk salmetradition og præger især Kingos og Naurs salmer. Det kommer således ofte til et sammenstød mellem en forfinet spiritualitet og en temmelig drastisk naturalisme, f.eks. i oversættelsen af en salme af Ahasverus Fritsch, hvor det om Jesus hedder:

> Når sjælen ham kysser,
> hans gane den lugter
> Af Paradis roser og himmelens frugter. (Kl. 239)

I andre tilfælde danner kombinationen af spiritualitet og virkelighedsnær realisme baggrund for en lyrisk forfinet naturmetaforik, der er uden sidestykke i såvel dansk som tysk salmetradition. Dette gælder bl.a. anvendelsen af rosenbilledet og vækstmetaforikken i det hele taget.

Her bruger Brorson især synssansen men også smags- og lugtesansen og udvikler en åndelig sensualisme, der er et udslag af den pietistiske vækkelsesfromheds betoning af troslivets erfaringsmæssige aspekter.

En nærmere bestemmelse af Brorsons forhold til tysk pietistisk vækkelsesfromhed viser for det første, at hans oversættelser ganske savner den kiliasme, der er karakteristisk for den spenerske pietisme. Forestillingen om en kommende herlighedstid for kirken forsvinder ud af oversættelserne og erstattes af den traditionelle lutherske apokalyptik, hvilket er så meget mere overraskende, som denne kiliasme gjorde sig gældende hos Brorsons foresatte i Tønder, provst Schrader. På dette punkt viser Brorson således en udpræget ortodoks og konservativ holdning.

Med hensyn til vækkelsens psykologiske aspekter går han imidlertid et skridt videre og tilegner sig den hallensiske pietismes omvendelsespsykologi og erfaringsreligiøsitet. Hans spirituelle sensualisme er således beslægtet med den psykologi, der præger Richters ovenfor omtalte lægebog (som Brorson i øvrigt besad et eksemplar af, og sandsynligvis har anvendt i forbindelse med sine hyppige anfald af svaghed og hypokondri).

Dette fremgår af en nærmere analyse af hans Richter-oversættelser, der imidlertid også viser, at han ikke tilegner sig Richters psykologiske dobbeltdimensionalitet og introversionsmystiske teknik. Det ville således være en misforståelse at tage Brorsons åndelige sensualisme og hans anvendelse af højsangs-motiver og blod- og sårmotivik til indtægt for en fromhed af mystisk natur. Man kan, selv om han på væsentlige punkter er beslægtet med Richter, ikke betegne ham som mystiker.

Tilsvarende viser Brorsons oversættelse af Arnolds «Verliebtes Lust-Spiel reiner Seelen», at han ikke tilegner sig sophiamystikken men kun Arnolds mere moderate forestillinger om en renselse og spiritualisering af seksualiteten, der ikke udelukker et naturligt kønsliv. Som bekendt blev han i sine to ægteskaber da også far til 16 børn.

Brorson synes således i mangt og meget også at ligge på linie med den senere hallensiske salmedigtning og den begyndende herrnhutiske vækkelsessang, hvis frit improviserende karakter sætter sit præg på hans oversættelser.

Brorsons egne oversættelser viser dermed, at han har tilegnet

sig væsentlige aspekter af tysk pietistisk vækkelsesfromhed, og spørgsmålet bliver derfor, om disse sammenhænge kan inddrages i forståelsen af hans egne salmer.

Brorsons egne salmer

Dette spørgsmål må besvares med et ja. En analyse af de tre skabelsessalmer (Kl 77, 78 og 79) viser, at den forestilling om erfaringsmæssig kontakt med den usynlige eller åndelige verden, der er karakteristisk for pietistisk vækkelsesfromhed slår klart igennem. Fælles for de tre salmer om skabelsen er, at forholdet mellem Gud og mennesket bliver genstand for en vidtgående psykologisering og emotionalisering, der i «Op! al den ting, som Gud har givet» ytrer sig i sindets opladthed for den usynlige verden, der fornemmes bag den synlige verdens mangfoldighed. I «Den luft, hvori vi gaae» ses i beskrivelsen af Adams «himmel-sind» en overensstemmelse med Richters fromhedspsykologi. Endelig viser den smukke bryllupssalme «Adam gik i frydens lund», der beskriver Evas skabelse, hvorledes Arnolds forestillinger om en renselse og spiritualisering af seksualiteten til rene og klare følelser gør sig gældende hos Brorson.

Salmerne om syndefaldet, omvendelsen og genfødslen er tydeligt præget af hallensisk omvendelsespsykologi. Dette gælder i særlig grad «Guds igienfødde, nye, levende siele» (Kl 107), hvor sjælen, der har mistet sig selv i forvendthed til den synlige verden, gennem omvendelse og genfødsel igen får indplantet «det himmelske sind» og genvinder sin oprindelige renhed og klarhed.

Nadversalmerne (Kl 145, 146 og 149) viser, at begrebet unio mystica, der er almindeligt i ortodoks bodslære, af Brorson ikke opfattes abstrakt teologisk men fyldes med et emotionelt og sanseligt indhold, der først og fremmest knytter sig til den oplevelse af renhed og syndstilgivelse, som nadveren skænker. Begrebet «sødhed», der forekommer overordentlig hyppigt hos Brorson, skal således forstås udfra nadveren og en bibelsk, teologisk og sakramental kontekst, der viser, at det betegner syndstilgivelsens emotionelle afklaring og ikke den vamle sentimentalitet, som senere tider har villet pådutte Brorsons salmer. Det samme gælder nadversalmernes anvendelse af højsangs- og brudemotivik. Denne skal ses i sammenhæng med salmen om Adam og Eva og Arnolds forestillinger om renselse og transformering

af seksualiteten.

Foreningen med Jesus, således som den kommer til udtryk i nadversalmerne, er central for forståelsen af «Den yndigste rose er funden». På baggrund af Brorsons spirituelle sensualisme og indholdet af begrebet «sødhed» søges tolkningsvanskelighederne i denne salme løst ved at inddrage rosens duft i dens forståelseshorisont, jfr. omtalen af «Christi vellugt» i 2. Kor. 2, 14-15. Netop rosens duft er et velegnet udtryk for den uhåndgribelighed og flygtighed, der kendetegner en sanseliggørelse af åndelige fænomener. I lighed hermed bliver også salmens rytmiske ekspressivitet og klanglige fylde et udtryk for den pietistiske vækkelsessangs bestræbelser for at give kontakten med den oversanselige virkelighed empirisk substans. Brorson går således meget langt i retning af at give «foreningen med Jesus» og begrebet unio mystica et erfaringsmæssigt indhold, og viser dermed sin afhængighed af fromhedstraditioner, der rækker tilbage til middelalderens tyske mystik, uden at han af den grund, som anført ovenfor, bør betegnes som mystiker i egentlig forstand.

I «Den yndigste rose er funden» spiller også den bernhardinske traditions betoning af lidelsesaspektet en afgørende rolle. Den tætføring af lidelse og eufori, der især præger denne salmes slutstrofe, genfindes i en række salmer om «Korsets hemmelighed» (Kl 218, 156 og 193). Disse salmers anvendelse af pilgrims- og imitatio Christi-motivikken dækker imidlertid et vidt spektrum, der spænder fra en med Gerhardt beslægtet nystoicisme til en spiritualisering af lidelsen, der ikke er uden berøringspunkter med den bernhardinske mystik.

Især en af disse salmer, Kl 218, «Halleluja jeg har min Jesu funden», viser imidlertid også en anden side af Brorsons salmesprog, nemlig de for moderne mennesker uforståelige, grove udtryk for synden og verdens lyst. Det er bl.a. den danske salmetraditions virkelighedsnærhed, der gør sig gældende på dette punkt. Såvel oversættelserne som Brorsons egne salmer viser imidlertid, at den grove naturalisme indgår i en af vækkelsesfromheden bestemt sammenhæng med den forfinede spiritualisme. Disse udtryk er fjernet i Den Danske Salmebog, der derved i høj grad bidrager til at skabe et uhistorisk og fortegnet billede af Brorson som den enfoldige salmist, den spagfærdige æstet, der til tider går for vidt i retning af sødladen sentimentali-

tet.

Svane-Sang

Hvor salmerne i Troens rare Klenodie er blevet til inden for rammerne af den ekspanderende pietistiske vækkelse, er baggrunden for Svane-Sang (1755) en anden, idet Brorson i sine senere år trækker sig mere og mere ind i et fromhedsliv af privat karakter. I denne sammenhæng spiller det komplicerede forhold til «Brødrene», de herrnhutiske emissærer, der virkede i Ribe Stift, en væsentlig rolle. Brorsonforskningens vurdering af dette spørgsmål hviler på et brev fra den herrnhutiske emissær Andreas Grassmann til Zinzendorf, hvor han omtaler et besøg hos Brorson i 1746. En undersøgelse af det originale brev i Brødremenighedens arkiv i Herrnhut afslører imidlertid en ret væsentlig læsefejl. Grassmann skriver ikke, at Brorson mener at have været brødrenes fjende («feindt»), men derimod, at han altid har været deres ven (freundt).

Trods regeringens forkætring af herrnhuterne, der gjorde det til hans embedspligt at bekæmpe dem i sit stift, har Brorson altså sympatiseret med de herrnhutiske kredse inden for den i øvrigt konservativt kirkelige vækkelse. Da man af denne grund beskylder ham for at have begået synden mod Helligånden, kommer han ud i en krise, hvis psykosomatiske karaker kan beskrives ret præcist på baggrund af Richters ovenfor nævnte lægebog, og han har naturligt nok tilkaldt Grassmann for at denne skulle hjælpe ham ud af hans anfægtelse.

Dette lykkedes dog ikke. Selv om Brorson efter Grassmanns udsagn kunne opleve «auf eine minut ein blick in die wunden», formår han ikke at trænge igennem til herrnhuternes glade frelsesvished men bliver hængende i ængstelig pietistisk helliggørelsesstræben.

Det er især denne fromhedspsykologiske baggrund, der giver salmerne i Svane-Sang deres særlige karakter. Det missionerende præg træder i baggrunden og dermed også den krasse naturalisme i beskrivelsen af verdens lyst og synden. Klenodiesalmernes erotisk intime forhold til Jesus videreføres imidlertid og gøres til genstand for en psykologisk fordybelse. Samtidig træder klenodie-salmernes forsøg på med sanserne - i Svane-Sang først og fremmest synssansen - at fange et glimt af den oversanselige virkelighed mere og mere i forgrunden. Med sin baggrund i roko-

koens verdslige visesang repræsenterer Svane-Sang således en for Brorson og dansk pietisme ejendommelig videreudvikling af den pietistiske vækkelsessang. Svane-Sang indtager i kraft af sin kunstneriske virtuositet, psykologiske dybde og visionære begejstring en særstilling i forhold til såvel dansk som tysk salmetradition.

OPPOSITION VED STEFFEN ARNDALS DISPUTATION OVER AFHANDLINGEN "DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE ..." DEN 3. NOVEMBER 1989.

AF ANDERS PONTOPPIDAN THYSSEN

Den nydelige bog, vi idag skal drøfte, behandler en af de tre store i dansk salmedigtning, Hans Adolph Brorson. Der er allerede skrevet meget om Brorson; særlig må fremhæves L.J. Kochs bøger fra 1931 og 1936 og ikke mindst hans omhyggelige udgivelse af Brorsons samlede værker i tre store bind 1951-56. (1). Men præses har fundet en væsentlig mangel i den hidtidige forskning, der ikke nøjere har behandlet Brorsons forhold til den tyske salmedigtning. Det er dette spørgsmål, bogen tager op.

Tilmed har præses det held at kunne korrigere Brorsonforskningen på to væsentlige punkter. For det første har han kastet lys over vækkelsessangens store betydning for pietismen. Det er ikke aldeles nyt; H. Hejselberg Paulsens disputats "Sønderjydsk Psalmesang 1717-1740" (1961) har et centralt kapitel om "Den nye Sang". Men præses har gennemgået hele rækken af mere eller mindre pietistiske salmebøger og fremlagt adskillige belæg for bevægelsens karakter af en sang-vækkelse i tiden efter 1700, fx. s. 129, hvor det oplyses, at man i Halle samledes hver onsdag og lørdag med det hovedformål at synge salmer, og disse møder kunne samle op til 2000 deltagere.

For det andet vender præses sig mod en hovedtendens i den hidtidige Brorsonforskning, der har villet betragte Brorson som en dansk digter og lagt særlig vægt på hans danskhed. Det blev hævdet, at det problematiske i Brorsons salmer skyldtes de tyske forlæg, men kvaliteten var dansk (se fx. s. 20). Det gælder selv L.J. Koch, som ellers betonede Brorsons afhængighed af Johann Hermann Schraders tyske salmebog, den såkaldte Tøndersalmebog. Der er, skriver Koch fx., "alligevel Tale om en Art Gendigtning, og mangen Gang er Oversættelsen herved bleven bedre end Originalen"; "Selve den Grundtanke, der findes i det tyske Vers, bliver udført i større Klarhed eller Kraft af den danske Digter" (1931, s. 159).

Præses vil derimod påvise sammenhængen mellem Brorsons digtning og den tyske salmesang, og derved får han en markant hovedtese, som også har dannet grundlag for en klar disposition. Efter karakteristik af Brorsonforskningen og en oversigt over

de pietistiske salmebøger i Tyskland, Slesvig-Holsten og Danmark, sluttende med Brorsons, især hovedværket Troens rare Klenodie fra 1739, følger bogens tre største afsnit: om Klenodiets tyske forlæg og deres forfattere, om Brorsons oversættelser, og om hans egne salmer. Forlæg, oversættelser og Brorsons egne salmer behandles altså hver for sig, men med henblik på sammenligning, og resultatet er, at Brorsons salmedigtning i hovedsagen viderefører den tysk-evangeliske salmetradition, især den pietistiske. Såvel Brorsons oversættelser som hans egne salmer "er dybtgående præget af tysk pietistisk vækkelsesfromhed" (s. 327).

Hertil kommer til sidst et relativt kort kapitel om Brorsons "Svane-Sang", der blev udgivet posthumt i 1765. Det føjer nye træk til, men anlægger samme synspunkt, således at også dette afsnit bekræfter påstanden om Brorsons afhængighed af den tyske pietisme.

I hovedsagen finder jeg præses' argumentation overbevisende, bortset fra, at L.J. Koch nok med rette fremhævede Brorsons digteriske fortrin. Den har et solidt udgangspunkt i den omstændighed, at Troens rare Klenodie indeholder 194 oversættelser fra tysk (1 forlæg oversat 2 gange) - af i alt 274 salmer, og 190 af forlæggene findes i Tøndersalmebogen (s. 66). Derfra går linien til den tyske pietismes centrum i Halle, da den især byggede på "Hallesalmebogen" (Geist-reiches Gesang-Buch, 1704, ny udg. 1714) (s. 54f). Tøndersalmebogen blev udgivet 1731 af provst Schrader i Tønder, hvor Brorson på den tid var tredjepræst. Brorsons Klenodiesalmer begyndte at fremkomme umiddelbart efter, de fleste 1732-35, og rækkefølgen er klart inspireret af Tøndersalmebogen. Præses' hovedsynspunkt er for så vidt ikke overraskende, men det er dog først nu kommet til sin ret efter afhandlingens grundige undersøgelser af både forlæg, oversættelser og originalsalmer.

Der er imidlertid undervejs en række forhold, som indbyder til nøjere drøftelse, og nogle af dem vil det være særlig nærliggende at berøre for mig som kirkehistoriker.

Afhandlingens metode begrænses udtrykkeligt til sammenlignende tekstanalyse (s. 27), der næsten kun vedrører salmestof. Det biografisk-historiske er indskrænket til et minimum. Vi får kun nogle oplysninger i forbifarten, fx. s. 61, der kort omtaler, at Brorson o. 1720 havde kontakt med en kreds af unge præster

på Tønderegnen, der var inspireret af den tyske pietisme; det skulle gå underligt til, skriver præses, om Brorson ikke var påvirket af den vækkelse, de fremkaldte. Hertil kommer i det sidste kapitel en omtale af Brorsons forhold til herrnhutismen, der er påfaldende udførlig i betragtning af bogens i øvrigt asketiske forhold til det biografisk-historiske.

Denne holdning er i og for sig rimelig som konsekvens af det litteræt analytiske sigte. Især er det forståeligt, at præses ikke går nøjere ind på den vidtløftige diskussion, der har været ført om dateringen af Brorsons begyndende salmedigtning. Men askesen er lovlig vidtgående, for bogen vil ikke blot påvise Brorsons afhængighed af de fremtrædende tyske fromhedsretninger, men også karakterisere hans særpræg, især ved belysning af hans teologi og menneskesyn. Dette vanskeliggøres ved begrænsningen til analyse af salmetekster. Derved fremtræder disse retninger nærmest som skrivebordsfænomener, hvortil Brorson står i et litterært afhængighedsforhold.

Men det er efter min mening misvisende. Det må ikke overses, at Brorsons salmedigtning blev til i en periode, der var præget af stærke og omstridte pietistiske bevægelser i hans nærmeste omkreds. Dette fremgår af allerede publicerede eller refererede kilder, navnlig i de ældre årgange af Kirkehistoriske Samlinger og i Hejselbjerg Paulsens disputats; men det er ikke nok at henvise til disse. Det er nødvendigt at se lidt nærmere på den pietisme, som Brorson personligt har mødt og måttet tage stilling til.

Jeg finder det sandsynliggjort, navnlig af Poul Otzens manuskriptfund, at Brorsons salmedigtning begyndte i 1720'erne. Der er derfor grund til - med præses - at tolke Brorsons bispevita således, at han henfører sin salmedigtnings udspring til det gennembrud, han oplevede som huslærer i Løgumkloster 1717-21 (s. 61). 1722-29 var han sognepræst i Randerup lidt længere mod vest, 1729-37 tredjepræst i Tønder og 1737-41 stiftsprovst i Ribe. I hele denne tid havde han det pietistiske stormvejr på nært hold.

I Løgumkloster virkede en anden huslærer A.J. Rackebrandt, der var tysk af oprindelse og uddannelse og ivrig pietist. Allerede i 1707 havde han en længere strid med provst C.G. Koch i Åbenrå. Rackebrandt hævdede, at gode gerninger er nødvendige til salighed, hvilket Koch tog skarpt afstand fra. Rackebrandt

holdt også pietistiske privatforsamlinger i byen, hvor de fortsatte i det mindste til 1728, da en ny sognepræst fik udvirket forbud imod dem.

I nabosognet Højst var præstens søn Enevold Ewald i 1718 vendt hjem fra studier i Tyskland, bl.a. i Halle, og han begyndte straks at holde "paa den Tid uhørte Pietistiske Prækener, Catechisationer og Forsamlinger". De fik stort tilløb, så forsamlingerne måtte holdes i kirken, men dette medførte påtale fra provsten, og efter fornyede klager og direkte forbud fra de kirkelige øvrigheder måtte Ewald i 1719 opgive at benytte både kirken og skolestuen. I stedet oprettede han selv en skole i Højst og udfoldede en større litterær virksomhed, idet han udgav en katekismus i 1720, en ny i 1721 og samme år en større samling oversættelser af Hallesalmebogen. Han synes at have haft stor betydning for hele den vestslesvigske vækkelse, formodentlig også for Brorsons virke som oversætter.

En nær parallel var brødrene Søren og Peder Wedel, sønner af præsten i Døstrup, der var nabosogn til Brorsons Randerup. Også de havde mødt den tyske pietisme ved studier i Halle, omtrent på samme tid som Ewald, og efter hjemkomsten virkede de sikkert på lignende måde. I 1722 skriver Søren Wedel til A.H. Francke, det store navn i Halle, om den stærke modstand de mødte fra de ældre præster. "Sie fangen jetzo an zu stürmen und zwar öffentlich des Sonntags von den Kanzeln, warnen die Zuhörer vor den falschen Propheten, die aus Halle kommen, uns hier und H[err] Ewald in Höyst, die <u>eine neue Lehre</u> im Lande einführen wollen, ohngeachtet sie uns weder gesehen noch gesprochen haben". Ewald var derfor nu indkaldt til konsistoriet i Rendsburg. Ifølge et andet brev fra Søren Wedel skulle både Ewald og de to Wedel'er i forhør hos biskoppen i Ribe, og de måtte alle opgive håbet om at blive befordret i den danske konges lande. Der er mange vidnesbyrd om Brorsons personlige tilknytning til Wedel'erne i Døstrup; bl.a. skrev han et af sine første digte til en yngre broders begravelse i 1718. (2)

I Løgumklostertiden fik han dog nok sit nærmeste tilholdssted hos sin ældste broder Nicolai, der var præst i nabosognet Bedsted 1716-35. Han var den første, Brorson søgte til, da han i 1716 måtte afbryde sit teologiske studium. Nicolai Brorson var en nidkær vækkelsesprædikant, der straks begyndte at holde "bedetimer" og katekisationer i Bedsted kirke hver lørdag. Senere

holdt han også hyppige forsamlinger i præstegården, til tider endog daglig. Herimod advarede provst Koch i 1729, og det førte til en vidtløftig strid i 1734, hvori også generalsuperintendenten blev indblandet. Men Nicolai Brorson fik begejstrede tilhængere i sit sogn, og da han 1735 blev kaldet til slotspræst i Frederiksborg, vakte det stor sorg på begge sider. Ved sin afskedsprædiken var han "næsten ikke i Stand til at tale for Graad, og hvad han med Nød fremførte, blev døvet af hans Tilhøreres Graad og Hylen". (3)

H.A. Brorson har således været vel bekendt med den begyndende pietistiske vækkelse i Vestslesvig, og noget senere dukkede også pietismens radikale former op inden for hans bekendtskabskreds, nemlig gennem to svogre af hans broder Nicolai, præsterne F.C. Bruhn og Johann Wolfgang Hansen. Bruhn kendte han formodentlig også som søn af præsten i Løgumkloster, hos hvem Rackebrandt havde været huslærer. Den unge Bruhn blev præst i Rinkenæs og blev en omstridt radikalpietist fra o. 1730, da han gav husly for en gruppe svenske separatister og holdt så voldsomme vækkelsesprædikener, at sognets bønder bogstaveligt svor sig sammen imod ham. De hævdede, at han fordrede kristelig fuldkommenhed, ringeagtede dåb og nadver og havde solgt sine messeklæder. Da generalsuperintendent Conradi i 1735 ville mægle og holdt en forsoningsgudstjeneste, opstod der så stor tumult, at Conradi måtte søge tilflugt i præstegården. Året efter blev Bruhn forflyttet.

Pastor Hansen fik endnu større problemer, da han i 1737 blev præst i Bordelum i Sydvestslesvig. Her sluttede han sig til en lægmandsvækkelse, som dyrkede "det indre lys" fremfor Bibelen og kirken; det førte til et erotisk-religiøst fællesskab, da de hævdede at de som genfødte også kunne leve sammen i et "helligt ægteskab". Så greb øvrigheden ind; konventiklerne blev forbudt, tre ledere fik tugthusstraffe, og pastor Hansen blev forflyttet. (4)

Da Brorson i 1737 blev ansat i Ribe, kom han selv i berøring med et vældigt vækkelsesrøre, der var begyndt kort forinden. Dette røre er interessant, fordi det var præget af den hallensiske bodspietisme i dens lovstrenge form, især repræsenteret af præsterne Peder Hygom og Elias Beyerholm, der begge havde studeret ved tyske universiteter. Brorsons mange oversættelser af salmer fra Hallesalmebogen tyder jo på en vis almindelig

sympati for Hallepietismen, men den blev nok sat på prøve, da han i Ribe mødte den hallensiske omvendelsesteologi i dansk praksis. Den fordrede vækkelsen indledt ved sønderknusende "lovprædiken", der skal fremkalde en længere "bodskamp"; først derefter følger omvendelsen som et pludseligt gennembrud. Hvad dette betød, illustreres bedst af et samtidigt brev fra Hygum tæt ved Ribe.

Her havde Peder Hygum virket som kapellan fra 1732 og fremkaldt megen modstand ved sine tordnende vækkelsesprædikener. Der var blevet klaget til biskoppen, og Peder Hygum måtte gang på gang forsvare sig. Men hans egen kone eller kæreste, der boede i præstegården, betragtede ikke sig selv som omvendt før 13. dec. 1734. Da blev hun ifølge brevet, der er skrevet af huslæreren Niels Astrup, en fætter til Peder Hygum, "efter en langvarig og haard Kamp ... begavet med en meget stor himmelsk Herlighed og med en uudsigelig og overmaade Aandens Glæde i Sjælen, hvoraf hun endogsaa var saa opfyldt og drukken, at hun ... [blev liggende] ved Sengen, prisede Herrens stor Miskundhed, herliggjorde hans Gjerninger, forliebede sig i sin himmelske Brudgoms inderlige Kjærlighed og ville have alle Mennesker, om det havde været muligt, ind til sig ved Sengen, at hun kunne forkynde dem, hvad Herren havde gjort mod hendes Sjæl, opvække dem fra den døde og stinkende Mundkristendom til en sand, oprigtig, aandelig Hjertekristendom, og paa den Maade advare dem om deres egen Skade."

Niels Astrups svigerinde fulgte efter 3. juledag, "da hun efter et svart Arbejde under Prædiken[en] blev oversat i et himmelsk Væsen", og 72. jan. 1735, da brevet blev sluttet, var husets tjenestefolk enten omvendt eller tragtede derefter. I hele sognet var der da "en overvættes stor Opvækkelse, hvorved mange kæmpe og arbejde", trods megen forfølgelse fra "de ugudelige" på egnen. Men de led, slutter Astrup, af stor mangel på andagtsbøger, navnlig af Spener og Francke.

I Ribe vakte pastor Beyerholm et tilsvarende røre som præst ved hospitalskirken og domkirken (fra 1731). Han vandt støtte fra alle kathedralskolens lærere, om sommeren 1735 fik de irettesættelser både af skolens rektor og biskop Matthias Anchersen. I en ordinationstale kort efter gjorde biskoppen meget bramfrit op med hele det pietistiske uvæsen. Ifølge Beyerholms referat forsvarede han "den gamle lunkne Christendom" og troen

på, at folk blev kristne ved dåben, mens pietisterne hævdede, at de før vækkelsen befandt sig i en såkaldt naturlig tilstand. Ja, sagde biskoppen ifølge Beyerholm, "snart staar een Pharisæer op, og snart en anden, og hænger Hovedet paa den Side, en anden paa en anden Side; her kommer nogle Grønskollinger, som næppe er krøbne ud af Skolen." - "I Særdeleshed disputerede han meget imod Busz-Kampf; og sagde tilsidst ... Forbandet være du med din Busz-Kampf; til Helvede med din Busz-Kampf. Herhen hører og det, han disputerede imod det Ord Helvede, og sagde: Saa spørger de hverandre ud, har Du været i Helvede? Nej, siger den anden, endnu ikke, men jeg haaber snart at komme der." Dermed tænkte man åbenbart ikke på bodskampen, men biskoppen erklærede, at pietisterne nok alle ville ende der.

Den følgende søndag svarede Beyerholm med en prædiken mod de falske profeter, der syr puder under folks arme og "giver Frihed til allehaande syndige Ting, som de kalder sømmelige Lystigheder". Dagen efter indkaldte biskoppen ham til møde sammen med byens gejstlighed, især for at høre hvad han havde ment med de falske lærere, og Beyerholm erkendte rent ud, at han havde sigtet til biskoppens ordinationstale. Der fulgte en hidsig diskussion, og biskoppen drog straks efter med en klage til landemødet i Varde. Stiftamtmanden foreslog her en forligserklæring, men Beyerholm ville ikke underskrive den af biskoppen fordrede form; nej, aldrig, forsikrede han, "før skulle jeg lade Hovedet hugge af mig", som han udtrykkeligt skriver. Biskoppen stillede da en formelig rettergang i udsigt; men han syntes ved nærmere eftertanke at have opgivet hele sagen; det var jo vanskelige tider for de ortodokse.

Beyerholm blev da også forfremmet til et større embede i Århus 1737. Men bevægelsen fortsatte i Ribe. Hans afløser blev den allerede nævnte Niels Astrup, der jo i brevet fra Hygum klart fremtrådte som hallensisk pietist. Kathedralskolen var længe præget af samme ånd; selv disciplene skal have prædiket i hospitalskirken og på landet. En senere herrnhutisk præget præst Joakim Evald, der var elev på skolen 1734-46, beretter, at han der fik alle sine åndelige erfaringer forkastet af lederne, fordi hans bodskamp ikke havde været hård nok. (5)

Det var i denne by, Brorson virkede som stifsprovst 1737-41 og derpå som biskop, og det var herfra han udsendte Troens rare Klenodie (1739). Både her og i de foregående år skrev han altså

sine salmer så at sige omgivet af egnens brogede og stridbare kirkelige og vækkelsesreligiøse miljøer.

Det er ikke uvæsentligt. For det første supplerer det hovedtesen om Brorsons afhængighed af den tyske pietisme. Det var ikke blot et litterært forhold, for det fremgår jo, at al den pietisme, han i 1720'erne og 30'erne mødte i sine omgivelser, var mere eller mindre tysk inspireret, nærmest udløbere af den tyske pietisme, så at man endog i Ribe brugte det tyske ord "Busz-Kampf".

For det andet kaster det indirekte lys over hans teologiske holdning. Det er nemlig påfaldende, at trods disse omgivelser levede og virkede han tilsyneladende selv ganske stille og roligt, uden kontroverser. Hans otte år som præst i Randerup kendes ikke nøjere, men han roser selv sognet ved en senere visitats med den tilføjelse, at der her havde været "en køn Opvækkelse", og hertil svarer en kort karakteristik af Erik Pontoppidan: i disse år tjente Brorson "den store Høsts Herre af al Evne, heller ikke uden Velsignelse, da der dengang var opgaaet et herligt Lys i den derværende Sønderjyske Egn...". Derfra blev han kaldet til Tønder af Provst Schrader, til hvem han fik et udmærket forhold. Det fremgår bl.a. af hans varme mindedigt efter Schraders død 1737, og ikke mindst af hans salmedigtnings nære tilknytning til Tøndersalmebogen. (6). Der foreligger heller intet om problemer fra Brorsons tid som stiftsprovst i Ribe 1737-41, skønt han på den ene side havde den gamle ortodokse biskop Anchersen, på den anden side den strenge bodspietistiske bevægelse.

På denne baggrund må jeg lægge vægt på et brev fra en ven af Brorson, præsten Johan Chr. Ambders, sendt til Nicolai Brorson i 1735. Han havde som kapellan (fra 1734) og ivrig pietist ført krig mod sin sognepræst, men nu indset, at dette ikke var den rette vej: Han havde erkendt, at "der Tempel durch keine Hammer-Schläge soll zubereitet werden. Ich bin ... insonderheit mit Ihrem Herrn Bruder in Tundern völlig einig geworden, dass der Busswecker Johannis die Sache nicht ausrichten wolle, sondern es müssen die Seelen auch zu Christo Jesu recht geführet werden, und solches will durch nichts als durch dem Reichthum des Erbarmers, oder paucis dem Evangelio stricte dicto ausgerichtet werden; es folgt sonsten keine Lebendigmachung ... es muss alles durch Gnade doch erstiegen werden, sonsten bleybt

man bey den ersten Bewegungen und im Gefängniss bey Johanne besitzen." (7)

Ambders har altså haft en samtale med Brorson i Tønder, der har rådet til sagtmodighed og åbenbart taget afstand fra den strenge hallensiske bodspietisme. Brorsons eget gennembrud i Løgumklostertiden svarede heller ikke til det hallensiske omvendelsesideal; i sit bispevita fra 1741 skriver han kun: "Ved den tiid begyndte han at faae Meere Indsigt i den sande Christendoms beskaffenhed, under adskillige fristelser, i uophørlige bønner og aandelige betragtninger at smage Evangelii sødhed ...". (citeret s. 61).

Men han angriber ikke hallenserne som retning, overhovedet ingen af tidens og egnens ofte meget særprægede vækkelsesfolk, heller ikke herrnhutismen, som jeg skal vende tilbage til. I hans salmer kan man finde en vis generel kritik af tidens traditionelle, nærmest ortodokst bestemte kristendom, navnlig i deres stærke tale om omvendelse og mange advarsler mod lunkenhed og sikkerhed. Men Klenodiet indeholder også mange vers om fordragelighed. I afsnittet "Om den almindelige og broderlige Kierlighed" hedder det fx.:

> Hver green af Jesu har sin kraft,
> Dog ikke lige megen saft,
> Som forskiel er paa sted og tiid,
> Paa hvers forfarenhed og fliid,
> Dog ere alle eet i Gud,
> Og følge kierlighedens bud.
>
> De sterke med de svage gaae,
> De rige med de arme staae,
> Forfarne med lemfældighed
> Veyvise den, som lidet veed,
> At alting passer sig saa net,
> Naar alles kræfter samles ret. (8)

Den samme holdning gør sig gældende i Brorsons bispevisitatsberetninger. Flere steder i Ribe stift mødte han ret selvstændige vækkelseskredse, men han omtaler dem kun forsigtigt og ubestemt, uden at kritisere dem som særlige retninger, hvorved han kunne risikere indgreb mod dem fra kirkestyrelsen. Det gælder også det af præses fremdragne sted (s. 334), der slutter visitatsberetningen fra 1743. Her klager Brorson over "stridige meeninger" og "diverse talemaader", som medfører partidannelser. Ifølge præses sigter det til kun to partier: herrnhutismen og den statskirkelige pietisme. Det er en forenkling af situa-

tionen, og Brorson taler overhovedet ikke om bestemte partier, men anbefalet blot "Christelig tolerance" som det rette middel til større enighed. (9)

Det er nærliggende at antage, at denne holdning er formet og bestemt af Brorsons egne indtryk i 1720'erne og 30'erne. Han har kendt mange slags yderliggående vækkelsesfolk, men kun interesseret sig for det muligt positive hos dem, ikke for eventuelle kætterier. Det er den tankegang, herrnhuteren Grassmann refererer som fremført af Brorson 1746, i citatet s. 335: "Ich hab sie alle zeit geliebt und vor Kinder Gottes gehalten und was ich nicht hab ein gesehn von ihren Handlungen das habe ich lassen stehn." Disse ord falder godt i tråd med dem, som Ambders refererede i 1735; det afgørende er evangeliet og levendegørelsen, ikke de "stridige meninger". Dengang drejede det sig om bodspietismens opgør med ortodoksien, i 1746 om herrnhutismen; men det er samme grundholdning.

Den opfattelse, som jeg her har gjort rede for, har haft betydning for min forståelse af præses' hovedafsnit om Brorsons forlæg, oversættelser og egne salmer. Hvad <u>forlæggene</u> angår, har præses identificeret 179 af ialt 193; og det viser sig, at de stammer fra ikke mindre end 76 forfattere, hvoraf 36 hører hjemme i perioden fra reformationstiden til senortodoksien, og 40 tilhører det pietistiske tidsrum. Præses har derefter karakteriseret de mere fremtrædende og bedst repræsenterede, og konstateret, at de var udtryk for ret forskellige fromhedsretninger, herunder også anskuelser, der afveg fra den traditionelt lutherske, fx. ved mystiske tendenser. Præses betoner materialets mangfoldighed; det fremgår, hedder det, "at Brorson ikke reciperer enkelte sider af den tyske salmetradition, men forholder sig til den tyske salmetradition i hele dens bredde." (Se s. 71).

Det er et klart og velbegrundet resultat. Men jeg må dog tilføje, at det bedst forklares på baggrund af den grundholdning, som jeg har skitseret ovenfor. Brorson har valgt de salmer, der forekommer ham værdifulde fra et praktisk og opbyggeligt synspunkt og med en passende fordeling mellem gammelt og nyt efter Tøndersalmebogens forbillede. Den indeholdt - ligesom Hallesalmebogen - netop et bredt udvalg af gamle og nye salmer. Brorson har formodentlig også foretrukket de salmer og melodier, som var kendt i den tysktalende del af Tøndermenigheden (s. 54-56,

181). Derimod har han ikke vurderet forfatterne i og for sig, med henblik på om deres anskuelser var mere eller mindre rettroende.

Præses' gennemgang af forfatterne har for så vidt ikke meget med Brorson at gøre, for han har ikke studeret dem på samme vis, måske kun kendt dem fra de salmesamlinger, han benyttede. Men præses har dermed oven i købet givet os en oversigt over hele den tyske protestantismes salmehistorie fra reformationstiden til pietismen.

Hovedtanken er, at mens reformationstidens salmer holdt sig til det centrale i den nye evangeliske lære og gav enkle udtryk derfor - med didaktisk aspekt, som det hedder s. 79 -, skete der derefter en tiltagende emotionalisering og psykologisering, der kulminerede med pietismen. Som hovedsynspunkt forekommer dette mig at indebære en forenkling, selv om salmehistoriske studier kunne tale derfor. Men det hænger nok sammen med den almindelige vurdering af pietismen i den tyske pietismeforskning.

Denne forskning har været præget af store omsving, som ikke er omtalt af præses, men i denne forbindelse kunne have været tankevækkende. Kun ganske kort herom. De ældre kirkehistoriske fremstillinger overtog pietismens selvforståelse som en nødvendig fornyelse efter den ortodokse periodes lærekristendom, domineret af teologisk polemik. Den opfattelse kan man stadig møde, og den har en vis berettigelse. Men i 1880'erne gjorde den store lieberalteolog Albrecht Ritschl epoke ved et trebinds værk, der angreb pietismen som uluthersk, især præget af middelaldermystik, der var blevet videreført af gendøberne og reformerte kredse i Holland og via disse havde inspireret pietisterne. I 1924 skete et nyt omsving, da kirkehistorikeren Hans Leube fremlagde et stort materiale, som viste, at der gennem hele ortodoksiens tid havde været stærke kirkelige reformbestræbelser; de var egentlig kun blevet videreført af pietismen i stor stil. Men billedet vendte igen efter 1951, da Martin Schmidt fremlagde en teologisk analyse af pietismen, navnlig på grundlag af Speners teologi. Dermed blev pietismen atter klassificeret som uluthersk, nu især på grund af dens krav om "genfødsel", der satte skel i kirken mellem de genfødte og de uomvendte.

Jeg har præses mistænkt for i grunden at være påvirket af

denne seneste tendens. Martin Schmidts arbejder har haft stor indflydelse, i en posthum artikelsamling fra 1984 kaldes han den tyske pietismeforsknings nestor. Jeg har selv været imponeret af hans studier, men er blevet mere skeptisk. Begrebet genfødsel spillede unægtelig også en rolle før Speners tid; det nye ved den pietistiske bevægelse var snarere dens brede indflydelse gennem konventikler, prædikener, salmer, skrifter og meget andet. Begrebet emotionalisering kan heller ikke stå alene som forklaring på udviklingen fra reformation til pietisme. Hele kirkehistorien beretter om skiftende tendenser til emotionalisering og af-emotionalisering. Reformationstiden var på sin vis stærkt emotionel i sin begejstring for "evangeliets klare dag". Når Luther kunne synge: "Nu fryde sig hver kristen mand og springe højt af glæde" - må vi også tillade Brorson at gøre "frydespring", uden at han derfor skal sættes i modsætningsforhold til reformationstiden.

Det store afsnit om oversættelserne indeholder mange fine undersøgelser af ligheder og forskelle i forhold til forlæggene. De vigtigste resultater kan vel - kort udtrykt - sammenfattes under to punkter: for det første følger Brorson ret nøje sine forlæg, til tider næsten ordret, til tider meget frit, overalt med større rigdom af konkrete billeder. Skønt bestemt af barokdigtningens stilistiske krav har oversættelserne ofte en improviserende form og afviger derved betydeligt fra de tyske salmer. Men selv markante afvigelser synes ikke at rumme afstandtagen; de kan bero på rimhensyn og tilfældigheder (s. 181-83). For det andet har det ikke været muligt at indordne oversættelsernes vækkelsesfromhed i en bestemt pietistisk gruppe eller at påvise en særlig afhængighed af en eller flere tyske salmedigtere (s. 269).

Også her vil jeg kun tilføje, at begge synspunkter kan føres tilbage til den omtalte grundholdning hos Brorson. Han har kun søgt og samlet på indholdsrige, ansporende, vækkende og opildnende udtryk for det centrale: evangeliet og levendegørelsen. Dermed har han på en måde fulgt det råd, han selv lader den store hyrde give i en af Svane-Sangens strofer (BSS III s. 72):

> Han siger: Gaae kun frisk og glad,
> Min Giest, mit Lam, i Enge:
> Pluk af de skiønne Urter, hvad
> Dig best ved Mund kan hænge.

Noget lignende gælder naturligvis for Brorsons egne salmer. Afsnittet herom fortsætter hovedlinienen ved fremhævelse af sammenhængen mellem oversættelser og originalsalmer, men indeholder desuden en samlet belysning af Brorsons teologi og fromhedstype, som ofte er berørt i det foregående. Jeg må her indskrænke mig til nogle spørgsmål i forbindelse hermed.

Indledningsvis en bemærkning om den hyppige brug af begreberne nystoicisme og nyplatonisme. Fx. skal Paul Gerhardts forsynstro være nystoisk præget (s. 95f), og hallenseren C.F. Richter nyplatonisk i sit menneskesyn (s. 137-39); ifølge s. 189 gælder dette også Schrader og Brorson. Ja, det er da nok muligt, men begge begreber er så ubestemmelige og brede i deres virkningshistorie, at de ikke siger ret meget.

Anderledes forholder det sig med begrebet mystik, som spiller en stor rolle i bogen. Det er både defineret, tekstmæssigt belyst og så indgående drøftet (især s. 129ff, 184ff, 211ff), at jeg her kun kan kommentere det fremførte med stor forenkling. Ifølge definitionen s. 212 skal der være tale om en særlig bønspraktik og meditationsteknik, der fremkalder en bevidsthedsændring med henblik på forening med guddommen. Denne definition bruges til at lægge afstand mellem Brorson og mystikken, især som den findes hos C.F. Richter, der tilmed skal repræsentere en kættersk "trikotomi", tredeling af mennesket i legeme, sjæl og ånd, mens Brorson holder sig til den formentlig ortodokse dikotomi, todeling i legeme og sjæl.

Forskellen er, hedder det sammenfattende s. 191, "at sjælen hos Richter i menneskets indre har en direkte kontakt med ånden og dermed den usynlige virkelighedsdimension, hvorimod den hos Brorson opfattes som indeholdt i hjertet og rettet endimensionalt mod den ydre virkelighed, hvorfor "sielens grund" hos Brorson ikke betyder en indre uendelighedsdimension men derimod blot menneskets inderste følelser og tanker."

Ikke desto mindre oversætter Brorson troskyldigt 12 salmer af Richter, deriblandt versene:

Ind i sin siel man maa,
Med sielens kræfter gaae,
Sig selv og verden glemme,
Saa ere først vi hiemme,
Thi ellers findes her
Ey saadan stille bolig,
Sig skulle finde der.

Saa striid, og overvind
Dit egensindigt sind,
Og holder hun [sindet] dig bunden,
saa stræb des meer, i grunden
At trænge ind til Gud,
Men lad dig ikke tvinge,
Før alle lenker springe,
At de kandst slippe ud.

Saa skal du under see,
Saa skal det snarlig skee,
At du foruden hinder
Udi dit hierte finder
Din kampes søde frugt,
At sielen ret kand smile
I Jesu vunders hvile,
Naar hendes tørst er slut. (BBS II s. 136f).

Her taler Brorson, så vidt jeg kan se, just om direkte kontakt med en indre usynlig virkelighedsdimension og forening med Gud i sjælens grund. Det forekommer mig også, at præses forgæves søger at finde forskelle mellem Brorsons oversættelse "Vor siel er dertil født og baaren" og Richters original; også Brorsons form forudsætter, at det oprindelige gudsforhold er latent bevaret, som det fremgår af slutningen, fx. af ordene "Thi bliver du med mig forbunden, Jeg da min siel igien har funden" (s. 215, BSS I s. 263). Forskellene overdrives; skønt præses beskylder Richter for "introversionsmystisk" selvforløsning (s. 215), må han dog andetsteds erkende, at den åndelige dimension også for Richter kun genåbnes i troen på Jesus Kristus (s. 136).

Men selv om det skulle lykkes at sætte skel mellem Richter og Brorson, bliver der dog et hav af mystiske farer tilbage, som Brorson må reddes fra. Hans bibliotek indeholdt påfaldende mange stærkt mystisk prægede værker, både fra middelalderen og fra den efterreformatoriske tid. Han oversatte salmer fra Paul Gerhardts gendigtninger af de pseudobernhardinske passionssalver, der er meditationer over Jesu sår (s. 98f), og han digtede selv videre på samme måde i sine passionssalmer. Hans Bernhard-udgave indeholdt i det mindste Bernhards prædikener over Højsangen, som Brorson citerer, (10) og deres forestillinger om sjælens bryllup med Jesu spiller en stor rolle i hans salmedigtning. Klenodiet begynder: "Fryd dig! du Jesu bruud", og denne linie indleder alle salmens 23 vers. Tanken om foreningen med Jesus gør sig stadig gældende i Klenodiet, der også indeholder et særligt afsnit derom; og præses må selv erkende slægtskab med

mystikken i Brorsons nadversalmer (s. 299).

Mere kunne nævnes, men lad dette være nok. Sagen er åbenbart, at præses på en måde tænker mere teologisk om disse ting end jeg ville være tilbøjelig til, teologisk i strengt dogmatisk forstand, tilsyneladende under indflydelse af den Barth-påvirkede teologis forkætring af mystikken (jfr. s. 73f, 224, 402 note 236). For mig at se må mystikken snarere opfattes som en genre i teologi og fromhedsliv, en måde at tænke, føle og tale på, der er næsten lige så svær at afgrænse som begrebet religion. Det mystiske sprogs betydning må undersøges i hvert enkelt tilfælde. Det har præses for så vidt også gjort, men ud fra et snævert og negativt ladet begreb om mystikken, som jeg ikke deler.

Endnu et par emner bør jeg i det mindste strejfe. Præses har fundet et andet pietistisk kætteri, som han ganske vil fritage Brorson for (s. 269, 482), nemlig kiliasme, håbet om et kristeligt tusindsårsrige på jorden før dommedag. Det var et notorisk kætteri, fordømt af Confessio Augustana art. 17, og hverken Spener eller Francke og hallenserne gik ind for chiliasmus crassus, højst, og kun forsigtigt, for chiliasmus subtilis eller subtilissimus. Præses har derom nogle meget ræsonable bemærkninger s. 159f. Det hedder her om Schraders opfattelse, som svarede til Speners, at der er tale om et gudsrige, "som vokser, efterhånden som vækkelsen breder sig mere og mere...", altså et ubestemt og vagt begreb, der "kan forbindes på mangfoldige måder" med betoning af forskellige aspekter af de pietistiske forventninger. Senere, s. 198, bestemmes dette simpelthen som pietistisk fremskridtsoptimisme.

Den form for kiliasme kan man virkelig også finde klart bevidnet om hos den yngre Brorson. Håbet om "bedre tider" var naturligt forbundet med den fremvoksende pietistiske bevægelse, også for Brorsons som præst og salmedigter. Som han selv synger i Klenodiet:

> Lad dit rige allevegne
> Bredes ud paa denne jord,
> Giør det lyyst i vore egne
> Ved dit klare livets ord! (BSS I s. 56).

Nogle år efter, o. 1740, kan han tilføje i et tillæg:

> O! Gud skee lof til evig tiid,
> At tiden er saa himmel-bliid,
> Ret ligesom det var en vaar

Til evighedens kirke-aar... (BSS II s. 354).

I sit bispevita fra 1741 lægger han ikke skjul på, at han hidtil har virket med held; Gud "har velsignet hans Arbeide"; og både i Randerup, Tønder og Ribe har han "seet deilig frugt af hans Embede", som han selv skriver (BSS III. s. 247). Hans bispevisitatsberetninger indeholder mange opmuntrende meldinger, både fra enkelte sogne og generelt; og hans jubelprædiken fra 1749 handler hovedsagelig om de fremskridt, der var sket i den danske kirke siden reformationen, så at han kan udbryde: lad os "icke ringe agte de herlige Opvæckelser, som Herren saa længe har brugt og endnu bruger til disse Lande og Riger" (BBS III s. 286). Men han så frem mod større ting: evangeliets tjenere bør, hedder det, rydde vej for Herren til jordens ende i tillid til de bibelske forjættelser (BSS III s. 289f). Det var ganske den samme tankegang, der kom til orde i Speners programskrift "Pia desideria", som blev beskyldt for kiliasme.

På den anden side synes præses at ville tillægge Brorson og de andre pietister et "psykologisk" kætteri. Vi får stadig at vide, at de psykologiserer de teologiske begreber. Fx. hedder det s. 165, at himmel og helvede for Schrader og Richter er af psykologisk karakter og ikke konkrete lokaliteter; s. 187 at Satans frafald for Brorson er af bevidstmæssig natur; s. 284 at Brorson også psykologiserer arvesynden, og s. 294 at han opfatter både syndefald, omvendelse og genfødsel som et psykologisk forløb. Sandt nok lagde pietisterne stor vægt på den religiøse bevidsthed, men det fremhæves for ensidigt. I sammenfatningen s. 328 findes en bedre formulering: "det bærende i Brorsons salmedigtning er vækkelsesfromhedens oplevelse af kontakt med en transcendent åndelig eller usynlig verden, der anes bag den synlige verdens fænomener og forventes at bryde afgørende frem i nær fremtid."

Pietisterne opfattede ikke trosforestillingerne som blot psykologiske, blot fænomener i bevidstheden. Man må ikke overse, at de virkede stærkt for kristendomskundskab, og det gælder ikke mindst for Brorson. Både i Randerup og Tønder tog han sig særligt af "Ungdommens Undervisning". Hele Klenodiet kan opfattes som en vercificeret katekismus, der først og fremmest vil vise "Troens rette Grund", som det hedder i fortalen af 1742, og Brorson blev en energisk fortaler for Pontoppidans katekismus, der blev autoriseret 1738. Han anbefalede den straks i si-

ne første bispeår, virkede for dens indførelse overalt og tog for en gangs skyld hårdt fat, da den mødte modstand i nogle af stiftets sogne, især fra de to præstebrødre Tøxen. (11). Ligesom Brorson lagde Pontoppidan stor vægt på den personlige tilegnelse, men katekismens 759 spørgsmål og svar indeholder dog megen teologisk kundskab. L.J. Koch har efter min mening med rette brugt den til fortolkning af teologien i Brorsons salmer, og det kunne præses også med fordel have gjort!

I det sidste kapitel om Svane-Sangen vil jeg kun berøre afsnittet om Brorson og herrnhutismen, som jeg stort set finder prisværdigt. Forskellen mellem herrnhuterne og den hallensiske bodspietisme træder ikke tydeligt frem, fordi præses ikke har omtalt den bodspietistiske praksis og dens vidtgående krav om bodskamp. Herrnhuterne stillede slet ingen krav af den art, men begyndte så at sige med evangeliet. Gengivelsen af Grassmanns brev fra 1746 indeholder en vigtig berigtigelse: Brorson udtalte ifølge Grassmann, at han altid havde været herrnhuternes ven - ikke deres fjende, som man hidtil har læst. Dette og en række andre forhold kunne tyde på, at Brorson tidligt i 1730'erne er blevet påvirket af herrnhuterne, just til den grundholdning, som jeg har fundet udtrykt i brevet fra Ambders 1735; men vi savner sikre oplysninger derom.

At biskoppen i Ribe tilkalder Grassmann, en herrnhutisk lægmand, som sjælesørger, har altid vakt undren. Ifølge brevet bekender Brorson endog over for ham, at han frygter at have begået synden mod Helligånden. Det skyldtes dog næppe, som præses antager (s. 338), de herrnhuterfjendtlige forordninger, der ikke stammede fra Helligånden, men fra den danske regering. Snarere var han anfægtet, fordi han ikke havde taget herrnhuterne i forsvar - som stiftsprovst Gerner i København, der da også måtte opgive sit embede. (12)

Men jeg må nu sige, at situationen ikke forekommer mig så usædvanlig. De herrnhutiske emissærer besøgte også andre fremtrædende mænd, og deres beretninger vidner om, at de som sjælesørgere ofte har mødt anfægtelser, der lignede Brorsons. De kendte dem også selv trods deres ideal om frelsesvished; derom vidner mange af de herrnhutiske levnedsløb. De var heller ikke usædvanlige for Brorson, hvis salmer ofte kredser om den svage og anfægtede tro. Den stærke tro har i grunden altid den svage som baggrund.

Med disse kommentarer må jeg slutte. Jeg har forbigået mange værdifulde træk og opholdt mig ved kritiske synspunkter, men det er forhåbentlig også fremgået, at jeg i høj grad påskønner bogen som forskningsindsats. Det er en lærd, veldisciplineret undersøgelse med meget nyt, både i hovedtesen og i detaljer. Man kan med rette sige, at den har bragt forskningen væsentligt videre frem, som det forventes af en disputats.

Noter

1. L.J. Koch: Salmedigteren Brorson, 1931 (2. udg. 1932); Brorson-Studier, 1936; H.A. Brorson: Samlede Skrifter I-III (BSS I-III), 1951-56; desuden H.A. Brorson: Visitatsberetninger og breve, 1960.

2. Om Rackebrandt Ludw. Andresen: Zweihundert Jahre Waisenhaus in Tondern, 1935, s. 34f, Hejselbjerg Paulsen s. 185. Om Ewald sst. s. 175-93 (citatet s. 182). Om S. og P. Weder sst. s. 186 (og 215 om brug af Halle-salmebogen i Døstrup); L.J. Koch 1931 s. 40-42 om Brorsons tilknytning til Wedel'erne.

3. Om N. Brorsons H.A. Brorsons bispevita i BSS III s. 245; Kirkehist. Sml. 3 VI s. 665-712 (citatet s. 671); L.J. Koch 1931 s. 30 og 36-39; om striden med provst Koch Hejselbjerg Paulsen s. 199-204.

4. Om Rinkenæs og Bordeluns Kirkehist. Sml. 4 I s. 676-85; Hejselbjerg Paulsen s. 204-12.

5. Om Hygum og Ribe Kirkehist. Sml. 5 IV s. 780-99 (især s. 783f, 787ff)m jfr. sst. s. 549f og 4 I s. 499ff, samt F. Elle Jensen: Pietismen i Jylland, 1944, s. 44-50.

6. Jfr. om Randerup og Schrader L.J. Koch 1931 s. 53ff. Mindedigtet i BSS III s. 209ff; det giver overhovedet et harmonisk billede af Brorsons Tøndertid.

7. Om Ambders Kirkehist. Sml. 4 I s. 668-75 (citatet s. 674); fremhæves også af L.J. Koch 1931 s. 60. Ambders sluttede sig efter 1739 til menigheden i Herrnhut (førstn. kilde s. 672).

8. Versene fra BBS II s. 152f, en original Brorsonsalme (vers 9 og 11), jfr. I s. 162.

9. Til belysning heraf kan man sammenligne Elle Jensens omtale af vækkelseskredsene i anf. skr. med Brorsons i Kochs udg. af visitatsberetningerne; citaterne fra 1743-beretningen s. 15.

10. BSS III s. 354. L.J. Koch har overset "Bernhardi Opera" i Brorsons bibliotek. For omhyggelige undersøgelser vedr. denne udgave skylder jeg lektor Åge Rydstrøm-Poulsen megen tak.

11. Om Randerup Brorsons bispevita i BSS III s. 245; om hans virke som kateket i Tønder L.J. Koch 1931 s. 58. Fortalen til Klenodiet i BSS I s. 5. Om Brorsons (og brdr. Tøxens) stilling til Pontoppidans katekismus M. Neiiendam: Erik Pontoppidan II, 1933, s. 88-93; L.J. Koch 1931 s. 106-19, 1960 s. XXIXff.

OPPOSITION EX AUDITORIO VED STEFFEN ARNDALS DISPUTATION OVER AFHANDLINGEN "DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE ..." DEN 3. NOVEMBER 1989. (omarbejdet)

BRORSONS TEOLOGI OG DENS AKTUALITET.

AF BENT FL. NIELSEN

Steffen Arndals afhandling er et glimrende eksempel på, hvad tværvidenskabelig forskning kan føre til. Undersøgelsen af salmedigteren, biskop Hans Adolf Brorsons forhold til den tyske vækkelsessang og salmedigtning fører ud i en overordentlig spændende redegørelse for hymnologiske, litterære, historiske og teologiske relationer og sagforhold, - emner, som ingen videnskabelig enkeltdisciplin kan rumme.

Nu er det tilmed sådan, at afhandlingen ikke opstiller programmatiske erklæringer om at være tværvidenskabelig. Den er ikke skrevet for "at bygge bro", - den er ikke skrevet for at imødekomme en eller anden modeforestilling om at være tværfaglig. Men den er ganske enkelt skrevet for at undersøge en bestemt sag, et bestemt problem: en dansk salmedigters forhold til en tysk tradition. Just i sin saglighed bliver afhandlingen tværfaglig. Det er dens styrke og vovemod, at den tillader sig at følge sit emne til døre - også selv om emnet fører dens forfatter ud i grænseprovinser og delvist ukendt land. Der er grund til at bemærke dette, og grund til at ønske præsens til lykke med at dette forehavende er lykkedes i så høj grad, som det forekommer mig at være tilfældet. Den bog, som er kommet ud af det, er en afhandling, som både aftvinger respekt og interesse langt ud over litteraternes og hymnologernes kreds.

Selve afhandlingens hovedtese og hele anlæg, som er påvisningen af Brorsons forbindelse til den tyske pietisme i forskellige varianter, forekommer mig at være veldokumenteret. En betydelig rolle spiller overvejelserne over og undersøgelserne af de erotiske elementers betydning i den pietistiske salmedigtning. Steffen Arndal forfægter her en art sublimeringshypotese: "Det for den pietistiske vækkelsesfromhed ejendommelige er ikke sexualitetens undertrykkelse men derimod dens omfunktionalisering og transformering til en i psykologisk henseende produktiv kraft." (s. 221). Steffen Arndal er dog selv på det rene med

denne teses grænser. Det forhold at Brorson i sine to ægteskaber blev far til ialt 16 børn sætter - som det ganske rigtigt bemærkes sammesteds - visse grænser for hvor langt teorien om primærseksualitetens fortrængning og transformation kan drives! Generelt må man sige, at Steffen Arndals konklusioner er vægtige, men aldrig påståelige eller pressede.

Det er uofficielle opponenters ret at gå ind på detaljer og specialområder, som ikke fylder så meget i afhandlingens helhed, og som har en mere perifer berøring med hovedtesen. Det skal forsøges i det følgende, idet jeg vil kommentere nogle træk, som forekommer en teolog interessante.

Et af de træk, som gentagne gange omtales og vurderes afhandlingen igennem, er pietismens "psykologisering" af den ortodokse, lutherske trosopfattelse. Efter det gamle verdensbilledes sammenbrud i 16. - 17. årh., hvorefter Gud ikke mere direkte optræder som en nødvendig faktor i naturforklaringerne, vender teologien og filosofien sig til mennesket. I denne sammenhæng opstår pietismen. Det pietistiske menneske vil ikke mere bare tro - holde for sandt - men det vil opleve. Opleve selv. Frelseshistoriens spor skal ikke mere findes i den ydre historie alene. Men de skal genfindes i det religiøse gemyts private fromheds- og frelseshistorie. Det religiøse individ - og iøvrigt også det religiøse samfund - bliver dermed teologisk interessant på en ny måde. Syndens tilstand, opvækkelsen, genfødelsen, foreningen med Jesus bliver momenter i en individuel "sensualistisk-empirisk" ordo salutis. Arndals analyser og overvejelser over sanseudtrykkenes betydning i den pietistiske salmetradition - at "smage", "dufte" etc. - betegner en lærerig perspektivering.

Vi står muligvis her med en specifik teologisk variant af den renæssance-mentalitet, som har gjort sig så stærkt gældende i det europæiske og vesterlandske menneskesyn i de sidste 3-4 hundrede år, at den tenderer til at være et vilkår.

Med det gamle verdensbilledes fald fremvokser en ny menneskeopfattelse, som kunne kaldes antropocentrisme. Pietismen kan systematisk-teologisk betragtes som en variation af denne antropocentrisme, som sætter sig igennem i form af kravet om nærvær, oplevelse, sansning og erfaring. Teologisk når denne tradition sit forfinede højdepunkt i det 19. århundrede hos Friedrich Schleiermacher, der som bekendt betegnede sig som en

"Herrnhuter af højere orden".

Det 20. århundredes akademiske og til dels kirkelige teologi har været domineret af reaktionerne herimod i form af forskellige typer af antipietisme. Den såkaldt dialektiske teologi, der havde sit udspring ved slutningen af første verdenskrig i Tyskland og Svejts, og som også fik sin ganske særlige danske variation i Tidehverv, kan betragtes som en decideret antipietistisk teologi.

Karl Barth, en af ophavsmændene til den dialektiske teologi som jeg skal komme tilbage til, kaldte f.eks. følgende strofer fra Angelus Silesius' (Johann Scheffler) (1) "Chirubinischer Wandersmann for "fromme Unverschämtheiten":

> Ich weiß, daß ohe mich Gott nicht ein Nu kan leben.
> Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.
>
> Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen.
> Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen.
>
> Daß Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen,
> Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.
>
> Was Gott in Ewigkeit begehrn und wünschen kann,
> Das schaut er in mir als seinem Gleichnis an.
>
> Gott ist wahrhaftig nichts und so er etwas ist,
> So ist ers nur in mir, wie er mich ihm erkiest.
>
> Gott liebet mich allein, nach mir ist ihm so bange,
> Daß er auch stirbt vor Angst, weil ich ihm nicht anhange.
>
> Nichts ist als Ich und Du und wenn wir zwei nicht sein
> So ist Gott nicht mehr Gott und fällt der Himmel ein. (2)

At disse strofer imidlertid ikke er typiske for den gængse pietisme, men repræsenterer en yderligtgående udvikling i retning af det esoteriske og mystiske kan vi imidlertid hurtigt blive enige om. Og spørgsmålet, hvorvidt 20. århundredes antipietisme iøvrigt har formået systematisk-teologiske at gøre op med de dybtliggende erkendelsesmæssige og antropologiske problemer, som ligger bag pietismen og som f.eks. føres ud i en så radikal konsekvens som i disse strofer, er stadig åbent. Den systematiske teologi er i dag langt fra så sikker vedrørende dette, som den var for nogle decennier siden.

På denne baggrund bliver dagens disputats væsentlig også som indlæg i den standende teologiske debat. Med stor energi og omhu blotlægger Steffen Arndal en lang række differentieringer inden for den pietistiske psykologi og teologi - forhold, som

må tages i betragtning, når man er optaget af den omtalte problemstilling.

Det vil selvsagt føre for vidt at gå ind på disse sammenhænge her. Men kort sagt kunne det fremføres, at teologisk betragtet er pietismens problem dels den alt for direkte sammenkobling af det menneskelige følelsesliv med Guds dømmende, kaldende og genfødende virksomhed. Her har psykologien i dag - til forskel fra på Brorsons tid - en viden om det menneskelige følelsesliv, som i sin konsekvens burde udelukke, at man "teologiserer" vore følelser på samme måde, som det sker i den klassiske pietisme. Dels vedrører den teologiske kritik tendensen til "to-rumstænkning", som ikke kun gør sig gældende hos radikale pietister, men også hos Brorson selv.

Et par kritiske kommentarer skal der lyde til nogle detaljer: I sin interesse for at redegøre for de psykologiske og teologiske dimensioner ved det pietistiske menneskesyn forekommer det mig, at Arndal s. 284 undertiden kommer til at overpsykologisere.

1) Side 284 kommenteres et sted, hvor Brorson taler om menneskets ondskab sådan: "Menneskets ondskab og skyld består i ulydighed mod Gud og manglende evne til at følge hans lov." Dette udvikles i de følgende linjer med begreber som "medfødt fortrængning af den usynlige verden", "massepsykose" og "søvntilstand". Altså begreber fra psykologien.

Hvad jeg anholder i disse bemærkninger er tendensen til at sammenblande etiske og teologiske begreber med psykologiske. Sagen må jo være den, at kun i forhold til ulydighed - som et teologisk/filosofisk begreb - kan der tales om skyld og ondskab. Derimod kan man ikke tale om ondskab og skyld i forbindelse med manglende evner. End ikke de manglende evner til at gøre gode gerninger kan strengt taget være udtryk for skyld. "Ulydighed mod Gud" - og "manglende evne til at følge hans lov" kan derfor i grunden ikke optræde sidestillet. De er kategorialt forskellige. Mennesket mangler jo så meget andet også. Det mangler evnen til selv at kunne flyve, - det mangler evnen til at se infrarødt lys osv. - uden at noget af alt dette dog er forbundet med skyld. Hvorfor skulle netop den "manglende evne til at følge Guds lov" da udgøre en undtagelse?

Manglende evne kan altså ikke sættes lig skyld. Den samme formulering finder vi også side 137. Her optræder den ikke som

tolkning af Brorson (hvad der måske kunne gøre den forståelig), men som en bestemmelse af den lutherske lære.

Under den iøvrigt meget oplysende gennemgang af Christian Friedrich Richter hedder det her (s. 137): "I modsætning til den lutherske opfattelse af synden som menneskets manglende evne til ved egen kraft at være god og gøre gode gerninger opfattes den her (hos Richter) nyplatonisk som udtryk for sjælens fald fra en højere til en lavere tilværelsesform."

Dette er en betænkelig formulering. Det er ganske vist rigtigt, at Richters platoniserende opfattelse er langt fra Luthers. Men at sige, at synden udtrykker en manglende evne til at gøre gode gerninger, det ville for Luther betyde at sige alt for lidt. Det betyder i grunden en harmløsgørelse.

Det er en udbredt misforståelse af Luther, at han skulle mene, at menneskets synd består i, at det ikke kan gøre gode gerninger nok. Men det er forkert. Syndens modsætning er ikke gode gerninger. Men syndens modsætning er - ifølge Luther - troen. Den egentlige synd er derfor ikke fraværet af gode gerninger - så pinligt dette end måtte være. Men den egentlige synd er vantroen.

Synden er for ham derfor ikke en manglende evne, men det faktiske misforhold, at mennesket - på trods af alle evner og Guds gode gaver - lever i ulydighed og mistillid til sin Gud og Skaber. Her hjælper ingen forklaringer - ingen tale om manglende evner. For mennesket befinder sig midt i det dunkle, sære misforhold til livet, medmennesket og Gud, at det kun vil sig selv - og mistvivler sin Gud. Synden er denne modsigelse som et faktum. Vantroens faktum.

Netop i sin uforklarlighed er dette misforhold forbundet med skyld. Mennesket lever sit misforhold, - deri er det skyldigt.

Først i anden omgang - som det sekundære - skal gerningerne vurderes. Om de er gode eller ej, afhænger for Luther ganske enkelt af, om de er gjort i tro eller ej. Deres godhed - eller mangel på samme - er altså ikke en neutral, "human" kvalitet. "Altså, ligesom troen alene retfærdiggør og bringer Ånden og lysten til gode gerninger, således synder alene vantroen og opvækker kødet og lysten til onde ydre gerninger (-)" siger Luther i sit forord til Romerbrevet. (3)

Senere tiders forklaringer på dette misforhold, forklaringer i retning af "manglende evne" eller "manglende opdragelse"

træffer næppe kærnen i Luthers egen opfattelse.

Og så til Brorson. Mener han det samme som Luther?

> Vort hele kiøn har Adams sind,
> Enhver er ond, som fødes.
> Og skyldig til med satan ind
> i helvede at stødes

citeres Brorson for at sige s. 284.

Det ejendommelige er her just sammenstillingen af "fødes" med "ond" og "skyldig til helvede". For en senere tids menneske synes det ene at udelukke det andet. Er man født til noget - så er man også uskyldig i det. Det mener Brorson tydeligvis ikke. Han fastholder på én gang syndens karakter af prædisposition og personlig skyld. Men uden at bortforklare eller svække det sidste under henvisning til det første. Arvesynden er ikke - så vidt jeg forstår Brorson - blot en mangelsygdom. Heri er han ortodoks luthersk - men altså nok på en lidt anden måde end Arndal synes at forestille sig med talen om "manglende evner" og "massepsykose".

2) Efter Luther et par ord om Karl Barth, som også optræder - i hvert fald i periferien af afhandlingen.

Karl Barth var som allerede nævnt frontkæmper for den systematiske antipietisme. Hans teologi er decideret anlagt på at skulle overvinde de blindgyder, som antropocentrismen og pietismen fører ind i efter Schleiermacher.

I afhandlingen er benyttet en ekskurs fra Barths Kirchliche Dogmatik, hvori Barth forholder sig specielt til den pietistiske vækkelsessang historie - en ekskurs, som ifølge Arndal har haft en ikke ringe betydning for de senere års forskning på området.

Jeg vil her pege på en dimension ved Barths kritik, som ikke umiddelbart springer i øjnene, men som måske ville kunne mildne Arndals aversioner imod den indflydelse, Barths kritik har haft.

Både i litteraturlisten (s. 440) og i note 10 (s. 384) påstås det hårdnakket, at Barths Kirchliche Dogmatik Bd. I/2 skulle være fra 1948. Det er ikke korrekt, - den er fra 1938. Arndal har formentlig benyttet 4. oplag, som er fra 1948. Under mange andre omstændigheder kunne dette være af underordnet betydning; det er det imidlertid næppe her.

I 1938, da den omtalte bog med excursen om pietismens salmer

og sange udkom, var Nazi-Tyskland i fuld opmarch. Karl Barth, som af fødsel var svejtser, havde været ansat ved tyske universiteter som professor fra 1922 til 1935. I 1935 blev han afsat af det nazistiske regime fra sin stilling i Bonn p.g.a. "manglende troskab" over for regimet. Han vendte tilbage til Basel på den anden side af grænsen og sad der resten af sine dage.

Den bog, vi her taler om (KD I/2), er altså skrevet på denne baggrund. I det ydre er den en stilfærdig, men konsekvent teologisk, dogmatisk afhandling. Den er også en samtidskommentar. Den er en teologisk kommentar til de fascistiske og nazistiske terrorstater, Barth ser vokse op omkring sig i slutningen af 30'erne i Tyskland, Italien og Spanien.

I den omtalte ekskurs findes ligefrem en bemærkning om dette. Der står (s. 275), at med prisgivelsen af bestemte reformatoriske indsigter i den senere (pietistiske) protestantisme "åbnes døren for en anerkendelse af alle mulige afguder 'bis zu denen, mit denen wir es heute zu tun haben'". Sagt i 1938 af en af nazismens kritikere.

En bestemt udvikling inden for den protestantiske kirke og teologi er altså efter Barths mening medansvarlig for den omsiggribende katastrofe, som er ved at oprulles i slutningen af 30'erne. Det er Barths historiefilosofiske postulat på dette tidspunkt. Salmesangen er - med Barths udtryk - et "Denkmal" for denne udvikling. Jvf. hans bemærkning citeret ovenfor (som er fra 1940) til Schefflers strofer. Det er således en forudsætning for denne excurs at teologi, vækkelsessang og kirkeliv ikke lader sig forvise til et privatreligiøst reservat, men at de har indgribende betydning også for det omgivende politiske og samfundsmæssige liv.

Den skæbnesvangre fejl - bl.a. som følge af pietismen - var ifølge Barth, at protestantismen fra at være optaget af Gud og Guds ord, vendte sig til dette ords virkninger på det fromme gemyt og dets historie. Denne hypostasering og selvstændiggørelse af virkningshistorien, som protestantismen selv havde gjort sig skyldig i, umuliggjorde en effektiv modoffensiv imod den nazistiske ideologi, som også ville se en guddommelig virkningshistorie i det tredje rige. Det er kort sagt horisonten for Barths kritik af den pietistiske salmesang (4).

Naturligvis kan denne kritik fra Barths hånd ikke overtages ubeset nu. Dertil er den selv alt for historisk betinget, som

årstallet 1938 viser. Men den illustrerer måske, hvor vidtspændende problemstillinger det af Arndal benyttede materiale faktisk berører.

Det illustrerer måske også - indirekte - hvor væsentligt det er at få den pietistiske tradition endevendt endnu en gang, hvilket Arndal har ydet et solidt bidrag til.

Noter

1) Se "Den store hvide Flok vi see...", s. 101-106.

2) K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, s. 316.

3) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 7. Band, Weimar 1931, s. 9.

4) Jvf. Eberhard Busch, Karl Barth und die Pietisten, Chr. Kaiser Verlag, München 1978, bl.a. s. 300.

OPPOSITION EX AUDITORIO VED STEFFEN ARNDALS DISPUTATION OVER AFHANDLINGEN "DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE ..." DEN 3. NOVEMBER 1989.

AF JOHAN DE MYLIUS

Set ud fra en dansk-litterær synsvinkel er Steffen Arndals disputats "Den store hvide Flok vi see..." H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang meget prisværdig. Hvornår er der sidst - om overhovedet - fremkommet et arbejde om Brorson, som ikke har haft sit udspring i den teologiske fagkreds?

Arndals bog er et grundigt og meget indsigtsfuldt arbejde, der giver senere forskning en solid grund at stå på, både når det gælder Brorson, og når det gælder pietismen. Samt ikke mindst kombinationen af disse: Brorsons forhold til strømninger i den tyske pietisme.

Til grund for bogen ligger omfattende studier i pietismens fromhedsbøger og salmer. Disse studier har resulteret i den mest nuancerede og vidende fremstilling af pietismen og dens salmelitteratur, som forefindes på dansk.

Når det er sagt, må man også påpege, at disputatsen ikke synes at være udsprunget af en egentlig litterær interesse, men har sin baggrund i en søgen, der mere har at gøre med en optagethed af indholdet i alternative religiøse bevægelser, af mulighederne i mystik, religiøs erfaring o.l. Umiddelbart kan Arndals projekt, styret, som det er, af et ideal om grundig og nøgtern videnskabelighed, forekomme at ligge ganske langt fra de almindeligt befærdede veje i disse tiårs litteraturvidenskabelige forskning, men med sin åbenlyse interesse for de alternative religiøsitetsformer er det alligevel et projekt, der er et barn af sin tid: 70'ernes og 80'ernes søgen mod andre tilbud end dem, som den autoriserede religion rummer. Det er da ikke så meget en litterær interesse, der styrer projektet, som en fromhedspsykologisk interesse.

I tidligere artikler har Arndal fremdraget skrifter af lægen og apotekeren ved vajsenhuset i Halle, salmedigteren Christian Friedrich Richter, og redegjort for dennes medicinske antropologi. Richter spiller også en central rolle i disputatsen. Selv om Arndal ikke kan påvise en tilegnelse hos Brorson af Richters mere subtile menneskebillede, så er hele det fromhedspsykologi-

ske felt, som Richter afgiver interessant materiale til belysning af, repræsenteret i Arndals Brorson-analyser i en gennemgående beskæftigelse med forestillinger om at smage, lugte, "kige" etc. som udtryk for en særlig religiøs erfaringsverden.

Som læser af dette skal man her forsone sig med en særlig sprogbrug: om smag bruges udtrykket gustatorisk, om lugt olfaktorisk. En sprogbrug, der inviterer enten til protest eller til morsomheder, ikke mindst da man også belemres med parusi, kiliasme og andet godt fra det teologiske overdrev.

Som fromhedspsykologisk studie bliver undersøgelsen hæftet op på tværgående pietistiske forestillinger. Det æstetiske underordnes da konsekvent den fromhedspsykologiske interesse. Sådan var det naturligvis for de pietistiske salmedigtere selv, men deraf følger ikke, at en litteraturforskers salmehistoriske arbejde skal underlægges samme prioritering.

Interessen for pietismens fromhedspsykologi må nødvendigvis føre frem til at stille spørgsmålet, om hvorvidt Brorson kan kaldes for en mystiker. Overraskende nok mener Arndal ikke at kunne besvare dette spørgsmål bekræftende, også selv om han fremlægger et allerede kendt, men af ham selv på et centralt punkt nydechiffreret dokument til belysning af den aldrende Brorsons religiøse tilstand: den herrnhutiske emissær Grassmanns beretning om sit besøg hos Brorson og samtale med ham. Heri nævner Grassmann, at Brorson "kriegte manchmal ein blick auf eine minut in die wunden". Arndal ser vist nok dette som en momentvis indsigt under selve sjælesorgssamtalen, mens det nok var mere oplagt at udlægge det som et referat af, hvad Brorson har fortalt Grassmann om tilstande, han undertiden har opnået: tilstande af inderlig skuen og mystisk forening. Denne Arndals afholdenhed i udlægningen virker tilbage på hans fortolkning af Brorsons tekster, hvor han heller ikke, paradoksalt nok trods ihærdig opsøgning hos de tyske pietister af tendenser i retning af mystik, er tilbøjelig til at finde spor af mystik.

Når Arndal ikke vil gå videre end han gør, hænger det sammen med, at han for at bruge termen mystik kræver, at der skal foreligge en mystisk praksis, en systematisk indøvelse i opnåelse af mystiske erfaringstilstande. En mere spontant eller tilfældigt opnået skuen regnes ikke med.

Man kan dèr spørge, om ikke Arndal med sine rigoristiske krav til definitionen spærrer for en frugtbar konklusion på sit eget

projekt? Man kan yderligere spørge til begrebet mystik, om ikke det ville være rimeligt i forbindelse med litterære ytringsformer (vores viden om Brorson selv er yderst sparsom) at se mindre strengt på terminologien eller den bagvedliggende "lære" og i højere grad være åben for, at mystik også kan have at gøre slet og ret med en form for "skuen"? At der altså kunne være tale om en "anskuelsesform", der kan komme direkte til udtryk i teksternes måde at danne billeder på? Det litterære billede - eller den litterære billedliggørelse - er dog den eneste måde, en digter kan gengive eller nærme sig til det, han har set, om det så er "ein blick auf eine minut".

En stor del af Arndals disputats er salme- og fromhedshistorie. Men der er også en litterær - og en dansklitterær - vinkel på stoffet.

Litterært er det Arndals grundsynspunkt, at Brorson i dansk litteraturforskning ses i en for snæver dansk sammenhæng. Den nationale selvhævdelse spiller ind i litteraturhistorierne på den måde, at de gennemgående skelner skarpt mellem Brorsons originalsalmer og hans oversættelser og kunstnerisk sætter originalsalmerne milevidt over oversættelserne og ikke mindst over de forlæg, Brorson oversætter. Oversættelserne i sig selv ses generelt også som absolutte forbedringer af mådelige tyske produkter. Som germanist går Arndal naturligt nok den modsatte vej ved at se Brorson som modtager og formidler af en stor og spændende tysk tradition, som Brorson tager ved lære af. Arndals studie har som formål gennem oversættelserne at se et stykke receptionshistorie og at påvise Brorsons afhængighed af de salmer og salmeforfattere, som han vælger at oversætte.

Det fører til en gentagen polemik mod forestillingen om den store originale danske salmedigter, der i de fleste tilfælde kunstnerisk var sine forlæg langt overlegen, ja, som med sine egne salmer ramte en særlig dansk tone med rod i folkesjælen - eller rettere sagt folkevisen. Brorson som dansk og ærlig mand, der undgik de værste urimeligheder og excesser i den tyske pietisme og skabte sit enkle og naturlige, litteræt helt suveræne salmesprog.

Som kritik af udtalte tendenser i dansk litteraturhistorisk selvtilstrækkelighed er Arndals receptionshistoriske projekt nødvendigt og velkomment. At det forholder sig, som han siger, er der solide belæg for. F.eks. skriver F.J. Billeskov Jansen i

Politikens Dansk litteraturhistorie om Brorsom bl.a., at han til pinsen "omsatte en jævngod tysk salme af J.C. Stegmann til et dansk mesterdigt".

Arndals vurdering af Brorson ser anderledes ud: "På den ene side har han været fortrolig med senbarokkens digtning og har ikke været fremmed for kunstneriske ambitioner og en kreativ udnyttelse af barokdigtningens muligheder (min fremhævning). På den anden side er Brorson imidlertid også afgørende præget af den pietistiske vækkelsesfromhed og den hermed sammenhængende ukritisk improviserende holdning og stilistiske ubekymrethed" (min fremhævning, cit. s. 181). Og om selve Brorsons oversættelsespraksis har Arndal en opfattelse, der afviger stærkt fra f.eks. Billeskov Jansens: "Han har kendt de salmer, han oversatte, i forvejen (ja, mon ikke?), har haft melodien i øret og har formodentlig oversat forfra uden at underkaste salmen som helhed en nærmere analyse. der er altså ikke tale om gendigtninger, hvor oversætteren prøver at fange det centrale i forlæggets indhold og stil, men om håndværksmæssigt udførte oversættelse (s. 181).

Lidt længere fremme siges det, at "Brorson holder sig til forlæggene og oversætter linie for linie, men spontant og umiddelbart, således at hans oversættelser får en improvisatorisk karakter og ofte afviger betydeligt fra de tyske salmer" (s. 182). Et ejendommeligt argument, for det, Arndal her siger, er, at Brorson både følger forlæggene slavisk og afviger temmelig meget fra dem. Det sidste kunne jo tyde på, at der trods alt var tale om gendigtning, men afvigelserne bortforklares ved påstanden om, at Brorson bare er begyndt forfra, når han skulle oversætte, uden at ane, hvor han skulle hen, og derfor af tilfældigt opståede problemer undervejs er blevet tvunget ud i lige så tilfældige afvigelser. Således siger Arndal også: "Brorsons oversættelser har imidlertid i vid udstrækning tilfældighedens præg (min fremhævning). Til tider oversætter han næsten ordret, fordi de egnede rimord indfinder sig uden besvær, medens han i andre situationer foretager temmelig vidtgående og tilsyneladende unødvendige omskrivninger (min fremhævning, cit. s. 182-183). Om Brorsons musikalitet i sprogbehandlingen, som Arndal, når det gælder Svane-Sang krediterer for "artistisk mesterskab" (s. 226), hedder det parallelt, når det gælder oversættelserne: "Klangvirkningerne indfinder sig i Brorsons over-

sættelser nærmest af sig selv (min fremhævning), legende, uden at han gør sig særlig umage for at opnå dem og heller ikke føler sig foranlediget til at fjerne dem, når de opstår (!! min fremhævning). Der kunne uden vanskelighed opregnes adskillige eksempler på sådanne mere eller mindre tilfældige klangvirkninger i Brorsons oversættelser" (s. 227).

Hvorfra ved Arndal nu, hvordan Brorson arbejdede? Hvorfra ved han, at Brorson bare begyndte i den ene ende og lod sig føre derhen, hvor tilfældet ville? Hvorfra ved han, at klangvirkningerne indfinder sig tilfældigt? Og hvorfor skulle Brorson dog fjerne dem igen? Det er altsammen løse og udokumenterbare påstande. De tjener til en generel miskreditering af Brorson som oversætter, en strategi, der er noget besynderlig, eftersom adskillige af de tyske forlæg bestemt ikke hører til den højere litteratur og derfor næsten kun har kunnet profitere af at komme i Brorsons hænder. Hvorfor skulle han dog også være en så sløset oversætter, når han i andre sammenhænge af Arndal selv tilkendes "artistisk mesterskab"?

Man kunne uden besvær i Arndals bog plukke en række citater og henvise til analyseresultater, som peger i stik modsat retning af de her anførte udsagn. Arndal finder f.eks., at Brorson i modsætning til Ægidius og Enevold Ewald "har været i besiddelse af en ikke uvæsentlig litterær dannelse og hertil svarende kunstneriske ambitioner" (s. 178). I forbindelse med en Gerhardt-oversættelse siger Arndal: "Brorsons oversættelse af denne strofe viser hans evne til at bygge en hel sammenhæng op og (?) omkring et enkelt billede" (s. 191). I en anden Gerhardt-oversættelse (anf. s. 206) fremhæver Arndal Brorsons tilføjelse af et ejendommeligt og velgennemtænkt billede. Og endnu en gang med Gerhardt som udgangspunkt: "Den religiøse emotionalitet i Brorsons oversættelse repræsenterer således en i forhold til Gerhardt og oversættelsen i "Ewalds samling" mere fremskreden grad af religiøs inderliggørelse, hvor det oversanselige klinger med ind i strofens rytmisk klanglige eufori" (s. 226). Og endnu stærkere: "En nærmere undersøgelse viser imidlertid, at Brorsons sensualistiske ordforråd rummer en af hans virkelighedsopfattelse og fromhedspsykologi betinget indre sammenhæng, der er egnet til at belyse væsentlige sider af hans egenart som oversætter og salmedigter" (s. 228). I forbindelse med salmer af Scheffler og Rist tilkendes Brorsons endda "sproglig selv-

stændighed" (s. 246). Det flimrende i argumentationen for og imod Brorsons selvstændighed (og litterære værdi) som oversætter fremgår af følgende: "Der kunne uden vanskelighed opregnes adskillige andre supplerende eksempler på Brorsons selvstændige anvendelse af verbaldynamik og ild-, lys- og væskemetaforik (...) og (!) det kan derfor (!) foreløbig konkluderes, at Brorsons sprogbrug på dette punkt er gennemgribende påvirket af den tyske pietismes og dermed den tyske salmetraditions terminologi, ja Brorsons synes endog med hensyn til psykologisk dynamik og sensualisme at gå endnu videre end sine forlæg samtidig med, at der på visse punkter gør sig en specielt dansk sprogbrug gældende" (mine fremhævninger, cit. s. 246). Om dette sidste væsentlige aspekt hedder det længere nede: "Brorsons sprogbrug besidder imidlertid et afgørende særpræg, idet hans anvendelse af den tyske pietismes verbaldynamik i vid udstrækning forbindes med brugen af substantiver og nominale ordformer, hvorved hans stil præges af en i forhold til den tyske pietisme markant konkretisering og anskueliggørelse (min fremhævelse, cit. s. 246). Jamen, er det ikke just det, som de nationalt forblindede danske litteraturhistoriske altid har sagt??

En afklaring af, hvor meget eller hvor lidt selvstændigt og litterært bevidst Brorson arbejder som oversætter, kunne Arndal have nået ved at levere nogle sammenlignende gennemgange af hele tekster. Det sker ikke. Arndal har valgt udelukkende at diskutere oversættelserne på baggrund at tværgående størrelser. Det har store fordele med henblik på at danne sig overblik over salmernes motivverden, at få systematiseret iagttagelser og undgå gentagelser. Men der er en tendens til, at de tværgående analyser med deres pluk her og der fra salmerne mere bliver til teologiske redegørelser end til en dokumentation af oversættelsens praksis. Arndal fælder - som det er vist indbyrdes modstridende - domme over oversættelsernes helheder, men han undlader at fremlægge velvalgte paralleltekster og gennemgå dem systematisk fra a til z. Principielt må man her fastholde, at oversættelser er teksthelheder og tekstforløb. Når det ikke respekteres, får man alt muligt andet at vide (om pietismens fromhedspsykologi o.l.), men er på gyngende grund, når det gælder oversættelsernes karakter og litterære værdi.

Dertil kommer, at der kunne være brug for systematiseringer af afvigelser og overensstemmelser mellem oversættelser og for-

læg, ligesom også frekvensopgørelser ville have været velkomne, når det nu er et oversættelseshistorisk arbejde og ikke primært et religionshistorisk arbejde. Ønsket om frekvensopgørelser udspringer af de mange summariske udsagn: "flere andre steder" (s. 186), "flere gange", "som oftest" (s. 187), "med overordentlig stor hyppighed" (s, 190), "med en hyppighed, der langt overgår" (s. 210), "ofte" (s. 210), "antallet af belæg er (...) ganske vist forholdsvis begrænset" (s. 240), "der kunne uden vanskelighed opregnes adskillige andre supplerende eksempler" (s. 246).

Endelig kan man undre sig over, at Arndal ikke har leveret en oversigt over, hvilke af de af Brorson oversatte salmer der allerede forelå i oversættelse ved andre oversættere eller som blev oversat af andre i nærmeste samtid. For at få et retfærdigt billede af Brorson som oversætter burde disse parallel-oversættelser så være sammenlignet med Brorsons.

Men endnu engang er det disputatsens grundanlæg som fromheds-psykologisk studie, der spærrer for en fuld og systematisk gennemførelse af dens oversættelsesmæssige aspekt.

For at vende tilbage til spørgsmålet om Brorsons selvstændighed i forhold til den massive tyske opmarsch af salmeforfattere, som her mønstres af Arndal, så må man ikke glemme, at begyndelsen til Troens rare Klenodie (1739), hvis korpus af oversættelser er hovedemnet for Arndals arbejde, blev gjort med et lille hæfte, der udkom i 1732: Nogle Jule-Psalmer, Gud til Ære og Christne Siæle, i sær siin elskelige Meenighed til Opmuntring Til den forestaaende Glædelige Jule-Fest Eenfoldig og i Hast sammenskrevne af H.A.B. Hæftet rummer kun 1 (én) oversættelse. Resten er Brorsons originale julesalmer, to adventssalmer og en påskesalme ligeledes af Brorson. Det er muligt, som allerede tidligere forskning og også Arndal antager (s. 63), at nogle af de senere publicerede oversættelser er opstået allerede før dette første hæfte. Det kan hverken bevises eller modbevises. Men det er en uomgængelig kendsgerning, at Brorson præsenterer sig på tryk første gang med en massiv overvægt af originalsalmer, som ovenikøbet er enestående i sprog og holdning i forhold til tysk salmedigtning. Derfor ville det, til belysning af Brorsons afhængighed eller selvstændighed i forhold til den tyske tradition, være rimeligt at analysere disse originalsalmer fra det første hæfte for sig, vurdere dem i såvel dansk som

tysk sammenhæng og systematisere deres særtræk for at have en baggrund for beskæftigelsen med oversættelserne.

Arndal springer julesalmerne helt over - med undtagelse af "Den yndigste rose", der analyseres grundigt under overskriften "Foreningen med Jesus" (300-309). Denne spekulative salme kan bruges i den teologiske sammenhæng, men de barnligt-naive salmer fra det familiære intim-rum ("Mit hierte altid vanker" og "Her kommer dine arme smaa") falder åbenbart uden for rammerne, selv om de er kernestykker hos Brorson.

Klarlæggelsen af det receptionshistoriske (hvor massivt er Brorson påvirket af den tradition, han oversætter? eller sætter han sit eget mærke på den?) lider også under, at der er gjort så meget mere ud af at belyse den tyske tradition end den danske. I og for sig naturligt nok, da det jo drejer sig om et studium af Brorson som oversætter af tyske salmer! Ja, men Arndal er selv flere steder (s. 173, 183, 204, 246) inde på, at Brorson har sine forudsætninger i en sprogbrug, der stod til rådighed for ham. En dansk udtryksmæssig og forståelsesmæssig horisont er altså medbestemmende for udformningen af hans salmeoversættelser. Hvor langt? Hvordan? De pietistiske forestillinger overtager Brorson klart nok gennem den tyske vækkelseskultur, hvis salmeskat han oversætter (han oversætter dog også baroksalmer). Men da det jo trods alt fremgår af Arndals studie, at Brorson tilfører disse salmer noget for ham personligt karakteristisk og også noget, der betegnes som karakteristisk for en dansk tradition, må spørgsmålet om Brorsons afhængighed af tysk pietistisk vækkelsessang også vurderes ud fra en sammenholdelse med den sproglige, kulturelle, samfundsmæssige, litterære og religiøse horisont, som Brorson bragte med sig til mødet med den tyske tradition.

Sammenfattende kan man sige, at Arndals arbejde er unikt i retning af at give en forstående skildring af pietismens forestillingsverden og i retning af at klarlægge Brorsons af pietismen gennemstrukturerede sprogbrug og billedverden. Herefterdags må enhver læsning af Brorsons tekster forudsætte en fortrolighed med de sammenhæng, som Arndal i sin disputats har redegjort for og egentlig for første gang på dansk gjort forståelige. Diskussionerne frem og tilbage om "Den yndigste rose" må foreløbig standse ved Arndals forbilledlige belysning af teksten.

Som sådan er bogen et vægtigt og centralt bidrag ikke kun til salmehistorien og fromhedsbevægelsernes historie, men også til dansk litteraturhistorie.

Men dette, at bogens hovedinteresse og systematisering udgår fra det fromhedspsykologiske, har medført følelige mangler i de litterære, de oversættelses- og receptionshistoriske aspekter af denne Brorson-studie.

Vores forståelse af Brorson og af den pietisme, han repræsenterede, er blevet stærkt beriget gennem Arndals arbejde. Men billedet af ham som oversætter flimrer. Den polemik, som Arndal indledningsvis fører frem mod selvtilstrækkelig nationalisme i dansk Brorson-forskning og litteraturhistorieskrivning omkring Brorson har ikke i selve Arndals oversættelsesstudie fået en så entydig og sikker fundamentering, at vi vil kunne konkludere, at litteraturhistorierne på dette punkt bør skrives om. Tværtimod er der, som påvist, meget i Arndals egen bog, der underbygger hidtidige påstande om Brorsons selvstændighed og kvalitative forbedringer i forbindelse med oversættelserne. Så måske er det alligevel ikke lutter nationalchauvinisme, hvad Billeskov Jansen skrev i Politikens Dansk litteraturhistorie om den jævngode tyske salme og Brorsons danske mesterdigt? Spørgsmålet står i hvert fald stadig åbent.

OPPOSITION VED STEFFEN ARNDALS DISPUTATION OVER AFHANDLINGEN "DEN STORE HVIDE FLOK VI SEE ..." DEN 3. NOVEMBER 1989.

OM UDFORSKNINGEN AF BRORSONS SALMER

AF BENGT ALGOT SØRENSEN

I den foreliggende afhandling søges et dansk forfatterskab belyst ved hjælp af en tysk tradition. Dette lyder måske ejendommeligt for en nutidsdansker, men passer udmærket til forholdene i Tønder i begyndelsen af 1700-tallet: Brorson var såkaldt tredie-præst og eneste dansktalende præst ved sin kirke, hans foresatte provst Schrader, der udgav den berømte tyske Tøndersalmebog, var tysktalende. Menigheden var to-sproget, og Brorson selv skrev et langt hyldestdigt på tysk til minde om Schrader efter dennes død. Salmerne ved Brorsons gudstjenester var tyske salmer, en omstændighed, der så vidt vi ved, gav stødet til Brorsons Tønderhefter og Troens rare Klenodie. Sammenstillingen af dansk og tysk litteratur i Steffen Arndals (SA) afhandling er således ikke alene sagligt berettiget, den er ligefrem nødvendig, hvis man vil forstå Brorson i en større historisk sammenhæng.

Afhandlingen er skrevet i et sprog, der for det meste er klart og naturligt, når man ser bort fra den undertiden noget krukkede brug af fremmedord som fx "affektiv emotionalitet" og lignende; kan emotionalitet for øvrigt være andet end affektiv? Den slags virker som små ukrudtsplanter i en ellers velholdt rosengård.

Mere betænkelig end den påfaldende forkærlighed for visse ord og vendinger, der gentages igen og igen, er det derimod, når hypotetiske antagelser gentages så ofte, at gentagelsen til sidst erstatter en egentlig argumentation. Så kan det ske, at hypotesen undervejs skifter status og fremtræder som en kendsgerning. Det synes at være tilfældet med den hyppigt fremdragne formel "sjæl og sind".

"Sjæl og sind"

Om dobbeltformen "sjæl og sind" hedder det (s. 173) interessant og rigtigt, at den danske salmetradition har udviklet sit eget forråd af faste formler, deriblandt "sjæl og sind". Senere (s.

204) nævnes, at Brorson fra Kingo har overtaget en række formelagtige udtryk, bl.a. det der her betegnes som "den allitterende dobbeltformel sjæl og sind". Eksemplerne fra Brorsons salmer vurderes tilsvarende som "en formelagtig anvendelse af den fra den danske salmetradition overtagne terminologi, der først og fremmest synes indføjet af rimmæssige årsager". Så vidt så godt. Ved siden af denne forklaring tolkes imidlertid formlen "sjæl og sind" uden nærmere begrundelse også som udtryk for det, der kaldes "psykologisering". Til at begynde med sker det forsigtigt ved, at de to muligheder stilles side om side:

> Det kan med forsigtighed konkluderes, at den psykologiske terminologi, som Brorson har overtaget fra den danske salmetradition, trods sin formelagtige karakter og hyppige anvendelse af rimtekniske grunde er udtryk for en vis psykologisk differentiering af troslivet og en betoning af, at troen kan erfares og sanses (s. 207).

Efterhånden synes SA at kaste al tvivl over bord, og formlen "sjæl og sind" tages uden forbehold og forsigtighed til indtægt for tesen om en psykologiserende tendens hos Brorson (f.eks. s. 207, 227, 244).

Nystoicisme

En tilsvarende glidende overgang fra "tese" til "kendsgerning" uden overbevisende argumentation finder vi i afhandlingens tale om nystoicisme. Begrebet introduceres i forbindelse med Paul Gerhardt, hvis salmer hævdes at udtrykke en fromhed af nystoisk karakter (s. 95). Samtidig med denne påstand om, at Paul Gerhardts tankeverden er præget af nystoicismen, hvis vigtigste repræsentant var hollænderen Justus Lipsius, konstaterer SA imidlertid, at der består en vidtgående overensstemmelse mellem stoicismen og den kristne lære, at det stoiske fatum i nystoicismen bliver næsten identisk med den kristelige providentia, at nystoicismen ingen forskydninger af teologisk og dogmatisk art medfører, og at det ikke er "direkte påvist, at Gerhardt har beskæftiget sig med Lipsius' værker" (s. 96). Under disse omstændigheder er det svært at forstå, hvorfor nystoicismen overhovedet skal inddrages? Frem for alt savner man her en redegørelse for forskellen mellem det nystoiske constantia-ideal, som angivelig skulle kendetegne Paul Gerhardts holdning, og det kristelige Gelassenheitsideal, som fx kommer til udtryk i Brorsons digt Om Hjertets Hengivenhed i Guds Vilje, for ikke at tale om broderens digt "Om Gelassenhed", udgivet af Brorson selv. Er dette også nystoisk? Eller burde den selvudslettende hengi-

venhed i Guds vilje ikke snarere relateres til pietismen, der jo overtog mystikkens yndlingsbegreb "Gelassenheit", inden det i løbet af det 18. århundrede fik et mere filosofisk end religiøst indhold?

Spørgsmålet er ikke uvigtigt, fordi SA uden forbehold overfører hypotesen om Paul Gerhardts nystoicisme på Brorson. Dennes salmer siges at være "i overensstemmelse med Paul Gerhardts nystoicisme" (s. 315) og "tydeligt" at have "nystoiske aspekter" (s. 268).

Kildekritiske overvejelser

Brorson-forskningen har som bekendt for snart længe siden fastslået, at Brorson oversatte langt de fleste salmer efter Schraders tyske salmebog, Tøndersalmebogen. Dette indgår naturligvis også i SA's overvejelser. Den pietistisk orienterede Schrader, der som sagt var provst i Tønder og Brorsons nærmeste foresatte, nøjedes imidlertid ikke med at samle de tyske salmer og udgive dem i sin salmebog, men han underkastede dem inden udgivelsen en nærmere granskning og i flere tilfælde en revision for at sikre sig, at de ville kunne anerkendes også i mere ortodokse kredse. Fr. Orluf fremdrog i Danske Studier 1935 en udtalelse fra 1746 af den antipietistiske provst Balthasar Petersen i Sønderborg, der i sin tid havde hjulpet Schrader med salmebogsarbejdet og med censureringen. Det hedder i hans erklæring:

> Ich bezeuge gewissenhaft, dass nicht ein einziger fremder Gesang dahin befindlich, den ich selbst persönlich vor Schradern nicht Wort zu Wort aufglesen, welcher mithin unter und nach Vorlesung durch eine genaue Censur von Liebe und Wahrheit gegangen: ob er rein in der Lehre, erbaulich zur Gottseligkeit, von allgemeinem Gebrauch und ob kein besserer zu haben.

De tyske forlæg, som Brorson oversatte, var altså langt fra altid originaltekster, men undertiden af Schrader bearbejdede tekster, hvor sværmeriske eller yderliggående tendenser i pietistisk eller mystisk retning blev fjernet eller dæmpet. I de ikke særlig mange tilfælde, hvor Brorson ikke benyttede Tøndersalmebogen som forlæg, men Freylinghausens Geist-reiches Gesangbuch er situationen den samme, idet også Freylinghausen rettede og ændrede i de af ham udvalgte salmer. Dette ved SA naturligvis også, og i det fremragende kapitel om de tyske forlæg støtter han sig da også til originaludgaver eller histo-

risk-kritiske udgaver.

Derimod bliver det i kapitlet om Brorsons oversættelser ikke altid klart for læseren, om Brorsons oversættelser nu er baseret på den tyske originaltekst eller på det af Schrader, henholdsvis Freylinghausen, bearbejdede forlæg. Et eksempel: Fr. Orluf påviste i Danske Studier 1951, at den af Brorson oversatte salme Bort verden af mit sind og øye er baseret på Freylinghausens bearbejdelse af Scheffler og altså ikke umiddelbart af Schefflers originaltekst Ach, sagt mir nichts von gold und schätzen. I SAs afhandling tales der imidlertid blot om "forfatteren til forlægget, Johann Scheffler" (s. 227). Dette må jo siges at være en sandhed med modifikationer, selv om de salmelinier som SA anvender, ikke berøres af afvigelser fra originalen.

Alligevel gemmer der sig i dette spørgsmål en metodologisk problematik, hvis konsekvenser træder tydeligere frem andre steder i afhandlingen, således i afsnittet "Brorson og mystikken", der mærkeligt nok står i kapitlet "Oversættelser". Det interessante og vanskelige spørgsmål om Brorsons forhold til mystikken behandles altså på grundlag af Brorsons oversatte og ikke på grundlag af hans egne salmer. - En vigtig tekst i dette afsnit er Gottfried Arnolds Verliebtes lust-spiel reiner seelen, som Brorson har oversat efter den af Schrader bearbejdede version. Resultatet af sammenligningen mellem Arnold og Brorson er da også det lidet overraskende, "at Schraders modifikation og Brorsons oversættelse betyder, at forlæggets præg af mystik elimineres" (s. 222). Det er imidlertid ikke Brorson, men Schrader, der har foretaget de virkelig signifikante ændringer af Arnolds tekst. - Noget lignende gælder for Brorsons oversættelser af flere af Richters salmer, der oversættes i den af Schrader bearbejdede version. SAs konklusion s. 219: "Brorson kan således ikke betegnes som mystiker, men ligger på linie med Schraders virkelighedsbillede og menneskeopfattelse", betyder i virkeligheden blot, at Brorson oversatte Schraders bearbejdede version af Richter. I og med at Brorson besluttede sig til at oversætte Richter-salmerne efter Tøndersalmebogen, havde han allerede på forhånd stillet sig på Schraders side. Dette behøver man næppe nogen egentlig tekstanalyse for at indse.

Eksemplerne med Arnold og Richter er som sagt hentet fra afsnittet om Brorson og mystikken. Man må undre sig over, at SA

mener at kunne drage kvalificerede slutninger om Brorsons eget forhold til mystikken på grundlag af hans oversættelser af de af Schrader bearbejdede og reviderede tekster. Kunne det for øvrigt ikke tænkes, at Brorson i sin oversættelsespolitik af forsigtighedsgrunde lagde sig så tæt op ad sin foresattes eksempel som muligt? I så fald ved vi stadigvæk ikke, hvad Brorson egentlig mente om mystikken. Det er i denne forbindelse ikke uinteressant, at de følgende salmelinier fra et Brorson-håndskrift: "Tag mig da, o Sieleven/ Gandske hen/ At der intet blir igien", senere ændres af Brorson, således at de i den trykte version 1835 kommer til at lyde: "Hiertens gierne, Siele-Ven/ Tag mig hen/ At jeg får dig selv igien". Håndskriftversionens kvietistisk-mystiske karakter af annihilation, dvs. den totale opløsning af jeg'et, bortelimineres i den trykte udgave til fordel for jeg'ets Jesus-relation. Denne ændring kunne tyde på, at Brorson, inden han publicerede sine tekster, tog hensyn til Schrader og til ortodoksien.

Om Brorsons "spontaneitet"

Karakteristisk for den pietistiske holdning til salmedigtningen var en generel afstandtagen fra den retorisk udsmykkede, kunstfulde stil til fordel for det mere spontane improviserede udtryk: "Meine Poesie ist ungekünstelt; wie mir ist, so schreibe ich. Höhere und tiefere Worte pflege ich nicht zu gebrauchen, als mein Sinn ist", skrev Zinzendorf og gav dermed udtryk for en tendens i pietismen, der også bredte sig i den verdslige kunstdigtning. Således skrev forfatteren C.F.D. Schubart i anden halvdel af det 18. århundrede: "Ich fühle, was ich schreibe und rede; ich hasse den Schreiber und Schwätzer, dem ewige Lügen aus der Feder und von den Lippen sprudeln, weil er nicht fühlt ... was er sagt". Følelsens ægthed, det spontane ubearbejdede indfald blev efterhånden kriteriet på den ægte lyrik. Et karakteristisk eksempel er den unge Goethes digt Auf dem See, der utraditionelt og tilsyneladende spontant begynder således: "Und frische Nahrung, neues Blut/ Saug' ich aus freier Welt". Hvad kan vel være mere improviseret og mere umiddelbart end en sådan begyndelse på et digt? Uheldigvis viser det sig, at denne "spontaneitet" først indfandt sig i en senere, af Goethe stærkt bearbejdet udgave, mens førsteudgaven oprindeligt havde en langt mere traditionel begyndelse. Den ukunstlede naturlighed i den endelige version var altså resultatet af en su-

blim kunstforstand, der søgte det "naturlige" som målet for sin kunst. Spørgsmålet er, om noget lignende gjorde sig gældende med hensyn til "spontaneiteten" i den litterære pietismes værker?

SA mener, at Brorson ligesom tyske pietistiske salmedigtere skrev spontant og improviseret, idet han lod det første indfald blive stående som et sandere, mere ægte udtryk for en umiddelbar religiøs erfaring. Dermed forklares bl.a. den "uegalitet, der præger ... mange af Brorsons salmer" (s. 155). Synspunktet gentages flere gange, tydeligst måske s. 182: "Brorson synes ikke at bearbejde sine oversættelser. Han forholder sig forholdsvis ukritisk til det han har skrevet og forsøger ikke at omarbejde og afpudse sine formuleringer. Det første indfald får lov at blive stående ...". Nu påviste Povl Otzen imidlertid allerede 1950 i "Nogle hidtil utrykte vers af Brorson", at Brorson indtil flere gange ændrede oprindelige oversættelser for at finde den form, der efter hans mening var mest passende til den trykte udgave. Paul Diderichsen bekræftede dette i sin "Filologiske redegørelse", bd. 3 i Brorsons Samlede Skrifter. I Troens rare Klenodie (Tillæg) findes endvidere mindst ét eksempel på, at Brorson skrev to oversættelsesversioner til samme tyske sal me (Nr. 272 og 273). Otzen konkluderede dengang sammenfattende, at Brorson i "Tønderhefterne" og i Troens rare Klenodie omredigerede sine tekster med det resultat, "at mange selvstændige formuleringer er blevet strøget til fordel for en større overensstemmelse med de tilsvarende tyske salmer i Tøndersalmebogen". SA refererer kort og i en lidt modificeret form (s. 65) Otzens resultater, men uden at lade sig anfægte af dem. Han fastholder i stedet sin modsatrettede tese, at Brorson ikke bearbejdede sine oversættelser. En egentlig dokumentation for påstanden om det spontane og improviserede i Brorsons måde at arbejde på, fremlægges imidlertid ikke.

Oversættelsesproblematikken

Spørgsmålet om graden af spontaneitet i Brorsons skrivemåde fører umiddelbart til den i afhandlingen indbyggede oversættelsesproblematik, der kan formuleres sådan: I hvilket omfang kan man på grundlag af en oversættelse drage slutninger vedrørende oversætterens egen menneskeopfattelse og virkelighedsbillede? Dette principielle og metodiske problem strejfes kun en enkelt gang (s. 183); overvejelserne fører til en konstatering af, at

såvel overensstemmelser som forskelle mellem Brorsons salmer og deres forlæg kan være af betydning, men ikke behøver at være det. "Begge dele beror i vid udstrækning på rimtvang og tilfældigheder", hedder det. Hvilke kriterier man da kunne inddrage for at afgøre, om en overensstemmelse eller en afvigelse er signifikant, får vi ikke at vide.

Sammenligningen mellem Brorsons oversættelser og deres forlæg fører til nogle konklusioner, der, tilsigtet eller ej, virker mildest talt forbløffende. Det hedder således (s. 269), at der næppe er tvivl om, "at oversættelserne er dybtgående præget af de tyske salmer der oversættes". Uvilkårligt spørger man sig selv, om en oversættelse kan undgå at at være "præget" af den tekst, den er oversat fra? Samme opfattelse ligger til grund for SAs kritik af den danske Brorson-forskning, der man höre und staune - kritiseres, fordi "oversættelserne betragtes som en sekundærgruppe, der savner de originale salmers selvstændighed og derfor i højere grad end disse er undergivet påvirkning fra tysk salmetradition" (s. 327). Det er unægteligt vanskeligt at se, hvordan oversættelserne skulle kunne være mindre afhængige af de tyske salmer, de er oversat fra, end Brorsons egne originale salmer. Man må formode, at SA først og fremmest vil sige, at Brorsons egne salmer, ligesom oversættelserne, bør ses i lyset af den tyske salmetradition. Påvisningen af dette er jo et af afhandlingens vigtigste resultater og kunne sagtens have undværet de netop citerede formuleringer.

Senest her melder der sig hos læseren et stærkt behov for at få at vide, hvad SA egentlig mener en oversættelse er. Forskellen mellem oversættelse og selvstændig digtning omtales kun én gang kort i en anmærkning (s. 417):

> Der er selvfølgelig forskel på oversættelse og selvstændig digtning. I modsætning til oversættelsesvirksomheden omfatter Brorsons originale digtning også retorikkens inventio og dispositio, hvilket i visse salmer giver sig udtryk i en klart gennemført tankegang og en stringent opbygning.

Man savner i afhandlingen en principiel teoretisk redegørelse for forholdet mellem oversættelse og ikke-oversættelse og for de forskellige grader og former af afhængighed og frihed, der kunne komme på tale. Afhandlingen lider her som på andre punkter af det man kunne kalde et teoretisk deficit.

Som oversætter stod Brorson i virkeligheden over for en meget bunden opgave. Han skulle omsætte den tyske salme til dansk på

en sådan måde, at den kunne synges på samme melodi som den tyske. Derfor stemmer oversættelserne overens med forlægget hvad angår "metrisk form og rimstilling" (s. 181). Bundetheden gik endda så vidt, at SA i en anmærkning (s. 411) bemærker: "Tekstens tankegang og opbygning er givet på forhånd", en ingenlunde uvigtig oplysning, der nok burde have givet anledning til mere dybtgående overvejelser. På denne baggrund virker oversættelseskapitlets sammenfattende konklusion ikke overraskende. Det hedder her, at Brorsons oversættelser fremtræder "som en konsekvent fortsættelse af de tendenser, der blev fremanalyseret under gennemgangen af den tyske salmetradition". Vi kommer her meget tæt på den banale konstatering, at oversættelserne simpelthen svarer til deres forlæg.

Billedsprog og anskuelighed

Ifølge SA ligger den digteriske selvstændighed og originalitet i Brorsons oversættelser først og fremmest i deres "påfaldende billedrigdom" (s. 182). Brorsons billedsprog inddrages da også i afhandlingen i flere sammenhænge, mest udførligt i afsnittet om "Natur- og vækstmetaforik" (s. 247-259). Også her kunne man dog have ønsket sig en mere teoretisk og systematisk redegørelse for det digteriske billedsprog som en slags referenceramme for de konkrete analyser, men afhandlingens tyngdepunkt ligger ikke på det stilistiske og stilhistoriske, men i langt højere grad på salmernes teologiske udsagn og fromhedspsykologiske egenart.

Et særligt spørgsmål er den såkaldte "anskuelighed" i Brorsons billeder. Allerede den ældre danske Brorson-forskning fremhævede anskueligheden som et særkende for Brorsons billedsprog, og SA fortsætter stort set denne tradition, selv om han lejlighedsvis også konstaterer mangel på anskuelighed. - Med rette fremhæves i afhandlingen dobbeltheden i Brorsons billedsprog mellem virkelighedsnær realisme og "oversanselig spiritualitet". SA har sikkert også ret i, at denne dobbelthed adskiller Brorsons billedsprog fra den tyske pietismes mere abstrakte stil. Dobbeltheden mellem på den ene side et tilsyneladende realistisk, undertiden næsten naturalistisk virkende billede og på den anden side en til tingen, sagen eller fænomenet knyttet betydning, det er derimod et gennemgående træk i den tyske ba-

roks billedsprog. Brorsons originalitet ligger således ikke i selve denne dobbelthed, men, så vidt jeg kan se, i hans evne til at give tingene og naturfænomenerne liv, følelse og stemning. I begyndelsen af det 18. århundrede levede man endnu højt på et i litteraturen og kunsten etableret system af faste betydningsrelationer mellem fænomenernes verden og deres betydning. Blandt de mest almindelige betydningsbærere var fx billedet af rosen, af skibsrejsen, af uvejret og lignende. I løbet af det 18. århundrede viser det nye og moderne sig i frigørelsen fra dette system af faste betydningsrelationer mellem den synlige og den usynlige verden. Hvor tingene og naturfænomenerne begynder at optræde som mål i sig selv, eller hvor de indgår i en følelses- og stemningsmæssig sammenhæng med det lyriske jeg, dér begynder en ny tidsalder. Det ville have været interessant at se Brorsons salmer placeret i en sådan stil- og åndshistorisk sammenhæng.

Der henvises ofte i afhandlingen til den senbarokke stil med dens billedophobning. Karakteristisk for denne manieristiske stil i senbarokken var imidlertid ikke kun dens billedrigdom, men også dens stadig stærkere udhulning af billedernes sanseligt-anskuelige substans. "Betydningen" bredte sig mere og mere på anskuelighedens bekostning. Afstanden mellem billede og betydning blev mindre og mindre, læserens fornemmelse for billedets karakter af billede svækkedes, og billedet blev primært en betydningsbærer, dets tegnfunktion dominerede. Mange af senbarokkens billeder er derfor rene intensitetstegn eller følelsestegn uden anskuelighed som fx "Donnerkeil der Schmerzen", "donnernde Beschwerden" og lignende. Det samme gælder for mange af Brorsons billeder, fx hele billedfeltet omkring ordet "kors", men også for hans talrige genitiv-metaforer som "troens favntag", "vredens torden", "modgangs torne", "trængsels sne" osv. - Det forekommer mig derfor misvisende, når SA eksempelvis karakteriserer linierne "Bort de tankers nelder/ Som til verden helder" som et "anskueligt billede" (s. 251). Genitiven i sig selv forhindrer anskueligheden, for hvordan ser "tankers nelder" ud? Uanskueligt er det ligeledes, at de hælder til "verden", for hvordan skal vi forestille os "verden"? Havde der kun været tale om "hældende nelder", så havde vi haft et anskueligt billede, men i det foreliggende eksempel er billedets betydning det altafgørende: "nelder" betyder ond, syndig, og den hældende

holdning mod verden er lige så klar i sin betydning som den er umulig at anskue. Vi forstår uden videre billedet, vi "oversætter" det, men vi anskuer det næppe - og det behøver vi heller ikke. - Den samme indvending har jeg. når SA kalder billedet "Evighedens blide sol" for et "anskueligt udtryk" (s. 247). Igen ville jeg sige: den blide sol er anskuelig, men evigheden og evighedens blide sol, hvordan ser de ud? Billedet tjener betydningen, og betydningens pris er i disse tilfælde netop anskueligheden. I virkeligheden gælder det for mange af disse billeder, at en anskueliggørelse af billedet vanskeliggør eller umuliggør forståelsen af det, hvilket vil sige: forståelsen af dets betydning. Det er måske ikke overflødigt at fremhæve, at billedernes kunstneriske kvalitet intet har at gøre med graden af anskuelighed. Denne fejlvurdering, der var udbredt i den ældre litteraturhistoriske forskning og som vanskeliggjorde en historisk forståelse af fx den senbarokke stil, finder vi ikke i SAs afhandling, men den megen tale om "anskuelighed" virker i det mindste som overflødig ballast.

Afsluttende er det mig magtpåliggende at understrege, at den her fremførte kritik ikke rokker ved min principielle opfattelse af den foreliggende afhandling som et i sjælden grad righoldigt, grundigt og lærd værk, der gør sin læser klogere, også dér hvor det ægger til modsigelse.

FORFATTERNES ADRESSER:

Universitetslektor, dr. phil. Steffen Arndal, Ruegyden 80, 5250 Odense SV.

Sognepræst, lic. theol. Peter Balslev-Clausen, Ahlmanns Allé 14, 2900 Hellerup.

Docent, dr. phil. Johan de Mylius, Sadolinsgade 23, 5230 Odense M.

Sognepræst, dr. theol. Bent Flemming Nielsen, Skibhusvej 174, 5000 Odense C.

Professor, dr. phil. Bengt Algot Sørensen, Hjelmbjergvej 4, Longelse sønderskov, 5900 Rudkøbing

Professor, dr. theol. Anders Pontoppidan Thyssen, Æblehegnet 7, Hørret, 8320 Mårslet

HYMNOLOGISKE MEDDELELSER

ÅRGANG 1990

INDHOLDSOVERSIGT

TEMA-UDGAVER

Rapport fra Nordisk Symposium om aktuel hymnologisk forskning III afholdt på Magleås Kursuscenter 25. -27.marts 1990 (HM 1990/2) s. 49-96

ARTIKLER

Albertsen, Leif Ludwig: Matthias Claudius..... s. 23-28

Arndal, Steffen: "Den store hvide flok vi see..". H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang..... s.150-158

Bach-Nielsen, Carsten: Calva Fortuna vender tilbage..... s. 7-22

Bach-Nielsen, Carsten: En "ukendt" Kingosalmebog fra Herning s.133-140

Balslev-Clausen, Peter: "Den store hvide flok vi see.." Steffen Arndals disputats om H.A. Brorson og tysk pietistisk vækkelsessang..... s.147-149

Harling, Per: Musiken hjälper oss att hitta hem..... s. 29-37

de Mylius, Johan: Opposition ex auditorio v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s.186-194

Nielsen, Bent Fl.: Brorsons teologi og dens aktualitet. Oppo- ex auditorio v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s.178-185

Petersen, Jens Elkjær: Evangelisk-Luthersk Psalmebog for de dansktalende Menigheder i Slesvig, 1889.... s.103-132

Sørensen, Bengt Algot: Om udforskningen af Brorsons salmer. Opposition v. Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s.195-204

Thyssen, Anders Pontoppidan: Opposition ved Steffen Arndals disputation over afhandlingen "Den store hvide flok vi see.." 3. nov. 1989..... s.159-177

NYE SANGTEKSTER OG MELODIER

Andersen, Lisbeth Smedegaard og Erik Haumann: "Du bor i vor dag"..... s. 1-2

Bibelhistoriske salmer og sange..... s. 3-4

Blauenfeldt, Henning: "Se himlen er åben"..... s. 97-98

Hellström, Jan Arvid: "Din Ande skiner"..... s. 5-6

Hovland, Egil: "Måne og sol"..... s. 99-102

ANMELDELSER

Andersen, Lisbeth Smedegaard og Erik Haumann: "Du bor i vor dag". Et meget forsigtigt forsøg. (Henrik Colding-Jørgensen)..... s. 38-39

Bibelhistoriske salmer og sange (Ove Paulsen)..... s. 43-45

Blauenfeldt, Henning: "Se himlen er åben" (Peter Balslev-Clausen)..... s. 142-144

Hansen, Leif Bork: "Kærligheden der holder kaos tilbage" (Ove Paulsen)..... s. 39-42

Hellström, Jan Arvid: "Din Ande skiner" (Peter Balslev-Clausen)..... s. 46-48

Hovland, Egil: ""Måne og sol" (Peter Balslev-Clausen).... s. 144-145

Jensen, Hans Børge: "Evangeliesalmer til kirkeåret" (Peter Balslev-Clausen)..... s. 145-146

Selander, Inger: "Jordiskt fosterland, himmelskt hemland eller socialistisk paradis. Folkrörelsernas nytextningar till nationalsångsmelodier" (Peter Balslev-Clausen)..... s.141-142

NOTITSER

Forfatternes adresser..... s. 48, 146 og 204

Hymnologiske Meddelelser udkommer årligt med 4 numre á omkring 50 sider

Udgives af Salmehistorisk Selskab, Københavns Universitet, Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K, Danmark

Organ for Nordisk Institut for Hymnologi - NORDHYMN

Medlemskab af Salmehistorisk Selskab tegnes hos kassereren, Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, 1150 København K, giro 2 20 11 19. Hos kassereren kan også bestilles ældre årgange af tidsskriftet.

Salmehistorisk Selskabs bestyrelse:

Universitetslektor, dr. phil. Steffen Arndal, Ruegyden 80, 5250 Odense SV, Tlf. 65 96 37 08

Sognepræst, lic.theol. Peter Balslev-Clausen, sekretær, Ahlmanns Allé 14, 2900 Hellerup. Tlf. 31 62 79 27.

Universitetslektor, cand.theol. Jørgen I. Jensen, Steenstrups Allé 17, 1924 Frederiksberg C. Tlf. 31 37 39 73.

Professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, formand, Kong Valdemars Vej 25, 4000 Roskilde. Tlf. 42 36 72 21.

Forretningsfører, merkonom Vagner Lund, kasserer, Caroline Amalievej 27, 2800 Lyngby. Tlf. 42 88 48 65.

Sognepræst, cand.theol. Jens Lyster, næstformand, Notmark præstegård, 6440 Augustenborg. Tlf. 74 47 31 44.

Organist, orgelbygger Henrik Fibiger Nørfelt, Korsgårdsvej 16, 2920 Charlottenlund. Tlf. 31 63 23 80.

Universitetslektor, organist mag.art. Torben Schousboe, Tryggevældevej 132, 2700 Brønshøj. Tlf. 31 28 02 05.

Hymnologiske Meddelelsers redaktion:

Peter Balslev-Clausen (ansvarshavende)

Henrik Fibiger Nørfelt (melodistoffet)

Vagner Lund (redaktionssekretær)

Redaktionskomite: (styringsgruppe for Nordisk Institut for Hymnologi - NORDHYMN)

Professor, teol.dr. Lars Eckerdal, Lilla Gråbrödersgatan 2 B, 222 22 Lund, Sverige. Tlf. 046 13 82 94.

Organist, cand.musicae Thröstur Eiriksson, Kleppsvegur 4, 105 Reykjavik, Island. Tlf. 354 1 30747.

Docent, fil.dr. Karl-Johan Hansson, Skolhusgatan 41 B lo, 65120 Vasa, Finland. Tlf. 9 61 126126.

Forlagsredaktør, cand.theol. Åge Haavik, Terrasseveien 34, 1322 Høvik, Norge. Tlf. 02 53 91 54

Professor, dr.theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, formand, Kong Valdemars Vej 25, 4000 Roskilde, Danmark. Tlf. 42 36 72 21.

Hymnologiske Meddelelsers støttekreds:

Professor Leif Ludwig Albertsen, provst, teol. dr. Allan Arvastson, univ. lektor, mag. art. Skirne Helg Bruland, pastor Helge Dahn, dr. phil. Erik Dal, statsstipendiat Svein Ellingsen, biskop Johs. W. Jacobsen, biskop Johannes Johansen, professor, dr. theol. Theodor Jørgensen, sognepræst Holger Lissner, sognepræst Kaj Mogensen, universitetslektor, dr. phil Erik A. Nielsen, professor, dr. theol. Bent Noack, konservatoriedocent Ingolf Olsen, domorganist Svend Prip, provst Erik Norman Svendsen, organist mag. art. Ulrich Teuber, kgl. konfessionarius, professor, dr. phil. Christian Thodberg.

Tidsskriftet udgives med støtte fra Carlsen-Langes Legatstiftelse, Svend Viggo Berendt og hustrus Mindelegat, Statens humanistiske Forskningsråd samt N.F.S. Grundtvigs Fond.

02449 257 00
*
TORA GRUBB

OLDFUXVEJ 12
2400 KØBENHAVN NV

DET SAMFUNDSVIDENSKABELIGE FAKULTETS REPROCENTER