

Salmernes rolle i den lutherske gudstjeneste

– historisk og ritualteoretisk med særligt henblik på den danske højmesse

**Af Malene Bjørnstad Schmidt
Årskortnr. 19910037
Speciale
Institut for praktisk teologi
Aarhus universitet
24. januar 2006**

Indledning

Opgavens hovedanliggende er at undersøge, om salmernes klassiske funktioner - forkyndelse og dialog i form af lovsang - stadig gælder. Det sker ud fra en betragtning om, at formålet med at gå til gudstjeneste for flertallet af de danske kirkegængeres vedkommende har ændret sig i de senere år.

Denne betragtning tager udgangspunkt i det forhold, at søgningen til de kirkelige handlinger som dåb, konfirmation og begravelse stort set er uændret, mens interessen for gudstjenestens dogmatik tilsyneladende er faldende. Interessen samler sig om selve det rituelle, hvilket viser sig dels i lejlighedskirkegængernes søgning til de nævnte kirkelige handlinger, dels i det opgør med ritualforskrækkelsen, der finder sted rundt omkring hos vante kirkegængere i de protestantiske kirker, ikke blot i Danmark. Dette opgør gør sig gældende i en øget interesse for at eksperimentere liturgisk og for at genindføre rituelle handlinger lige fra det at tænde lys i gudstjenesten over lægmandslæsning til røgelse i gudstjenesten.

Den øgede interesse for ritualer er ikke kun i forhold til det kirkelige, men en generel udvikling. Man ser den f.eks. i forhold sport, hvor det at være fan af et fodboldhold og følge dets kampe nærmest ligger på linie med dyrkelse af en religion. Man følger nogle fastlagte forskrifter, forbereder sig mentalt, klæder om, synger sange, rejser sig og sætter sig samtidig. Man følger slagets gang.

Hvis interessen i kirkelig henseende går på den rituelle handling frem for budskabet, i hvert tilfælde for lejlighedskirkegænger, hvordan må salmernes funktion i ritualet da forstås?

Kapitel 1 *Salmesangens rolle i gudstjenestens historie* beskriver menighedssangens udvikling som forkyndelse og dialog fra urkirkens gudstjenestefejrning over middelalderen, hvor den stort set forsvinder til renæssancen, der baner vejen for reformationen og Luthers genskabelse af menighedssangen på modersmålet som et vigtigt pædagogisk led i forkyndelsen. Derefter følger en gennemgang af salmesangens udvikling i Danmark, herunder salmebogens historie og udvikling.

Kapitel 2 *Luthers gudstjenestesyn* præsenterer Luthers tre liturgiske hovedskrifter: *Von ordnung Gottesdienst in der Gemeinde (1523)*, *Formula Missae (1523)* og *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst (1526)*. Formålet er at undersøge Luthers holdning til salmernes funktion i gudstjenesten. Det drejer sig i den forbindelse især om den pædagogiske og den liturgiske funktion. Desuden præsenteres han musiksyn.

Kapitel 3 *Grundtvigs indflydelse på salmesangens rolle i den danske højmesse* beskriver, hvordan Grundtvig og hans salmer er medvirkende til at fastholde den liturgiske tradition fra *Deutsche Messe* i den danske tradition. Det beskriver ligeledes Grundtvigs syn på salmerne som det nødvendige svar på evangeliets karakter af tiltale. Kapitlet indeholder desuden en gennemgang af Grundtvigs forhold til biskop Balles dåbsritual, som Christian Thodberg har vist det i *Syn og Sang. Poesi og teologi hos Grundtvig*. Formålet er at vise, hvordan hans teologi er afhængig af netop dette ritual, sådan som det kommer til udtryk i hans salmer. Dette afsnit rejser spørgsmålet, om det er afgørende at forstå en salmedigers teologi for at forstå og kunne bruge hans salmer, så de bliver til forkyndelse og dialog.

I Kapitel 4 *Moderne ritualteori* fremstilles dele af den moderne ritualteori med det formål at undersøge, hvorvidt der ifølge disse kommunikeres betydning i et ritual. I denne sammenhæng om salmernes teologi kommunikeres til deltagerne i den rituelle handling. To typer ritualteori præsenteres nemlig kommunikativ ritualteori og performativ ritualteori. Som repræsentant for den kommunikative ritualteori præsenteres Roy A. Rappaports teori om, at der i ritualen sker en kommunikation, idet de kanoniske meddelelser og den rituelle aktør som indeksikalsk tegn smelter sammen. I og med Frits Staals kontroversielle artikel ”The meaninglessness of Ritual” sker der et opgør med antagelsen, at ritualer kommunikerer, ritualer er ren aktivitet, hævder han. Han baner dermed vejen for de performative ritualteoretikere Caroline Humphrey og James Laidlaw, der anfører, at i ritualen søger vi hengivelsen til den rene akt befriet for den intentionalitet, der ellers definerer alt, hvad vi gør. Når man således giver slip på den subjektive rettetid, opstår der et gab, der åbner mulighed for refleksion eller det modsatte, blot at følge den rituelle handling. Disse teoriers følger for forståelsen af salmerne diskuteres i kapitel 5.

Kapitel 5 *Salmernes rolle i højmissen* indeholder en diskussion om forholdet mellem tro og ritual med henblik på at rydde ”den protestantiske misforståelse” af vejen: At tro og ritual er hinandens modsætninger. Ritualen understøtter troen ved at understøtte troens betydningssystem. Dernæst vurderes salmernes fysiske placering i højmissens sammenhæng, ligesom kapitlet indeholder en diskussion om salmernes rolle som forkyndelse og dialog i højmissen set i lyset af de moderne ritualteorier.

Kapitlet afsluttes med en præsentation af Niklas Luhmans systemteori for at påvise, at kendskab til en digters teologi ikke altid er afgørende for anvendelsen af hans salmer. Opgaven afrundes med en konklusion.

1. Salmesangens rolle i gudstjenestens historie

Salmesangen har alle dage været en del af den kristne gudstjeneste. Jesu fødsel julenat blev fejret med englernes lovsang, og lige siden har salmesangen været en fast del af de kristnes gudstjeneste. I englernes sang:

Ære være Gud i det højeste og på jorden!
Fred til mennesker med Guds velbehag! Luk.2,14

finder man grundelementerne i den kristne kirkes sang. I *Salmehåndbog Bind I Salmehistorie*¹ beskriver Jørgen Kjærgaard det således:

”Lovsangen til Gud er forankret i det historiske, at Guds glæde, evangeliet går ind i tid og rum og dermed i menneskers tilværelse lige nu. I kirkens sang delagtiggøres en menighed af almindelige mennesker i det himmelske. Den kristne sang har således altid rummet denne dobbelthed: Lovprisningen af det allerhøjeste, og tilegnelsen af Guds virkelighed i det laveste. - Med Grundtvigs udtryk: Salmesangen er en tonestige mellem Himmel og Jord.” (Kjærgaard, 15)

Selve ordet salme kommer af det græske psalmós: Sang til strengespil. Men der ligger også en religiøs dimension i det, for det betyder egentlig at sitre og bæve. Det betyder, at kun den der er rørt kan synge salmer. Salmen er dermed et ekko, en genlyd af evangeliet om Guds glæde i os.

1.1 Oldkirken

Salmesangen stammer fra den jødiske gudstjenestetradition i templet, synagogen og især hjemmeandagterne hvor man sang Det gamle Testaments salmer. Denne tradition var en del af de jødekristnes virkelighed, f.eks. sang Jesus og disciplene ved skærtorsdagsmåltidet *Lovsangen* (Sl. 113-118) efter måltidet, hvor nadveren blev indstiftet (Mark. 14,26; Matt. 26,30).

Det nye Testaments brevlitteratur er den ældste kilde til den kristne gudstjenestes historie, og heri omtales sang som en naturlig og nødvendig del af samværet. Kolossenserbrevet, der er fra sidste halvdel af 50'erne, beskriver salmernes funktion som dels lovsang, dels undervisning og formaning:

¹ Dette bind støtter jeg mig op ad i det følgende afsnit

”Lad Kristi ord bo i rigt mål hos jer. Undervis og forman med al visdom hinanden med salmer, hymner og åndelige sange, syng med tak i jeres hjerte til Gud. Hvad I end gør i ord eller gerning, gør det alt sammen i Herren Jesu navn, og sig Gud Fader tak ved ham!” (Kol. 3,16f)

I Efeserbrevet, er omtrent den samme formulering brugt:

”tal til hinanden med salmer, hymner og åndelige sange, syng og spil af hjertet for Herren, og sig altid Gud Fader tak for alt i vor Herre Jesu Kristi navn.” (Ef. 5,19f)

Salmerne *psalmois* er sandsynligvis Davidssalmerne, hymnerne *hymnois* og de åndelige sange *odeis* ved man ikke så meget om, og man ved heller ikke, hvordan de har været udført.

Muligvis er hymnerne identiske med de poetiske tekster, som man finder i Det nye Testamente, f.eks. *Filipperbrevshymnen* (Fil. 2,6-11), der er skrevet på vers. Under alle omstændigheder var sangen en del af den kristne gudstjeneste fra begyndelsen. I 1. Kor. 14,26 beskriver Paulus, hvordan menighederne skal forholde sig når de kommer sammen:

”Hvad da, brødre? Når I kommer sammen, har den ene en salme, den anden en belæring, én har en åbenbaring, én har tungetale, en anden har tolkningen. Alting skal være til opbyggelse.”

Det er imidlertid ikke kun Det nye Testamente, der vidner om salmesang ved gudstjenesterne. Den tidligste verdslige efterretning om kristen sang findes hos Plinius den Yngre, romersk guvernør i Lilleasien, der i et brev til kejser Trajan i år 112 refererer de oplysninger, der kom frem under forhør af de kristne, der var under anklage for samfundsskadelig virksomhed:

”... de påstod, at hele deres forbrydelse eller vildfarelse var den, at de havde plejet at komme sammen før daggry på en bestemt dag, og synge en fælles lovsang til Kristus som til en Gud... når de havde gjort det, plejede de at skilles og atter samles til et måltid, men et ganske simpelt og uskyldigt...”²

Her nævnes altså fællessangen og nadveren som noget karakteristisk for de kristnes religiøse praksis.

De allerførste kristne var hovedsagelig jøder og var derfor bekendte med templets og synagogens salmer. Grundbegrebet for de jødiske religiøse sange er *tehillim* – lovprisninger. Man henvendte sig til Gud i ærefrygt, og sangene kunne så være udtryk for sorg, klage, taknemmelighed og jubel. Dette kom til at præge den kristne salmesangstradition, men

² Her citeret efter *Salmehåndbog Bind I* af Jørgen Kjærgaard

derudover blev den præget af, at kirken i de første århundreder efter Kristi fødsel stille og roligt delte sig i to, en østlig og en vestlig tradition.

I øst var den knyttet til de gamle missionscentre i byerne ved den østlige middelhavskyst og de græsk romerske byer i Lilleasien. Her opstod den syriske kristendom, hvis traditioner kun delvis har overlevet i den koptiske kirke (Egypten) og den armenske. I de græsktalende dele af det romerske imperium grundlagdes den form, som vi kender som den byzantinske og senere græsk-ortodokse kristendom.

I vest opstod i Nordafrika, Italien og det sydligste Europa den romerske katolicisme.

1.2 Østkirken

Nærorientalsk kirkesang

Indtil Islams opståen og udbredelse i 7. årh. var hele Mellemøsten, størstedelen af det nuværende Egypten, Irak og Persien præget af kristen kultur, der blomstrede gennem ca. 300 år og skabte en egenartet liturgi og kirkesang. Denne kristne kultur er nu nærmest forsvundet, men kirkesangen på folkesprogene, der efterhånden udviklede sig, er stadig i levende brug, i den syriske, den armenske og den koptiske kristendom.

Fra Syrien kender man vekselsang og solistisk prægede bibeltolkende digte fra det 3. og 4. århundrede. Musikken kendes ikke længere, men disse har præget den senere græksprogede byzantinske musiktradition.

Byzantinsk kirkesang

Den østlige kristendom blev præget af den græske filosofis dualisme, den tanke at et hvert fænomen har sin absolutte modsætning. Jørgen Kjærgaard forklarer det på følgende måde:

”Livet må opfattes med døden som baggrund, lysets modsætning er mørket, godt står overfor ondt, Himmel over Jord...

Denne dualistiske virkelighedsopfattelse satte sig igennem også i den kristne gudstjeneste. I østlig kristendom markerer gudstjenesten det sansbare og håndgribelige, som repræsenterer den bagvedliggende, egentlige og sande virkelighed. Liturgien bliver det ydre drama, hvorigennem den troende tages ind i Bibelens og kirkens helliges historie. Kirkerummet med dets kuppel bliver et afbillede af det guddommelige kosmos, ikonerne, billederne af det hellige, bliver vinduer, hvorigennem det hellige kan beskues, røgelsen dufter og markerer det helliges nærvær, og liturgiens ord og toner bringer den deltagende i samklang med den hellige historie og den evige lovsang. I en gudstjeneste for alle sanser åbnes det jordbundne menneske for det sande, himmelske perspektiv.”

(Kjærgaard, 22)

Som ikonerne er et vindue til den guddommelige virkelighed, således er sangen i den østlige kirke altså en genklang af den evige himmelske lovsang.

Oprindeligt var den tidlige græske kirkesang enstemmig. Den var dels præget af den jødiske sang, dels af verdslig hofmusik. Vekselsang med antifoner og responsorier ledsagede dele af liturgien. Efterhånden opstod dog en egentlig kirkesang hvor:

”gennemsyngningen af bibelstykkerne i liturgien med mellemrum blev afbrudt af et såkaldt *sticheron*, et fortolkende digt af varierende længde, som krævede sin egen melodi. Stichera-digtningen resulterede i en mængde sange og melodier, og udgør en karakteristisk og væsentlig del af den byzantinske kirkesang. Grundtvig har benyttet flere stichera i sin gendigtning af græske kirkesange, eksempelvis nr. 151: Med sin alabasterkrukke” (Kjærgaard, 23)

Siden oldkirken var gudstjenesten delt i to: Katekumenernes messe for de udøbte hvor der blev undervist i tro, og hvor der ikke var nadver og De troendes messe med nadver. På dette grundlag udvikledes gudstjenestetraditioner, der bruges i dag i den østlige kirke. Således bruges på de fleste søn- og helligdage den såkaldte Chrysostomos-liturgi, opkaldt efter kirkefaderen Chrysostomos (d.407), og på særlige festdage Basilios-liturgien efter Basilios den Store (d.379). Fasten og enkelte andre helligdage har særlige liturgier.

Det specielle ved den ortodokse gudstjeneste er, at hele liturgien er omsat til sang: Bønner, skriftlæsninger og udlægningsmesser, anrøbelser og lovprisninger synges i form af vekselsange eller solosange med korsvar eller omkvæd. Der bruges også mange Davidssalmer og liturgiske sangstykker. Man synger sig ind i den tidløse himmelske lovprisning.

Professor Carsten Høeg har beskrevet det således:

”... denne uendelig klare og simple form skal lade os fornemme mysteriets glans; man kan måske vove at bruge det af byzantinerne så yndede billede om døren: Musikken skal være som en dør der åbnes, og vor opmærksomhed skal ikke blive hængende ved døren... Melodens person og intentioner er ligegyldige: Han skal virke med til at fastholde – gennem fornyelse - den tone der klang når Moses og David og profeterne sang for Herren, og den tone som Kristus har fornyet og inderliggjort; og han såvel som hans tilhørere ved, at hvis tonen fra evigheden skal klinge med, kan man ikke have travlt; man skal og må glemme alle tanker og bekymringer der binder til hverdag og individ. Det er kirken der kalder til fest, og det er kirken der synger.”³

³ Carsten Høeg: Musik og digtning i byzantinsk kristendom. Kbh.1955, s.113-114

Ivrig missionsvirksomhed også i østkirken medførte, at man måtte oversætte skrifter og liturgiske udtryk. I det østeuropæiske område skabtes tidligt en slavisk kirkesang, som i dag lever videre i den russiske, bulgarske, serbiske, og rumænske ortodokse kirke.

I vesten kom kristendommen til Irland allerede i 5.årh. Det er ikke klart om det er romersk eller byzantinsk mission, men Kjærgaard anfører, at det er muligt, at det er byzantinsk, eftersom der opstod en særegen kristen digtning, der ligger melodernes digtning nær (Kjærgaard, 27).

Kædmon (d.o. 680) var en af de mest fremtrædende poeter. Han omskrev bibelstykker til oldengelske vers. Kvadene rummer en sproglig musikalitet, men det er usikkert, om de har været sunget eller nærmere reciteret. Disse kvad har under alle omstændigheder sat sig spor i kirkens sang via Grundtvigs bearbejdelse f.eks. i ”I Kvæld blev der banket på Helvedes Port” (nr. 213) og Kynewulfs (Northumbrisk skjald der levede i det 8. århundrede) himmelfartsdigt, som blev til salmen ”Kommer, sjæle, dyrekøbte” (nr.250).

1.3 Vestkirken

Den romerske kirkesang

I vest opfattede man tilværelsen hierarkisk: Samfundet med kejseren i toppen, Kirken med biskoppen i Rom i toppen og således også Guds rige med Gud på tronen, og derefter et hierarki af engle som sendebud og vagter og derefter apostle, profeter, martyrer og helgener. Det himmelske hierarki genspejledes i kirkens organisation, for kirken udgjorde for vesterlændingen den jordiske repræsentation af det himmelske. Den romersk-katolske kirke er kendetegnet ved en sakralisering af institutionen. Kirken er hellig, og Paven har titel af ”Vicarius Christi”. Den gudstjenstlige sang i vesten blev derfor en manifestation af kirkens tilstedeværelse i det samlede guddommelige hierarki, og var derfor en meget alvorlig sag, der fra begyndelsen blev formet og sat i liturgiens tjeneste:

”Sangen var det lydige bindeled mellem Himmel og Jord, således som det endnu anes i den danske gengivelse af romerkirkens gamle festhymne *Te Deum laudamus*, (nr.9), hvis oprindelse går tilbage til 300-tallet.” (Kjærgaard, 28)

Sangen var oprindelig enstemmig korsang⁴. I sangen smeltede teologi og liturgi, forkyndelse og oplevelse sammen. Augustin, der omvendte sig til kristendommen og blev døbt i 387, havde efter at have stiftet bekendtskab med manikæismens forførende sang problemer med

⁴ ifølge Augustin i *Confessiones IX 6,14*

modsætningen mellem dragningen mod musikkens blotte vellyd og dens forpligtelse til at tjene ordet og den guddommelige sandhed. I *Confessiones* beskriver Augustin i en henvendelse til Gud, hvordan kirkesangen har bevæget ham:

”Hvor græd jeg dog ikke ved at høre dine hymner og sange, og hvor heftigt blev jeg ikke bevæget ved at høre de liflige toner fra din syngende menighed. Disse toner strømmede ind i mine ører og samtidig drog sandheden ind i mit hjerte.”

Augustin har altså overgivet sig til tanken om, at musikken kan tjene ordet og ikke blot er et forførende element. I beg. af 5. årh. skrev han *De musica* for at komme til rette med musikkens rette kirkelige status. Det er første skrift, hvor der teologisk arbejdes med kirkesangen.

I de hedenske religioner, der omgav kristendommen i de første århundreder, var der en del musik, navnlig blæserinstrumenter og slagtøj. I den vestlige katolske kirke rendyrkede man derfor sangen som sit særkende. Man overtog østkirkens sangtraditioner og omformede dem til latin - i det hele taget til den forståelse af kirke og kristendom, der var herskende i vestkirken.

Samtidig fik sangen karakter af liturgisk embede, Jørgen Kjærgaard beskriver hvorfor:

”Den vestlige kristendoms hierarkiske opfattelse af menneskets stilling overfor Gud skabte det syn på gudstjenesten, at her måtte kirken frembære det lydighedsoffer, hvorigennem den himmelske majestæts fortsatte gunst blev sikret. Alt i gudstjenesten måtte af samme grund forædles og smykkes; kun det ypperste af menneskelig formåen kunne være passende for Gud. (Kjærgaard, 29)

Derfor fik sangen sit liturgiske embede, nemlig de udpegede forsangere: kantorerne. Menighedssangen, der havde været en fast bestanddel af gudstjenesten lige fra de første gudstjenester, reduceredes og blev efterhånden fjernet fra kirkens rum. Tilbage var de gejstliges sang. I klostrene var det tidesangen og til gudstjenesterne i kirkerne de celebrerende præsters sunge liturgi. Sangen forsvandt altså ikke fra kirkerne snarere tværtimod, den blev opgraderet.

Tidesangen

Søndagsgudstjenesten blev tidligt kirkens centrale liturgiske udtryksform. Senere kom tidebønnerne i klostrene (og til dels også i kirkerne) til. Den bærende ide i denne gudstjenesteform er den evige tilbedelse og lovsang. Tidebønnerne består hovedsagligt af salmer fra Salmernes Bog i Det gamle Testamente, læsninger, bønner samt en af de

nytestamentlige lovsange. Egentlig var der otte tidebønner, der omfattede hele døgnet: *Matutin* (oprindelig en nattebøn kl.2, dog senere flyttet til lige før daggry, idet man sammenfattede klostrenes tre nattebønner), *Laudes*, sunget ved solopgang, *Prim*, sunget ved første time kl. 6, *Terts*, kl. 9, *Sext*, kl. 12, *Non*, kl. 15, *Vesper* ved solnedgang og endelig *Completorium* der blev sunget kort før man gik til ro. Alle otte blev imidlertid kun overholdt i klostre og domkirker, mens man i mindre kirker nøjedes med de tre vigtigste, nemlig *Laudes*, *Vesper* og *Completorium*. Disse tre regnedes for at være de vigtigste, hvilket understregedes af, at man her sang de nytestamentlige lovsange:

- Laudes:** Lovprisning og tak. Her sang man *Benedictus Dominus* (Zakarias' lovsang: Luk. 1,68-79)
- Vesper:** ”Ved aften” hvor man sang *Magnificat* (Marias lovsang ved bebudelsen: Luk. 1,46-55)
- Completorium:** Her sang man *Nunc dimittis* (Simeons lovsang ved den nyfødte Jesus: Luk. 2,29-32)

Jørgen Kjærgaard anfører at man i Danmark holdt fast i tidesangen også efter reformationen, efterhånden dog transformeret til en bibel og salmeandagt. F.eks. Thomas Kingos husandagtssangbøger med en morgen-, aften- og nattesalme til hver dag i ugen.

Messens Sang

I den romerske messes grundstruktur finder man to typer sungne liturgiske led: Ordinarie-led der har samme tekst hele kirkeåret, men som kan varieres musikalsk (bl.a. Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Pater noster og Agnus Dei). Og Proprie-led der skifter tekst og indhold hver søn- og helligdag (bl.a. Introitus, Graduale, Evangelio og Communio).

Gregor den store (o. 540-604) reformerede gudstjenesten, efter han var blevet pave i 590.

Bl.a. regulerede han sangen i ensartede og faste former og uddannede kirkesangere, der efter endt uddannelse fik den laveste teologiske grad. De regnedes derfor ikke længere for lægfolk, og dermed var kirkesangen reelt ikke længere menighedssang. Dette gøres der først op med i forbindelse med reformationen.

1.4 Middelalderen

I middelalderen udvikledes den musikalske udsmykning af den oprindelig enkle messe, og melodierne blev mere og mere indviklede. Derfor opstod der efterhånden huskeformler til

hjælp, når de indviklede melodier skulle læres og synges. F.eks. på den sidste stavelse i det halleluja der skulle synges efter gradualet ved messens begyndelse. Huskeformlerne - kaldet Sekvenser - voksede til hele digte, som efterhånden vandt selvstændig status i messen. Adam af St. Victor, munk i Paris, var en af de bedste inden for genren. Den danske Salmebog rummer bearbejdelser af to af hans sekvenser ”*Verdens igenfødsel*” DDS nr.235 og nr. 292 ”*Kærligheds og sandheds ånd*”.

Sekvensdigtningen udviklede sig og tog især overhånd i forbindelse med helgenfesterne. Derfor blev de med kirkemødet i Trient 1545-63 forbudt bortset fra sekvenserne til påske, pinse og begravelser (requiem). Senere føjedes også passionssekvensen Stabat mater til (1727). Højmiddelalderens kirkesang var rig men ikke folkelig. I domkirker og klostre sang kannikker og munke i mindre kirker, og på landet klarede præsten og en messedreng messens led og kirkeårets salmer og hymner. Kun ved højtiderne kunne der blive tale om, at menigheden sang nogle få vers på de respektive folkesprog. Selve den bærende sang i messen var stadig på latin og forbeholdt de særligt indviede, som det havde været i 900 år. Alt dette skyldtes synet på forholdet mellem Gud og menneske, og der skulle en nytænkning af dette forhold til, for at ændre på gudstjenestens liturgi og praksis.

1.5 Renæssance og reformation

Renæssance betyder (det oprindeliges) genfødsel. I slutningen af 1400-tallet var genopdagelsen af det antikke Hellas og Rom som et kulturelt bølgeslag rullet ind over Europas universitetsbyer og de norditalienske handelssteder. Drivkraften i dette var en stigende utilfredshed med forholdene. Man var trætte af den absolutte topstyring indenfor henholdsvis kirke og kongemagt. En topstyring der indebar, at enhver udvikling og videnskab var forbeholdt og ofte undertrykt af samfundets top. Man søgte bagom nutidens forfald, og mottoet blev *ad fontes*.

Renæssancens mest afgørende opdagelse var, at mennesket er et individ og ikke en upersonlig folkemængde, som man kan forvente blind lydighed af. Ikke en landsby med dyr og mennesker, som man kan sælge eller købe under et. Ikke identitetsløse hære af soldater som man kan ofre som bønder i et skakspil. Ligesom Gud skabte mennesket unikt som Adam, således indså man, at al erkendelse går gennem det enkelte menneske, der individuelt handler, tænker og tror. På den måde blev kirken også berørt af renæssancen. Den hierarkiske selvforståelse, som havde præget middelalderen, var med et problematiseret og truet. På den

måde var reformationen en logisk konsekvens af renæssancens opdagelser. Jørgen Kjærgaard forklarer det således:

”Reformatoren blev det enkelte menneske, som nu satte sin individuelle, personlige indsigt og samvittighed højere end hele kirkens autoritet og nedarvede tradition. Reformationen var ikke én mands fikse idé. Luther og de, der fulgte ham, drog blot de teologiske og kirkelige konsekvenser af det, der gennemsyrede deres samtid: renæssancens opdagelse af det enkelte menneske som både udgangspunkt og endemål. Ligesom renæssancehumanisterne på universiteterne kritiserede samtidens verdslige forhold på baggrund af deres læsning af de gamle romerske og græske filosoffer, således gik også Luther og reformatorerne tilbage til kristendommens kilder: Bibelens skrifter med apostlenes vidnesbyrd om den ældste menigheds tro, lære og kirkeliv.” (Kjærgaard, 37)

Som vi skal se fik dette i allerhøjeste grad indflydelse på salmesangen.

Den luthersk-evangeliske kirkesang

Middelalderens teologi havde udviklet gudsforholdet til at være et spørgsmål om ydelse og modydelse. Menneskets ydelse var de gode gerninger og de gode gaver, der fortjente at Gud gjorde gengæld:

”I stiliseret form koncentrerede messen dette forhold. Her mødte gejstligheden frem på hele kristenfolkets vegne, under de skønneste former af menneskelig kunst og kunnen, og dér ofrede man som højdepunktet det ypperste til Gud – Kristus selv – i nadverens forvandlede, kødblevne brød og vin.” (Kjærgaard, 37)

Luther gjorde op med denne holdning. Gud har allerede selv ydet det fuldkomne offer, ved at lade sin søn blive menneske, lide og dø for at sone menneskenes synd. Det eneste mennesket kan gøre er at tro det, og denne tro er givet af Gud. Dette måtte stå klart for enhver, hvis man gik tilbage til kilderne, Bibelen selv. Derfor blev et af reformationens hovedemner da også, at gøre det kristne budskab tilgængeligt på folkenes sprog.

For reformatorerne blev kirkens udvikling og opbyggede tradition uvæsentlig og bibelen væsentlig. Alle kirkens love, regler og institutioner måtte forkastes og bygges op forfra efter apostlenes anvisninger. Gudstjenesten blev rensset for alt, hvad der kunne minde om offer og gerningsretfærdighed. Dermed kom kirkesangen i søgelyset.

Ifølge Luther skulle gudstjenesten tilbage til at være ren forkyndelse af Guds ord.

Prædikenen, der i middelalderens løb var gledet mere og mere i baggrunden, blev prioriteret

meget højt. Princippet for Luther var, at hvor der ikke blev prædikeret, så folk kunne forstå det, kunne man ligeså godt lade være med at holde gudstjeneste.

Tidesangen, hvor man jo bl.a. sang sig igennem Davidssalmerne, var værd at bevare for dem, der havde tid, præster, latinskoledrenge o. lign.

Luthers intention i forhold til salmesangen var, at gudstjenestens sang skulle ses som en vigtig side af forkyndelsen. I første omgang måtte man dog nøjes med at sortere i det, man havde, og si de værste urenheder fra⁵.

Desuden ønskede Luther tyske sange. I *Formula missae et communionis* fra 1523 omtaler han problemet, og der gik kun 4 måneder, før han selv begyndte at skabe en tysksproget kirkesang bestående af gendigtede bibelske salmer. Et eksempel herpå er Ps. 130, der blev til "Aus tieffer not schrey ich zu dir", der i dansk udgave er nr. 496 i Salmebogen. For Luther var det vigtigt at den gammeltestamentlige salmes forkyndelse blev bevaret. I det hele taget var hans princip jo, at alt skulle være så bibelnært som muligt, men selvfølgelig set i lyset af det nye testaments budskab.

Det afgørende ved Luthers genskabelse af menighedssangen er, at når menigheden istemmer en salme, så bliver den medforkyndende. Det passive afløses af medansvar for forkyndelsen. I salmesangen træder det almindelige præstedømme derfor for alvor i karakter.

I 1524 digtede, bearbejdede eller oversatte Luther hele 24 salmer. Han havde gjort sig klart, hvad salmerne skulle bruges til, og det var ikke bare som opkvikkende parenteser som i romermessen. Nej, salmerne skulle være en fuldgyltig del af gudstjenestens forkyndelse.

Luther og hans folk betænkte sig ikke på at snuppe det bedste af romermessens sang og musik og brugte også verdslige sange, som så blev ændret, så de fremstod ret kristelige.

Den væsentligste fornyelse var dog de menighedssange med bibeltekster som forlæg, som så dagens lys. Luther digtede selv 36, hvoraf 21 er i den nye salmebog. Alle har før eller siden været med.

Bogtrykkerteknikkens udbredelse er en vigtig del af reformationens succes, og den fik også stor betydning for salmernes udbredelse. Først som flyvebladstryk og små samlinger der mere eller mindre er gået tabt, men fra 1525 begyndte de lutherske salmebøger at strømme fra bogtrykkeren. Dog var der af og til problemer med teologisk klarhed, og derfor medvirkede Luther selv ved udgivelsen af mindst tre salmebøger.

⁵ Luther delte imidlertid ikke sit gode forhold til musik og sang i gudstjenesten med de to andre reformatorer: Calvin og Zwingli. Calvin var imødekommende i forhold til salmesang men ønskede orglerne ud af kirken. Zwingli ville slet ikke have musik i kirken og forbød sang og orgelspil. Først i 1598 blev det igen tilladt at synge i Zürichs kirker. Orglerne kom først tilbage i midten af det 19. århundrede.

Dermed var menighedssalmen tilbage i gudstjenesten, og dens rolle heri var klar: Menighedssalmen skal formidle evangeliet, først og sidst skal salmen forkynde, dernæst oplyse og undervise, endelig sætte ord på menneskets henvendelse til Gud i lovprisning og bøn.

Luthers musiksyn

Luther inddrager altså efter oldkirkeligt forbillede salmesangen som faste led i liturgien, og tillægger i det hele taget musikken en meget stor betydning. Musikken er skabt af Gud og kan derfor tjene evangeliet. Han diskvalificerer af samme grund ikke verdslig musik, da han har brug for mange gode melodier til at styrke menighedssangen med. Den frygt for at musikken skulle overtage styringen i gudstjenesten, som gennem hele kirkehistorien har ligget og luret, delte Luther ikke. I *Kristendom i musikken* beskriver Niels Holger Petersen hvorfor:

”Gudstjenesten formes helt enkelt ud fra glæden over, at der skal prædikes og holdes nadver. Musikken er en lovsang, alle deltager i. Dermed forsvinder problemet om, hvilken slags musik der skal synges. Når der blot synges til lovprisning af Gud – i glæde, er der intet behov for at skelne mellem verdslig og kirkelig musik. ”Hvorfor skulle Djævelen have alle de bedste melodier”, sagde Luther som forsvar for inddragelsen af melodier, der var kendte i samtiden, til med nye tekster at benyttes som gudstjenestesalmer...” (N.H. Petersen, 79)

Niels Holger Petersen gør dog ved samme lejlighed opmærksom på, at der på Luthers tid kun var et ringe skel mellem verdslige og kirkelige musikalske udtryksmåder.

I ”Hvad skal musikken i Gudstjenesten? En perspektivering den løbende debat” gør Marianne Christiansen opmærksom på, at musikkens funktion ikke blot er at ledsage salmeteksten:

”Den kan og skal noget i sig selv. Det illustreres bl.a. ved Luthers lovprisning af sin yndlingskomponist Josquin des Prez, hvis musik i samtiden udmærkede sig ved en højtudviklet vokalpolyfoni og – som noget nyt – stræben efter musikalsk at udtrykke/understrege teksten:

”Was lex ist, gett nicht von stad; was *euangelium* ist, das gett von stadt. *Sic Deus praedacavit euangelium etiam per musicam, ut videtur in Josquin*, des alles Compositionen frolich, willig, milde heraus fleust, ist nitt zwungen und gnedigt *per regulas, sicut* des finken gesang.“⁶ (Christensen, 69)⁷

⁶ Tischreden. WA 2 s.11,1258

⁷ (Hvad lov er, kommer ikke ud af stedet, men hvad euangelium er, det bevæger sig. Således har Gud også gennem musikken prædiker evangeliet, som man kan se det hos Josquin, hvis kompositioner alle flyder muntert, villigt og mildt af sted og ikke er tvunget eller bundet af regler, ligesom fuglenes sang.) (Christensen, 69)

Musikken har det fortrin frem for ordet, der forkynder for forstanden, at det forkynder direkte for hjertet.

I digtet *Lob und Preis der löblichen Kunst Musica* fra 1538 beskriver Luthers ven og medarbejder Johann Walter musikken som teologiens søster:

*Sie ist mit der Theologie
Zugleich von Gott gegeben hie
Gott hat die Music fein bedeckt
in der Theologie versteckt
Er hat sie beid im fried geschmückt
Das kein der andern ehr verrückt
Sie sinn in freundschaft nahe verwandt
Das sie für schwestern wern erkandt.*

1.6 Salmesangens udvikling i Danmark

Salmesangen før reformationen

Indtil reformationen sang man på latin i de danske kirker. Udenfor kirken trivedes i senmiddelalderen både rimbønner og lange bibelfabulerende vers. Af egentlige sange er kun meget få bevaret f.eks. den gamle nordiske ”dage-verse” dvs. morgensang *Then signadhe dagh*. Den kan føres tilbage til middelalderen både i Sverige, Island og Danmark. Den var også oprindelig en åndelig sang, og da lutheranerne overtog den, korrigerede de den teologisk, så den blev til en af de mest brugte festsalmer i Danmark. Lutheranerne havde i det hele taget, som før nævnt, ingen problemer med at overtage verdslige sange modsat den romersk-katolske kirke, der udstedte forbud mod det under Tridentinerkoncilet 1545-63.

Den oprindelige form af *Den signede dag* var i øvrigt en bøn til Jomfru Maria, ligesom mange andre åndelige sange. Dette var en følge af den sene middelalders omsiggribende Maria- dyrkelse.

Mariafromheden dyrkede rosenkransen, og her var man opmærksom på sproget som barriere. Derfor kom versene om rosenkransens hemmelighed på danske vers. F.eks. udkom i bogform hr. Mikkel fra Odenses vers i 1515 efter kongeligt pålæg om at udlægge rosenkransens hemmelighed for folket.

Også den fremtrædende reformkatolik karmelitermunken Poul Helgesen (ca 1485 – død efter 1534) var opmærksom på vigtigheden af en kristelig sang på modersmålet. Han var præget af renæssancens humanisme der, om end loyalt, kritiserede den katolske kirke. Hans holdning

var, at skulle man genvinde kirkens indflydelse, så var sangen et sted, hvor man kunne sætte ind. Jørgen Kjærgaard anfører, at hans optegnelsesbog med en række salmefordanskninger er bevaret. Heriblandt to Luthersalmer hvilket betyder, at Luthers salmer fandtes i Danmark allerede tidligt i 1520'erne (Kjærgaard, 54). Poul Helgesen var optaget af Luthers tanker, og da han underviste på Københavns Universitet, endte det faktisk med, at mange af hans elever blev så begejstrede for de reformatoriske ideer, at de senere uforbeholdent bekendte sig til reformationen.

I domkirkebyerne fandtes latinskolerne for de bedrestillede. Drengene fra latinskolerne havde ofte til opgave at synge ved de mindre messer samt begravelser. Sangen var derfor vigtig, og der kendes eksempler på kristelige skolesange (på latin).

I slutningen af middelalderen blandedes overalt i Europa kirkelatinen med folkesproget i såkaldte ”makaroniske” sange, hvor de latinkyndige sang for, og så fulgt af den ulærde menighed på modersmålet. *Et barn er født i Betlehem* er et eksempel på denne stil:

Puer natus in Bethlehem, in Bethlehem
vnde gaudet Ierusalem, Haleluia.
*It barn er fød i Bethlehem, i Bethlehem
thi glæder sig Jerusalem, Haleluia.*
(Kjærgaard, 53)

Dette gjaldt dog fortsat kun ved højtiderne. Ved almindelige gudstjenester var det stadig udelukkende de særligt uddannede, der sang.

1500-tallet

Reformkatolikken Poul Helgesens notesbog rummede altså afskrifter af flere lutherske salmer endda på dansk. Dette faktum er først og fremmest et bevis på, at de fandtes i Danmark allerede i starten af 1520erne. I det hele taget fik Luthers salmer stor betydning for reformationstidens gudstjenester, og de tre vigtigste: *Af dybsens nød*, DDS 437, *Vi tro, vi alle tro på Gud*, DDS 362 og *Nu bede vi den Helligånd*, DDS 246, var faste led i gudstjenesten. Reformationen blev prædikeret og sunget ind.

Grunden til at Luthers salmer kom så hurtigt til Danmark skyldes danske studenter, der studerede i Wittenberg og der stiftede bekendtskab med Luther både på universitetet og i kirken. Disse bragte dels tanker dels salmer med tilbage. Men Danmark var endnu et katolsk kongedømme, så indtil videre var Haderslev, der lå syd for grænsen med sit

præsteseminarium, nærmeste lutherske sted. I 1526-27 indførte hertug Christian nemlig luthersk kirkeordning i Haderslev og i hele Nordslesvig fra 1528.

Men det var ikke kun i Haderslev, reformationen rørte på sig. I Viborg er johanittermunken Hans Tausen blevet placeret efter et lige lovligt givtigt ophold i Wittenberg. Her begynder han imidlertid at prædike luthersk, og i 1526 udstødes han af johanitterordenen. Han får dog værnebrev af kong Frederik d. 1 og tilladelse til at oprette et luthersk pastoralkursus sammen med en anden hjemvendt viborgenser Jørgen Jensen Sadolin. Tausen begynder at holde luthersk aftensang, hvilket bliver en stor succes, og Tausen fordanser og gendigter udvalgte gammeltestamentlige salmer til formålet. De gammeltestamentlige salmer efterfølges af antifoner og en fordanskning af Marias lovsang *Magnificat*.

Mens kampen om reformationen står på og i 1536 ender med, at hele Danmark bliver luthersk, produceres der løbende salmer på dansk, hvilket salmebøgerne fra denne tid vidner om⁸.

Den første egentlige danske salmebog, der imidlertid ikke er bevaret, blev udgivet af Malmøpræsten Claus Mortensøn i 1528. Der findes dog et tysk eftertryk fra 1536, og ud af det kan man se, at grundstammen i den oprindelige salmebog har været salmer til tidesangen morgen, aften og nat og desuden et afsnit med oversatte Luthersalmer.

I 1535 udgav Hans Tausen *En Ny Psalmebog*, der var opbygget efter kirkeåret. Også her er det Luthersalmerne, der dominerer, desuden tilføjedes der nogle andre oversættelser af middelalderlige salmer og få egentlige danske. 127 salmer i alt.

Reformationstidens vigtigste salmebog blev imidlertid Hans Thommissøns fra 1569. Denne salmebog er interessant, fordi den opnår kongelig autorisation, og dermed bliver eneste tilladte i riget. Den får simpelthen samme autoritative status som Bibelen, Kirkeordinansen og de egentlige liturgibøger; salmebogen hører nu til de bøger, som enhver kirke skal have liggende på alteret. Desuden var den godt gennearbejdet. Thommissøn var landets førende salmeekspert, og havde selv oversat en del tyske salmer til dansk. Han havde oprindeligt været rektor og kantor i Ribe og der forberedt og indsamlet en del af materialet, så da han i 1561 blev kaldet til et embede som sognepræst ved Vor Frue kirke i København, begyndte han arbejdet, der altså tog ham otte år. Kongens autorisation finder sted i et brev fra feltlejren i Varberg ni dage før det endelige gennembrud i syvårskrigen, hvilket vidner om den alvor,

⁸ I det følgende, hvor jeg beskriver salmebøgernes historie, støtter jeg mig dels til Jørgen Kjærgaards *Salmehåndbog* dels Harbsmeier og Raun Iversens *Praktisk teologi*

man tillagde bestræbelserne på at ensrette kirken i hele riget. Som koralbog dertil udkom i 1573 Niels Jespersens Graduale.

1600-tallet

Indtil videre havde hovedparten af salmerne i de danske salmebøger været oversættelser, men det begynder nu så småt at ændre sig. Den næste autoriserede salmebog er nemlig *Den Forordnede Ny Kirke-Psalme-Bog* udgivet af Thomas Kingo i 1699. I 1683 blev Kingo af kongen bedt om at sammensætte en ny salmebog, og efter meget besvær og lang tids arbejde kunne han præsentere den i 1699. Denne salmebog indeholder 297 salmer, hvoraf 85 var af Kingo selv. Den var opdelt efter kirkeåret, og der var forskrevet salmer til hver søndag. Dette sammen med kirkeritualet fra 1685 og alterbogen fra 1688 repræsenterede enevældens bestræbelser på at skabe en enhedsgudstjeneste i begge riger, Norge og Danmark.

Med Kingos salmebog og det tilhørende graduale kunne enevælden altså være sikker på, at hvor man end gik til gudstjeneste i de to riger, var det den samme liturgi, salmesang og musik, man mødte. Dette sikrede den lutherske rettroenighed mod den risiko som rekatoliserings bestræbelserne sydfra udgjorde gennem hele 1600-tallet.

Kingos salmebog fik en virkningshistorie, som ingen anden salmebog i Norden har haft.

Jørgen Kjærgaard anfører at:

”Blandt ”de stærke jyder” mellem Horsens og Vejle brugtes den i kirkerne endnu i 1960’erne; og i Kristelig Lutheransk Troessamfund i Tjørring nordvest for Herning synger man den dag i dag – 300 år efter! – fra Kingos Siungekor ved sammenkomster og møder og efter Kingos salmebog ved søndagens gudstjeneste.” (Kjærgaard, 114)

1700-tallet

Pietismens salmebog *Den Nye Psalme-Bog* udkom i 1740 og var i tidens ånd tematisk opdelt og altså ikke opdelt efter kirkeåret. Præsten skulle selv vælge salmerne og den subjektivt oplevede tro var i centrum. Antallet af salmer var vokset til mere end 550, hvoraf 90 stammede fra Brorson.

1700-tallet byder på endnu to autoriserede salmebøger nemlig Høegh Guldbergs *Psalmebog* fra 1778, hvori ”oplysningstidens pædagogiske apologetik for kristendommen satte sig spor” (Harbsmeier m.fl., 267) og *Evangelisk-kristelig Psalmebog til Brug ved Kirke og Huus-Andagt* fra 1798, hvori rationalismens indflydelse gør sig gældende. Det sker bl.a. i form af

hårdhændede moderniseringer (f.eks. var et ord som *djævelen* ikke passende at synge om, for ”et moderne” menneske) og forkortelser, så man kunne holde salmerne på 3-4 vers.

1800-tallet

I 1800-tallet blomstrede salmedigtningen med store digtere som B.S. Ingemann og N.F.S. Grundtvig. Samtidig var der imidlertid mere eller mindre kaos på salmebogsfronten, idet over 100 tillæg udkom. Nogle med mere end 500 salmer. To salmebøger autoriseres i denne periode, nemlig *Roskilde Konvents Salmebog (Psalmebog for Kirke- og Husandagt)* fra 1855, hvori Grundtvig er pænt repræsenteret og *Psalmebog for Kirke og Hjem* fra 1897. I afsnit 3., Grundtvigs gudstjenestesyn, vil jeg komme nærmere ind på den rolle, som netop synet på gudstjenesten kom til at spille for hans salmer. I salmebogen fra 1897 er Grundtvig repræsenteret med over 130 salmer, og i *Den danske Salmebog* fra 1953 må man sige, at hans navn er slået fast med 271 salmer (170 originale salmer og 101 bearbejdelser).

1900-tallet

Den danske Salmebog fra 1953 er et kompromis efter flere grupperingers forslag, bl.a. et sønderjysk (byggende på den Nordslesvigske salmebogs mere tro udgave af de ældre salmer), et midtjysk (med tilknytning til det grundtvigsk-tidehvervske, hvis mærkesag var at genfinde dogmatikken i salmerne), og et udvalg nedsat af Kirkeligt Samfund, der ønskede at bidrage med det grundtvigske kirkelivs holdninger. I 1945 gik disse tre udvalg til kirkeministeren og opfordrede til, at man nedsatte et officielt udvalg med henblik på at udarbejde en ny salmebog, der kunne blive gældende i hele landet og værdsat af de forskellige interesser (ikke blot teologisk men også geografisk). Salmebogsudvalget blev nedsat i 1946, og man arbejdede ud fra princippet om, at en salme skulle holde teologisk og sprogligt/digterisk. Dette medførte, at en række ellers populære salmer måtte udelades, hvilket der undervejs i processen blev udsendt pressemeddelelser om. Som man vel nærmest kunne forvente, gav dette grund til en del kritik, der bl.a. gik på ”dogmatisk snæverhed, ufolkelig ekspertise og fraværet af lægfolk og repræsentanter for skoleverdenen” (Kjærgaard, 219). Kritikernes punkter blev, især af politiske grunde, delvist efterkommet, og den blev autoriseret i 1953. Dispositionen følger nogenlunde Den apostolske Trosbekendelses tre artikler med angivelse af både liturgiske og tematiske henvisninger.

Salmesangen i vores tid

1600-tallet havde Kingo, 1700-tallet havde Brorson, 1800-tallet havde Ingemann og Grundtvig men hvad med vores tid. Ja, der er ikke én stor digter, der præger billedet, men det betyder ikke, at der ikke skrives salmer. En af de mest produktive i det tyvende århundrede var K.L. Aastrup, der bidrager med 5 salmer i 1953-udgaven og 22 salmer i 2002⁹. I alt har han præsteret over 800 salmer.

En af de nye faktorer, der har spillet ind i salmedigtningens historie i vores tid, er børne- og ungdomsgudstjenesterne, der efterhånden er blevet en naturlig del af det kirkelige arbejde. I kølvandet derpå er der opstået et behov for salmer, der kan forstås af nutidens børn og unge. Princippet er i virkeligheden det samme i alle perioder. Man har behov for at synge salmer, men salmerne skal udtrykke tidens tanker og anvende billeder, der forstås af dem, der synger. På den måde har hver tid sin teologi og sine salmer.

⁹ Heraf er den ene en oversættelse: *Du gav mig, o Herre en lod af din jord.*

2. Luthers gudstjenestesyn

Luther var som præsteviet katolsk præst vant til at forestå den katolske messe, og han havde oprindeligt ingen intentioner om at bryde med kirken. Han gør imidlertid, som følge af sit syn på retfærdiggørelsen op med den forestilling, som prægede den katolske kirke i senmiddelalderen, nemlig at messen er en offerhandling¹⁰. Fejlen er, mener Luther, at man derved gør Guds gave til os, til menneskets fortjenstfulde handling. Derfor må messen fornyes og renses for alt, hvad der peger i retning af offer.

Luther omtaler tidligt, f.eks i *Sermon von Neuen Testament* fra 1520 sine forslag til liturgiske ændringer, men tøver selv med at føre dem ud i livet. Det var der imidlertid andre, der ikke gjorde, og mens Luther var på Wartburg, overtog Karlstadt ledelsen i Wittenberg og gennemførte nogle drastiske ændringer i gudstjenesten. Luther fandt ændringerne for radikale, og det kom til et brud mellem ham og Karlstadt. Reformiveren havde imidlertid bredt sig, og for at skabe ro, måtte Luther formulere sig. Det gjorde han i de tre liturgiske hovedskrifter, hvori man finder hans gudstjenestesyn, nemlig:

Von ordnung Gottesdienst in der Gemeinde fra 1523,

Formula missae, ligeledes fra 1523 og

Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst fra 1526.

Jeg vil se på hvert af de tre forslag med særligt henblik på salmernes funktion i dem.

2.1 Von ordnung Gottesdienst in der Gemeinde

Dette skrift er et svar på en henvendelse fra menigheden i Leisning, der ønsker en anvisning på, hvordan gudstjenesten bør være.

Luther begynder med at præcisere kernen i problemet:

”Tre store Misbrug har indsneget sig i Gudstjenesten. Den første bestaar deri, at man har fortiet Guds Ord og kun læst og sunget i Kirkerne; det er den værste Misbrug. Den anden bestaar deri, at da Guds ord forstummede, kom der saa mange ukristelige Fabler og Løgne ind baade i Legender, Psalmer og Prædikener, saa det er grueligt at se paa. Den tredje er den, at man har afholdt en saadan Gudstjeneste som en Gerning, hvormed man ville erhverve Guds Naade og Saligheden. Saa er Troen gaaet til Grunde og enhver har givet til Kirker og Stiftelser og villet være Præst, Munk og Nonne.”¹¹ (Olsen, 7)

¹⁰ At man i nadveren frembærer Kristi legeme og blod som et ublodigt offer for levende og døde, og dermed erhverver Guds nåde og tilgivelse for dem som det frembæres for.

¹¹ *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde*, W.A. 12, 35-37. Her og i det følgende citeret efter Max W. Olsen: *Martin Luthers Gudstjenesteordninger*, Ejnar Munksgaards Forlag, København 1951

Det første og største problem er altså, at man ikke har prædiket Guds ord. Prædiken og bøn er for Luther forudsætningen for den gudstjenestelige handling. Luther skriver.

”Derfor, hvor Guds Ord ikke bliver prædiket, er det bedre, at man hverken synger eller læser, ej heller kommer sammen” (Olsen, 9)

Så skønt Luther opfatter salmesangen som forkyndende kan den altså ikke stå alene uden prædiken. Senere i skriftet kommer han ind på salmerne som lovprisning:

”Naar nu Læsning og Udlægning har varet en halv Time eller længere, saa skal man derpaa sammen takke og love Gud og bede om Ordets Frugt etc. Dertil skal man bruge Psalmerne, nogle gode Responsorier og Antiphonier, men kort, saaledes at alt er tilendebragt i Løbet af en Time, eller hvor længe man nu vil; thi man maa ikke overbebyrde Sjælene, for at de ikke skal blive trætte og føle Lede derved, saaledes som man hidtil i Klostre og Stiftelser har belæst sig med Æselarbejde!” (Olsen, 10)

Salmerne bruges altså endnu udelukkende til lovsang, mens de senere erstatter de liturgiske led.

Luthers svar angår hele gudstjenestelivet og altså også tidebøngudstjenesterne på hverdage. Han foreslår to daglige gudstjenester: Den ene tidligt om morgenen kl. 4 eller 5, hvor teksten er fra Det gamle Testamente, og en sidst på dagen kl. 5 eller 6 hvor teksten er fra Det nye Testamente eller, som han skriver:

”omvendt, og lader paa samme Vis udlægge, love, synge og bede som om Morgenen, ogsaa en Timestid. Thi det drejer sig alt sammen om Guds Ord, at *det* maa være i Brug¹² og bestandig oprejse og vederkvæge Sjælene, for at de ikke skal sløves.” (Olsen, 10)

Der er altså fra Luthers side frihed til, hvornår man læser fra det ene testamente eller det andet, blot man gør det og udlægger (prædiker over) det. Salmesangen understreges endnu engang. Luther er godt klar over, at hele menigheden ikke kan forventes at møde op to gange dagligt, men gudstjenesterne bør være der for:

¹² WA : „das das wort ym schwang gehe“. Den danske oversættelse burde være: At det må gå i svang. Om dette begreb se afsnit 5. Salmernes rolle i højmesse (systemteoretiske betragtninger)

”Præsterne og Skolebørnene, og især de om hvem man haaber, at de vil blive gode Prædikanter og Sjælesørgere... Og man skal formane dem til at gøre dette frivilligt, ikke af Tvang eller Ulyst, ikke for timelig eller evig Løns Skyld, men alene gud til Ære og Næsten til Gavn.” (Olsen, 10)

Luther understreger her en af sine mærkesager nemlig at det at gå til gudstjeneste er en fri sag, der ikke tæller i noget regnskab over gerninger.

Om søndagen skal der holdes messe for hele menigheden og derudover aftensang, men der skal være prædiken ved dem begge. Om søndagen bør der være nadver og altså ikke på hverdage. Om salmesangen skriver Luther:

”Sangen ved Messen og Aftensangen om Søndagen skal man ikke ændre, thi de er meget gode og tagne af skriften, dog kan man formindske eller forøge dem. Men det paahviler Præsten eller Prædikanten at bestemme Sangen og Psalmerne daglig Morgen og Aften, saaledes at de til hver morgen vælger en Psalme, et smukt Responsorium eller en Antiphon med en Kollekt. Om Aftenen ligesaa, til at læse og synge offentligt efter Lektien og Udlægningen. Men de Antiphonier og Responsorier og Kollektter, som er Legender om Helgener og om Korset, skal man lade ligge en Tid endnu, thi der er grulig meget snavs deri.” (Olsen, 11)

Således skal der altså rettes op på de tre store misbrug, nemlig prædiken ved hver gudstjeneste, udrensning i de ukristelige løgne og fabler og afskaffelse af tanken om messen som en gerning, hvorved man erhvervede sig Guds nåde og saligheden.

2.2 Formula missae

Endnu engang er det en henvendelse, der foranlediger Luther til at skrive. Denne gang fra Nicolaus Hausmann, præst ved Mariakirken i Zwickau, der faktisk gentagne gange anmoder Luther om en mere udførlig formular om messen og altergangen. Denne messeordning er forholdsvis konservativ en rensset romermesse, hvor alt, hvad der klinger af offer, er fjernet. Sproget er endnu latin, og Luther har nogle problemer med prædikenens placering¹³.

Luther starter med at fastslå at denne formular ikke må forstås som den eneste brugbare. Tværtimod, hvis der er nogen, der har et bedre forslag, så må de endelig komme frem med

¹³ Se bilag: Oversigt over udviklingen i Luthers gudstjenestesyn

det. Det der er udgangspunktet er at rense ”den nu brugte”, da den er ødelagt af tilføjelser, og ”vise dens kristelige brug.” Han skriver:

”Men rosværdige er de Tilføjelser, der stammer fra de første Fædre, som læses at have bedt én eller to Psalmer før Brødets og Vinens Velsignelse, saadan som Athanasius og Cyprianus menes at have gjort. Dernæst synes jeg ogsaa om dem, som tilføjede Kyrie. Thi under Basilius Magnus læser vi, at Kyrie eleison var i almindeligt Brug i hele Folket; at der nu fandt en Oplæsning Sted af Epistler og Evangelier var ogsaa, og er, en Nødvendighed; kun er det et Misgreb, at de oplæses paa et Sprog, som Folket ikke forstaa. Men senere, da Sangen opkom; blev salmerne erstattede med Introitus; saa tilføjedes Englenes Lovsang: ”Gloria in excelsis, et in terra pax -.” Ligesaa Gradualerne og Halleluia og Den nicænske Trosbekendelse, Sanctus, Agnus Deï, Communio. Hvilke Stykker alle er af en saadan Art, at de ikke kan dadles, især de som synges *de tempore* eller paa Søndagene. De Dage bærer endnu Vidnesbyrd om den oprindelige Renhed, undtagen Canon.” (Olsen, 13)

Der er altså nogle tilføjelser, der er gode. F.eks. det at læse en salme før brødets og vinens velsignelse som kirkefædrene Athanasius (død 373) og Cyprian (død 258) menes at have gjort. Kyrie er ligeledes en vigtig del af traditionen. Tekstlæsningen må foregå på modersmålet. Oprindeligt i oldkirken har man sunget en Davidssalme i dens fulde længde. I 4. århundrede opstod i Antiokia den antifonale syngemåde, der efterhånden blev til Introitus. Koret indledte med at synge et forvers eller en antifone hentet fra en Davidssalme (eller et andet sted i Bibelen). Herefter sang to kor resten af Davidssalmen skiftevis vers for vers, mens de stod overfor hinanden imellem alterbordet og kirkeskibet (heraf navnet kor for rummet mellem alter og kirkeskib). Christian Thodberg anfører i *Den nuværende danske gudstjeneste og dens baggrund i Ny Testamente, i den romerske messe og hos Martin Luther* at selve den antifoniske sang var opstået som en særlig kampråbs-metode i opgøret med arianismen i Antiokia ved gudstjenester i det fri (Thodberg, 1998a). Metoden blev overtaget af Romerkirken og havde oprindeligt her den funktion at ledsage pavens indgang i de kirker, han frekventerede. Efterhånden som kunstsangen fik overtaget, blev der imidlertid kun plads til første vers af Davidssalmen i Introitus, idet antifonens eller forversets melodi udvidedes. I denne proces går den oprindelige mening med Introitus tabt, idet den skulle slå dagens tema an. Problemet var nemlig, at man ofte først fandt temaet længere nede i den Davidssalme, som nu var indskrænket til første vers. Det vil sige at man i de fleste tilfælde ikke kom til temaet, og dermed gik det forkyndende aspekt tabt. Introitus afsluttedes med det lille Gloria:

Ære være Faderen og Sønnen og Helligånden
Som i begyndelsen, så og nu og altid
Og i evighedernes evighed.

I *Formula missae* vælger Luther at bibeholde Introitus med følgende bemærkning:

”Introitus på Søndagene og paa Christi Fester, nemlig Paaske, Pintse, Jul, billiger og bevarer vi, selvom vi hellere ville have de Psalmer, hvorfra de er tagne, ligesom forud, men nu vil vi bifalde den saaledes vedtagne brug.”
(Olsen, 14)

Som vi senere skal se, går han hele vejen i *Deutsche Messe* og indfører en Davidssalme eller en ny tysk salme, på Introitus’ plads. Introitus bliver i øvrigt første led i gudstjenesten, da Trinbønnen og Confiteor udelades. Derefter følger Luther i formessen, den romerske messe med: Kyrie eleison, Gloria, Salutation, Kollekt, Epistel, Graduale, Alleluja, Evangelium, Evt. Credo (præsten bestemmer), og prædiken på tysk (der enten kan placeres her eller før Introitus). Messen frem til og med Credo (eller Prædiken) er en rent menneskelig ordning, som egentlig ikke er nødvendig for at holde messe. Derfor råder her en vis frihed. Hele offertoriet slettes. Så følger Salutation, Sursum corda og selve nadverdelen indledes med en forkortet Præfation. Uden alle de ”romerske omsvøb” følger nu indstiftelsesordene Qui Pridie, der siges/synges højt, så alle kan høre dem. Herefter synger koret Sanctus, og under afsyngelse af Benedictus:

”opløftes Brødet og Kalken efter den hidtilværende Skik for de svages Skyld, som måske kunde stødes ved en saa hastig Forandring af dette det fornemmeste Sted i Messen.” (Olsen, 17)

Efter Benedictus følger direkte Fadervor, Pax Domini (som forkynder syndernes forladelse og er den eneste og værdigste forberedelse, ”saafremt den gribes med Troen”) og uddeling af både brød og vin¹⁴ med Agnus Dei. Luther ønsker egentlig allerede her i *Formula Missae* at uddelingen skal ske lige efter indstiftelsesordene, så liturgien kommer til at følge Herrens indstiftelse så tæt som muligt. Det giver imidlertid problemer med Sanctus, Benedictus og Fadervor. Som vi senere skal se løser Luther dette problem i *Deutsche Messe*.

¹⁴ Indtil nu havde Luther ikke krævet at nadveren blev uddelt i begge skikkelser. I 1519 skrev han *En sermon om Kristi hellige, sande legemes højærværdige sakramente og om broderskaberne* hvori han koncentrerede sig om Kristi legeme under skikkelse af brød og dermed indirekte anerkendte at vinen ikke uddeltes. (Thodberg 1998a, 118)

Messen afsluttes med *Benedicamus Domino* i stedet for *Ite missa est* og som noget nyt den aronitiske velsignelse.

Formula Missae følger altså i store træk romermessen, men Luthers udrensning, har gjort den mere koncentreret uden de overflødige udvidelser, der i middelalderens løb var kommet til. Efter gennemgangen gør Luther meget ud af at fastslå, at man ikke bør gøre en lov ud af friheden. Ordningerne er nødvendige men giver ingen yndest hos Gud, derfor bør man ikke tvinge nogle til at gøre noget, der strider imod deres samvittighed.

I Formula Missae giver Luther sit bud på, hvordan den evangeliske gudstjeneste skal være, dog drager han først i *Deutsche Messe* de fulde konsekvenser af sine holdninger.

Tyske sange

I slutningen af Formula Missae kommer Luther ind på salmerne i gudstjenesten, og selvom hovedparten af denne messe er på latin, så efterlyser han allerede her salmer på tysk.

”Jeg vilde ogsaa ønske, at vi havde mange flere tyske Sange, som Folket kunde synge under Messen, dels ved Siden af Gradualerne, ligesaa ved Siden af Sanctus og Agnus Dei. Thi hvem tvivler om, dét fordem er blevet sunget af hele Folket, som nu alene Koret ellers svarer den celebrerende Præst. Men disse Sange kunde anordnes saadan af Præsten, at de enten blev sunget straks efter de latinske Messeled, eller hveranden Dag nu paa Latin, nu paa Tysk, indtil hele Messen blev paa Modersmålet. Men vi mangler Digttere, eller de er endnu ikke bekendte, som kunde digte os fromme og aandelige sange (som Paulus kalder dem Ephs. 5,19), der var værd at bruge i Guds Kirke.” (Olsen, 22f)

Luther foreslår nogle tyske sange bl.a.:

”...”Nu bitten wir den heiligen Geist –,,; ligesaa: „Ein Kindelin so lobelich.“ Thi man finder ikke mange, som bærer Præg af Aand. Dette siger jeg, for at tyske Digttere, om saadanne er tilstede, maa opmuntres til at frembringe os kristelige Sange.” (Olsen, 23)

Luther har altså brug for gode tyske digtere, og i begyndelsen af 1524 henvender han sig i et brev til sin gode ven hofpræsten Georg Spalatin¹⁵, for at få ham til at oversætte en af de gammeltestamentlige salmer. Brevet indledes således:

¹⁵ W.A. Briefwechsel 3, nr. 698, 220. Her og i det følgende citeret efter: ”Brev til Spalatin”, i *Udvalgte breve af Dr. Martin Luther bind 1*, O. Lohse, København, 278f

”Naade og Fred! Jeg tænker paa efter Profeters og Kirkefædres Eksempel at skabe tyske Salmer for Folket, d.e. aandelige Sange, for at Guds Ord kan blive i folket ogsaa ved Sangens Hjælp.”

Salmerne har altså en pædagogisk funktion, idet de skal hjælpe menigheden med at forstå og huske Guds ord. Luther fortsætter:

”Derfor søger vi efter Digtere allevegne. Men da Du har fyldigt og smukt Herredømme over det tyske Sprog og megen Øvelse i dets brug, saa beder jeg om, at Du sammen med os vil arbejde for denne Sag og forsøge at omsætte en af Salmerne til Sangbrug, saaledes som Du ser det af medfølgende Eksempel. Men jeg ønsker, at hofmæssige og uvante Ord bliver undgået, for at Folket maa synge saa enfoldige og almenfættelige Ord som muligt, men rene og passende; dernæst skulde Meningen gengives klart og saa nær op som muligt til Salmerne selv.”

Luther understreger hvor vigtigt det er, at menigheden forstår salmerne, at salmerne svarer til det sprog, folket taler. Ligeledes er det vigtigt, at meningen i den gammeltestamentlige salme bevares men tolket i lyset af evangeliet. Samtidig er han meget bevidst om, at ikke enhver kan skrive salmer, det kræver indsigt og fortrolighed med sproget. Senere i brevet foreslår Luther, at Spalatin kan oversætte Salme 6 *Herre straf mig ikke i din vrede* eller Salme 143 *Herre, hør min bøn*, idet han selv har oversat Salme 130 *Fra det dybe råber jeg til dig, Herre* (i 1524). Netop denne salme havde været sunget i romermessen i mere end tusind år på latin. Nu havde Luther oversat den til jævnt og mundret tysk med titlen: *Aus Tieffer not schrey ich zu dir*, der i 1528 blev oversat til dansk: *Af dybsens nød, o Gud til dig*. I denne salme kommer reformationens ærinde især til udtryk i de to første vers:

- Vers 1 A dybsens nød, o Gud til dig
mit bange råb jeg vender,
bøj nådig øret ned til mig,
hør bønnen jeg opsender!
Thi om du ville se derpå,
hvad synd og uret vi begå,
da måtte vi fortabes.
- Vers 2 Hos dig jo nåde gælder kun,
af den du synd tilgiver,
thi ren og hellig i sin grund
vor gerning aldrig bliver.
Hvo kan, o Gud, for dig bestå?
Enhver for dommen skælv må
og ty hen under nåden.

Reformationens anliggende er klart: det drejer sig om den enkeltes direkte forhold til Gud. Det er fra nu af ikke nødvendigt med en melleminstans i form af pave, kirkeinstitution eller gejstlighed. Salmens to første linier er i virkeligheden et opgør med den katolske kirkes selvforståelse. I vers to gør Luther op med gerningsretfærdigheden, og det anfægtede menneske henvises til Guds nåde. Jørgen Kjærgaard beskriver Luthers salmeprojekt således:

”Den lutherske menighedssalme er en henvendelse til Gud, klart forankret i Bibel og evangelium, men tillige en undervisning i den rette tro, udtrykt med eminent sans for pædagogik, idet den versificerede tekst med rim til en enkelt melodi nemt kan både tilegnes og huskes. Det afgørende ved Luthers genskabelse af menighedssangen er imidlertid selve det, der ligger i salmen som menighedsytring. Når menigheden istemmer en salme bliver den medforkynder af ordet i den hellige skrift. Det passive afløses af det aktive medansvar for evangeliets forkyndelse. I salmesangen træder det berømte lutherske almindelige præstedømme for alvor i karakter.” (Kjærgaard, 40)

Menighedssangen, der i realiteten havde været ude af den vestlige kirkes gudstjenestefejring i knap tusind år, var med reformationen atter en realitet, og med Luthers næste gudstjenesteforslag gjorde han plads til den i liturgien.

2.3 Deutsche Messe

Kravet om et forslag på tysk var blevet mere og mere udtalt, og i 1526 lod Luther *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst* trykke. Her er de liturgiske led erstattede af salmesang, og prædikenen har fundet sin plads efter oplæsning af evangeliet. Gudstjenestesproget er nu modersmålet.

I fortalen til Deutsche Messe fremhæver Luther endnu engang, at hans forslag ikke skal forstås som en ny lov, men:

” fordi der overalt bliver fremsat Krav om tysk Messe og Gudstjeneste og findes overvættets Klage og Forargelse over de mange Maader hvorpaa den nye Messe holdes, at nemlig enhver laver sin egen – nogle i god Mening, men andre ogsaa i deres Fremfusenhed, fordi de ønsker at fremkomme med noget nyt og vinde Anseelse blandt andre og ikke synes at være daarlige Mestre; saaledes som det jo altid gaar med den kristelige Frihed, at faa bruger den anderledes end til egen Fornøjelse og Nytte, og ikke til Guds Ære og Næstens Forbedring.” (Olsen, 25)

Det er nemlig vigtigt, ikke mindst af hensyn til de svage, at have en fælles gudstjenesteform i et bestemt område, f.eks. en by og dens omegn. Ordningen er ikke opstillet for de der allerede er kristnes skyld:

”Men man maa have en saadan Ordning for deres Skyld, som endnu skal blive Kristne eller mere befæstede, ligesom en Kristen ikke trænger til Daaben, Ordet og Sacramentet som Kristen, thi han har det allerede alt sammen, men som Synder. Men allermest har man den for de enfoldiges og for de unge Folks Skyld, som dagligen skal og maa øves og opdrages i Skriften og Guds Ord, for at de, forfarne i Skriften, maa blive dygtige, flinke og kyndige deri, saa at de kan forsvare deres Tro og med Tiden lære andre og hjælpe til at forøge Christi Rige. For deres Skyld skal man læse, synge, prædike, skrive og digte... Thi just derfor er de pavelige Gudstjenester saa fordømmelige, fordi man har gjort Love, Gerninger og Fortjeneste deraf og dermed undertrykt Troen, og fordi de ikke har taget Sigte paa Ungdommen og de enfoldige for saaledes at øve dem i Skriften og Guds Ord; men de klynger og holder sig fast dertil, som noget der er dem selv tjenligt og nødvendigt til Saligheden.” (Olsen, 26)

I Deutsche Messe foreslår Luther, at man opererer med tre typer gudstjenester:

1. Formula Missae på latin som ikke skal ophæves eller forandres. Det skal stå frit for, om man vil bruge den, hvilket Luther opfordrer til. Han ønsker nemlig ikke at afskaffe gudstjenesten på latin, men af hensyn til latinskoleeleverne og de studerende at bevare den, simpelthen af pædagogiske grunde. I det hele taget ville det passe ham godt, hvis der også var en gudstjenesteform på græsk og hebraisk, for så kunne man skifte mellem de fire sprog og være godt rustet til at missionere i hele verden. Ligeledes bør man bevare den af hensyn til den gregorianske sang.
2. Deutsche Messe som skal ”ordnes for de enfoldige Lægfolks Skyld”. Disse to første former for gudstjenester bør foregå således, at de:

”afholdes offentligt i Kirkerne for hele Folket, i hvilket der endnu er mange som ikke tror eller er Kristne, men Størstedelen staar der og glor, om de kunde faa noget nyt at se, ret som om vi holdt Gudstjeneste under aaben Himmel eller paa Marken midt iblandt Tyrker og Hedninger.” (Olsen, 27)

3. Den tredje type er en mere privat form, for dem der allerede er overbeviste kristne. Denne gudstjeneste ”skulde være i overensstemmelse med den rette evangeliske Ordning.” Her skulle man indtegne sig med navn og:

” Samles alle i et Hus til Bøn, til Skriftlæsning, til Daab, til modtagelse af Sacramentet og til at udøve andre kristelige Gerninger. Indenfor en saadan Ordning kunde man kende, straffe, forbedre, udstøde eller bandsætte dem, som ikke levede kristeligt efter Christi Regel, Mt. 18,15 ff... her behøvedes ikke megen eller lang Sang. Her kunde man ogsaa holde Daab og Altergang paa en kort og smuk Maade, og lægge hele Vægten paa Ordet og Bønnen og Kærligheden.” (Olsen, 27)

Luther blev stående ved de to første former, men den sidste type blev forbillede for pietistiske kredse i det 18. århundrede og frem til vor tid¹⁶. I denne opgaves sammenhæng er det interessant, at Luther påpeger at i gudstjenesten for den tredje type, er det ikke nødvendigt med ”megen eller lang sang”. Dette understreger hans holdning til salmesangen som pædagogisk virkemiddel, som altså ikke er nødvendig blandt de allerede oplyste. Det er den derimod i forhold til dem, som *Deutsche Messe* henvender sig til, nemlig de enfoldige lægfolk. Ligeledes påpeger han i fortalen, at der er brug for undervisning, en god katekismus der indeholder De ti Bud, Trosbekendelsen og Fadervor, for ”i disse tre stykker staar jævnt og kort næsten alt, hvad en Kristen behøver at vide”. Disse stykker bør forkyndes fra prædikestolen og fremsiges eller læses i hjemmene for børnene og tyendet.

Gudstjenesten på hverdage

Gudstjenestens fornemmeste opgave var at prædike og lære Guds ord. På hverdagene skulle man - især af hensyn til latinskoleeleverne - følge følgende plan:

Mandag og tirsdag morgen skulle tilegnes katekismen.

Onsdag morgen skulle der læses og prædikkes over Matthæusevangeliet, Luther var begejstret for bjergprædikenen.

Lørdag eftermiddag var Johannesevangeliet på programmet, da han ”vældig lærer troen”.

Torsdag og fredag morgen gjaldt apostlenes breve og resten af Det nye Testamente.

Ved aftensangen læste og prædikede man over Det gamle Testamente kapitel efter kapitel.

For at øve drengene i Bibelen foreslog Luther, at sange og læsninger først skulle synges eller læses på latin derefter på tysk.

¹⁶ Luther påpeger at der endnu ikke er behov for en sådan type gudstjeneste: ”Men jeg kan og vil endnu ikke ordne eller indrette en saadan Menighed eller Forsamling. Thi jeg har endnu ikke Folk og Personer dertil; desuden ser jeg heller ikke mange, som føler Trang dertil.” (Olsen, 28)

Gudstjenesten på søndage og helligdage

Tidligt om morgenen kl. 5 eller 6 var der gudstjeneste især for tjenestefolkene, der ikke kunne komme til højmissen. Her sang man nogle salmer, læste og prædikede over epistlen, derefter en antiphon og skiftevis *Te Deum laudamus* og *Benedictus* og endelig Fadervor, kollekten og *Benedicamus Domino*. Om aftenen var der aftensang som på hverdagene.

Ved højmissen kl. 8 eller 9 skulle der prædikes over evangelieteksten ”saaledes som Tiden fører det med sig Aaret rundt.” (Olsen, 30). Luther bibeholder altså den klassiske tekstrække, selvom han i *Formula Missae* havde kritiseret især epistlerne for at være for formanende.

Grunden til at han beholder den, er dels hensynet til de mange nye prædikanter, der var under uddannelse, og der lærte at prædike over de kendte tekster, dels af hensyn til den postille som han var ved at skrive som hjælp til prædikanterne. Desuden påpeger Thodberg:

”at prædikanternes uefterrettelighed og sværmernes letsind formentlig havde ændret Luthers holdning til de tidligere så hårdt kritiserede ”formanende” epistler” (Thodberg 1998a, 172)

Selve søndagsmessen indledes med en åndelig sang (en rimet salme, f.eks. en af de reformatoriske salmer, der allerede forelå) eller en tysk salme dvs. en oversat Davidssalme, (her foreslår han Salme 34, *Ich will dem Herrn loben allezeit*). Dermed er Introitus ude og altså erstattet af en fællessalme, hvilket han jo allerede overvejede i *Formula Missae*.

Luther fastholder Kyrie, udelader Gloria og nævner ikke salutationen, men som Thodberg anfører, er det rimeligt at formode, at dette led er underforstået (Thodberg 1998a, 171).

Dernæst angiver Luther en bestemt kollekt, der læses/messes med ansigtet vendt mod alteret, og så følger epistlen, der bør messes med ansigtet vendt mod menigheden.

Efter epistlen synger man en tysk sang, og Luther foreslår *Nun bitten wir den heilig Geist* (*Nu bede vi den Helligånd* DDS 289), der er en gammel tysk førreformatorisk leise, som Luther havde bearbejdet i 1524 (musikken ligeledes bearbejdet af Johann Walter). Så følger evangeliet med ansigtet vendt mod menigheden og så Luthers versificerede udgave af den nikænske trosbekendelse *Wir glauben all an einen Gott* (*Vi tro, vi alle tro på Gud* DDS 437). Altså endnu et af de klassiske led der er omsat til en salme. Luther pointerer at hele kirken synger dette led.

Så følger prædikenen eller:

”hvor man har den tyske Postille for hele Kirkeaaet, vilde det være det bedste, dersom man bestemte, at postillen til den Dag, enten den hele eller et Stykke

deraf, oplæstes for Folket, ikke blot for de Præsters Skyld, som ikke kan gøre det bedre, men også for at danne et Værn mod Sværmere og Sekter...”(Olsen, 33)

Inden indstiftelsesordene parafraserer præsten over Fadervor og formaner dem, der ønsker at gå til nadver med følgende:

”For det andet formaner jeg eder i Christo, at I med den rette Tro agter paa Christi Testamente og allermost i Hjertet fastholder de Ord, hvormed Christus skænker os sit Legeme og Blod til Syndernes Forladelse...”(Olsen, 34)

Luther understreger, at det er nødvendigt af hensyn til menigheden, at det er den samme parafrase og formaning, som man anvender hver søndag, da det jo drejer sig om at undervise og vejlede folket. Ellers kan de hverken lære eller huske noget.

Indstiftelsesordene har ikke længere form af bøn, for Luther forstår dem primært som forkyndelse og befaling. Derfor bør nadveren splittes op, så man uddeler brødet lige efter det er velsignet, derefter velsigner man kalken og uddeler den. Luther ønsker dermed at følge Lukas og Paulus’ indstiftelsesberetninger (Luk. 22, 17-20; 1. Kor.11,23-26). På denne måde kommer han tættest muligt på den første uddeling overhovedet. Når ordene har lydt, skal man følge befalingen og spise/drikke i stedet for at tilbede, som det var blevet praksis i romermessen. Under begge uddelinger bør man synge en tysk salme: F.eks. det tyske Sanctus (*Jesaia dem Propheten*) hhv. det tyske Agnus Dei.

Gudstjenesten afsluttes med en takkekollekt og Den aronitiske Velsignelse.

De store helligdage ved især jul, påske og pinse skulle fortsat fejres efter den latinske model, da man manglede tyske salmer til disse lejligheder.

Ser man på oversigten over udviklingen i Luthers gudstjenestesyn¹⁷, følger Deutsche Messe stort set den romerske frem til nadverdelen, der er markant anderledes. Det mest afgørende ved Deutsche Messe er og bliver imidlertid de tyske salmer, der afløser de faste led: Introitus, Graduale, Credo, Sanctus og Agnus Dei¹⁸. Thodberg beskriver følgerne af Deutsche Messe på følgende måde:

¹⁷ Se evt. bilag

¹⁸ Thodberg påpeger at i den følgende tid blev også Kyrie, Gloria og Alleluja erstattet af salmer (Thodberg 1998a, 178)

”Dermed skabtes en helt ny gudstjeneste, som ganske særligt kom til at præge den danske gudstjeneste, der forblev allermest trofast overfor forbilledet i Deutsche Messe. Det blev til den danske salmegudstjeneste.” (Thodberg 1998a, 178)

Thodberg beskriver Luthers gudstjenestesyn som *pædagogisk-sjælesørgerisk*, og det er da også karakteristisk - ikke mindst for *Deutsche Messe* - at alt er under de svages fortegn. Gang på gang understreger han, at det ikke er for at skabe en ny lov, men for at forbedre mulighederne for at udbrede kristendommen for de enfoldige og svage.

Om salmernes funktion i denne sammenhæng skriver Thodberg:

”Salmerne på modersmålet blev det kar, hvori folkets kristendom holdtes frisk og levende. De første reformatoriske salmer glemte ikke, at lovsangens ægte sted er dér, hvor mennesket bekender sin synd og Gud får sin ære. Deutsche Messe gav afkald på de klassiske og musikalsk skønne udtryk for lovsang og tilbedelse. Den lutherske gudstjeneste havde kun én ambition: at holde jævne mennesker fast ved troen.” (Thodberg 1998a, 179)

På denne måde er gudstjenestens ydre form heller ikke hellig for ham. Den er til af hensyn til de svage. Messetøj, processioner om man knæler foran alteret o. lign. er ydre ting, man kan gøre eller undlade, de er frie, det er hensynet til næsten, der er afgørende. Ved at fastholde at de ydre ting hverken fremmer eller hæmmer evangeliet, gør Luther for alvor op med den katolske gudstjenestetradition. Ritualer er menneskeværk, derfor er de frie og foranderlige. Selvom Luther altså gør et stort nummer ud af den pædagogiske dimension, må man ikke glemme, som Rainer Volp gør opmærksom på, at for Luther gælder det, at grunddimensionen i enhver gudstjeneste er doxologisk:

”Gottesdienst ist Gottes Lob, der will frei sein, bei Tische, in der Kammer, im keller, auf dem Boden, im Hause, auf dem Felde, an allen Orten, bei allen Personen, zu allen Zeiten. Wer dir’s anders sagt, der lügt.“ (Adventspostille 1522, W.A. 10,I, 2,80, 20-81)¹⁹

Opsummering

Luthers reform af gudstjenesten, der kulminerer med Deutsche messe er helt igennem pædagogisk. Hovedordet er forkyndelse og vel at mærke forkyndelse, så enhver kan fatte, hvad der foregår. Det gælder især prædikenen, der prioriteres højt, nadverliturgien, der føres

¹⁹ Her citeret efter Rainer Volp: *Liturgik. Die Kunst Gott zu feiern. Band 2, 733*

så tæt på den oprindelige indstiftelse som muligt og salmerne på modersmålet, der skal hjælpe til at *Guds ord bliver i folket også ved sangens hjælp*.

Det er for Luther dog aldrig den ydre form, der er afgørende. Dette understreges i Confessio Augustana artikel 7, hvori det om kirken hedder:

”... Kirken er nemlig de helliges forsamling, hvori evangeliet forkyndes rent og sakramenterne forvaltes ret. Og til kirkens sande enhed er det tilstrækkeligt at være enig om evangeliets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. Det er ikke nødvendigt, at der overalt er ensartede menneskelige traditioner og riter eller ceremonier, der er indstiftet af mennesker, sådan som Paulus siger: ”Én tro, én dåb, én Gud og alles Fader osv.”²⁰

Kirken er forkyndelsen og sakramenternes overholdelse. De ydre former er til af pædagogiske hensyn, da det er umuligt for ”de enfoldige” at følge med, hvis liturgien ikke er den samme fra gang til gang. Ligeledes bør den være nogenlunde ens i et afgrænset område.

Luthers opgør med messen som en fortjenstfuldhandling har influeret på den ”ritualforskrækkelse”, som har ligget og luret i den danske folkekirkes historie. Dette aspekt vil jeg komme nærmere ind på i kapitel 5.

Alt i alt er Luthers gudstjenestesyn præget af det oldkirkelige forbillede med oplæsning af teksten, udlægning, bøn, nadver, og lovsang.

²⁰ Her citeret efter Leif Granes oversættelse i *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*, 50

3. Grundtvigs indflydelse på salmesangens rolle i den danske højmesse

Den danske gudstjeneste er præget af salmesangens stærke traditioner i Danmark. Denne tradition startede med Luthers Deutsche Messe, hvor Luther, som før omtalt, ændrede de fleste af romermessens liturgiske prosaled til salmer på folkelige melodier. Deutsche Messe blev forbillede for mange andre lutherske kirker, men ingen forblev imidlertid så trofast overfor den, som den danske kirke. Den danske udgave nemlig Kirkeordinansen fra 1539 følger i store træk Deutsche Messe, og vi skal helt frem til 1912, før der sker afgørende ændringer i gudstjenesten. I 1912 genindfører man de gamle førreformatoriske led i nadverritualet: *sursum corda*, *sanctus* og *benedictus* som *præfation* og *agnus Dei* og *fadervor* inden *indstiftelsesordene*, mens formessen stort set forbliver intakt. Grunden til at de liturgiske fornyelsesforsøg især i det 19. århundrede har sat sig så få spor i gudstjenesten, skyldes salmernes stærke stilling i almindelighed og Grundtvigs salmer i særdeleshed. Dels kastede han sig over de klassiske liturgiske tekster, som han gendigtede, dels skrev han en mængde salmer, der kredsede om dåben og nadveren, som de to steder hvor Gud taler direkte til os som menighed i dag.

Salmesangen var dermed med til at fastholde den liturgiske tradition.

Jeg vil i det følgende beskrive, hvordan Grundtvigs salmer og dermed hans teologi har haft indflydelse på den danske højmesse. Først vil jeg skitsere nogle led i udviklingen og dernæst eksemplificere betydningen ved hjælp af en gennemgang af Grundtvigs forhold til Balles døbeformular.

3.1 Grundtvig

Grundtvigs karriere som salmedigter starter samme år, som han ordineres, nemlig i 1811 med salmen *Deilig er den Himmel blaa*. Selve omstændighederne omkring hans dimisprædiken og ordination var problematiske, ligesom forholdet til kirken vedblev med at være det meste af hans liv. Dette skyldtes hans problemer og opgør med den rationalistiske tankegang, der dominerede i tiden og dermed også i kirken. Dimisprædiken havde titlen ”Hvi er Herrens Ord forsvundet af hans Hus”, og da den blev offentliggjort, blev der indgivet skriftlig klage over ham, og universitetet overvejede en irettesættelse. Det blev dog aldrig til noget, og Grundtvig besluttede sig for at fastholde den teologiske løbebane og blive faderens kapellan i Udby. Det skete efter et religiøst betinget nervesammenbrud og efterfølgende rekreation hjemme hos forældrene, hvor han havde haft tid til at tænke over sagerne. I de følgende år

skrev han en række historiske, poetiske og debatterende skrifter, hvori han blev mere og mere skarp overfor den kirkelige rationalisme, men også politisk kræmmeri. Han efterlyste historisk bevidsthed og kristelig klarhed som vejen til landets og folkets fremtid. Dette gjaldt også hans prædikener. (Kjærgaard, 398)

Salmedigtningen tog han først op igen i 1817.

Salmehistorisk set kom rationalismen som før omtalt til udtryk i *Evangelisk-kristelig Psalmebog* fra 1798, der var inddelt efter troens lærdomme og altså ikke længere efter kirkeåret. Dette, at salmevalget blev frit, blev rationalismens aftryk på den danske højmesse, da resten af gudstjenesten på trods af mange forslag stort set ikke ændredes i denne periode. Den nok vægtigste grund til, at der ikke blev ændret noget nævneværdigt, var Grundtvig, der indædt kæmpede imod forsøg på moderniseringer som udtryk for upoetisk og historieløs tænkning og ønskede at bevare de gamle ritualer. Dette kom f. eks. til udtryk i hans kritik af J.P. Mynsters *Udkast til en Alterbog og et Kirke-Ritual for Danmark* i 1839, der efter Grundtvigs mening ikke tog hensyn til den brede befolkning men især ville komme de dannede til gode med bl.a. tematiske tekstlæsninger. Grundtvig fastholder, at det er de grundlæggende elementer i dåb, nadver og salmesang, der skal bære gudstjenesten. Selvom han på denne måde fremstår som traditionalist, er han, som Harbsmeier og Iversen fremhæver, på samme tid radikal fornyer:

”Fornyelsen består ikke i, at Grundtvig fremstod med nye ritualforslag, men i at han for det første stærkt fremhæver *liturgisk frihed* for menigheder og præster og for det andet gennem sine *salmer* giver gudstjenesten et helt nyt præg. Den danske gudstjeneste er ikke mindst takket være Grundtvig i høj grad en salmemesse, præget af liturgisk enkelthed og salmernes stærke stilling.” (Harbsmeier m.fl. 250f)

På den måde går han i Luthers fodspor og viderefører hans kritik af kultisk sakramentalisme. I *Syn og Sang, poesi og teologi hos Grundtvig* uddyber Christian Thodberg dette forhold:

”... det er Luthers opgør med kulten, Grundtvig fører videre. Det kommer bl.a. frem i den måde, hvorpå Grundtvig skelner mellem synligt og usynligt i gudstjenesten. Trods megen traditionel religiøs sprogbrug forhindrer denne grundtvigske dialektik en religiøs sikkerhed i at forskanse sig i kulten, i gudstjenestens ydre side. Det synlige peger altid ind mod det usynlige. Alt i gudstjenesten afspejler Guds ords tiltale og troens svar. Det er gudstjenestens egentlige mål at bringe denne skjulte dialog frem”. (Thodberg 1989, 12)

For Grundtvig består gudstjenesten altså grundlæggende af Guds tiltale, sådan som den finder sted i dåb og nadver²¹, og menighedens svar i salmesangen. Liturgisk set bliver det i salmesangen at Grundtvigs bidrag til fornyelsen kommer til at finde sted, hvilket gør det unødvendigt at ændre på ritualen. Hans sprog og billeder med rod i den bibelske og oldkirkelige tradition genoplivede de kristne temaer, der nærmest var gået i glemmebogen. Salmerne, der i *Evangelisk-kristelig Psalmebog* var blevet forkortet og rettet ind efter tidens tone, fik fra og med Grundtvig lov til at brede sig og bruge de ord og billeder, der skulle til.

Grundtvig var som præst tvunget til at bruge salmebogen fra 1798, men var selv, især i starten af sin digterkarriere, præget af og meget begejstret for Kingos salmebog fra 1699. I

”Grundtvig som salmedigter” i *Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys* beskriver Christian Thodberg Kingos betydning for Grundtvig:

”Typisk for barokdigtningen skildrede Kingo de store Kristus-begivenheder (især Jesu fødsel og opstandelse) med kraftig dramatisk bilddrug og med fremhævelse af, at de samme begivenheder ”gentages” eller reaktualiseres i gudstjenesten nu. Dette synspunkt blev normgivende for Grundtvig, når han understregede, at kristendommen er en historie, der gentages for menigheden i dag.” (Thodberg 1983, 164f)

Dette viser sig f.eks. i vers 6 og 7 i *Dejlig er den himmel blå*:

- Vers 6 Stjernen ledte vise mænd
 til vor Herre Kristus hen;
 vi har og en ledestjerne,
 og når vi den følger gerne,
 kommer vi til Jesus Krist.
- Vers 7 Denne stjerne lys og mild,
 som kan aldrig led vild,
 er hans Guddoms-ord²² det klare,
 som han os lod åbenbare
 til at lyse for vor fod. (DDS 136)

Her er vers 1 til og med 6a en historisk skildring af Kristi fødsel julenat, mens resten af salmen sætter begivenheden ind i en nutidig kontekst. Salmens oprindelige titel er *De hellige*

²¹ Se afsnittet om den mageløse opdagelse

²² I denne første salme af Grundtvig, er Guddoms-ordet stadig forstået som bibelen, men som vi senere skal se, ændrer Grundtvig på dette senere i forfatterskabet, hvor *ordet* er de personligt tiltalte ord af Herren sådan som de lyder i Fadervor og indstiftelsesordene.

tre Konger, og ved udgivelsen i 1811 beskrev Grundtvig den i forordet som repræsentant for alternativet til den *evangelisk-kristelige* salme, nemlig den *historisk-kristelige* salme.

Kodeordet er for Grundtvig kristendommens historiske tradition, frem for den etiske og samfundsmæssige nytteværdi der præger salmerne i den *evangelisk-kristelige* tradition. I

”Kender du de gamle salmer? Salmefornyelse i et grundtvigsk perspektiv”, beskæftiger Peter Thyssen sig med Grundtvig som salmefornyelse:

”Grundtvigs ambition er kort og godt at genindsætte kristendommen og den kristne salmedigtning i dens oprindelige troværdighed. Og til dette formål må der skrives nye salmer:

”Under den Forudsætning, at der endnu ere mange Tusinder i Norden, som ei have bøiet Knæ for Tidens livløse Afgudsbilleder, men som dog kunne trænge til at styrkes i Troen og Haabet, troer jeg, at en Samling af kristelige, mest historiske Sange vilde være Mange kjærkommen, og en saadan agter jeg at udgive, om Gud under Liv og Helsen. Endel skulle være selvgjorte, men den største Del borgede af Kingo, Luther, og flere af de ældre kristelige Digtere med de Forandringer, Tiden med Ret kan fordre”²³ (P. Thyssen, 45)

Udgangspunktet for Grundtvigs salmedigtning var altså en genoplivning af den gamle salmetradition specielt fra Luther og Kingo, men der kom til at gå omkring 25 år, før genoplivningen af de gamle salmer fandt et systematisk holdepunkt. Dette skyldes ikke mindst, at det først var i og med den *mageløse opdagelse*, at han fandt sin teologiske afklaring.

Den mageløse opdagelse

Grundtvig var stærkt optaget af kirkens og folkets fremtid, og frem til midten af 1820'erne svinger han mellem håb og tvivl. I 1823 forliger han sig med tanken om, at kirkens fremtid er Guds sag, men ønsket om at finde ud af, hvad sand kristendom er, ligger ham stadig på sinde. Svaret finder han, da han i 1825, på trods af sin oprindelige modvilje, offentligt begynder et forsvar af de gudelige forsamlinger, der florerede på Fyn i 1820'erne. Sagen var nemlig den, at de vakte blev overvåget, og der forekom arrestationer o. lign. som udtryk for den konsekvente statskirkeligheds krav om religiøs uniformitet. Grundtvig forsvarede dem som udtryk for folkets ”gammeldags lutherske Christendom”, der var blevet svigtet af præsterne (Pontoppidan Thyssen, 227). Men hvem er det egentlig, der har tolkningskoden til skriften,

²³ ”De hellige tre Konger”, *N.F.S. Grundtvig. Udvalgte skrifter II*, København 1905, 77

når begge lejre påberåber sig den som autoritet. I juli 1825 beskriver han i en prædiken, hvordan han selv har taget fejl indtil nu:

I forsagelsen og den apostolske trosbekendelse er den urokkelige kristne grundvold, som han ikke har fundet i den hellige skrift. Trosbekendelsen er det, der siger, hvad sand kristendom er. Den er overgivet disciplene i de 40 dage mellem påske og himmelfart og derefter overleveret som sand åbenbaring.

I ”Grundtvigs dåbssyn” i *Dåben og dåbsritualets historie* påpeger Thodberg, at dette er den almindelige forståelse af den ”mageløse opdagelse”, og sådan som Grundtvig tilsyneladende også selv forstod den. Men læser man hans samtidige prædikener:

”vil man se, at Grundtvig snarere opdagede dåben og nadveren som de steder i gudstjenesten, hvor Gud *nu* taler til os – modsat skriften, der talte til dem *dengang*. I nadverritualet er det i denne forbindelse især de befalende ord i indstiftelsesberetningen, der får den funktion (”*Tager* dette hen, og *æder* det... Dette *gjører* til min Hukommelse... *Drikker* alle deraf...”). Grundtvig udtrykte det i kort form i de berømte linier:

Kun ved Badet og ved Bordet
Hører vi *Guds Ord* til os...

Det førte ikke til, at Bibelen og evangeliet og prædikenen mistede nogen betydning. Tværtimod blev de befalende og personligt henvendende ritualord prædikenens nøgle; de etablerer forbindelsen mellem bibelteksten og den nutidige forkyndelse”. (Thodberg 1998b, 141)

Den sande kristendom er altså menigheden samlet om sakramenterne, hvor de hører det direkte ord fra Herren²⁴. Dette er i øvrigt, hvad Grundtvig forstår ved det levende ord. Disse direkte ord er således ved dåben: ”Tror du..”, ”jeg døber dig...” og ”Fred være med dig”. For Grundtvig bliver ritualet dermed afgørende nærmest bagom bibelen. Thodberg giver følgende eksempel fra Grundtvigs Sangværk (GSV) I 50,1:

O, kjender du *Daaben*,
Lidt bedre end *Hoben*,
Som Porten til Zions den hellige Stad,
Da aldrig du slipper
Det ord, som ei glipper:
”*Velsignelsen evig i himmelske Bad*”

²⁴ sådan som det også kommer til udtryk i *Kiekens Gienmæle*, Grundtvigs polemiske skrift mod professor H.N. Clausen som han beskylder for at fremlægge falsk lære. Sagen ender med at Grundtvig underlægges censur.

Her er det ritualets ord som evangeliets eksistentielle tilsagn, der ophøjes til at være ordet, der ikke kan glippe. Forkyndelsen er ikke bundet til bibelen:

”Derfor, saavist, som vor Herre var klog,
Saa klog, som de Taler, Han førde,
Lyset Han bandt ei til Blade i Bog
Men til hvad Hans Menighed hørde,
Hvad *alle* de hørde ved Dør og ved *Funt*,
Som binder til Godt og løsriver fra Ondt
Gjør Skiel mellem Lyset og Mørket!” (GSV III 210,3)

Den mageløse opdagelse understregede den kristne forkyndelses karakter af tiltale, og han tog nu fat på at forny det nødvendige svar nemlig lovsangen.

Salmernes fornyelse

Grundtvigs teologiske afklaring i og med den mageløse opdagelse satte ham i stand til at gennemføre den fornyelse af salmesangen, som han havde talt for allerede i 1811. Økonomisk støtte i 1835²⁵ gjorde, at han kunne gøre alvor af sin intention, og i 1837 udkom første bind af *Sang-Værk til den danske Kirke*.

I 1836 skrev Grundtvig salmen *Kender du de gamle salmer*²⁶, hvori han giver et afklaret syn på dels de gamle salmer, dels på salmefornyelsen. I vers 1 beskriver han salmens funktion:

Vers 1 Kender du de gamle salmer
 ikke blot som sort på hvidt,
 men som tungens sejers-palmer
 voksende i kirken frit,
 som de sange, fortids små
 lytted til og nynned på,
 som de lød i folke-munden
 som de klang i aften-stunden?

Salmen er ”tungens sejers-palmer”. Peter Thyssen fremhæver i ”Kender du de gamle salmer? Salmefornyelse i et grundtvigsk perspektiv” Grundtvigs faste triade *øre- hjerte- mund*:

1. troen kommer af det hørte (Rom. 10,17)
2. troen rodfæster sig i hjertet (Rom.10,10)
3. troen giver sig åbenlyst tilkende i salmesang (Thyssen, 49)

²⁵ Grundtvig var uden embede i perioden 1826-39, hvor han blev ansat som præst ved Vartov

²⁶ GSV III, 133

Denne proces ligger til grund for de gamle salmer, som menigheden lyttede til og nynnede med på, og det er det, Grundtvig ønsker med de nye salmer.

I vers tre beskriver Grundtvig ved hjælp af en ”omvejsmetafor”, hvordan det ikke altid er den lige vej, der fører til målet, men hvordan den snoede sti kan have kvaliteter og være med til at ”fremkalde den personligt-eksistentielle *modstand*, der hører med som en nødvendig del af menneskets erfaring af sig selv som stillet overfor Gud” (Thyssen, 50):

Vers 3 Ja, de er som gamle veje
 lidt for lange meget tit,
 liv ej altid kan opveje
 slag og huller, omsvøb vidt,
 føre sikkert dog til by
 under sol og over sky,
 sno, som gamle kirke-stier,
 tit sig gennem tryllerier.

I vers 4 og 5 harcelerer han lidt over ”den lige vej”, som salmerne fra *Evangelisk-kristelig Psalmebog* følger, for så i vers 6 at beskæftige sig med fornyelsens nødvendighed, dog i de gamle salmers ånd:

Vers 6 Tiden skrider, dage rinde,
 baglæns gang kun båder lidt,
 på en udvej må vi finde,
 fra den gamle ej for vidt,
 se, om ej den gode Ånd
 har arbejdet os i hånd,
 så, besjælet af den samme,
 tidens tarv vor hånd kan ramme!

I første omgang kommer fornyelsen til at gælde de gamle salmer, der må ”lempes lidt til”:

Vers 7 Hist forkortet, her udvidet,
 lempet på sin bedste fod,
 gammel konge-vej med lidet
 kunne tit end vorde god,
 gennem vang og skov og by
 skønnere end nogen ny,
 og, hvor ej det gjaldt om tiden,
 allerbedst for stor og liden!

I vers 10 følger så en formulering af kravene til de nye salmer:

Vers 10 Værre dog end med de gamle,
 er det med de splinterny;
 skal i morgen de ej vample,

stikke må de kækt i sky,
stene, til de køres fast,
støde mange i en hast,
op ad bakke idel møje
synes for det lukte øje!

En salme må altså besidde såvel teologisk som poetisk ”højde” og ”stikke kækt i sky” for ikke at virke ”vammel i morgen”. Desuden er det interessant, at Grundtvig understreger, at en salme skal ”køres til”, og altså ikke nødvendigvis slår an første gang den synges²⁷.

Salmernes billeder

Bibelske billeder (og den danske natur) blev den vigtigste inspirationskilde for Grundtvig i hans salme produktion. Thodberg beskriver det således:

”Det bibelske billedsprog som samtiden spotter, er det eneste medium, der kan forny lovsangen. Sådan var det for det beundrede forbillede, Kingo, og sådan også for Grundtvig: ”... vil Herren hedde Lam, kan vi vel taale at hedde Faar” (2. søndag efter påske 1824.)” (Thodberg 1983, 172)

Et af billederne fra Det gamle Testamente, nemlig Jakobsstigen i Gen. 28,10-19, bruger Grundtvig bl.a. i *Velkommen igen, Guds engle små* fra 1824 til at beskrive menighedssangen:

Vers 7 Da vandre Guds engle op og ned
 på salmens tonestige,
 da byder vor Herre selv Guds fred
 til dem, den efterhige;
 da åbner sig himlens borgeled,
 da kommer ret Guds rige! DDS 99,7

Ligesom Jakobsstigen ”åbner” vejen til himlen, således åbner salmesangen i gudstjenesten også til himlen.

I *Højmessen i Den Danske Folkekirke* fremhæver Brinth m.fl. i det hele taget *Betel-fortællingen* (1. Mos 28,10-22) som en gudstjenestelig typologi. Altså en fortælling fra GT om mødet med Gud, der bliver billede på gudstjenesten, som det nye sted for mødet med Gud. Gudstjenesten forstået som et Betel, stedet for Gudshusets åbne dør. Dette motiv kommer f.eks. til udtryk i *Vor Herre han er en konge stor* DDS 134, hvor Grundtvig i vers 4 skriver:

²⁷ Peter Thyssen bruger dette vers til at understrege sin kritik af mange af de nye salmedigttere, som han beskylder for ”ubekymret” at gøre ”tidens sociale og politiske problemer til det centrale i deres sange” (Thyssen, 52).

Vers 4 Guds engle de stiger op og ned,
 hvor Herren som helst er inde,
 hans venner de bringer god besked
 og skyder dem råd i sinde.
 Men vor Fader i det høje, han lever!

Desuden danner paradisskildringerne baggrund:

”for en gudstjenesteforståelse – nemlig den, at i gudstjenesten med dåb og nadver *er* Paradis genoplukket med fri adgang til ”livets flod” og ”livets træ”. Det er ikke mindst Grundtvigs gendigtninger og nydigtninger... der giver ord til paradisspejlingen i folkekirkens gudstjeneste”. (Brinth m.fl. 50)

Et eksempel herpå er Grundtvigs pinsesalme *Helligånden trindt på jord* DDS 298

Vers 1 Helligånden trindt på jord
 er Guds røst med livets ord;
 hvem der har for sandhed øre,
 i Guds nådes røst kan høre
 Guddoms-faderhertet slå.

Vers 2 Livets ord af Guddoms-rod
 kilden er til livets flod;
 lysets børn deri sig bade,
 de af dåben sjæle glade
 dukker op til evigt liv.

Vers 3 Livets Træ ved flodens rand
 vokser op i troens land,
 så Guds-folket mad og drikke
 midt i ørken savner ikke,
 lever højt ved Herrens bord.

Vers 4 Det er sandt, og det er stort,
 det har Jesus Kristus gjort,
 det har Herren som vor næste
 kærlig gjort til fælles bedste,
 evigt liv med salighed .

Udover paradistypologien er der i vers 3 endnu en gammeltestamentlig typologi nemlig *Udfrielsen af Egypten*, hvor Gud sørgede for mad i form af manna. Mannaen bliver gennem Jesu udvidelse af brødbilledet (joh.6,30ff) til en typologi for nadveren²⁸.

²⁸ I øvrigt er det første påskemåltid Exodus 12 både typologisk og historisk grundlag for nadveren, ligesom dåben finder sin baggrund i *Vandringen gennem det røde hav* Exodus 14.

Julen hos Grundtvig

Guds Faderfavn²⁹ og broderskabet med Jesus er for Grundtvig Kristendommens centrum og udgangspunkt. Det gør, at julen med evangeliet om barnet i Betlehem får en fremtrædende plads i hans teologi. I ”En glemt dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet” i *Syn og sang* formulerer Thodberg det således:

”Ja, hos Grundtvig bliver julen ved siden af pinsen den fest, han føler sig mest fortrolig med. Hvad passionen og påsken angår, lader han sig gerne i salmerne farve af store forbilleder, f.eks. *Kingo*. Ved juletid er han sig selv. At være døbt – at være i Guds favn – det vil sige at være med Guds søn i Betlehem:

Vore egne barnedage,
i det bedste faderhjem,
intet er mod dem, vi smage
med Guds Søn i Betlehem,
når, genfødte i hans navn,
han os tager ømt i favn
og, med mer end englerøster,
Kalder broder os og søster.

DDS 454,3” (Thodberg 1989, 62f)

Fællesskabet med Jesus er for Grundtvig først og fremmest med Jesus i Betlehem og ikke i hans lidelseshistorie.

Det er også denne form for barnekår, Grundtvig henviser til, når han taler om de små i sine julesalmer: Baggrunden er hele tiden Faderfavnen i dåben.

Velkommen igen Guds engle små er et virkelig godt eksempel på en julesalme, der har det hele, og som viser Grundtvigs syn på juleevangeliets åbenbaring af barneforholdet i dåben. Salmen blev skrevet julenat 1824, og Grundtvig læste den op efter sin prædiken juledag. I denne sammenhæng er især vers 4-8 af betydning:

Vers 4 Med venlige øjne himmelblå,
 i vugger og i senge,
 vi puslinger har i hver en vrå,
 som blomster gror i enge;
 o, synger for dem, som lærker slå,
 som hørt de har ej længe!

Vers 5 Så drømme de sødt om Betlehem,
 og er det end forblommet,
 de drømme dog sandt om barnets hjem,
 som lå i krybberummet,
 de drømme, de lege jul med dem,

²⁹ Grundtvigs brug af ordet *Favn* vil jeg komme nærmere ind på i afsnittet om *Favnen og Fadervor*

hvis sang de har fornummet.

- Vers 6 Da vågne de mildt i morgengry
og tælle mer ej timer,
da høre vi julesang på ny,
som sig med hjertet rimer,
da klinger det sødt i højen sky,
når juleklokken kimer.
- Vers 7 Da vandre Guds engle op og ned
på salmens tonestige,
da byder vor Herre selv Guds fred
til dem, den efterhige;
da åbner sig Himlens borgeled,
da kommer ret Guds rige.
- Vers 8 O, måtte vi kun den glæde se,
før vore øjne lukkes!
Da skal, som en barnemoders ve,
vor smerte sødt bortvugges.
Vor Fader i Himlen! lad det ske,
lad julesorgen slukkes!

DDS 99,4-8

I vers 4 taler Grundtvig sandsynligvis om sin to egne sønner, der på daværende tidspunkt var hhv. 3 mdr. og 2 år gamle, men Thodberg henviser til Søndags-bogen og kan på baggrund af den tilføje, at det også gælder ham selv og hans samtids voksne: ”de skal blive som børn på ny - i dåben, i bønnen, i favnen” (Thodberg 1989, 66)

I vers 5 er Betlehem tema: Det ligner et udfald mod rationalisterne jf. vers 7

I vers 6 sker der et markant skift fra de – puslingene - til vi, der søger Guds ord *efterhige* i vers 7. Jørgen Kjærgaard beskriver menigheden således:

”vi er den menighed, som Grundtvig forestiller sig, længes efter en ny julesang; ikke rationalismens moralske vers uden poesi og bibelsk fortællekraft, men sang, der rimer med hjertet, det vil sige, med det, evangeliet har at bringe: Det levende ord af Herrens egen mund til dem, der higer efter det”.³⁰

I vers 7 hører man Jakobs drøm klinge med. Jakobs drøm peger hen på Grundtvigs syn på dåben som det sted, hvor der er åbent mellem himmel og jord, ligesom sætningen *da byder vor Herre selv Guds fred*, minder os om fredlysningen ved dåben. Endelig kan man om de

³⁰ Jørgen Kjærgaard: *Salmehåndbog Bind II, Salmekommentar*, 2003, Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, København, 102

sidste to linier i vers 7 med lidt god vilje lade bede-bankebønnen fra Luthers dåbsritual være forlæg herfor. Døren der åbner sig når vi beder og banker³¹.

I vers 8 er *vor smerte* sandsynligvis et poetisk billede på ”det savn af sand kristendom, Grundtvig var sig smertelig bevidst”.³² Veen er et billede på en smerte, der dog går over, og som oftest bringer noget glædeligt med sig. *Bortvugges* leder tanken hen på *Faderfavnen*. Næstsidste linie bringer *Fadervor* på banen.

Velkommen igen Guds engle små har, ligesom i øvrigt *Det kimer nu til julefest* (gendigtning af Luthers *Vom Himmel hoch*) og *Et barn er født i Betlehem* to planer: Et fortællende og et teologisk reflekterende. Thodberg påpeger, at *Velkommen igen Guds engle små* derudover har et forløb:

”den syngende skal genopleve Jesu fødsel som sin egen genfødsel i dåben. Det bliver en sakramental salme, men i en barnlig og folkelig form.” (Thodberg 1983, 172)

Grundtvigs salmesyn

For Grundtvig var det vigtigt at menigheden kunne høres. Hans syn på kirken var i forlængelse af Confessio Augustana art. 7, at kirken er hvor evangeliet forkyndes rent, og sakramenterne forvaltes ret, men samtidig skulle menigheden kunne høres. Menigheden havde brug for salmer, der understøttede den, som bærer af kraften fra den opstandne Herre. Dermed fjernede han sig fra traditionen fra Kingo og salmer om, hvad mennesket er frelst fra i retning mod, hvad mennesket frelses til.

Grundtvig anså salmesangen for at være kristendommens liv og et vidnesbyrd om Kristi nærvær, men salmesangen var næsten forstummet på hans tid, og det måtte følgelig være en gentagelse af Kristi fornedrelse (jf. Fil. 2,5-11) men samtidig et løfte om opstandelse.

Dette løfte om opstandelsen blev efterhånden en del af Grundtvigs markante salmesyn:

”salmesangen får sin kraft fra og mål i den himmelske lovsang. Salmesangen er i sig selv et tydeligt bevis på, at mennesket er på vej mod sit himmelske fædreland. Den salmesyngende menighed indgår i et historisk forløb.” (Thodberg 1983, 166)

³¹ Se afsnit 3.2 Grundtvigs forhold til Balles døbeformular, hvor Grundtvigs afhængighed af det gamle lutherske dåbsritual kommer til udtryk.

³² Ibid: 103

Thodberg bruger som eksempel Grundtvigs gendigtning af *Et barn er født i Bethlehem* hvori han ændrer slutningen radikalt: ”Julens budskab betyder, at vi bliver som børn igen. Det skildres i et eskatologisk syn” (Thodberg 1983, 165)

- Vers 6 Guds kære børn vi blev på ny,
 skal holde jul i Himmel-by.
 Halleluja, halleluja!
- Vers 7 På stjerne­tæpper lyseblå
 Skal glade vi til kirke gå.
 Halleluja, halleluja!
- Vers 8 Guds engle der os lære brat
 at synge, som de sang i nat:
 Halleluja, halleluja! DDS 104

For Grundtvig havde idealsalmen et forløb. Forbilledet var som før omtalt ”den historisk-kristelige salme”, som han sammenlignede med de gamle myter og folkeviser. Thodberg anfører, at da han udgav *Dejlig er den himmel blå* i 1811, omtalte han den som en idealtipe, der skal lede den syngende frem til at realisere Jesu ord: ”Hvis I ikke vender om og bliver som børn, kommer I slet ikke ind i Himmeriget” (Matt.18,3)

I salmerne kom Grundtvigs teologi til udtryk, og som *kristendommens liv* var salmedigtningen af afgørende betydning for ham. Så stor så han faktisk nedlagde sit embede i forlængelse af en strid om 3 salmer, han havde skrevet til brug ved sin egen gudstjeneste ved 1000 års jubilæet for den kristne forkyndelse i Danmark i 1826. Salmerne kunne ikke synges, da man skulle bruge 1798-salmebogen, og det blev altså for meget for Grundtvig. Den ene af salmerne var i øvrigt Grundtvigs bearbejdelse af *Den signede dag*.

Grundtvigs betydning for salmernes funktion i den danske højmesse er enorm. Hans mageløse opdagelse i 1825 understregede den kristne forkyndelses karakter af tiltale og dermed salmernes som det nødvendige svar. Selve den store produktion af salmer med deres imponerende brug af sprog og billeder gav fornyet liv til gudstjenesten og dens tradition.

I det følgende afsnit vil jeg give et konkret eksempel på forholdet mellem salmer og liturgi hos Grundtvig, sådan som Christian Thodberg har vist det i *Syn og sang*.

3.2 Grundtvigs forhold til Balles døbeformular 1783

I artiklen ”En glemt dimension i Grundtvigs salmer - bundetheden til dåbsritualet” i *Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig* beskæftiger Christian Thodberg sig med sammenhængen mellem liturgi og salmer. Ved hjælp af salmer hovedsageligt fra Den danske Salmebog og Grundtvigs Sang-værk til den danske Kirke, viser Thodberg, hvor afhængig Grundtvig er af biskop Balles døbeformular fra 1783.

Thodbergs projekt er meget omfattende, og derfor vil jeg især beskæftige mig med eksempler, hvor Grundtvigs binding til dåbsritualet er tydeligt i salmer fra Den danske Salmebog.

Hvis salmernes funktion i gudstjenesten som tidligere anført er at bidrage til gudstjenestens dialog, er det vigtigt, at menigheden forstår salmerne eller i det mindste har en mulighed for at finde ud af, hvad de handler om. Det er imidlertid lettere sagt end gjort, for ofte er det nødvendigt at kende til salmedigterens teologi og historiske kontekst for at forstå salmernes ord og billeder.

Thodbergs tese om at Grundtvig var dybt afhængig af Balles døbeformular, er et godt eksempel herpå, for som vi skal se, er det temmelig meget lettere at forstå Grundtvigs sprog, når man har forløbet af døbeformularen i baghovedet. I modsat fald opstår der, hvad Thodberg kalder meningsmæssige tomrum:

”I den faste del af gudstjenesten – og hertil regnes også salmerne – er meningsmæssige tomrum ofte af skæbnesvanger betydning. Meningsmæssige tomrum vil her sige handlinger, ord og begreber, der i deres oprindelse holdes oppe af en sammenhæng, der af en eller anden grund er faldet bort.” (Thodberg 1989, 7)³³

F.eks er Grundtvigs salmer blevet hvermands eje og er dermed løsrevet fra Grundtvigsk forkyndelse. Thodberg bruger Grundtvigs brug af *ordet* som eksempel.

”Før den mageløse opdagelse er Ordet = skriften eller den skrifttro forkyndelse.
I *Dejlig er den Himmel blaa* bliver stjernen netop
...Hans Guddoms-Ord det klare,
Som han os lod aabenbare
Til at lyse for vor Fod” (Thodberg 1989, 9)

³³ Dette synspunkt må efterprøves i lyset af de moderne ritualteorier. Det vil jeg gøre i kapitel 5

Senere bliver Grundtvig mere præcis og bruger, som før nævnt, *Guds-ordet* i den bestemte form³⁴ om det, som han anså for at være de direkte ord af Herrens egen mund.

Et andet eksempel, som jeg senere vil vende tilbage til, er salmen *Op til Guds hus vi gå* (DDS 443), der egentlig er en gennemgang af, hvordan Grundtvig forstår dåben. Denne forståelse forudsætter imidlertid kendskab til Balles døbeformular, da billederne i salmen er hentet derfra.

Luthers dåbsritual og Balles døbeformular

Frem til 1783 var dåbsritualet i Danmark en oversættelse af Luthers *Taufbüchlein* fra 1526, Thodberg beskriver det således:

”Her viser Luther sin liturgiske genialitet. Han skaber et dåbsritual, der begrundes på nødvendigheden i menneskelivets nød og risikofylthed. Det betones ved korstegnelsen og djævlbesværgelserne, af bønner om dåbsbarnet, der beder og banker (jf. Matth. 7,7-8), af den af Luther selv (?) formede ”syndflodsbøn” og sidst, men ikke mindst af sammenknytningen af Jesu velsignelse af de små børn (Markus 10,13-17) og Fadervor, som præsten og fadderne skal bede liggende på knæ ved døbefonten. Ritualets ”forgård” fortæller om menneskelivets nød og elendighed. Først derefter følger spørgsmålene om forsagelsen og trosbekendelsen, der netop ved at komme sidst bliver Guds svar på menneskets bøn. På denne plads kan forsagelsen og trosbekendelsen ikke som hos os opfattes som en eksamination i troen, en slags intellektuel betingelse.” (Thodberg 1989, 15)

I 1783 ændrer Balle Luthers formular og fjerner djævlbesværgelserne, men lader korstegnelsen og forsagelsen blive, skønt de egentlig var en torn i øjet på samtiden. Thodberg påpeger, at vi kan takke Grundtvig for, at ikke også de to led røg ud i den efterfølgende periode.

Balles døbeformular

Som før nævnt fremlagde J.P. Mynster i 1839 et udkast til en ny alterbog, der imidlertid ikke blev til noget. I modstanden mod Mynsters forslag kommer Grundtvigs noget pedantiske troskab mod ritualen til udtryk. En ritualtroskab der bl.a. også kommer til udtryk i hans salmer. Grundtvig brugte som præst Balles døbeformular fra 1783. Da dispositionen i Balles døbeformular var meget vigtig for Grundtvig, vil jeg skitsere dens hovedpunkter her:

Balles indledning med slutningen: ”Gå derfor hen...” Matt. 28,19

³⁴ Med kun få undtagelser f.eks. *Guds ord blev aldrig bundet* DDS 395

Korstegnelsen (med de ledsagende ord ”Annam det hellige Korsens Betegnelse baade paa dit Ansigt og paa dit Bryst, til et Vidnesbyrd, at du skal troe paa den korsfæstede Herre Jesum Christum”)

Bønnen om at bede og banke (Matt. 7,7-8)

Markus 10,13-17: ”Og de bar...”

”Så ville vi...”

Fadervor

”Gud bevare din indgang...”

Spørgsmål om navn

1. Petersbrev 1,3: ”Lovet være Gud...”

Rom. 6,4: ”Vi blev altså begravet sammen med ham ved dåben til døden, for at også vi, sådan som Kristus blev oprejst fra de døde ved Faderens herlighed, skal leve et nyt liv.”

Forsagelsen

Trosbekendelsens spørgsmål

Selve dåbshandlingen

Bønnen efter dåben: ”Den almægtigste Gud, vor Herres Jesu Christi Fader, som dig nu haver igienfødt formedelst Vand og den Hellig Aand, og haver forladt dig alle dine synder, han styrke dig med sin Naade til det evige Liv, Amen

Fredlysningen

Faddertiltale

Som de følgende afsnit vil vise er leddenes rækkefølge vigtig for Grundtvig. Thodberg pointerer, at der sker en stigning fra bønnen om at bede og banke på over Mark. 10,13-17 og Fadervor til selve dåbshandlingen og fredlysningen. Især er forholdet mellem Mark 10,13-17 og Fadervor af afgørende betydning for forståelsen af begrebet *favn* i Grundtvigs salmer. Med den popularitet som Grundtvigs salmer får, får hans dåbssyn betydning for opfattelsen af dåben, og hans salmer bliver til liturgiske led, der ikke bestiller andet: ”end at synge om dåbsritualet. Derfra henter han sin billedverden.”(Thodberg 1989, 14)

Korstegnelsen

Indtil Balles formular lød ordene ”Annam det hellige Korsis Betegnelse baade paa dit Ansigt og paa dit Bryst” og Balle føjede så til: ”til et Vidnesbyrd, at du skal troe paa den korsfæstede Herre Jesum Christum”, der som Thodberg påpeger afmytologiserer eller rationaliserer,

hvilket var helt i tidens ånd (Thodberg 1989, 19). Det var vigtigt for Balle men også for Grundtvig, at korstegnelsen ikke blev til magi.

Korstegnelsen træder for Grundtvig i eksorcismens sted. Han blev selv som en af de første i sin fars sogn døbt uden eksorcisme, hvilket han ikke var helt tilfreds med. Han konkluderer dog, at det havde været værre, hvis det havde været uden korstegnelse. Korstegnelsen er et tydeligt tegn på den overgang, som dåben er. Grundtvig forklarer dette i flere salmer bl.a. *Søv sødt barnlille*:

Gudsfingrene grande
Slog kors for din pande,
Guds Enbarnes røst
slog kors for dit bryst,
thi skal ingen djævel dig skade;
nu kan i din dåb
med saligheds håb
din sjæl og dit hjerte du bade. DDS, 674,2

Guds fingre slog kors ved dåben, og Jesu ord lød og jog dermed djævelen bort. Korstegnelsen er altså at forstå som eksorcisme. De sidste tre linier fortæller om, hvad korstegnelsen betyder *nu*: Saligheds håb er det samme som herligheds håb, der for Grundtvig er synonymt med *Fadervor* dvs.:

”nu i dette øjeblik kan du ved at bede Fadervor gentage og forny korstegnelsen ved dåben” (Thodberg 1998b, 146)

I *Dåben og dåbsritualets historie, Forelæsningsmanuskript 1998* s.144 refererer Christian Thodberg en morgenbøn af Grundtvig³⁵:

”Det hellige Korsets Tegn baade for vort Aasyn og for vort Bryst, draget ved den hellige Daab i Jesus Kristus-Navnet til fuld og klar Skilsmisse mellem os og den Onde³⁶ og til et evigt Vidnesbyrd om, at vi tilhører dig til, korsfæstede, men igjen opstandne Herre Jesus Kristus!...”

Korstegnelsen er for Grundtvig et sejrstegn:

³⁵ Trykt i *Biskop N.F.S Grundtvigs Levnetsløb, 2. bind* (1882) af H.Brun

³⁶ Ligesom i forsagelsen fastholder Grundtvig at det er *Den onde/Djævelen* og ikke *det onde*, man gør op med. Forsagelsen af Den Onde er en hovedsag for Grundtvig, fordi dåben er den altomfattende livsomvæltning der sætter den døbte over i Guds rige. Samtiden ønskede den mildere form *det onde* for at pålægge den døbte en moralsk livsførelse, bag denne udskiftning lå en teologisk optimisme, der var i konflikt med den bibelske dualisme mellem Gud og Djævelen der for Grundtvig var virkelighed.

”det er ikke et tegn, der sætter mennesket over i Kristus-livets lidelser, men i opstandelsens liv:

...

Alt som du korsler, så du kroner,
i skyggedalen du går med.

DDS 446,5” (Thodberg 1989, 20)

Korset er dog intet i sig selv, det peger hen på tiltalen i dåben (”til et vidnesbyrd, at du skal tro på den korsfæstede Herre Jesus Kristus”).

Bede-banke-bønnen

Bønnen om at bede og banke var afgørende for Grundtvig, og flere steder kobles den sammen med himmelstigen og den åbne himmel fra Jakobs drøm i 1. Mos. 28,10-19. I dåben er himlen åben, som f. eks. i *Op til Guds hus vi gå*:

Vers 1 ”Op til Guds hus vi gå
og banke dristigt på:
”Luk op”, det er vor bøn,
vi leder om Guds søn.

Vers 2 Som lynild farer brat
os døren er opladt
i dåb med Ånd og vand,
her står vor frelsermand. DDS 443,1-2

Løftet fra Matt 7,7-8 om bønghørelse for den der beder og banker er her klarlagt.

Salmen er i den grad en dåbssalme, det er især tydeligt, hvis man kender det gamle ritual. I den nye salmebog har den helt korrekt fået plads i dåbsafsnittet, hvor den i 1953-udgaven var at finde i afsnittet om gudstjenesten, sandsynligvis fordi man overså bindingen via *bede-banke-bønnen* til det gamle ritual. Men også forsagelsen og trosbekendelsen i vers 4 og 5, Fadervor i vers 6, *favnen* i vers 7, børneevangeliet i vers 8 og fredlysningen i vers 11 klinger med, selvom rækkefølgen her er omvendt.

Børneevangeliet

I Balles døbeformular er rækkefølgen Bede-banke-bønnen, børneevangeliet og Fadervor væsentlig. Bede-banke-bønnen giver tilsagn om bønghørelse, børneevangeliet Mark. 10,13-16 understreger barnedåbens gyldighed³⁷ og bringer *favnen* på banen, som et billede på frelsens

³⁷ Grundtvig var ubetinget tilhænger af barnedåben

sted³⁸. Desuden er *favnen* eller *Guds favn*, som vi senere skal se, ofte forbundet med Fadervor i Grundtvigs salmer.

I Balles ritual kommer Fadervor lige efter børneevangeliet: Mark.10,13-16:

”... Og han tog dem i favn og lagde hænderne på dem og velsignede dem”
”Saa ville vi og til samme Velsignelse forhielpe dette lille Barn (disse smaae Børn) med vor andægtige Bøn til Gud.
(Her skeer Haands Paalæggelse paa Barnets Hoved, (Børnenes Hoveder.)
Fader vor, Du som er i Himlene! ...”

På denne plads bliver Fadervor en bøn om, at velsignelsen fra Mark.10,16 også gælder dette barn.

Favnen og Fadervor

Grundtvigs afhængighed af Balles dåbsritual viser sig ved den måde, han ser sammenknytningen af børneevangeliet Mark. 10,13-16 ”... *Og han tog dem i favn og lagde hænderne på dem og velsignede dem*” og fadervor. Den tætføring, som Balle har fra Luther, gør at favn og fadervor hører sammen i samme vision hos Grundtvig. I mange af Grundtvigs salmer forbindes ordene *favn* eller *Guds favn* således med fadervor. Her er et eksempel fra *Stol du kun på dit Fadervor* DDS 586,2-4:

- vers 2 Agt det kun vel: I Jesu navn
bedes det må alle dage
som af et barn i Jesu favn,
der kan hans kærlighed smage,
føler det på sig, alt hans håb
fødtes af troen i hans dåb,
vokser med Jesus den lille.
- vers 3 Kom så i hu med mund og hånd,
at ”Herre Jesus” det rette
læres kun af den Helligånd,
hvem alle dårer forgætte!
Han ånder liv i Jesu navn
han lægger os i Jesu favn,
lægger hans bøn os i munden.
- vers 4 Beder du så dit Fadervor,
Ånden med faderens stemme
hjemler dig Jesu børnekår,
så i Guds hus du har hjemme;
thi kun Guds ægte børn har mund

³⁸ Jf. f.eks. DDS 516,2: Sjunge og kvæde, græde af glæde må, hvem der hviler i Frelserens favn...

til uden tant af hjertens grund
Gud deres Fader at kalde.

Jesu favn og arme er et tilbagevendende billede for Grundtvig. Herren tog os i favn i dåben; at være i favnen vil sige for altid at være Guds barn. Favnen er eksponent for frelsen og holdes på plads af børneevangeliet og dåben. Favnen trækker bønne med sig og omvendt:

”Fadervor leder tilbage til favnen, men favnen, sådan som den er bestemt af dåben. At bede Fadervor er det samme som at genopleve sin dåb, ikke som et fjernt minde, men som en nutidig forkyndelse af Guds utrættelige omsorg og trøst i dette øjeblik. Fadervor er et ritual, der genfremkalder, re-præsenterer, dåben.” (Thodberg 1989, 48)

Thodberg anfører at, det er i Grundtvigs salmer, at vi møder hans personlige opfattelse. F. eks hans brug af begrebet *favn*, grundordet i dåben, som han slet ikke bruger i prosaen: ”Prosaen er ligesom for blufærdig til så højstemte og stærke udtryk” (Thodberg 1989, 52). Grundtvig går med andre ord et skridt videre i sin poesi end i sin prosa:

”Der er ikke tale om nogen modsætning mellem poesi og prosa, men derimod om en ny dimension. Grundtvigs binding til dåbsritualet træder f.eks. næsten udelukkende frem i salmerne. Som dogmatiker og apologet træffer vi ham på prædikestolen og i den teologiske debat. I salmerne konfronteres vi med Grundtvig på kirkebænken og i enrum.” (Thodberg 1989, 52)

Jesu favn og Guds favn får altså ud fra børneevangeliet Mark.10,13-17 og det følgende Fadervor i dåbsritualet særlige kvaliteter for Grundtvig. For Grundtvig er favnen i dåben frelsens sted, det sted hvor Jesus beder sin egen bøn sammen med den døbte, der dermed bliver som barn igen i forhold til Gud.

Fadervor knytter på denne måde Jesus og dåbsbarnet sammen:

Så lærer os Guds søn
sin egen barnebøn,
indånder i vort bryst
sin egen barnerøst.

Guds Søn med faderfavn
os giver børnenavn,
Gud siger om vor bøn:
Den kommer fra min Søn.

DDS, 443,6-7

For beder man Fadervor i Jesu navn, beder man egentlig sammen med Jesus og lægges dermed tilbage i den favn, som man blev lagt i ved dåben. Man bliver bror eller søster med Jesus, og bønne får dermed en særlig kraft, da den himmelske Fader ikke skelner mellem Sønnens bøn og vor bøn.

Tilspørgelsen

I Balles dåbsritual er vi nået til tilspørgelsen efter Sl 121,8 og overgangsledet (1 Pet. 1,3 og Rom 6,4), som jeg i denne sammenhæng vil lade ligge. Forsagelsen og trosbekendelsen havde, som tidligere nævnt stor betydning for Grundtvig. Som han skriver i *Den christelige Børnelærdom*, er disse to ting:

”uadskillelige... ligesom de kun tilsammentagne udgiør Daabs-Pagten, saaledes faaer de ogsaa, hver for sig, kun deres rette Betydning og Forklaring, naar de sees i deres indbyrdes Forhold. Ligesom vi derfor, hos Evangelisten Marcus i det Første, finder Herrens Lærdom beskrevet i de faa Linier: Guds Rige er nær, omvender eder og troer Evangelium! Saaledes skal vi i Daaben, som Gienfødselsens Bad, see Guds Rige tæt ved os, og i Daabs-Pagten høre de to Vilkaar, hvorpaa Herren, ved sin Daab af Vand og Aand, vil føre os derind, saa Forsagelsen siger os, hvad Herren forstaar ved Omvendelse, og Troes-Bekendelsen siger os, hvad Herren forstaar ved Tro paa Evangelium.”
(Grundtvig 1868, 21)

Det er imidlertid som *tilspørgsel* ved dåben, at dåbspagten er vigtig. Det er Gud selv der spørger, og det er Gud, der giver. Grundtvig lader Gud selv være subjekt i tilspørgselen, ligesom han også gør i korstegnelsen og fredlysningen³⁹. Det eneste, der kræves, er ærlighed, og i den spørgende form skal mennesket ikke andet end svare *ja*. På denne måde får trosbekendelsen karakter af evangelium og gave. Det er imidlertid ikke sådan den normalt opfattes ved dåben i dag, hvor den let kommer til at virke som en eksamination i troen.

Thodberg forklarer hvorfor:

”Det er næsten umuligt for os i dag at høre det kærlige tilsagn i trosbekendelsens spørgen: ”Tror du på Gud Fader, den almægtige... Tror du på Jesus Kristus,

³⁹ Desuden spiller *Hånden eller Guds hånd* en vigtig rolle i Grundtvigs salmer. Hånden vi ser i dåben er ikke præstens hånd, men Guds egen hånd, hans arm og hans finger. Dette understreger Grundtvig i mange salmer:

”Herren strækker ud sin arm,
små vil han velsigne;
...”
DDS 447

”Gudsfingrene grande
slog kors for din pande
...”
DDS 674,2

hans enbårne Søn... Tror du på Helligånden..?" fordi ordet *tro* i mellemtiden både på grund af kirkelighed og ukirkelighed er blevet ensbetydende med en uendelig stor sjælelig anstrengelse." (Thodberg 1989, 90).

I sin prædiken 2. pinsedag 1835 kommer Grundtvig selv ind på problemet:

"Saalænge vi nemlig betragte vor Daabs-pagt eller Forsagelsen og Troes-Bekjendelsen, som Menneske-Bud, da ligger de tungt paa vore Skuldre: kræve meget og skiænke slet intet; men når vi betragte dem som vor Herres *Jesu Christi* Vidnesbyrd om, hvad vi maa troe og bekiende for at leve ved ham, som han lever ved Faderen, som et efterladenskab af ham, der heller vil give end tage, hvis Bud er allesammen store Tilbud, hvis befaling er ligesom hans Faders et evigt Liv; naar vi betragte den saaledes, da see vi strax, den kræver lidet og skiænker usigelig meget. Den kræver kun Ærlighed og Tillid men skiænker Alt hvad den nævner: det er Faderen, og Sønnen og den Hellig-Aand: Skaberen til Fader og Dommeren til Broder og Forsynet, den almægtige Styrer til Talsmand, Trøster og Ledsager!" (Grundtvigs Prædikener bd.8, 237)

Men hvordan kan man svare ja, hvis det alene er Gud der handler. Et *ja* kan jo se ud, som om dåben beror på et tilsagn fra vores side, samtidig er det et ja fra den, der bærer og på den endnu ikke døbttes vegne. I *Op til Guds hus vi gå*, finder vi forklaringen:

vers 4 Guds ord til sjæl og krop
 det siger selv: "Luk op!
 Afsiger løgneren du
 og tror Guds sandhed nu?"

vers 5 Det er hans Effatha,
 og tungen svarer ja!
 Guds røst, som almagts hånd,
 os skar for tungebånd. DDS 443,4-5

For Grundtvig er jaet til forsagelsens og trosbekendelsens spørgsmål altså givet af Helligånden selv. På den måde griber Helligånden ind før dåbshandlingen, selvom det først er der, den gives.

Fredlysningen

Fredlysningen "Fred være med dig" er vigtig for Grundtvig. "Fred være med dig" gælder både nu og i fremtiden, det er Jesu egne ord til disciplene på ugedagen for opstandelsen jf. Joh. 20,19-23. Grundtvig anså denne velsignelse for at være den egentlige velsignelse frem for den aronitiske, som Luther havde indført i gudstjenesten. Når Grundtvig taler om velsignelsen i sine salmer, gælder det derfor Fredlysningen, og omvendt er Guds fred i hans salmer lig med velsignelsen. Faktisk møder man sjældent ordet velsignelse i hans salmer,

derfor er det ekstra vigtigt at kende hans syn på dette forhold. En undtagelse er *Velsignelse, al jordens tarv* DDS 425. Til gengæld forklarer den efterfølgende salme, *Fred til bod for bittert savn* DDS 426, vældig godt, hvad fredlysningens indhold egentlig er bestemt af, nemlig den foregående bøn i Balles dåbsritual:

”Den almægtigste Gud, vor Herres Jesu Christi Fader, som dig nu haver igienfødt formedelst Vand og den Hellig Aand, og haver forladt dig alle dine Synder, han styrke dig med sin Naade til det evige Liv”

Dette forklarer Grundtvig i *Den christelige Børnelærdom*:

”... Herrens Velsignelse ved Daaben ”Fred være med dig” lærer os at der ved at blive en Christen vindes Fred med Gud og Synds-Forladelse...” (Grundtvig 1868, 5)

og i hans salme *O, hvor er nåde-stolen*⁴⁰

vers 7 Der er en himmelsk tone
 i ordet: det Guds Lam
 til frelse, fred og sone
 han bar vor synd og skam.

vers 8 I dåben han forlader
 mig al min syndeskyld;
 han i ”Guds fred!” mig bader
 og læger dødens byld. DDS 517, 7-8

3.3 Opsummering

Hovedformålet for Luther var, at salmerne skulle være pædagogiske og let forståelige, det er ikke nødvendigt for Grundtvig viser *Kender du de gamle salmer*. En salme må gerne gemme på pointen så den først viser sig hen af vejen. Derfor er det vigtigt, at poesien tør tage udfordringen op. Samtidig er Grundtvig meget bevidst om det historiske.

Fremstillingen af Thodbergs tese om Grundtvigs binding til Balles ritual viser, at man her finder en stor del af baggrunden for hans teologi og sprogbrug.

Når man i Den danske Folkekirke i dag synger Grundtvigs salmer, synger man derfor i mange tilfælde også om hans dåbssyn. Det sker imidlertid ofte løsrevet fra den teologi og kontekst,

⁴⁰ nådestolen dvs. hvor forsoningen findes

der har ligget til grund for salmen, da Grundtvigs salmer er blevet "hvermands eje" modsat hans teologi.

Det er ikke nødvendigvis et problem, men det kan være et problem, at menigheden ikke forstår, hvad den synger om.

I kapitel 5 om Salmernes rolle i højmissen vil jeg bl.a. ud fra de moderne ritualteorier undersøge, om teksten er afgørende for salmens anvendelighed set med moderne ritualteoretikers øjne.

4. Moderne Ritualteori

Som det fremgår af de første afsnit, har salmesangen siden reformationen spillet en vigtig rolle i højmessens udformning og udførelse. Jeg vil nu se på salmernes rolle i gudstjenesten fra en anden vinkel, nemlig ud fra nogle bud på moderne ritualteori i et forsøg på at finde ud af, hvordan salmerne egentlig fungerer i et ritual? Samtidig kan ritualteorien måske give et svar på, hvad det er for en situation, gudstjenesten og de kirkelige handlinger står i, i en tid hvor ritualerne spiller en større og større rolle, samtidig med at forkyndelsen tilsyneladende spiller en mindre og mindre rolle. Hvis ritualer er det primære, når den brede del af befolkningen søger kirken, hvordan opfattes salmen da? Er det forkyndende aspekt så overhovedet interessant, og hvad med salmens rolle i dialogen mellem Gud og menighed?

I *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke* beskæftiger Bent Flemming Nielsen sig med forholdet mellem ritual og kommunikation. Spørgsmålet er, om ritualer kommunikerer eller ej? I den rituelle handling, som højmassen er, skal der jo f.eks. prædikes, og salmerne, der luthersk set er forkyndelse, er ligeledes at forstå som kommunikation. Eller hvad?

Jeg vil begynde med at ridse nogle bud på ritualteorier op, med det udgangspunkt at finde ritualteoriernes forklaring på salmernes rolle i højmassen.

Fremstillingen tager udgangspunkt i Bent Flemming Niensens bog og jeg bruger dermed hovedsagligt de teorier som han beskæftiger sig med. Jeg begynder med et kort uddrag af Roy A. Rappaports kommunikative ritualteori, som udgangspunkt for det opgør der finder sted i og med Fritz Staals kontroversielle artikel om ritualernes meningsløshed, der ligger til grund for Caroline Humphrey og James Laidlaws bud på en moderne performance teori.

4.1 Kommunikativ ritualteori

I den kommunikative ritualteori går man ud fra, at ritualer kommunikerer indlagte meddelelser til dem, der deltager. Ritualer er altså kommunikation.

Rappaport

Som repræsentant for den kommunikative ritualteori har jeg valgt at beskæftige mig med den amerikanske antropolog Roy A. Rappaport. I denne opgave er det hovedsaglig artiklen ”The Obvious Aspects of Ritual” i *Ecology, Meaning and Religion*, fra 1979, der er grundlaget, men også Rappaports bog *Ritual and religion in the making of humanity*, hvori han bl.a.

beskæftiger sig med forholdet mellem ritual og religion. Bogen, der udkom posthumt i 1999, sammenskriver Rappaports teoriudkast fra midten af 70'erne til hans død i 1997.

Rappaport definerer et ritual som værende:

”the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not encoded by the performers”⁴¹ (Rappaport 1979, 175)

Ritualerne er altså ikke defineret som specielt religiøse. Alligevel, fastholder han, er ritualteori imidlertid også religionsteori, da ritualer i praksis igennem historien oftest har været primært religiøse. Det er desuden i deres religiøse skikkelse, at deres egentlige funktion kommer til udtryk.

Det kommunikative aspekt

For Rappaport er ritualernes formalitet afgørende, men understreger han, det er *formalitet* og *Udførelse* (performance) i forening, der skaber et ritual⁴² (Rappaport 1979, 177). En bestemt fastlagt orden skal følges, f.eks. liturgien i højmissen. Den ligger klar på forhånd og skabes ikke af aktørerne under udførelsen. Den type ritualer, som en gudstjeneste er, ”ligger klar” med *encoded message* dvs. dogmatisk kodede med indlagte tekster og meddelelser. Dette er, hvad Rappaport kalder de *kanoniske meddelelser*. Disse meddelelser vedrører de store ting i livet, er trosformler eller myter. Eksempler kunne i højmissens sammenhæng være trosbekendelsen eller indstiftelsesordene. De er karakteriseret ved en høj grad af invarians. Denne invarians gør, at de af de troende opfattes som hellige. Samtidig kan de tilsyneladende benægtes uden videre; Enhver kan sige: Nej, Gud har ikke skabt himlen og jorden. Men hvorfor opfattes de så som sandhed og nærmest hellige. Det gør de pga. det, der sker i ritualet, for i et ritual er der for Rappaport grundlæggende to former for kommunikation på færde, hvoraf den ene altså er de kanoniske meddelelser, mens den anden hænger sammen med den rituelle aktør. Denne aktør bliver det Rappaport kalder for et *indeksikalsk tegn*.

Rappaport bruger her Charles S. Peirces semiotik til at forklare, hvordan den rituelle aktørs forhold til ritualet er. Kort fortalt skelner Peirce mellem tre forskellige forhold mellem tegn og betydning:

⁴¹ Denne definition dækker meget mere end religiøs adfærd, og den omfatter ikke blot menneskers adfærd men også dyrs.

⁴² Ligeledes er aktive deltagere modsat tilskuere det, der adskiller et ritual fra f.eks. et teaterstykke, om hvilket man kunne sige, at det også består af *performance* og *formal acts*

1. Symbolsk: Her er forholdet mellem tegn og betydning tilfældigt. F.eks. at en stol hedder ”stol”
2. Ikonisk: Her står tegnet og betydningen i et vist forhold til hinanden: F.eks. et skilt med en grøn mand, der løber, betyder flugtvej.
3. Indeksikalsk: Her er der ingen tilfældighed mellem tegn og betydning: F.eks. visne blade og våde fodtrin ved havedøren vidner om, at der er kommet en ind den vej.
Tegnet er her direkte bestemt af det, som forårsager det.

For Rappaport er de rituelle aktører *indeksikalske tegn*. Som Bent Flemming Nielsen formulerer det:

”Deltageren i et ritual markerer overfor sig selv og over for andre, at han på et vist plan accepterer ritualets kanoniske meddelelse, dets myte eller dets dogmatik. Det indeksikalske står netop (til forskel fra det symbolske og det ikoniske) i en tæt relation mellem tegn og det betegnede. Den rituelle aktør får således selv karakter af materialiseret tegn, *der så at sige låner substans til det betegnede* – som er det symbolske indhold i den pågældende liturgi. Det u håndgribelige ”åndelige” symbolindhold, som er med til at gøre myten abstrakt og utilgængelig, bliver på den måde i *riten* inkarneret som erfarbart, materialiseret tegn... Umiddelbar, uforklarlig hellighedserfaring og de mytiske, omfattende påstande om virkeligheden smelter i den rituelle hændelse sammen til en enhed. Riten etablerer således en ur-enhed af erfaret væren og ultimativ sammenhæng.” (Nielsen, 37f)

I ritualet sker der på den måde en enestående kommunikation fordi de to former for meddelelser, *den kanoniske meddelelse* og *det indeksikalske tegn* smelter sammen. I det ritual opføres, er det sandhed. Det gør, at man får en fornemmelse af *back to basic*, tilbage til livets faste holdepunkter, og Rappaports opfattelse er da også, at ritualet er ”*the basic social act*” (Rappaport 1979, 174)

The basic social act

I artiklen „Roy Rappaport: Ritual and religion in the making of humanity“ gør Hans J. Lundager Jensen opmærksom på, at Rappaports ritual- og religionsteoretiske udgangspunkt er: ”Robertson Smiths gamle og fundamentale iagttagelse af, at ritualernes ydre handlinger generelt er stabile, mens deltagerens interpretationer er variable”(Jensen 2003, 72). I ritualet gør man det samme, selvom man evt. tænker forskelligt og forbinder noget forskelligt med sin handling. Derfor må religionsteori begynde med ritualet. For Rappaport er det afgørende ikke, hvad deltagerne gør eller, hvorfor de gør det, men selve det at de gør det, at de deltager og dermed underkaster sig en fælles norm, forpligter sig på et fælles grundlag:

”Og dette er det afgørende, for uden fælles norm, uanset dennes indhold, intet samfund, intet sprog, ingen gensidig forståelse. Derfor er ritual samfund, og derfor forudsætter samfund ritual” (Jensen 2003, 72)

For Rappaport er ethvert samfund dybest set grundlagt rituelt, og den fælles norm - det dybeste forudsætningsplan etableres og vedligeholdes af ritualen. Ritualen som ”*the basic social act*” er dermed forudsætningsplan for det menneskelige samfund. Holder samfundet sammen.

Accepten, eller det at følge ritualen, er dog ikke nødvendigvis det samme som at tro i pietistisk forstand, men det fordrer en vis alvor. Idet man deltager i et ritual, spiller man ikke en rolle som f.eks. præst, men man *er* præst.

Opsummering

Rappaport går altså ud fra at de tekster og symboler, der ligger i de kanoniske meddelelser, er det, ritualen kommunikerer, når de kanoniske meddelelser og de indeksikalske tegn smelter sammen i ritualens udførelse. Spørgsmålet er, om det er det, der sker, om betydningen rent faktisk kommunikeres, om f.eks. dåbsforældrene forstår den indkodede meddelelse, der ligger i dåben, eller om dåben vælges og forstås mere som et udtryk for en tradition. Dette spørgsmål vender jeg tilbage til i afsnit 4.2.

Under alle omstændigheder er Rappaports beskrivelse af den rituelle aktørs rolle i gudstjenesten interessant, ligesom det i denne sammenhæng må overvejes, om salmerne er en del af kommunikationen i højmesse i dag. Dette vil jeg komme nærmere ind på i kapitel 5.

4.2 Performativ ritualteori

Rappaport (og store dele af den antropologiske tradition) går altså ud fra, at ritualers mening er at kommunikere symbolske værdier. Frits Staal - hollandsk født amerikansk filosof og indolog - gør op med denne forudsætning og udvikler, ud fra studier af det mere end 3000 år gamle vediske ritual⁴³, sin teori om, at ritualer i bund og grund er intetsigende. Staals teori bliver udgangspunktet for de moderne praksis- og performance teorier.

⁴³ Dette ritual, der sandsynligvis er verdens ældste fungerende, er meget omfattende, det tog tolv dage at gennemføre det i 1975, hvor Staal filmede det i en landsby i det sydvestlige Indien.

Frits Staal

I artiklen "The meaninglessness of Ritual" fra 1979 beskriver Staal den fejlslutning, han mener, har fundet sted, nemlig at ritualer skulle være en form for symbolsk aktivitet, at ritualerne skulle kommunikere symboler:

"A widespread but erroneous assumption about ritual is that it consists in symbolic activities which refer to something else. It is characteristic of a ritual performance, however, that it is self-contained and self-absorbed. The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual." (Staal, 3)

Det, det drejer sig om for aktørerne, er at gennemføre ritualen, og vel at mærke gøre det korrekt. På den måde er reglerne altafgørende modsat almindelig aktivitet, hvor det er resultatet, der tæller. En undersøgelse blandt deltagerne gjorde det klart for Staal, at ingen egentlig vidste, hvorfor man udførte ritualen. Svarene spændte fra: "fordi det gjorde vore forfædre" til "fordi det er godt for samfundet", og Staal konkluderer:

"Ritual, then, is primarily activity. It is an activity governed by explicit rules. The important thing is what you do, not what you think, believe or say" (Staal, 4)

Skønt Staal virker provokerende, kan hans skelnen mellem ordinære handlinger og rituelle handlinger bruges:

Ordinære handlinger: Her er det resultatet, der tæller

Rituelle handlinger: Der er ikke noget synligt resultat - kun den korrekte udførelse kan tjene som garanti for, at ritualen har virket. F.eks. i nadveren kan man ikke se på elementerne, om de er Kristi legeme og blod, kun om ritualen er korrekt udført. Vi har altså en slags sikkerhed i den rette overholdelse. Til gengæld er succesraten temmelig stor, man kan f.eks. ikke tale om at en dåb slår fejl, mens meget kan gå galt ved almindelige, ordinære handlinger.

Følger man Staal, er den almindelige mening udrenset, normalt spiser vi for at blive mætte og drikker, hvis vi er tørstige, denne udrensning giver plads til en ny mening. Ligeledes i dåben hvor genfødslen kan finde sted, fordi handlingen er gjort meningsløs.

I artiklen opridser Staal forskellige traditioners bud på ritualernes funktion, bud som han imidlertid alle kan benægte. F.eks. at riter genopfører myter, eller at de videregiver sociale

værdier til næste generation, og han spørger sig selv, hvorfor det er så svært at finde mening, mål eller sigte med ritualer. Svaret er, at der ikke er hverken mening, mål eller sigte:

“Ritual is pure activity without meaning or goal.” (Staal, 9)

Ritualer opføres udelukkende for deres egen skyld, er en form for ren aktivitet:

”To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without funktion, aim or goal, or also that it constitutes its own aim or goal. It does not follow that it has no value: but whatever value it has is intrinsic value.” (Staal, 9)

Selvom ritualerne altså ikke kommunikerer mening, så har de værdi i sig selv som perfekt aktivitet.

Det meningsløse i ritualerne forklarer ligeledes det hysteri, der omkranser visse ritualers bevarelse. Staal hævder nemlig, at havde de haft mening, ville man lade dem undergå forandring. Denne holdning passer ikke på den danske folkekirkes ritual, der jo løbende er ændret, det er derfor nærliggende at konkludere, at det dermed besidder mening. Ser man imidlertid på udvalgte salmer, findes her måske en forklaring på deres brug og succes. Et eksempel kunne være *Altid frejdig når du går*, der i den brede del af befolkningen nærmest er en del af begravelsesritualet, og hvor det ikke er teologien eller betydningen, der afgør brugen. Denne holdning vil jeg komme ind på i kapitel 5.

Staals teori passer i øvrigt på en beskrivelse af en nadveroplevelse i Kerstin Ekmans *Skrabelodder*: Kvinden, der ikke har været til nadver siden sin konfirmation, kommer ved et tilfælde til at gå med til nadver, selvom det ikke var hensigten. Ekman beskriver, hvordan hele hendes koncentration drejer sig om den rette udførelse af ritualen. Denne beskrivelse passer nok på mange, især hvis altergangen ikke er indøvet fra barnsben. Til gengæld kan man hævde, at gentagelserne åbner rum for forståelsen.

Staal hævder altså, at symbolerne så at sige kom til hen ad vejen. Han forklarer ritualernes opståen i menneskets udvikling som et prælingvistisk forsøg på at skabe en sikker tilværelse, midt i en usikker. Ud af den rituelle handling opstod sproget, og:

”Much later, when ritual was contrasted with ordinary, everyday activity, its meaninglessness became patent and various rationalizations and explanations were constructed. Ritual became deeply involved with religion, which always

stands in need of the mysterious and unexplained. Rites were attached to all important events. In course of time rituals, instead of remaining useless and pure, became useful and meritorious” (Staal, 14)

Netop dette syn på ritualen bringer os til den protestantiske tradition, hvor den ritualforskrækkelse, der fulgte med reformationen, har fulgt os til i dag, hvor vi modsat oplever en opritualisering i gudstjenesten og de kirkelige handlinger. Dette skyldes måske en erkendelse af ritualen, som havende værdi i sig selv. At selve udførelsen rummer en værdi, som ikke må underkendes i jagten på betydning, hvilket hænger sammen med Staals pointe om, at ritualen faktisk er noget i sig selv som den ”rene akt” eller perfekte aktivitet. Mere om det i kapitel 5.

Opsummering

Staals teori om ritualen som perfekt aktivitet, der følger givne regler, er problematisk i forhold til salmernes rolle i gudstjenesten. Salmerne som forkyndelse kræver valgmuligheder og efter min (og Grundtvigs) mening også fornyelse. Skulle man følge Staal, ville faste salmer være nødvendigt. Disse salmer, som så blev sunget ved hver gudstjeneste, ville være en fast del af liturgien. Dialogen ville på den måde forsvinde eller miste sin kraft, og forkyndelsen miste sin aktualitet. På den anden side er jeg ikke i tvivl om, at Staal har ret i, at det er de færreste, der interesserer sig for de symbolske koder, der ligger i gudstjenesten og salmerne for den sags skyld. Ligeledes er det sandsynligt at uvante kirkegængere, der kommer pga. dåb eller lignende, opfatter salmerne som uforståelige indslag, der gennemføres af de ”vante” kirkegængere som et led i ritualen. Få salmer vil nok få denne gruppe til at vågne op.

Humphrey og Laidlaw

De engelske etnografer Caroline Humphrey og James Laidlaw udgav i 1994 *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain rite of worship*, hvori de ud fra feltstudier af Jainismen i det vestlige Indien drager konklusioner af ritualteoretisk karakter. Humphrey og Laidlaw er interesseret i, hvad det er, der gør visse handlinger til ritualer, og bygger dermed videre på Staals skelnen mellem ordinære og rituelle handlinger. Således er de enige med Staal i deres kritik af de traditionelle ritualteorier (f.eks. Rappaport), der mener, at ritualen er kommunikation – at ritualen vil kommunikere. Det er en typisk indlæsning, mener de.

I det følgende afsnit vil jeg beskrive Humphrey og Laidlaws teori om ritualiseringer med henblik på anvendelse i kapitel 5.

Ritualiseringer

Humphrey og Laidlaw har erkendt, at det næsten er umuligt at komme med en generel definition på ritualer, derfor vælger de i stedet at tale om ritualiseringer. Men hvis ritualisering er handling må ritualiseringen på en eller anden måde ”stikke af”. De når frem til følgende definition:

”ritualization consists of a specific departure from how things are otherwise done: it is not an intrinsic feature of all action but a particular, occasional *modification* of an intrinsic feature of action, namely its intentionality”
(Humphrey m.fl. 73)

Altså modificeres intentionaliteten i en ritualisering. Humphrey og Laidlaw gør her brug af Max Webers handlingsbegreb, nemlig at handling = akt +intention. Modsat at gøre noget af ren refleks eller f.eks. blot gå rundt uden mål. Det afgørende i en handling er altså intentionen, den subjektive eller intentionelle rettedhed. Man går f.eks. til bageren med den intention at hente brød

I ritualiseringer derimod modificeres intention. Og det er forskellen mellem ordinære og ritualiserede handlinger: Intentionen rykker til side. og man vælger at følge reglerne, der ligger i akten. Intentioner fortaber sig i den blå luft. I et ritual handler man dermed ikke i webersk forstand.

Et eksempel kunne være, at man i gudstjenesten kan have en intention om at finde fred, men under ritualiseringen slipper man intentionen for at følge reglerne. Opgiver sig selv og lader reglerne, der ligger i akten bestemme.

I *Genopførelser* bruger Bent Flemming Nielsen dåben som et eksempel på opfattelsen af en ritualiseret akt: Da renlighed er en god ting, bør små børn bades jævnlige. Intentionen er klar, de skal være rene. I dåben foretages også en afvaskning, men intentionen er en anden, det sker ikke af hygiejniske grunde. Afvaskningen i dåben får kvalitativt en helt anden karakter end den derhjemme. Men hvad er det, der sker? Er dåben et *symbol* på en åndelig afvaskning, som megen ritualteori ville fremføre. Bent Flemming Nielsen giver et svar som følge af Humphrey og Laidlaws teori:

”Svaret.” Det er en åndelig afvaskning” er typisk et svar, som de rituelle eksperter, præsterne og teologerne vil give. De giver det svar, fordi de læser rituallets indskrevne tekster, og de svarer som religiøse eksperter. Spørger man derimod forældre og andre, som deltager, så får man principielt helt andre typer af svar. Man får svar i retning af: Det har vi altid gjort i vores familie; det er en god skik; det bør man gøre for at følge traditionen.

Den slags svar er ikke blot udtryk for det meget omtalte traditionstab, men det afspejler ifølge Humphrey og Laidlaw langt snarere noget grundlæggende i vort forhold til ritualer, netop dette, at vi – stik imod de rituelle eksperters opfattelse – i ritualerne ikke primært søger bestemte, veldefinerede symbolske betydninger. Men vi søger *hengivelsen til den rene akt*, befriet for den intentionalitet, som ellers er definerende for alt, hvad vi gør.” (Nielsen, 48)

Når ganske almindelige sekulariserede mennesker søger kirken for at få deres børn døbt, har det ifølge Humphrey og Laidlaw således intet med den symbolske betydning at gøre. Ritualets tiltrækning består i, at det leverer den rene vare. Den perfekte aktivitet. At de, der søger ritualet, ikke søger den tillagte symbolske mening, viser Humphrey og Laidlaw i et eksempel, hvor de har spurgt 11 forskellige mennesker om betydningen af et simpelt blomsterritual. De 11 svar er vidt forskellige.

Den ritualiserede handling, som i webersk forstand slet ikke er en handling, er dermed kvalitativt forskellig fra al anden ordinær handling, og dette kunne være grunden til det tydelige behov, der er for ritualer i vores tid. For behovet går jo tydeligvis på ritualet og dets rene akt frem for dogmatikken. Dette synspunkt må efterprøves på salmerne i gudstjenesten, hvilket jeg vil gøre i kapitel 5.

Rituel commitment

Ritualet foreligger altså som ren form, og deltagerne overdrager sig selv til denne i en form for selvhengivelse. Humphrey og Laidlaw bruger begrebet commitment: Nu er det den regel, der bestemmer, hvad jeg gør. Jeg *committer* mig til den form for regel, jeg følger forskrifterne. I højmessens sammenhæng gælder dette f.eks. det at rejse sig, sætte sig, synge med på trosbekendelsen og ifølge Bent Flemming Nielsen (51) også salmesangen.⁴⁴ Det der sker, når man følger forskrifterne og giver slip på den subjektive rettethed, er, at der opstår en spaltning mellem *akten* (det man gør) og *intentionen* (det man egentlig ville).

Ritualisering

Akt

Intention

Gab

⁴⁴ Spørgsmålet er om ikke det kræver at man er vant kirkegænger, da netop salmesangen med sine til tider ukendte melodier og lige så ukendte tekster for den uvante kirkegænger bryder med fornemmelsen af rituel commitment?

Denne spaltning eller det gab åbner for det arketyperiske eller elementære. Man får en fornemmelse af at være, hvor tingene finder deres balance, hvor de falder på plads. Her er det så, at muligheden for refleksion åbner sig, ligesom det er muligt, at den ikke melder sig og at den rituelle aktør simpelthen bare følger kroppen efter de fastlagte regler.

Dette betyder også, at kroppen spiller en vigtig rolle i ritualiseringer:

”Der er således ikke tale om, at aktøren forsvinder ”op” i rituallet, eller at subjektiviteten forsvinder. Der er langt snarere tale om en slags dobbelt tilstedeværelse, et dobbelt agentur. Både det rituelle præskript og det menneskelige subjekt har på en og samme tid deres agent i den menneskelige aktør under ritualiseringen.” (Nielsen, 51)

Det at hengive sig i den ritualiserede adfærd kan altså åbne mulighed for refleksion, for at tolke, men Humphrey og Laidlaw følger Staal i, at akten kommer først, meningen tilskrives først bagefter. De bestrider altså ikke at teksterne i et ritual i et vist omfang kommunikerer, men det er ikke et hovedanliggende for ritualisering som sådan.

Et eksempel herpå kunne være dåben i det første århundrede, der sandsynligvis ikke har adskillet sig meget fra proselytdåben eller Johannesdåben. Det, der adskiller, er den tolkning af den ritualiserede adfærd, der indlægges. På den måde har ritualiseringerne vilkårlig karakter i forhold til deres betydning, og det medfører følgende betragtning fra Humphrey og Laidlaw:

”the institutional imposition of meaning is a reaction religion can have to ritualization, not part of it.” (Humphrey m.fl. 81)

På den måde kommunikerer det ritualiserede menneske ingenting i kraft af selve de rituelle akter. Hverken til sig selv eller andre.

Opsummering

Ritualiseringer er altså kvalitative afvigelser i forhold til ordinære handlinger. Disse afvigelser indbyder til fortolkning og indlægning af især religiøse betydninger fra aktørernes side, idet der opstår et gab, når man giver slip på den subjektive rettethed. Gabets *sted*, hvor det indfinder sig i vores sammenhæng, den danske højmesse, vil jeg komme nærmere ind på i kap 5.

5. Salmernes rolle i højmessen

De moderne kommunikative og performative ritualteorier bygger hovedsagligt på studier af ritualer i førmoderne samfund, der ligger meget langt fra den danske folkekirkes sekulariserede hverdag. For at kunne anvende de moderne ritualteoretikers resultater på højmessen mangler derfor endnu et vigtigt aspekt, nemlig forholdet mellem tro og ritual i evangelisk luthersk sammenhæng. Det vil jeg se på i afsnit 5.1, for derefter at se på salmernes konkrete placering i højmessens liturgi, afsnit 5.2. I afsnit 5.3 vil jeg diskutere salmerne som forkyndelse og dialog med udgangspunkt i de ritualteorier, der blev præsenteret i kap.4.

5.1 Forholdet mellem tro og ritual

Den stigende interesse for at eksperimentere med nye og især gamle rituelle handlinger ved gudstjenester og kirkelige handlinger er kendetegnende for de lutherske evangeliske kirker i disse år. I Danmark eksperimenteres der med lysglober, dåbslys, lægmandslæsning, fredskys/omfavnelser, rigtigt brød ved nadveren mm. I Sverige har nogle kirker indført røgelse. I artiklen ”Gudstjenesten og det menneskelige legeme. Om ritualer og deres betydning i forkyndelsen” advarer Anders Klostergaard Petersen imod, at man tolker disse tiltag negativt, som menneskers forsøg på at:

”sætte sig i Guds sted med det formål at bevæge Gud. Selvhævdende at fremtvinge og i al fremtid sikre sig Guds velsignelse og bevågenhed.”
(A.K.Petersen 1996a, 469)

Han forslår i stedet en anden tolkning, nemlig at trangen til at ritualisere skyldes et ønske om at kompensere for den påfaldende svaghed, han finder i den protestantiske tradition, nemlig at forkyndelsen står og falder med den rette prædiken, fordi ”Guds åbenbaring restriktivt er begrænset til en ordbegivenhed” (469). I den protestantiske tradition er der sket det, at den lutherske sondring mellem Guds fremmede retfærdiggørende nåde og menneskets egenmægtige gerningsretfærdighed er blevet gjort til en forskel mellem prædiken og ritual. At ritualer, som følge af Luthers opgør med den katolske tanke om *Ex opere operato*, udelukkende er blevet opfattet som gerningssakramenter, modsat dåb og nadver, der er trossakramenter, fordi de skal modtages i tro. Nedtoningen af ritualerne i den protestantiske tradition skyldes altså faren for, at de virker ”uden tro”.

Ifølge Anders Klostergaard Petersen er prædiken den direkte følge af profeternes kultkritik. Den er åbenbaringen af Guds ord:

”Prædikenen står ganske vist selv under anklage for selvbestaltet egenmægtighed, men den er i praksis forstået og fremhævet som eneste kilde til åbenbaringen af Guds Ord. Prædikenen taler ikke af sig selv, men lader selvpågivende og lydørende Guds ord tale. I sin karakter af evangelium er prædikenen kultens diametrale modsætning.

Kulten er med sine ritualer det ulydige og forblindede menneskes forsøg på ad kultisk vej at tiltvinge sig ”sikrethed” og ”frelsthed”. Medens prædikenen selvudslettende afstår fra at handle, er kulten med dens ritualer det egenrådige og selvbestaltede forsøg på uden sammenhæng og betydning for troen at omkalfatre forholdet mellem Skaber og skabning (Petersen 1996a, 470)

Denne evne til at ”give sikkerhed” har altså i den protestantiske tradition været opfattet som negativ, men det var jo lige netop det, de performative ritualteoretikere opfattede som ritualets styrke.

Luther var i sin gode ret til at foretage opgøret med ex opere operato-tanken, spørgsmålet er imidlertid, om ikke traditionen har drevet det for vidt. Sagt på en anden måde: Hvis man har gjort sig klart, at der selvfølgelig ikke ligger nogen frelse i blot at gå til gudstjeneste og følge ritualer, men at troen er hele grundlaget, om man så ikke er fri til at udnytte ritualerne på bedste måde, og om de ikke har en funktion i gudstjenesten?

Anders Klostergaard Petersen fremhæver, at ritualet faktisk har en betydning, idet det sikrer betydningssystemet en troværdighed, der skaber et grundlag for troen. En forkyndelse, der udelukkende henvender sig til ”øret”, har noget sværere ved at omsætte sig til liv end den forkyndelse, der hviler på et rituelt fundament. Sagt på en anden måde: Ritualet understøtter troen. Der er altså ingen direkte sammenhæng mellem ritual og tro, men de er heller ikke uafhængige størrelser (477). Det hænger sammen med ritualets legemlige karakter.

Når man ser på ritualer, er det derfor vigtigt, at man ikke blot hæfter sig ved den sproglige del af ritualet men lige så meget ved den del, der ikke er sproglig, den legemlige, anfører Anders Klostergaard Petersen. Han ligger dermed på linie med Humphrey og Laidlaw i deres understregning af aktørens rolle:

”Gennem rituelle handlinger kan man supplere og styrke gudstjenestens teologi og ændre ved den påfaldende mangel i den protestantiske tradition, som er givet i og med mistænkeliggørelsen af ritualet. Gudstjenesten bliver på denne måde et gevaldigt og komplekst betydningsunivers, der etablerer og frembringer betydningsstråler, som krydser og bryder hinanden i det bibelske univers’ betydningsprisme... Gennem den rituelle handling er kirkegængerens blevet ”betydet”, blevet indfældet i Bibelens betydningsunivers.” (Petersen 1996a, 479)

Afgørende for denne holdning er Anders Klostergaard Petersens opfattelse af det at blive ”betydet” i ritualet:

”Et ritual der ikke formår at ”betyde” ritualisten i et betydningsunivers, hvis fundament og grundlag er det bibelske, er ikke et ritual. Som krav til ritualet må altså gælde, at det parallelt med prædiken og salmesang skal hente sin betydning fra det bibelske univers.” (Petersen 1996a, 478)⁴⁵

Opsummering

I en evangelisk luthersk sammenhæng er troen altså afgørende, men som Anders Klostergaard Petersen påpeger, er den legemlige del af gudstjenesten en afgørende forudsætning for, at troen optages og bevares, idet den medvirker til at understøtte de betydningssystemer, der ligger i gudstjenesten.

5.2 Salmernes placering i højmassen

I Højmessordningen af 1992 er den ordinære gudstjeneste uden dåb delt op i 4 afsnit:

I Indledning, II Ordet, III Nadveren og IV Afslutning.

I *Indledningen* er gudstjenestens første egentlige salme *Indgangssalmen* placeret⁴⁶. Denne placering understreger, at gudstjenestens salmer, udover at være svar på det forkyndte ord, også har en forberedende funktion, der f.eks. kan slå søndagens tema an.

Det at synge sammen er fremmede for fællesskabet. Manfred Josuttis har kaldt musikken for *identifikationsekstase* forstået på den måde, at sangen skaber en slags identifikation med gruppen gennem en form for selvforglemmelse. En musikoplevelse, i dette tilfælde en salme, kan medføre, at ”man giver slip på sig selv”. Denne oplevelse ligger parallelt med Humphrey og Laidlaws beskrivelse af *gabet*, som spaltningen mellem *akten* (det man gør) og *intentionen* (det man egentlig ville). Min påstand er, at *Gabet*, hvor fornemmelsen af det arketyperiske melder sig, for nogle netop kan indfinde sig under første salme, hvor den subjektive rettetthed så at sige glider i baggrunden, og man overgiver sig til den rituelle handling. For andre kan gabet indfinde sig andre steder i gudstjenesten, f.eks. i de ældgamle formuleringer *sursum corda* og *sanctus* i nadverindledning b *Opløft jeres hjerter til Herren! Lad os prise hans navn! Hellig, hellig...*

I forlængelse af Grundtvigs syn på det levende ord som de direkte ord fra Herren, sådan som han taler til os i gudstjenesten i dag ved dåb og nadver, er det ligeledes sandsynligt, at disse

⁴⁵ Ligeledes er det et krav, at ritualet er forståeligt

⁴⁶ Det er muligt at lade præludiet erstatte af en bibelsk salme, sunget af koret

ord kan medføre *gabet*. Faktisk er jeg ikke i tvivl om, at forskellige mennesker opfatter gudstjenesten forskelligt, og muligvis kan *gabet* for nogle mennesker indfinde sig forskellige steder fra gudstjeneste til gudstjeneste.

I gudstjenestens andet afsnit *Ordet* finder vi anden salme, der ligger mellem første og anden læsning, som den har gjort fra romermessen (gradualet) over Deutsche messe til i dag. Denne placering understreger intentionen om, at salmen er et led i gudstjenestens dialog. Efter trosbekendelsen synges tredje salme, og derefter kommer evangelielæsning, prædiken, kirkebøn og så fjerde salme. I dette afsnit veksles der dermed mellem *Guds ord* og *menneskets svar*.

Afsnit III *Nadveren*: Ritualet fra 1992 giver mulighed for at vælge mellem tre indledninger til nadveren. Det er imidlertid kun de to sidste, der direkte indeholder Agnus Dei *O du Guds Lam*, der, som det anføres i *Højmesse i Den Danske Folkekirke*:

”er en vigtig del, fordi den er bærer af hovedmotiver i den nytestamentlige forkyndelse af Kristi gerning og i den oldkirkelige nadverforståelse. De tre vers (DDS 365) *tilsammen* nævner i fortættet, tilbedende udtryk frelsens grund og gave. På grund af denne salmes stærke liturgiske tradition og den indholdsmættede opbygning, som de tre vers frembyder, afskaffer Højmesseordningen den udbredte skik at udelade et eller to vers af denne salme, som det var foreslået i Biskoppernes Vejledning af 1949 og 1955.” (Brinth m.fl. 108)

Agnus Dei har man sunget under nadverfejringen siden det 9. årh., og er dermed et af de led, som Luther bevarede i Deutsche Messe, og som, via Kirkeordinansen, er nået den danske højmesse. Det er dog muligt at undgå den med den korte indledning a. Ligesom man i denne indledning heller ikke finder *sursum corda*, *sanctus* og *benedictus*.

Sanctus Helligsangen (forefindes både i b og c) hører til gudstjenestens ældste led. Den er inspireret af Es. 6,3 og Sl. 72,19 og forekommer allerede i Åb. 4,8, formentlig som et gudstjenesteligt led (Brinth m.fl. 106). Sammen med *benedictus* understreger *sanctus* gudstjenesten som en afglans af den himmelske gudstjeneste, hvor Faderen og Sønnen tilbedes. Dette understreges i bønningen lige inden *sanctus* i indledning c:

”Derfor vil vi med hele din menighed
på jorden og i himlen,
i kor med alle engle,

syngende din herligheds lovsang:”

Det er tradition i den evangelisk lutherske kirke at synge under altergangen. I deutsche Messe foreslog Luther en tysk salme ved uddelingen af brødet og *O du Guds lam uskyldig* under uddeling af vinen. *Højmesseordningen* (1992) angiver tre muligheder: Der kan synges en salme, der kan spilles orgelmusik eller der kan være stilhed.

Efter nadvermåltidet er vi nået til gudstjenestens fjerde afsnit *Afslutningen*, hvor udgangssalmen synges efter slutningskollekten og velsignelsen. Denne salme kan, ifølge *Højmessevejledningen*, være en takkesalme eller en salme, der på anden måde sammenfatter dagens gudstjeneste.

Hvis man ser bort fra ind- og udgangsbøn, kan man sige, at salmerne indrammer gudstjenesten og binder den sammen. Dette understreger gudstjenestens karakter af salmesangsmesse, ligesom det understreger den traditionelle holdning at salmerne er menighedens svar i gudstjenestens dialog.

5.3 Salmerne som forkyndelse og dialog

Sproget

For Luther var det, som tidligere omtalt, altafgørende, at menigheden forstod salmerne. I brevet til Spalatin var hovedkravet, at salmerne skulle skrives på et tysk, som alle kunne forstå, da formålet med salmerne var, at Guds Ord kunne ”blive i folket også ved sangens hjælp”. Sproget var vigtigt, da salmerne skulle forkynde. I *Nattergalen fra Wittenberg. Om Luthers salmedigtning* beskriver Thestrup Pedersen Luthers egne salmer som versificeret lære⁴⁷, der behandler kirkens centrale spørgsmål og aldrig det enkelte individs lyriske følelsesudbrud (12). Ligeledes bringer Luthers salmer hans reformatoriske ideer ud til folket. Et eksempel herpå er *Nu fryde sig hver kristen mand*, hvor temaet om retfærdiggørelse ved tro alene er klart, selvom udgaven i salmebogen bærer præg af at have været gennem Grundtvigs hånd.

Sproget i Grundtvigs salmer hænger uløseligt sammen med hans teologi og gudstjenesteopfattelse, og spørgsmålet er, hvordan hans salmer fungerer i gudstjenesten i dag. I *Syn og sang* påpeger Christian Thodberg, at når salmerne er løsrevet fra den forkyndelse, som de er skrevet som svar på, så får de karakter af *meningsløse tomrum*. Problemet er dobbelt: 1) De kan simpelthen tolkes stik mod deres intention, eller 2) De er svar eller led i en

⁴⁷ Faktisk er flere af hans salmer næsten identiske med passager i hans bibeloversættelse

forkyndelse, der ikke finder sted. Man kunne hævde, at dette gælder de fleste gamle salmer, men problemet er, mener Thodberg, at Grundtvigs salmer er blevet *hvermands eje* og dermed bruges som svar på hvad som helst.

Lad os se, hvordan ritualteoriene ser på sproget i salmerne. Er det ud fra moderne ritualteori afgørende, som Thodberg anfører, at man forstår Grundtvigs teologi for at kunne få noget ud af hans salmer?

Kommunikation

Følger man Humphrey og Laidlaw, er den rituelle handling til forskel fra den ordinære handling karakteriseret ved, at intentionaliteten er vejet til side til fordel for at følge reglerne, da vi i ritualet søger den rene akt. Idet akt og intentionalitet spaltes, indfinder *gabet* sig som før omtalt. Hvis gabet skal indfinde sig under en salme, f.eks. første salme som ovenfor anført, må salmen være en del af den foreskrevne regel. Det må enten betyde, at 1) salmen er velkendt, som Luther anbefaler (eller i hvert tilfælde at melodien er kendt). Ellers kan det simpelthen ikke lade sig gøre at opfatte ritualet som fastlagt, med mindre man 2) opfatter salmerne som ritualiseret lyd. Gør man det, er man ude over problemet med, om man forstår salmerne, for så er teologien i salmerne ligegyldig. Så er salmen en del af den rituelle ageren. Hvis gabet indfinder sig under første salme, og man ikke kender den eller for den sags skyld dens teologi, men blot ”synger med” som en del af den ritualiserede handling, understreger det Humphrey og Laidlaws teori om, at gabet åbner for muligheden for at følge ritualet nonreflektivt.

Idet man overdrager sig selv til ritualets fastlagte form, kan man opleve at iagttage sig selv ”udefra”, at ritualet, hvis det ellers er velkendt, ”udfører sig selv”. Bent Flemming Nielsen eksemplificerer det ved, at man kan opleve, at trosbekendelsen ”synger sig selv”, eller at en salme gør det.

At salmerne skulle være ritualiseret lyd stemmer ikke overens med den teologiske tradition om, at de er dels forkyndende dels en del af dialogen. Spørgsmålet er, hvordan de opfattes af gudstjenestedeltagerne. Fanger man forkyndelsen, og forstår man dialogen? Svaret er farligt, da man let kan komme til at træde nogle over tærne. ”Man skal ikke undervurdere kirkegængerne” sagde en gammel højskolemand til mig, da jeg luftede tanken om, at temmelig mange af salmerne i salmebogen er uforståelige for lejlighedskirkegængerne. Men spørgsmålet er, om man kan tillade sig at overvurdere dem. Og regne med at en salme, som Grundtvig skrev med hele hovedet fyldt af Balles døbeformular, skulle være til at dechifrere

for den helt almindelige kirkegænger. Følger man de performative ritualteoretikere, så er den primære årsag til, at man opsøger ritualen og i denne henseende højmesse, ritualen selv. Man søger den perfekte aktivitet. At der er et forkyndende element kommer i anden række for Humphrey og Laidlaw, mens Staal mener, at teksterne udelukkende er ritualiseret lyd⁴⁸.

Hvis Staal har ret i, at ”Ritual is pure activity without meaning or goal”, og at teksterne og salmerne dermed er slet og ret ritualiseret lyd, kan salmerne ikke forstås som forkyndelse men egentlig godt som dialog. For så er dialogen en del af den rene aktivitet, hvor formålet er at følge planen. Det forkyndende aspekt holder så ikke vand, og det er jo også Staals pointe, at der ikke finder nogen form for forkyndelse sted.

Hvis salmernes tekst på denne måde er ligegyldig, fordi de er en del af ritualen, har vi her en mulig forklaring på, hvorfor så mange salmer har overlevet på trods af sekularisering og modernitet. Det er så salmens melodi og dens ritualiserede lyd, der gør, at salmen anvendes.

Ifølge Rappaport sker der i ritualen en kommunikation, idet ritualens kanoniske meddelelser i og med den indeksikalske aktør ved udførelsen bliver til den skinbarlige sandhed. For Rappaport var accepten, eller det at følge ritualen, afgørende. Ritualen fordrer alvor men ikke nødvendigvis tro i pietistisk forstand. I forhold til salmerne tolker jeg hans teori således, at de klart kommunikerer som led i ritualens *encoded message*, men det er ikke afgørende, at alle får det samme ud af kommunikationen. Det afgørende er, at rituen etablerer en ur-enhed af erfaret væren og ultimativ sammenhæng. Og denne sammenhæng bidrager salmerne til med deres ord og tradition.

Opsummering

Luther krævede et sprog som alle kunne forstå. Han opfordrede til, at man kørte med de samme salmer, i hvert fald ind til de sad fast, og gav forslag dertil i Deutsche Messe. Meget kan man sige om Luther, men han overvurderede i hvert tilfælde ikke ”de enfoldige kirkegængere”, som Deutsche Messe henvendte sig til.

Grundtvig understregede i *Kender du de gamle salmer*, at en salme gerne må ”have en omvej” og ”sno sig gennem tryllerier”.

⁴⁸ For Staal er teksterne i et ritual slet og ret ritualiseret lyd, han mangler den semantiske dimension. Humphrey og Laidlaw afviser denne holdning. Teksterne indeholder mening, men meningen er ikke fast, når man er i et ritual.

Thodberg problematiserede den manglende teologiske forståelse. Spørgsmålet er, hvordan vi i vores tid skal forstå salmernes funktion? Er der overhovedet et problem, hvis man forestiller sig, at kirkegængerne opfatter salmerne på hvert deres "niveau", og faktisk får lige meget ud af en salme, hvad enten man interesserer sig for teologien eller det at følge slagets gang i ritualen. I det sidste tilfælde er teologien jo ligegyldig, eller, kunne man anføre, den kommer hen ad vejen, hvis "tryllerierne" sætter et system i gang.

System teoretiske overvejelser

Netop dette med at kommunikation er et spørgsmål om at sætte et system i gang, har Niklas Luhman beskæftiget sig med, ligesom Luthers brug af ordet Schwang kan tolkes i den retning. Lad os først se på Luhman⁴⁹.

Luhman gør op med den tanke, at det som A (f.eks. præsten) siger, er det samme som B (f.eks. menigheden) modtager. Denne model kaldes transfermodellen, idet man så at sige overfører en meddelelse fra den ene til den anden. Luhman gør op med denne model, og hans argument går på, at man stadig "har" det, man har meddelt den anden. Man har ikke blot transporteret det videre. Det er altså noget andet, der sker, og han går i stedet ud fra, at der findes systemer, hvor modtagerens selvreferencer spiller ind. Et system er for Luhman bestemt af to ting:

1. Selvreference: Et system refererer til sig selv.
2. Fremmedreference: Hvis noget kommer udefra, irriterer det systemet, der så begynder at arbejde med sin selvreference. Begynder at fortolke.

Hvis man forestiller sig A og B fra før, så kan A ved hjælp af sproget irritere B, der begynder at fortolke. Eksempel: A foretager et valg af informationer og giver en meddelelse/perturbation, der irriterer B, så han begynder at fortolke. B kender kun meddelelsen ikke informationen. Så længe B ikke svarer, ved A ikke om B har forstået informationen i meddelelsen. I Bs system foregår der nu en fortolkning, hvorefter han sender en meddelelse tilbage. Først nu finder A ud af, om B har forstået den information, der ligger i meddelelsen. På denne måde er det, som A "afsender", ikke nødvendigvis det samme, som det B opfatter, da Bs selvreference spiller ind. Bs system er imidlertid udsat for mange lag af påvirkninger, der er altså flere påvirkninger/perturbationer, som B må fortolke samtidig.

⁴⁹ Niklas Luhman er tysk sociolog og videnskabsteoretiker. Han har udviklet en omfattende form for systemteori, som der i denne sammenhæng kun snuses til.

Hvis Luhmans systemer kræver, at Bs svar er verbalt, må prædikenen f.eks. opfattes som nonkommunikativ, og dog - for tiden spiller også ind, og præster fortæller om, at de kan modtage kommentarer til prædikener, de har holdt, op til mange år efter. Systemet er i gang.

Traditionelt opfatter vi salmesangen i gudstjenesten som menighedens svar. I denne teori må salmedigteren være B, der svarer på en teologi eller forkyndelse. Men systemerne udfolder sig, for i menighedssangen bliver salmedigteren til A, der *påvirker* B, der nu er menigheden. Menigheden kan imidlertid ikke svare salmedigteren direkte, men ved at bruge salmerne (eller undlade at bruge dem) indfinder der sig alligevel et svar, selvom svaret mere *svarer* salmedigterens tradition (i hvert tilfælde hvis han er død). På den måde kan Luhmans teori måske forklare, hvordan Grundtvigs salmer kan bruges uden kendskab til hans teologi. Grundtvigs ”tryllerier” irriterer Bs system, der begynder at fortolke. Svaret kan komme på to planer, dels direkte ved at synge salmen (og synge med næste gang, man hører den, eller, hvis svaret er negativt, at undlade at synge) dels - over tid - som ytringer, som følge af den refleksion, den sætter i gang⁵⁰.

I *Von ordnung Gottesdienst in der Gemeinde* bruger Luther, som før omtalt, vendingen „das das wort ym schwang gehe“⁵¹. At ordet må gå i svang. Der er mere end lige det talte eller sungne ord på færde. Systemet er sat ”i svingninger”. Paulus er i virkeligheden inde på det samme, når han siger, at troen kommer af det, der høres Rom. 10,17. Bs fortolkninger eller selvreferencer spiller altid ind.

Opsummering

Luhmans teori gør det altså muligt at forlige sig med tanken om, at kendskab til en salmedigters teologi ikke er afgørende for dens anvendelse. At der under alle omstændigheder sættes et system i gang.

⁵⁰ Bs øvrige påvirkninger spiller også ind. I gudstjenestens sammenhæng er det f.eks. de ydre påvirkninger så som rummet, tidspunktet (der stemmer en forventning), præstens beklædning o. lign.

⁵¹ Jeg opfatter denne vending som værende parallel med den måde, Luhmans systemer arbejder.

6. Konklusion

Opgavens udgangspunkt har været at undersøge salmernes rolle i den danske højmesse ud fra historiske og ritualteoretiske betragtninger. Om salmernes klassiske funktion som led i gudstjenestens forkyndelse og dialog er intakt, selvom menighedens brug af kirken har ændret sig. Menigheden forstået som dels de vante kirkegængere, dels lejlighedskirkegængerne.

Salmernes pædagogiske funktion

I Deutsche Messe er Luthers intention klar: Salmerne har en meget vigtig pædagogisk funktion, idet de skal holde menigheden fast i troen. De skal forkynde. Luther var optaget af, at sproget skulle være til at fatte og melodierne så kendte som muligt. Han gav dermed afkald på de klassiske musikalske udtryk, der prægede romermessen. Ligesom den øvrige opritualisering i højmassen sker der imidlertid også på denne front meget i disse år. De store kirker i byerne spiller på alle tangenter med kor og orgel, og man må indse, at mange kommer lige så meget for det musikalske som for at høre budskabet. Om salmerne stadig har en pædagogisk funktion afhænger af, om de ”går i svang”. Det gælder både nye og gamle salmer. Et eksempel på en ny salme, der sætter systemer i gang, og hvor det må være svært at forblive nonrefleksiv er Lars Busk Sørensens *Überørt af byens travlhed* DDS 331. Denne salme forklarer vældig godt, ved hjælp af tidens billeder, hvad kirken er, og hvad man møder i den. At dens melodi i eminent grad understøtter budskabet, ikke mindst i overgangen fra mol til dur, gør salmen til et godt bud på en moderne klassiker. Et andet eksempel, hvor det dog hovedsagligt er teksten, der bærer, er dåbssalmen *Fylt af glæde over livets under* DDS 448. I denne salme er specielt vers to interessant i opgavens sammenhæng:

Vers 2 Fylt af bæven foran ukendt fremtid
 lægger vi vort barn i dine hænder.
 Det, som sker i dåben gør os trygge.

Verset kan efter min mening forstås ud fra to vidt forskellige kriterier. Det første er den teologiske tydning af dåben, at vi lægger barnet i Guds hænder, mens det andet understreger de performative ritualteoretikers tese om, at vi i rituallet søger den ren akt. Vi søger trygheden i, at i denne handling, til forskel fra de ordinære handlinger, kan intet gå galt. Verset åbner således en dør for lejlighedskirkegængerne, der måske ikke har haft de store teologiske overvejelser angående dåben, men som ønsker den pga. den ritualiserede handling,

og som kan identificere sig med salmen på sit eget forudsætningsplan. Salmesangen har dermed også i vores tid en pædagogisk funktion, selvom den ikke altid virker efter hensigten.

Salmernes rolle i dialogen mellem Gud og mennesker

Grundtvigs mageløse opdagelse medførte hans syn på salmerne som det nødvendige svar på evangeliets karakter af tiltale. Hvis salmerne således er en vigtig del af dialogen mellem Gud og mennesker, skulle man tro, at det er en forudsætning, at menigheden forstår, hvad den synger om. Praksis er imidlertid en anden, en stor del af menigheden forstår ikke salmerne, og er tilsyneladende ligeglade. Salmerne virker alligevel. Humphrey og Laidlaws teori forklarer denne sammenhæng: Rituallet opsøges for dets egen skyld, det forkyndende element kommer i anden række. Salmerne og de øvrige tekster er altså ikke den primære grund til, at man går til gudstjeneste. Denne holdning må imidlertid aldrig blive en sovepude, der negligerer teologien i salmerne, men den kan give en forklaring på, hvorfor man f.eks. ved begravelser ønsker de samme salmer generation efter generation. Eller hvorfor der lyder et ramaskrig, hvis en af de traditionelle julesalmer udskiftes ved gudstjenesten juleaftensdag. Disse salmer er simpelt hen blevet en del af rituallet.

Ønsket om fornyelse og variation af salmevalget kommer da også stort set udelukkende fra de vante kirkegængere og kirkelige organisationer.

Det ser altså ud til at Humphrey og Laidlaws teori passer fint på lejlighedskirkegængerne, og heldigvis, fristes man til at sige, udelukker de ikke, at der finder en forkyndelse sted, idet gabet kan åbne for refleksion, så salmerne bliver til andet og mere end ritualiseret lyd.

Rappaports teori om at der i rituallet sker en kommunikation, idet de kanoniske meddelelser og den rituelle aktør som indeksikalsk tegn smelter sammen, forklarer, hvorfor et ritual kan virke som sandhed og oldgammelt. Ligeledes mener jeg, at tesen om at ritualer kommunikerer betydning, godt kan bruges i forhold til de vante kirkegængere. Der foregår en kommunikation, men det kræver, at man er bekendt med de indkodede beskeder såvel i salmer som i tekster.

Sammenfattende kan man sige, at salmerne ved hjælp af de moderne ritualteorier kan opfattes på forskellige planer ud fra forskellige forudsætninger. Salmernes formål i gudstjenesten er at forkynde og være en del af dialogen. Opfattes forkyndelsen ikke, har de alligevel værdi som en del af den rituelle hengivelse, ligesom det system, der sættes i gang, når en meddelelse gives, ikke må eller kan undervurderes.

7. Resumé

The Role of Hymns in Lutheran Liturgy

- A historical and ritualistic analysis of the role of hymns with main focus on Danish Protestant liturgy

The main objective of this thesis is to explore if the classical functions of hymns, preaching and dialogue through hymns of thanksgiving and worship, still remain. The study is undertaken under the assumption that, for the majority of Danish churchgoers, the purpose of attending liturgical service has changed in recent years.

Chapter 1, *The role of singing of hymns throughout the history of liturgy*, outlines the development of congregational singing from Early Church in the first centuries AD to the Eastern Church through to the Middle Ages, when its role was reduced for the congregation and became clerical in the sense that cantors were appointed. During the Middle Ages, the singing of hymns lost its preachy and didactic functions as singing was conducted in Latin. During the Renaissance, the reformation of church and liturgy took place and Luther reintroduced the singing of hymns in the vernacular as an important element of preaching. Hereafter, the development of the singing of hymns in Denmark is outlined, including the development of the Danish hymn book.

Chapter 2, *Luther's view of the Liturgy*, presents Luther's three principal liturgical publications: *Von ordnung Gottesdienst in der Gemeinde (1523)*, *Formula Missae (1523)* and *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst (1526)*, with a view to illustrating the development of Luther's view of hymns, which culminated in *Deutsche Messe* and resulted in the introduction of German hymns.

Chapter 3, *Grundtvig's influence on the role of singing of hymns in Danish Liturgy* describes how Grundtvig and his hymns have contributed to the retention of the liturgical tradition from *Deutsche Messe* within the Danish tradition. It outlines Grundtvig's view of hymns as the necessary dialectic with the message of the Gospel. This chapter also includes an outline of Grundtvig's relationship with Bishop Balle's baptismal ritual, with the purpose of showing how Grundtvig's theology is dependent on this specific ritual as it is expressed in his hymns.

Chapter 4, *Modern theory of rituals* examines parts of 1) Roy A. Rappaport's communicative theory of rituals, which states that a unique form of communication arises during the ritual as the ritual actor as indexical sign fuses with the canonical message. What is communicated is identical to the contents of the canonical message. 2) Frits Staal dismisses the belief that rituals communicate meaning: 'Ritual is pure activity without meaning or goal'. By this, he paves the way for performative theoreticians of ritual. 3) Caroline Humphrey and James Laidlaw, who state that in the ritual, we seek devotion to a pure act free of the intentionality which otherwise defines everything we do. Hence, when one lets go of the subjective focus, a gap emerges, which opens up for the possibility of reflection or the opposite, non-reflection, i.e. to flow with the ritual.

Chapter 5 *The role of hymns in Danish Protestant liturgy* contains a discussion on the relationship between faith and ritual with a view to cleaning up the 'Protestant misunderstanding' i.e. that faith and ritual are opposites. Ritual supports faith by supporting

the semantics of faith. In addition, Niklas Luhman's systems theory is presented in order to prove that knowledge of the theology of a writer is not crucial to the use of his hymns. The chapter concludes with a discussion on the role of hymns in the liturgy in light of modern theories of ritual.

Hymns can be interpreted differently depending on how the ritual is interpreted: If the ritual is pure activity without meaning, it is not seen as preachy but rather as part of a meaningless dialogue for the sake of pure activity. This can partly explain the survival of hymns in modern society. However, according to Luther, the preaching of hymns triggers a mechanism irrespective of whether one is familiar with the theology or not.

8. Bilag: Oversigt over udviklingen i Luthers gudstjenestesyn⁵²

<i>Den romerske messe</i>	<i>Formula missae</i> (Prædiken)	<i>Deutsche messe</i>
Trinbøn		
Confiteor		
Introitus	Introitus	Davidssalme el. tysk sang
Kyrie eleison	Kyrie eleison	Kyrie eleison
Gloria	Evt. Gloria	
Salutation	(Salutation)	(Salutation)
Kollekt	Kollekt	Kollekt
Epistel	Epistel	Epistel
Epistel		
Graduale	Graduale	Nu bede vi den Helligånd
Alleluja	Alleluja	
Evangelium	Evangelium	Evangelium
Credo	Evt. Credo	Vi tro, vi alle tro på Gud
(Prædiken)	Prædiken	Prædiken
Offertorium med offerhandling og bønner		
Salutation	Salutation	Fadervor-parafrase
Sursum corda	Sursum corda	
Præfation	Forkortet Præfation	
Sanctus		
Benedictus		
Te igitur		
Memento Domine		
Communocantes		
Hanc igitur oblationem		
Quam oblationem		
Qui pridie	Qui pridie	Indstiftelsesordene
(indstiftelsesordene)		
Elevation	Elevation	Elevation
Unde et memores		Uddeling af brødet (herunder synges en tysk salme)
Supra quae	Sanctus	
Supplices te rogamus	Benedictus	
Memento etiam		
Nobis quoque		
Per quem omnia		
Per ipsum		
Fadervor	Fadervor	
Embolisme		
Pax Domini		
Fractio		
Mixtio		

⁵²Kilde: Christian Thodbergs: *Den nuværende danske gudstjeneste og dens baggrund i Ny Testamente, i den romerske messe og hos Martin Luther*, Forelæsningsmanuskript jan. 1998, 177f

Agnus Dei	Uddeling med Agnus Dei	Uddeling af vin m. O du Guds Lam uskyldig
Domine Jesu Christe Domine Jesu Christe Fili Perceptio corporis tui Præstens kommunion Quod ore sumpsimus Communio Post communio Ite missa est Placeat tibi Benedicat nos Johs 1,1-14	Domine Jesu Christe Fili Evt. communio Quod ore sumpsimus Benedicamus Domino Aronitisk velsignelse	Takkekollekt Aronitisk velsignelse

Litteraturliste

- Andersen, Lisbeth Smedegaard 77
1989 *Bristefyldt af sang*, Materialecentralen Religionspædagogisk Center, Frederiksberg, 7-84
- Bourdieu, Pierre 45
2003 *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handlen*, Hans Reizels Forlag, 173-218
- Brandt, Jørgen Gustava 10
1995 ”Argument. Lidt om mine forsøg på at skrive salmer” i *Kritisk forum for praktisk teologi*, 15. årg. Forlaget ANIS, København, 5-15
- Brinth, Ole; Christiansen, Helle; Christiansen, Henrik; Christiansen, Marianne 214
1999 *Højmesse i Den Danske Folkekirke. En liturgisk håndbog*, Forlaget ANIS, København, 7-221
- Christiansen, Marianne 10
1995 ”Hvad skal musikken i Gudstjenesten? En perspektivering af den løbende debat” i *Kritisk forum for praktisk teologi*, 15. årg. Forlaget ANIS, København, 66-77
- Grane, Leif 115
1993 *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*, 1. oplag, 2. udgave, Forlaget ANIS, København, 7-122
- Grundtvig, N.F.S. 275
1835 *Grundtvigs Prædikener Bind 8 1834-35*, G.E.C. Gads Forlag, 1984, 236-241
1868 *Den christelige Børnelærdom*, Værker i udvalg bind 6, Gyldendal, København, 3-273
- Hansen, Niels Gunder 12
1999 ”Når kirken kører showet”, *Stiftsbog og landemodeakt for Lolland-Falsters stift 1999*, 36-47
- Harbsmeier, Eberhard; Iversen, Hans Raun 117
1995 *Praktisk teologi*, Forlaget ANIS, København, 231-348
- Harbsmeier, Eberhardt 17
1999 ”Mere musik, teologiske overvejelser om forholdet mellem liturgi, pædagogik og æstetik” i *Ordet og livet, Festskrift til Chr. Thodberg*, Aarhus universitetsforlag, 228-244
- Humphrey, Caroline; James Laidlaw 269
1994 *The Archetypical Actions of Ritual. A Theori of Ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Clarendon Press, Oxford, 1-269

Jacobsen, Johannes W.	23
1999	„Ritualer, liturgi og menighedssang i folkekirken“ i <i>Ordet og livet, Festskrift til Chr. Thodberg</i> , Aarhus universitetsforlag, 257-279
Jensen, Hans Jørgen Lundager	17
1996	„Teologi, eksegesi, religionsvidenskab“ i <i>Medspil og modspil – teologi og religionsvidenskab</i> , Det teologiske Fakultet, Århus 1996, 68-78
2003	„Roy Rappaport: Ritual and religion in the making of humanity“ i <i>Religionsvidenskabeligt Tidsskrift</i> 43, 71-77
Josuttis, Manfred	32
1991	<i>Der Weg in das Leben, Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage</i> , 2. udgave 1993, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 173-204
Jüngel, Eberhard	27
1990	<i>Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens</i> , Chr. Kaiser verlag München, 283-310
Kjærgaard, Jørgen	509
2003	<i>Salmehåndbog Bind I Salmehistorie</i> , Det Kgl. Vajsenhus' Forlag, København, 15-524
Larsen, Jørgen Børglum	6
1995	”Salmer til tiden” i <i>Kritisk forum for praktisk teologi</i> , 15. årg. Forlaget ANIS, København, 15-21
Luther, Martin	61
1523	<i>Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde</i> , W.A. 12, 35-37
1523/24	<i>Formula missae et communionis</i> , W.A. 12, 205-220
1524	<i>Luther an Spalatin</i> , W.A. Briefwechsel 3, nr. 698, 220
1526	<i>Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes</i> , W. A. 19, 72-113
Meyer-Blanck Michael	29
1997	<i>Inszenierung des Evangeliums, Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agenda</i> , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 11-40
Nielsen, Bent Flemming	200
2004	<i>Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke</i> , Forlaget ANIS, København, 9-209
Pedersen, A.F. Nørager	220
1969	<i>Gudstjenestens teologi</i> , Berlingske Forlag, København, 7-227
Pedersen, E. Thestrup	91
1989	<i>Nattergalen fra Wittenberg. Om Luthers salmedigtning</i> , Materialecentralen Religionspædagogisk Center, Frederiksberg, 9-100

Pedersen, Gerhardt		10
1995	”Nye salmers brug i gudstjenesten” i <i>Kritisk forum for praktisk teologi</i> , 15. årg. Forlaget ANIS, København, 22-31	
Petersen, Anders Klostergaard		76
1994	”Folkekirken og det religiøse menneske. Om symbolhandlinger og deres betydning”, <i>Fyns stiftsbog</i> 1994, 73-90	
1995	”Den protestantiske traditions ritualforståelse”, <i>Fønix</i> 19.årg nr.4, 2-23	
1996a	”Gudstjenesten og det menneskelige legeme. Om ritualer og deres betydning i forkyndelsen”, <i>Præsteforeningens Blad</i> 1996/23-24-25, 469-479	
1996b	”Ritologien – et forsømt teologisk område”, <i>Dansk Teologisk Tidsskrift</i> 59.årg, 1-26	
Petersen, Niels Holger		190
1987	<i>Kristendom i musikken</i> , Schönberg, 7-197	
Rappaport, Roy A.		294
1979	“The obvious Aspects of Ritual” i <i>Ecology, Meaning and Religion</i> , North Atlantics Books, California, 173-221	
1999	<i>Ritual and religion in the making of humanity</i> , Cambridge University Press, xiv-xxiii, 1-236	
Skyum-Nielsen, Erik		25
1994	”Moderne salmer”, <i>Vartovbogen</i> 1994, Kirkeligt Samfunds Forlag, København, 85-110	
Staal, Frits		21
1979	”The Meaninglessness of Ritual” i <i>Numen</i> , Vol. 26, 1979, Nr 1, 2-22	
Thodberg, Christian		364
1983	”Grundtvig som salmedigter” i <i>Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys, Hovedtanker og Udviklingslinier Fra de senere Års Grundtvigforskning</i> , Forlaget ANIS, København, 163- 195*	
1989	”En glemte dimension i Grundtvigs salmer – bundetheden til dåbsritualet” i <i>Syn og sang. Poesi og teologi hos Grundtvig</i> , Gads Forlag, København, 7-119	
1998a	<i>Den nuværende danske gudstjeneste og dens baggrund i Ny Testamente, i den romerske messe og hos Martin Luther</i> , Forelæsningsmanuskript januar 1998, Aarhus Universitet, 1-181	
1998b	”Grundtvigs dåbssyn” i <i>Dåben og dåbsritualets historie</i> , <i>Forelæsningsmanuskript</i> 1998, Aarhus Universitet, 141-161	
1999	”Grundtvig og den danske gudstjenestetradition i internationalt perspektiv” i <i>Vartovbogen</i> 1999, Kirkeligt Samfunds Forlag, København, 82- 102	
Thyssen, Anders Pontoppidan		25

1983	”Grundtvigs tanker om kirke og folk 1825-47” i <i>Grundtvig og grundtvigianismen i nyt lys, Hovedtanker og Udviklingslinier Fra de senere Års Grundtvigforskning</i> , Forlaget ANIS, København, 225-250	
Thyssen, Peter		19
1995	””Kender du de gamle salmer?” Salmefornyelse i et grundtvigsk perspektiv” i <i>Kritisk forum for praktisk teologi</i> , 15. årg. Forlaget ANIS, København, 44-56	
2004	”Den nye salmebog – 1 år efter” i <i>Dansk kirkesangs Årsskrift 2001-2004</i> , Samfundet Dansk Kirkesang, 19-25	
Volp, Rainer		66
1994	<i>Liturgik, Die Kunst Gott zu feiern, Band 2: Theorien und Gestaltung</i> , Gütersloher Verlagshaus, Güthersloh, 727-747, 966-981, 1027-1056	
Walter, Johannes		20
1538	<i>Lob und Preis der löblichen Kunst Musica</i> , Faksimile-Neudruck, Bärenreiter-Verlag zu Kassel, 1-20	
Sideantal		3486

INDLEDNING	1
1. SALMESANGENS ROLLE I GUDSTJENESTENS HISTORIE	3
1.1 OLDKIRKEN	3
1.2 ØSTKIRKEN	5
Nærorientalsk kirkesang	5
Byzantinsk kirkesang	5
1.3 VESTKIRKEN	7
Den romerske kirkesang	7
Tidesangen	8
Messens Sang	9
1.4 MIDDELALDEREN	9
1.5 RENÆSSANCE OG REFORMATION	10
Den luthersk-evangeliske kirkesang	11
Luthers musiksyn	13
1.6 SALMESANGENS UDVIKLING I DANMARK	14
SALMESANGEN FØR REFORMATIONEN	14
1500-tallet	15
1600-tallet	17
1700-tallet	17
1800-tallet	18
1900-tallet	18
Salmesangen i vores tid	19
2. LUTHERS GUDSTJENESTESYN	20
2.1 VON ORDNUNG GOTTESDIENST IN DER GEMEINDE	20
2.2 FORMULA MISSAE	22
Tyske sange	25
2.3 DEUTSCHE MESSE	27
Gudstjenesten på hverdage	29
Gudstjenesten på søndage og helligdage	30
Opsummering	32
3. GRUNDTVIGS INDFLYDELSE PÅ SALMESANGENS ROLLE I DEN DANSKE HØJMESSE	34
3.1 GRUNDTVIG	34
Den mageløse opdagelse	37
Salmernes fornyelse	39

Salmernes billeder	41
Julen hos Grundtvig	43
Grundtvigs salmesyn	45
3.2 GRUNDTVIGS FORHOLD TIL BALLETS DØBEFORMULAR 1783	47
Luthers dåbsritual og Balles døbeformular	48
Balles døbeformular	48
Korstegnelsen	49
Bede-banke-bønnen	51
Børneevangeliet	51
Favnen og Fadervor	52
Tilspørgelsen	54
Fredlysningen	55
3.3 OPSUMMERING	56
4. MODERNE RITUALTEORI	58
4.1 KOMMUNIKATIV RITUALTEORI	58
Rappaport	58
Det kommunikative aspekt	59
The basic social act	60
Opsummering	61
4.2 PERFORMATIV RITUALTEORI	61
Frits Staal	62
Opsummering	64
Humphrey og Laidlaw	64
Ritualiseringer	65
Rituel commitment	66
Opsummering	67
5. SALMERNES ROLLE I HØJMESSEN	68
5.1 FORHOLDET MELLEM TRO OG RITUAL	68
Opsummering	70
5.2 SALMERNES PLACERING I HØJMESSEN	70
5.3 SALMERNE SOM FORKYNDELSE OG DIALOG	72
Sproget	72
Kommunikation	73
Opsummering	74
System teoretiske overvejelser	75
Opsummering	76
6. KONKLUSION	77
Salmernes pædagogiske funktion	77
Salmernes rolle i dialogen mellem Gud og mennesker	78
7. RESUMÉ	79
The Role of Hymns in Lutheran Liturgy	79

- A historical and ritualistic analysis of the role of hymns with main focus on Danish Protestant liturgy 79

8. BILAG: OVERSIGT OVER UDVIKLINGEN I LUTHERS GUDSTJENESTESYN 81

LITTERATURLISTE 83