



## **Sandheds Veje**

Lutherske Strejflys over Ólafur Jónsson á Söndums Digtning

Johnny F. Lindholm

Ritgerð lögð fram til doktorsprófs  
febrúar 2022



**HÁSKÓLI ÍSLANDS**  
**HUGVÍSINDASVIÐ**

---

ÍSLENSKU- OG MENNINGARDEILD



Johnny F. Lindholm · Sandheds Veje



# Sandheds Veje

*Lutherske Strejflys over Ólafur Jónsson á Söndums  
Digtning*

Johnny F. Lindholm

When we compare God with the sun,  
it is the utter unlikeness of the things  
compared that makes the splendour of  
the parable.

*Austin Farrer*

Ritgerð lögð fram til doktorsprófs



HÁSKÓLI ÍSLANDS  
HUGVÍSINDASVIÐ  
ÍSLENSKU- OG MENNINGARDEILD  
febrúar 2022

Íslensku- og menningardeild Háskóla Íslands hefur metið ritgerð þessa hæfa til varnar við doktorspróf í íslenskum bókmenntum.

*Reykjavík þann 8. febrúar 2022.*

TORFI TULINIUS.  
DEILDARFORSETI.

Doktorsnefnd:

Margrét Eggertsdóttir, leiðbeinandi.  
Aðalheiður Guðmundsdóttir.  
Sveinn Yngvi Egilsson.  
Anna Vind.

*Sandbeds veje : lutherske strejflys over Ólafur Jónsson á Söndums digtning.*

© Johnny F. Lindholm.

Sat af forfatteren med X<sub>Y</sub>L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X og KOMA-script.

Skrifttype: EB Garamond ved Georg Duffner

(<http://georgduffner.at/ebgaramond>).

Reykjavík 2022.

Doktorsritgerð við Háskóla Íslands. Allur réttur áskilinn. Ritgerðina má ekki afrita, að hluta eða í heild, svo sem með ljósmyndun, skönnun, prentun, hljóðritun, eða á annan sambærilegan hátt, án skriflegs leyfis höfundar.

ISBN: 978-9935-9563-5-4.

ORCID: 0000-0003-2160-6151.

Prentun: Campus Print.

## ÚTDRÁTTUR.

Helsta markmið þessa rannsóknarverkefnis er að varpa ljósi á lítt kannað svið íslenskrar bókmennta- og menningarsögu: myndmál í elsta sálmakveðskap á íslensku, nánar tiltekið notkun myndmáls í kveðskap vestfirska skáldsins sr. Ólafs Jónssonar á Söndum (um 1560–1627). Rannsóknin tekur formlega mið af (4. kafli) hugmyndum Marteins Lúthers um tungumálið og myndrænt tungutak. Á þeim sögulega grunni er tilgangurinn fyrst og fremst (A) að varpa ljósi á hvernig skáldið tjáir guðfræði sína með myndrænu orðalagi og ennfremur (B) að kanna hvernig myndmálið á þátt í að auka áhrifamátt skáldskaparins.

Til að leggja grunn að rannsókninni er í 2. og 3. kafla gerð grein fyrir hinu menningarlega og sögulega samhengi sem leiðir lesandann að efniinu sem tekið er fyrir í köflunum sem á eftir fara. Lýst er þeirri menntun sem Ólafur Jónsson hlaut og þeim menningarlega bakgrunni sem hann lifði og hrærðist í. Æviferill hans er rakinn og gefið er yfirlit yfir varðveislu verka hans í handritum og loks fjallað almennt um það sem helst einkennir þann kveðskap sem tekinn er fyrir í ritgerðinni.

Til að svara fyrri spurningunni (A) sem rædd er í 5. kafla er efnið takmarkað við nokkur guðfræðileg meginatriði: mannskilninginn, guðshugtakið, hjálpræðiskenninguna, og loks hin illu öfl. Þessi atriði eru tekin til athugunar lið fyrir lið út frá samsvarandi þáttum í guðfræði Lúthers eins og hún birtist í nokkrum helstu ritum hans.

Seinni spurningunni (B) er reynt að svara í 6. kafla með því að nálgast efnið á annan hátt í þeim tilgangi að sýna hvernig myndmálið virkar á viðtakandann. Þannig er í fyrsta lagi fjallað um hvernig Ólafur Jónsson notar þrjú mjög myndræn erindi til að leggja áherslu á meginatriði í einum sálmi, því næst er fjallað um hvernig náttúran er notuð á myndrænan hátt í þeim sálmum sem hér eru teknir fyrir. Og að lokum er gerð nákvæm grein fyrir notkun myndmáls í einum ákveðnum sálmi.

Ritgerðinni fylgir að auki texti og þýðing á tveimur sálmum eftir Ólaf Jónsson, Sjálfur Guð, drottinn sannleikans og Sterkur himnanna stýrir; svo og kaflar úr æviágripi skáldsins eftir sr. Magnús Snæbjarnarson.

---

## ABSTRACT.

The goal of the current study is to throw light on a rather neglected part of Icelandic literary and cultural history: Imagery in early Icelandic hymn poetry. More specifically, it is an investigation into the poet Ólafur Jónsson á Söndum's (1560–1627) use of imagery. Martin Luther's thoughts on language and use of linguistic figures or imagery (chapter 4) are taken as a starting point for the analysis. With this historical point of departure the aim is twofold: firstly to provide an account of the theology of Ólafur Jónsson as seen through the imagery. Secondly, to gain knowledge of how the imagery contributes to the effect of the poems.

Chapters 2 and 3 serve as an introduction to the main study by addressing the cultural and historical context of the authorship of Ólafur Jónsson, leading the reader to the main subject of the dissertation. These two chapters contain a thorough description of the historical settings of the authorship with special emphasis on the cultural and educational structures in play. The poet himself is presented to the reader with a short biography. An overview over the transmission of his work is given, along with a short outline of the poetry as it appears in the material.

This is followed by a theological examination of imagery in chapter 5. The examination is limited to the imagery from four specific, but theologically very central topics: the anthropology, the idea of God, the understanding of salvation and the powers of evil. The imagery excerpted from the corpus of song texts is discussed in detail based on relevant parts of the theology of Martin Luther as found in his most central writing.

In chapter 6, the material is examined in three different ways, showing the imagery in interaction with the reader. In the first section, three verses from an exegetic song on Luke vii. 36–50 are discussed in some detail. The following section presents an analysis of Ólafur's use of images from the realm of nature. The chapter concludes with an analysis of the imagery of a whole song text.

The dissertation also contains text and translation into Danish of two central song texts, *Sjálfur Guð, drottinn sannleikans* and *Sterkur himnanna stýrir*, as well as a textual edition of the biography of Ólafur Jónsson by the reverend Magnús Snæbjarnarson.

---



## KORTFATTET OVERSIGT OVER AFHANDLINGENS INDHOLD.

Intentionen med nærværende studie er at kaste lys over et underbelyst område af islandsk litteratur- og kulturhistorie: billedsprog i tidlig islandsk salmedigtning, nærmere bestemt brugen af billedsprog hos den vestfjordske digter, Ólafur Jónsson á Söndum (omtr. 1560–1627). Undersøgelsen tager eksplicit udgangspunkt (kap. 4) i Martin Luthers tanker om sprog og sprogligt billede, og med dette historiske grundlag er det målet først og fremmest, (A) at kaste lys over, hvordan digteren giver sin teologi billedsprogligt udtryk? og videre at undersøge, (B) hvordan billedsproget bidrager til den poetiske effekt?

Som en forberedelse til undersøgelsen indkredses i kap. 2 og 3 den kulturelle og historiske kontekst, som skal føre læseren hen til det stof, der i den efterfølgende undersøgelse behandles. Således beskrives de kulturelle og uddannelsesmæssige strukturer, Ólafur Jónsson er vokset op og har levet i; dernæst gives hans biografi og den håndskriftlige overlevering af hans værk beskrives. Kap. rundes af med en generel karakteristik af Ólafur Jónssons digtning, som der skal arbejdes med i det følgende.

Med hensyn til undersøgelsen af det første spørgsmål, A, der behandles i kap. 5, er stoffet begrænset til de teologiske grundtræk: antropologien, gudsbegrebet og frelsesforståelsen, hvortil kommer ondskabsmagterne. I en stadig dialog med relevante dele af Luthers teologi på baggrund af en række af hans mest centrale skrifter præsenteres det excerperede materiale.

Det andet spørgsmål, B, adresseres dernæst i kap. 6 gennem tre anderledes snit ind i materialet, der skal søge at vise billedsproget i funktion over for modtageren. Således præsenteres først Ólafur Jónssons benyttelse af tre særligt billedholdige strofer til at accentuere hovedpunkter i en salme, dernæst ved en gennemgang af, hvorledes naturen er brugt billedeligt i det excerperede materiale. Og endelig afrundes kap. og afhandlingen med en analyse af konkret billedbrug i en salme.

Afhandlingen indeholder desuden tekst og oversættelse til to af Ólafur Jónssons centrale salmer, Sjálfur Guð, drottinn sannleikans og Sterkur himnanna stýrir, samt relevante dele af præsten Magnús Snæbjarnarsons biografi over digteren.

---



# INDHOLD.

Forbemærkning.	II
FORKORTELSER M.M.	13
I. INDLEDNING.	15
1. Receptionen og udforskningen af Ólafur Jónssons poetiske arv. . . . .	18
2. Forskning i billedsprog i islandsk salmedigtning. . . . .	34
3. Opgave og metode. . . . .	45
4. Empirisk grundlag. . . . .	48
5. Citations- og normaliseringspraksis. . . . .	52
2. KULTURHISTORISK KONTEKST: RETORIK, SALMEDIGTNING OG TEOLOGI.	53
1. Retorik, kristendom og litteratur i Den Lærde Tid. . . . .	54
2. Islandsk litteratur og salmedigtning, salmegenren. . . . .	62
<i>Ekskurs: åndelige sange og salmer i Den Lærde Tid. . . . .</i>	80
3. Ændringer i kirkens og præstens stilling. . . . .	88
4. Adgang til teologisk litteratur. . . . .	89
5. Åndelig omvæltning. . . . .	93
3. FORFATTER OG VÆRK.	97
1. Præsten Ólafur Jónsson á Söndum. . . . .	97
2. Overleveringen af Ólafur Jónssons Sangbog (Sb.). . . . .	113
3. Generel karakteristik af Ólafur Jónssons digtning. . . . .	129
Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1). . . . .	134
4. TEORETISKE FORUDSÆTNINGER.	153
1. Begreberne om Skriftens indre og ydre klarhed hos Martin Luther. . . . .	154
2. Menneskers sprog og Guds sprog. . . . .	157
3. Lutherske tanker om billedsprog: På vej mod en definition. . . . .	160

4.	Luthers metaforik. . . . .	167
5.	Hjertesproget: billedsproget i anvendelse. . . . .	170
6.	Luther og den kristne fortolkningstradition. . . . .	172
7.	Billedsprog i særilandsk tradition. . . . .	174
8.	Opsamlende om billedsprog i denne afhandling. . . . .	176
5.	TEOLOGIEN I BILLEDSPROGET. . . . .	179
A.	Mennesket, dets eksistens og Gud. . . . .	180
	§ 1. Mennesket. . . . .	180
	§ 2. Menneskets situation. . . . .	194
	§ 3. Mennesket i dets forhold til Gud. . . . .	208
B.	Gudsbegrebet. . . . .	211
	§ 4. Guddommen. . . . .	211
	§ 5. Faderen. . . . .	212
	§ 6. Sønnen. . . . .	221
	§ 7. Helligånden. . . . .	228
C.	Frelsesforståelsen. . . . .	229
	§ 8. Retfærdiggørelsen. . . . .	229
	§ 9. Nåden. . . . .	236
	§ 10. Troen. . . . .	238
D.	Guds og menneskets modstandere. . . . .	242
	§ 11. Djævel og Helvede. . . . .	242
	§ 12. Døden. . . . .	249
	§ 13. Verden. . . . .	255
6.	BILLEDSPROGET I POESIEN. . . . .	261
1.	Tre billedtoppe i en salme. . . . .	262
2.	Billeder fra den skabte verden. . . . .	267
3.	Sterkur himnanna stýrir (KvÓJ 51). . . . .	272
7.	KONKLUSION. . . . .	281
	TILLÆG: HÅNDSKRIFTER MED ÓLAFUR JÓNSSONS DIGTNING. . . . .	291
	ANVENDT LITTERATUR. . . . .	295
	SUMMARY. . . . .	321

## Forbemærkning.

Nærværende afhandling er resultatet af et ph.d.-studium ved Háskóli Íslands, som blev støttet med et tre-årigt stipendium fra *Rannsóknasjóður Háskóla Íslands*, der løb juli 2018–juni 2021. Jeg har fra *Rannsóknasjóður* desuden modtaget rejsestipendium to gange i 2017 og 2020, og i 2019 og 2021 fik jeg mulighed for at deltage ved hhv. den 41. og den 42. TARF-Tagung i Wittenberg, da jeg modtog støtte fra *Union Evangelischer Kirchen* (under *Evangelische Kirche in Deutschland*). Afhandlingen var ikke blevet til uden denne økonomiske støtte samt hjælp fra en række mennesker, der særligt må fremhæves:

Først og fremmest vil jeg gerne takke min vejleder, dr. Margrét Eggertsdóttir, og *doktorsnefnd*, dr. Aðalheiður Guðmundsdóttir, dr. Sveinn Yngvi Egilsson og ph.d. Anna Vind, der alle har ydet en uvurderlig hjælp i form af grundig og ikke mindst tålmodig læsning af afhandlingens kapitler, efterhånden som arbejdet skred frem, ærlig kritik og levende inspiration til det videre arbejde.

Dernæst vil jeg takke ph.d. Sebastian Møller Bak for korrekturlæsning af større dele af afhandlingen samt drøftelse af flere enkeltheder. Forskellige afsnit har jeg også i tidlige versioner kunnet drøfte med dr.phil. Jon A.P. Gissel. Videre har følgende personer ydet deres støtte på forskellig vis: cand.mag. Ida Marie Klahn, dr. Ellert Þór Jóhannsson, dr. Gottskálf Jensson, cand.merc. Reinhard Klahn, cand.mag. Kristján Eiríksson, pastor emer. & dr.h.c. Jens Lyster, sognepræst, cand.theol. Eva Graff Mikkelsen, frimenighedspræst, dr.phil. Erik A. Nielsen, cand.theol. Thomas Olofson, dr. Katelin Parsons, hr. bankdirektør Rúnar Sigurður Birgisson, sognepræst, ph.d. Sigurður Árni Þórðarson, héraðsprestur dr. Sigurjón Árni Eyjólfsson, rannsóknarprófessor Þórunn Sigurðardóttir og cand.mag. † Sigurður Pétursson.

Endelig vil jeg gerne takke Den arnamagnæanske håndskriftsamling på Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab på Københavns Universitet, der ekstraordinært har stillet arbejdsplads til rådighed for mig under hele forløbet, medarbejderne ved Ordbog over det norrøne prosasprog, samt ansatte ved håndskriftafdelingen på Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn, der har været behjælpelige på mange måder ved arbejdet med herhenhørende håndskrifter, dog navnlig i forbindelse med den omfattende digitalisering af næsten samtlige af samlingens Sb.-håndskrifter.

---



## FORKORTELSER M.M.

- AI = *Alþingisbækur Íslands* (Jón Þorkelsson et al. 1912–1990).  
DDE = *Den store danske encyklopædi* (Lund et al. 1994–2003).  
DI = *Diplomatarium Islandicum* (Jón Sigurðsson et al. 1857–1972).  
ÍÆ = *Íslenzkar æviskrár* (Páll Eggert Ólason 1948–1952).  
KatCornell = Katalog over håndskrifter m.m. i Fiske Icelandic Collection (Þórunn Sigurðardóttir 1994).  
KLNLM = *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* (Jacobsen et al. 1956–1978).  
KålKatAM = Katalog over den AMske Samling (Kålund 1889–1894).  
KålKatKB = Katalog over KBs islandske håndskrifter (Kålund 1900).  
ODS = *Ordbog over det danske sprog* (Dahlerup et al. 1918–1956).  
ONP = *Ordbog over det norrøne prosasprog* (Degnbol et al. 1989–2004).  
Ps. = Passíusálmar Hallgríms Péturssonar; salmenummer angivet med romertal, strofer med arabertal.  
Sb. = Ólafur Jónssons Sangbog, se kap. 3.  
SkráPEÓ = Katalog over håndskrifter i Landsbókasafn (Páll Eggert Ólason et al. 1918–1996).  
WA = Luther 1883–1983 (+ Tr = Tischreden).  
ÆvLM = Hannes Þorsteinsson: *Ævisögur lærðra manna*. Ms. i Þjóðskjalasafn Íslands.



Håndskrifter præsenteres første gang gennemgående med deres fulde katalognummer, hvorefter—med mindre andet er angivet—der refereres til dem ved det nøgne nummer, t.eks. AM 622 4to—622. Håndskrifter af Sb., som alle opregnes i kap. 3, udgør dog en undtagelse, idet der i resten af afhandlingen blot henvises til dem v.h.a. det nøgne tal. Danske Bibelciterer gives altid efter *Bibelen : den hellige skrifts kanoniske bøger*, 1977, udgivet af Det Danske Bibelselskab, København (DO). Oversættelserne er således for Det Gamle Testaments vedkommende den af 1931, for Det Nye Testaments den af 1941. Vulgata citeres efter *Biblia sacra : iuxta vulgatam versionem*, 2007, udgivet af Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

I forbindelse med brugen af islandske navne i den danske tekst gøres følgende bemærkninger: Nominativendelsen benyttes i almindelighed. I de tilfælde, hvor et navn skal benyttes i genitiv, tilføjes for de stærkt bøjede substantivers vedkommende (uagtet deres islandske genitivform) genitiv-s til den islandske form uden bøjningsendelse, t.eks. Ólafur–Ólafs. Ved de svagt bøjede substantiver føjes den danske endelse blot umiddelbart til nominativformen, t.eks. Sturla–Sturlas. Ved benyttelse af fuldt navn (t.eks. Ólafur Jónsson) tilføjes genitiv-s efter sidste navneled, d.v.s. Ólafur Jónssons.

Endvidere følges ved islandske navne islandsk skik at veksle mellem at benytte en persons fulde navn og kun fornavnet fremfor efternavnet (som på de fleste andre sprog), når vedkommende først er præsenteret.

Ved litteraturhenvisninger gives sidetallet nøgent lige efter kommaet, således: Lewis 1961, 61. Ved rene sidehenvisninger i løbende tekst sættes imidlertid ‘s.’ eller—hvis det gælder bladhenviisninger—‘bl.’.

Bog- og værktitler *kursiveres*, artikel- og afsnitoverskrifter sættes i dobbelte “anførelsestegn”. Undtaget herfra er Bibelen og de forskellige bibelske skrifter, der i reglen henvises til v.h.a. de vedtagne forkortelser.

---



# I

## INDLEDNING.

*... og hvorfra han ligesom har hentet det levende poetiske Billedsprog, der udmærker ham, og som altid har været og vil blive den sande Digters Særkjende.*

– Holger Fr. Rørdam

ÅRET 1587 brændte biskop Gísli Jónsson (1515–1587) i Skálholt det krucifiks, der af hans forgænger i embedet var blevet nedtaget fra kirken på Kaldaðarnes, da det var ophav til mange valfarter og tilbedelse (Eggert Ólafsson 1974, II, 261–262). Hvis vi i denne handling kan se et udtryk for Reformationen i dens negative effekt, så er det måske tilladt at se i det mindste et forvarsel om Reformationens positive effekt i, at salmedigteren Ólafur Jónsson (omtr. 1560–1627) på samme tid modtog sit første kald på Bær på Rauðasandur. Præsten Ólafur Jónsson, der den største del af sin embedstid havde kaldet på Sandar i Dýrafjörður, skulle blive en af de fremmeste i den nye tros fylking af digtere sammen med t.eks. Einar Sigurðsson í Eydölum (1539–1626), Arngrímur lærði Jónsson (1568–1648), Jón píslarvottur Þorsteinsson (omtr. 1570–1627) og Magnús Ólafsson í Laufási (omtr. 1573–1636). Blandt disse blev han af sin samtid og umiddelbare eftertid ikke regnet som den ringeste, selvom han ikke som de fandt optagelse i de salmebøger (*Sálmabók* 1589 og *Vísnaþók* 1612),<sup>1</sup> som Biskop Guðbrandur Þorláksson (1542–1627) lod udgå fra trykken på Hólar. Til gengæld findes hans digtning overleveret i en håndskreven samling, som vi i dag besidder godt to tylvter mere eller mindre fragmentariske afskrifter af, et meget højt antal, for håndskrifterne blev ikke skrevet for at stå på en hylde eller ligge i en krog, men derimod for at blive brugt og dermed slidt. Vi må derfor regne med et potentielt stort antal tabte håndskrifter (omend vi ikke har nogen viden herom), herunder digterens egen original. Denne Ólafs poetiske position i samtiden gør det interessant og oplagt at se nærmere på hans digtning, der således hører til de centrale eksempler på den efter Reformationen blomstrende digtning på Island. Men også i sig selv viser Ólafs digtning sig interessant og læseværdig. Digteren fremstiller troens artikler, trø-

---

<sup>1</sup> *Vísnaþók* citeres efter Guðbrandur Þorláksson (2000).

ster og underholder på en let, naturlig og levende måde—hertil bidrager ikke mindst de talrige stevstammer og omkvæd samt de til flere af teksterne tilsatte melodier.

I sin bog, *The Imaginative World of the Reformation*, gør Peter Matheson opmærksom på, at der er lagt mange kræfter i at studere Reformationens teologiske og socialhistoriske sider. Begge vigtige, ja, uomgængelige sider ved Reformationen. Imidlertid giver studier i de dele os ikke en bedre forståelse af, hvad meningen med Reformationen var. Og det er ifølge Matheson netop indsigt i meningen med Reformationen, der er forudsætningen for at forstå den i hele sin udstrækning. Dermed er indsigt i meningen en nødvendig baggrund for at forstå også t.eks. doktrinale hhv. sociale aspekter (Matheson 2000, 1). Meningen med Reformationen forstår vi, når vi begriber Reformationens forestillingsverden som udmøntningen af gennemgribende ændringer af den mængde af metaforer, hvormed datiden så og fortolkede verden.

Metaforer kan imidlertid—således Matheson—miste deres kraft, brænde ud, og må følgelig fornyes, såfremt deres styrke skal bevares. Derfor er det vigtigt i forbindelse med at forstå Reformationen at identificere og fortolke de herskende, de centrale metaforer (smst., 2–10). Som udgangspunkt er det Mathesons påstand, at middelalderens forestillingsverden og dens metaforer havde mistet deres forklaringskraft, og at der således var brug for at udfylde det opståede tomrum. Matheson stiller sig dernæst til opgave at undersøge, hvorledes Reformationen fornyede de grundlæggende metaforer (smst., 10). Fornyelsen skete gennem genaktivering af en række ‘primal, powerful and overwhelmingly biblical images’, som t.eks. ‘[f]reedom, light, the new dawn, waking from slumber, the eternal league or covenant, Zion itself, the holy city, Christ on the cross, the resurrection lamb, the key of the knowledge of God, the new apostolic church’ (smst., 47). Den islandske teolog Sigurður Árni Þórðarson vil med sin afhandling *Limits and Life* påvise, at der i den islandske teologiske tradition efter Reformationen findes en tydelig koncentration omkring begrebsmetaforen BEGRÆNSNING (*limit*), t.eks. ‘death, finitude, transience, threats to life, the futility of securing one’s own existence, helplessness, etc.’ (Sigurður Árni Þórðarson 2012, 14). Alt dette billeder, man ved læsningen også snart støder på hos Ólafur Jónsson.

Inspireret af arbejder som disse samt navnlig den sproglige undersøgelse i Niels Møllers Salmesprog og salmetryper (1923b) er det først og fremmest målet med nærværende afhandling at give en ordnet fremstilling af billedmateriale fra Ólafur Jónsson á Söndums digtning. Til forskel fra de nævnte arbejder vil denne undersøgelse således samle sig om en enkelt digters værk, og stoffet vil videre ikke primært blive anskuet i sammenhæng med hhv. de foregående og efterfølgende historiske perio-

der, men derimod synkront med et eksplicit udgangspunkt i Martin Luthers tanker om sprog og sprogligt billede.

Hovedsigtet er gennem de sproglige billeder at kaste lys over, hvordan Ólafur (og hans samtidige) fandt (teologisk) mening i tilværelsen med grundlæggende spørgsmål som: Hvilken situation befinder vi os i? Hvor skal vi hen? og Hvordan skal vi komme derhen? En anden opgave er at opdage mere om de sproglige billeders kvalitet og deres virkning på modtageren. For en nøjere fremstilling af afhandlingens opgave og metode, se afsnit 3 nedenfor (s. 45–48). Kronologisk kan undersøgelsens materie placeres midt mellem de to nævnte inspirationskilder, nemlig henimod slutningen af, hvad man kunne kalde for den kirkelige Reformation (*siðaskipti*),<sup>2</sup> som på Island tog sin begyndelse omkr. 1540 i Skálholt, havde et dramatisk højdepunkt i 1550 med henrettelsen af den sidste katolske biskop, Jón Arason (1484–1550), og fortsatte frem mod århundredskiftet 1600.<sup>3</sup> De samfundsmæssige ændringer, der spredte sig fra Sachsen til bl.a. Danmark i 1520'erne, kom således til Island med en smule forsinkelse. Med en datering af det her behandlede stof til omkr. 1600, må det forventes, at de rent læremæssige dele er godt indarbejdede hos både gejstlighed og befolkning, og i forlængelse heraf må man forvente en vis frihed i det sproglige udtryk. Tiden henimod nævnte århundredeskifte var polemisk (jf. ikke mindst Guðbrandur Þorlákssons skrifter), men afstanden til kampårene må forventes at gøre en forskel. Derfor må vigtige spørgsmål være, hvorledes Ólafur t.eks. stiller sig til traditionen, og

---

<sup>2</sup> Hjalti Hugason sonderer i sin artikel “Seigfljótandi siðaskipti” mellem *siðbót* [religionsforbedring], den ‘egentlige’ Reformation, Luthers kritik af den bestående kirke og den religiøse og teologiske bevægelse, der tog sit udgangspunkt i denne; *siðaskipti* [religionsforandring], den politiske eller offentlige udvikling, som blev sat i gang af Reformationen og sluttedes med dannelsen af en luthersk kirke og et luthersk kongedømme; og endelig *siðbreyting* [religionsændring], der betegner de kulturelle ændringer, som fulgte i kølvandet på de politiske og kirkeinstitutionelle ændringer, Reformationen bragte. På Island er der ikke i nogen udpræget grad tale om Reformation i betydningen *siðbót*. Til gengæld må den større, kirkelige omvæltning sættes til årene 1540–1600, og *siðbreyting*, endelig, til tiden helt frem til midten af det 19. århundrede (2018, 167–169).

På dansk er der ingen tradition for en sådan differentiering v.h.a. forskellige begreber. Dog må værket *Reformationen i dansk kirke og kultur* (Gregersen & Bach-Nielsen 2017) fremhæves, idet man dér har forsøgt at anlægge et bredt syn på, hvad reformationsbegrebet skal omfatte: ‘[*Reformationen i dansk kirke og kultur*] handler ikke kun om kirke og teologi, men om alle de livsområder, der hører med til reformationens mange dagsordener: stat og samfund, medier og litteratur, salmer og religiøse praksisser, skolen, kunsten og ikke mindst hverdagslivet i familien og på arbejdet’ (smst., 14).

<sup>3</sup> Biskop Jón Arason blev fanget og derpå, d. 7. november, halshugget i Skálholt (*IÆ* III, 41).

hvorledes han benytter evt. traditionsstof. Samtidig må forfatterens temperament—Ólafur Jónsson har tilsyneladende haft et fredsommeligt sind<sup>4</sup>—og grundlæggende intention med den samling tekster, vi har fra hans hånd (herunder genrevalg), spille en rolle. Selv udtaler forfatteren i et lille forord til sin Sangbog, at samlingen består af sange, der skal undervise i troens artikler, lejlighedsdigte, og så nogle sange, der er ‘gagnleg á móti skaðligum freistingum, hjartans angist og hugarsturlan’ [gavnlig mod skadelige fristelser, hjertens angst og sindets vildelse] (139, IV). Det er således svært *a priori* at vide, hvad vi vil møde i Ólafs billedsprog. Til gengæld vil en undersøgelse heraf oplyse et hidindtil dårligt belyst område, som det vil fremgå.

Afhandlingens titel er *Sandheds Vej*. Dette billede er kendt i den kristne tradition med udgangspunkt i Bibelen, i Det Gamle og Det Nye Testamente, allermest sat på spidsen i Jesu ord om, at Han er Vejen, Sandheden og Livet (Joh 14,6). Derfra er det gået over i den danske salmeskat, hvor både Kingo og Brorson benytter det. Når det bruges som titel på denne afhandling, er det dels for at knytte an til denne tradition, dels for at forsøge at understrege noget bestemt i billedsprogets karakter. Som Kristus med Johannes er den metaforiske vej ind i Sandheden og Livet, således er billedsproget billedligt talt den vej, sandheden må befordres ad; billedsproget er sandhedsbærende. Det er ved hjælp af billedsproget og vor forestillingsevne, vi har mulighed for at nærme os sandheden (og der vil altid være tale om en tilnærmelse), det er gennem billedsproget, vi selv kan få et glimt af, hvordan det første slægtsled efter Reformationen på Island så og forstod og fik mening ud af verden. Ved hjælp af vor forestillingsevne kan vi tilgå den sandhed, der ligger i billedet, og omvendt er det gennem billederne, der fungerer som punkter eller steder, vi kan se den forestillingsverden, forgangne slægtsled beskuede, og blive rørt af, hvad der rørte dem.

I det følgende vil vi se nærmere på receptionen af Ólafs poetiske arv og give en oversigt over, hvorledes billedsprog i islandsk salmedigtning har været behandlet i forskningen. På den baggrund bliver afhandlingens formål, metode og grundlag præsenteret, og sidst vil mere praktiske dele blive beskrevet.

### *I. Receptionen og udforskningen af Ólafur Jónssons poetiske arv.*

SPREDTE BEMÆRKNINGER HOS TIDLIGE FORFATTERE. At Ólafur Jónsson i almindelighed har været en vellidt digter, vidner de to dusin bevarede håndskrifter med

---

<sup>4</sup> Jf. Páll Eggert Ólason (1919–1926, IV, 611).

Sb. i sig selv om. Ganske vist må det bemærkes, at langt størstedelen af dem kan føres tilbage til personer, ejere eller skrivere, der har forbindelse til enten slægten, der udgik fra lovmanden Eggert Hannesson (omtr. 1515–1583), eller i det hele taget til Vestfjordene. Det sidste gælder den lærde Biskop Brynjólfur Sveinsson, der var 22 år gammel, da digteren døde, og hvis fader stod i nærmere forbindelse med Ólafur Jónsson (jf. nedenfor, s. III). Provsten Jón Halldórsson kan i sine *Biskupasögur* oplyse, at biskoppen selv (Jón Halldórsson 1903–1915, II, 370):

söng (...) á sinni sóttarsæng þann hjartnæma iðrunarsálm séra Ólafs á Söndum, sem honum var gjarnt að syngja og fyrir sér syngja láta:

Ó, jeg menneskjan auma etc.,

item nokkur vers úr öðrum hans iðrunarsálmi:

Mér væri skyldugt að minnast á þrátt  
minnar sálar fátækt, og stóran vanmátt.

Item þetta vers:

Ó, Jesú Guðs son góði  
grátandi bið eg þig etc.

[på sit sygeleje sang (...) Ólafur á Söndums gribende bodssalme, som han [i øvrigt] gerne sang og lod synge for sig:

Ó, jeg menneskjan auma etc.,

item nogle strofer fra en af hans andre bodssalmer:

Mér væri skyldugt að minnast á þrátt  
minnar sálar fátækt, og stóran vanmátt.

Item denne strofe:

Ó, Jesú Guðs son góði  
grátandi bið eg þig etc.]

Senere på sygelejet befalede biskoppen præsten Einar Einarsson, der var hos ham, at synge Ólafur Jónssons Ó, eg menneskjan auma (KvÓJ 2) for sig samt en strofe fra bodssalmen Mér væri skyldugt að minnast á þrátt (KvÓJ 4), som han ‘mjög elskaði’ [elskede højt] (smst., 373). Vi kan ikke komme uden om at nævne den ofte citerede strofe af Stefán Ólafsson í Vallanesi (1619–1688), der efter at være blevet student fra skolen i Skálholt arbejdede for biskop Brynjólfur, indtil han rejste til København 1643 (Stefán Ólafsson 1885–1886, II, 41):<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Strofen findes i øvrigt på et af de sidste blade i 6, 128v.

Séra Ólafur á Söndum  
sálma og vísur kvað,  
mart gott hefur í höndum  
hver, sem iðkar það,  
því var skáldi skipt  
skýrleiks andagipt,  
mig hafa ljóð þess listamanns  
langseminni svipt;  
fáir fara nú lengra,  
þó fýsi að yrkja þrengra.

[Pastor Ólafur á Söndum / digtede salmer og sange, / meget godt har i hænde / den, som synger det, / for skjalden var blevet til del / klarheds ånds gave / denne kunstners digte har for mig / fordrevet kedsomheden; / få kommer nu længere, / selvom de forsøger at digte strammere.]

Til dette kommer de vidnesbyrd, som findes i håndskriftsmaterialet. I håndskrifterne fremhæves det gang på gang, hvilken storslået samling af åndelige sange Sb. er (på titelbladet bl.a. kaldt *ljúfir söngvar* [behagelige sange]) og hvilken begavet digter Ólafur var (han kaldes bl.a. *gáfuríkur* og *nafnfrægur* [begavet og navnkundig], begge 226r). Jf. også t.eks. det nyere forord i 70, citeret nedenfor, s. 117.

DE FØRSTE LITTERATURHISTORISKE BEHANDLINGER. I det følgende tidsrum vágner den videnskabelige interesse for fortiden, herunder for litteraturen (Jón Ólafsson 2018, 1x). En i denne som i flere andre henseender fremtrædende mand er lovmanden Páll Jónsson Vídalín (1667–1727), der ved sin død efterlod sig et skrift på latin om islandske digtere og forfattere fra det 16. og 17. århundrede, som han kaldte *Re-census poetarum et scriptorum Islandorum hujus et superioris seculi* [Opregning af islandske digtere og skribenter fra dette og tidligere århundreder]. Forfatterens original er desværre på et tidspunkt efter dennes død gået tabt, men forinden havde rektor Hálfðan Einarsson (1732–1785) og præsten Þorsteinn Pétursson (1710–1785) haft håndskriftet til låns og hhv. afskrevet og oversat det til islandsk. De to bearbejdere er imidlertid gået til arbejdet på hver deres måde, idet Hálfðan forkortede sit forlæg flere steder, medens Þorsteinn kun skal have oversprunget ganske lidt, men til gengæld tilføjet en del af sit eget stof. I Þorsteinn Péturssons oversættelse får vi følgende oplysninger om Ólafur Jónsson (Páll Vídalín 1985, 107–108, tekst Þ).

Séra Ólafur á Söndum í Dýrafirði var mikið skáld og lét eftir sig marga sálma og heilög kvæði, fá verðsleg; hann hefur útlagt þennan sálm eftir Philipp Melanchthon: Tak af oss Faðir og hrósa eg því. Það sem rúmheilagt er af kvæðum hans missir mikið af sínum þakknæmileika, vegna þess það er undir ókendum lögum, sem ekki forlystar aðra enn þá sem kunna söng.

[Præsten Ólafur á Söndum í Dýrafjörður var en stor digter og efterlod sig mange salmer og åndelige sange, få verdslige; han har oversat denne salme af Philipp Melanchthon: Tak af oss faðir,<sup>6</sup> som efter min mening er god. De hverdagslige af hans sange bliver betydelig mindre tilgængelige, fordi de er digtet til ubekendte melodier, der ikke tiltaler andre end dem, der har lært at synge.]

Den latinske tekst giver kun oplysningen om salmen af Melanchthon. Fra Þorsteinn Péturssons hånd har vi desuden en del tillægsmateriale, der i udgaven er trykt efter hovedteksten. I dette tillæg (fra håndskriftet JS 30 4to) får vi yderligere den noget overraskende oplysning, at Ólafur Jónsson har digtet mange salmer, ‘sem nú eru prentaðir’ [som nu er trykt] (smst., 207). Hvis Ólafs salmer vitterlig skulle være blevet trykt, så mangler vi fuldstændig kilder til det i dag,<sup>7</sup> og videre beklager Biskop Finnur Jónsson sig í sin kirkehistorie netop over, at samlingen ikke har været trykt, jf. nedenfor. Til gengæld er et par salmer udgivet i den såkaldte *Litla Vísnaþók*,<sup>8</sup> der udkom på Hólar 1757. Det er muligt, at Þorsteinn Péturssons bemærkning í virkeligheden går på disse enkeltesalmer, ikke hele samlingen.

Inden vi går videre til de udgivne omtaler af Ólafur Jónsson á Söndum og hans digtning, må nævnes det udkast til en litteraturhistorie, som Jón Ólafsson úr Grunnavík (1705–1779) arbejdede på henimod midten af det 18. århundrede, kaldet *Apparatus ad historiam literariam Islandicam* [Samling til islandsk litteraturhistorie]. Det er dog ganske kort, hvad han har at sige om Ólafur Jónsson, nemlig—foruden at han var præst på Sandar—blot, at han var ‘en geistlig poët, som har giort en heel boog af psalmer, som endnu ere icke tryckte’ (Jón Ólafsson 2018, 108; jf. 220).<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Salmen er oprindeligt digtet af Georg Klee (Thymus; † 1561) og derpå rettet til af Melanchthon. Den begynder på tysk *Aufer immensam, deus, aufer iram* (Páll Eggert Ólason 1924, 201).

<sup>7</sup> Der er i det mindste ikke noget at finde i de almindelige fremstillinger og i Halldór Hermannssons kataloger (1916 og 1922).

<sup>8</sup> De salmer, der udtrykkeligt tilskrives Ólafur Jónsson, er: *Himneski Faðir, heyr þú mig* (30 strofer), *Mér væri skyldugt að minnast á þrátt* (KvÓJ 4, 10 strofer), *Guðs míns dýra* (KvÓJ 11, 13 strofer), *Þó erfiði vísna versa* (*Skapsbót*) (KvÓJ 5, 13 strofer).

<sup>9</sup> Jf. den anførte sætning fra håndskriftet 30.

Lidt rigeligere begynder oplysningerne at flyde hos Biskop Finnur Jónsson (1704–1789), der i 1772–78 udgav sin *Historia ecclesiastica Islandiae* [Den islandske kirkes historie],<sup>10</sup> i hvis tredie bind (fra 1775) vi kan læse om Ólafur Jónsson á Söndum, der omtales som en lærd mand og en god digter. Det bemærkes, at vi ikke ved, hvornår han fik kaldet på Sandar, men at det med nogen sikkerhed kan sættes til før 1600, og at vi endvidere ikke kender hans dødsår, selvom det af et af hans digte fremgår, at han må være død efter 1621; det nævnes nemlig, at det er 11 år siden, at sygdom (*bráðasótt*) hærgede landsfolket, hvilket skete i 1611 (jf. dog nedenfor, s. 128). Finnur Jónsson bemærker, at vi har mange fremragende salmer fra hans hånd, som er ‘vita & spiritu plena’ [fulde af liv og ånd], og at de værdsættes højt af de fromme, som kender dem. Finnur beklager videre, at salmerne endnu ikke et blevet udgivet og at der derved kun er få, som har adgang til dem. Endelig nævner Finnur Jónsson oplysningen om, at Biskop Brynjólfur satte Ólafur Jónssons bodssalmer meget højt, og at han ville have dem læst højt for sig, da han lå i sin baneseng (smst., III, 198–199.) I fjerde bind nævnes under ‘Addenda et Emendanda’ [tilføjelser og rettelser] Ólafur også (med henvisning til oplysninger, som Finnur Jónsson havde modtaget af Hálfðan Einarsson); der er tale om de samme oplysninger, som er at finde i *Sciagraphia* (smst., IV, 246).

I året 1777 udgav Hálfðan Einarsson, rektor på domskolen ved Hólar, sin islandske litteraturhistorie, *Sciagraphia*. Heri opregnes forskellige forfattere, efter hvem der foreligger endnu uudgivne digtsamlinger (smst., 73), herunder Ólafur Jónsson á Söndum (*Olavus Johannís*), til hvem han knytter en note. Noten indeholder en 10-liniers biografi om Ólafur. Hálfðan fastslår, at Ólafur var en fremragende digter og opregner derpå de oplysninger, han har om ham: han blev født 1560 af forældrene Jón Erlingsson—bonde i Stóri Laugardalur i Tálknafjörður—og Kristín Ólafsdóttir. Han kom efter faderens død i opfostring hos Eggert Hannesson og siden hos dennes svigersøn, Magnús Jónsson. Efter at have modtaget undervisning først hjemme og dernæst i skolen, blev han 1590 præst til sognene Sauðlauksdalur og Rauðasandur, og fik siden Sandar i Dýrafjörður. Han døde sidst på sommeren 1627 (smst., 75, “Note c, SECTIO II, § 4”). Et par sider længere fremme i et kapitel om digtere, der har digtet verdslige og historiske viser, omtales Ólafur atter i forbindelse med sine *Spansku vísur* (KvÓJ 44).

Til sidst skal Jón Espólíns (1769–1836) karakteristik af Ólafur og Sb. nævnes. Den

<sup>10</sup> Jeg vil gerne takke lektor ved Københavns Universitet, Gottskálk Jensson, for oversættelse af de pågældende tekststeder hos Finnur Jónsson og efterfølgende hos Hálfðan Einarson.



findes i håndskriftet 70, Hjalti Þorsteinssons smukke afskrift af Sb. På et senere indskudt blad (det tredje i den nuværende indbinding) har Jón Espólín skrevet følgende (efter Ólafur Jónsson 1895, 131; sammenholdt med håndskriftet):

Séra Hjalti Þorsteinsson, prófastur vestur í Vatnsfirði, hefir uppskrifað þessa kvæðabók. Þótt kvæði hennar séu nokkur,<sup>11</sup> sem að eru styrð, með undarlegum lögum, óke(n)dum og nokkuð fornfáleg eptir öldinni sumstaðar, þá er margt gott í þeim og hugkvæmt, og höfundurinn hefir verið guðhræddur, frómlyndur og sámilega þeinkjandi maður og gott skáld á sinni tíð. (Var þessi séra Ólafur son Jóns Erlingssonar af Hagaætt, og er hans afkvæmi enn fyrir vestan. Hann var prestur á Söndum í Dýrafirði frá anno 1596 til 1627).<sup>12</sup> Það sérlegasta við kvæðin er þó sú<sup>13</sup> hugkvæma hluttekning, einlægni og alúð, sem óvíða finnst eins í kvæðum og er sannarlega betri kostur fag(ur)ri orðsnilli og liðugum ljóðum að tala til hjartans, hvað sem hver þar um dæmir.

[Præsten Hjalti Þorsteinsson, provst i Vatnsfjörður på Vestfjordene, har nedskrevet denne sangbog. Omend der er nogle af sangene, der er tunge, med mærkelige, ukendte melodier og somme steder lidt arkaiske efter tidens stil, så er der meget godt og tiltalende i dem. Forfatteren har været en gudfrygtig, from og hæderligt tænkende mand og en god digter på sin tid. (Denne Ólafur var søn af Jón Erlingsson af Hagi-slægten, og hans efterkommere bor stadig vestpå. Han var præst på Sandar i Dýrafjörður fra *anno* 1596 til 1627). Sangene skiller sig mest ud ved den tiltalende deltagelse, inderlighed og hjertelighed, som man ikke finder i mange andre sange, og [det] er sandelig et bedre alternativ end smuk veltalenhed og velklingende digte, som taler til hjertet, hvordan man [ellers] dømmer derom.]

NYERE LITTERATURHISTORISKE BEHANDLINGER. I 1888 udgav Jón Þorkelsson (1859–1924) sin disputats *Om digtningen på Island*, hvor han i sidste afdeling gennemgår ‘[n]avngivne digtere fra c. 1400 til c. 1600’ (1888, 11). Ólafur Jónsson behandles s. 455–459. Jón Þorkelsson bemærker, at samlingen ‘hovedsagelig [indeholder] åndelige kvad og enkelte salmer under meget sjældne og kunstige melodier kompo-

---

<sup>11</sup> nokkur] *rettet for* nokkuð, *hðsk.*

<sup>12</sup> Det følgende er tilsyneladende skrevet senere, hvilket udgiveren også bemærker.

<sup>13</sup> þó sú] *dette tilføjet over linien; først skr. annars, men overstr.*

nerede af selve forfatteren' (smst., 456).<sup>14</sup> Derpå citeres en del strofer, og der gives en oversigt over salmer og åndelige sange, der ikke er medtaget i Sb., men som tilskrives Ólafur Jónsson. Til sidst anføres hele salmen Nokkuð einsliga nú vilja mér (med den bekendte stevstamme Fyrnist Ísland fríða). Jón Þorkelsson understreger, at han ikke bryder sig synderligt om Ólafs digtninger: 'Afset fra enkelte endog meget lyse glimt er hele samlingen *kedelig og trættende at læse*' (smst., 457; min fremhævnng).

Páll Eggert Ólason (1889–1975) har skrevet om Ólafur Jónsson ved tre forskellige lejligheder: I sit værk *Menn og menntir*, i sit bind om det 16. århundrede af den uafsluttede Islandshistorie, *Saga Íslendinga*, og i destilleret form i sit biografiske leksikon *Íslenzkar æviskrár*. Da der her er tale om historiske skrifter, vejer de personalhistoriske hhv. biografiske detaljer naturligvis tungt. Vi skal her imidlertid koncentrere os om det litterære. I hovedværket *Menn og menntir* i fire bind giver Páll Eggert en oversigt over tiden omkring Reformationen på Island. De første tre bind omhandler hovedpersonerne, biskopperne Jón Arason, Ögmundur Pálsson og Guðbrandur Þorláksson; bind fire med undertitlen 'Rithöfundar' [Forfattere] omhandler den litterære produktion i Reformationstiden. Det er i dette fjerde bind, vi finder Páll Eggerts første og fyldigste behandling af Ólafur og Sb. (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 610–616). Der gives en oversigt over Sb.-håndskrifter, der alle er afskrifter, idet originalen er tabt. Enkelte salmer findes uden for Sb. Páll Eggert karakteriserer Ólafur Jónssons digtning således: 'Það er einkennilegt við kvæði Ólafs hin andlegu, að hann notar mjög viðlög við þau, flest frumorkt, og eru mörg þeirra fögur' [Typisk for Ólafur Jónssons åndelige sange er, at han ofte benytter stevstammer; som oftest er de [digtede] af Ólafur selv, og mange af dem er smukke] (smst., 612). Enkelte af Ólafs salmer og åndelige sange er, får vi at vide, trykt i *Höfuðgreinabók 1772*<sup>15</sup> og senere salmebøger. Endvidere nævnes den ovenfor omtalte Melanchthon-salme, Aufer immensam, som findes i oversættelse i salmebøgerne fra 1619–1751 og i alle messesang-

<sup>14</sup> Hertil er en note, hvori Jón Þorkelsson gør opmærksom på Rask 98, 'skreven af séra Ólafurs for resten ubekendte sön Jón'. At dette vitterligt skulle have været tilfældet, har Jón Helgason påvist er overvejende usandsynligt (Jón Helgason 1962–1981, IV, XXVIII).

<sup>15</sup> I denne findes kun Ó Jesú minn, eg finn (KvÓJ) 15, 9 strofer; overskrift: 'Hugleiðing Kristí náðar til huggunar í dauðanum (Sr. Ó.J.)' [Meditation over Kristi nåde til trøst i døden] og noder ved første strofer; stroferne 3 og 4 er ombyttede i forhold til rækkefølgen i 139. Endvidere er indskudt en storfe før og to efter str. 6) og Heiðri Drottin vor hjörnuð sál (7 strofer; salmen findes ikke i Sb., men sidste strofe, 'Vors Herra Jesú verndin blíð' [Vor Herre, Jesus, din Bistand sød, jf. oversættelsen af strofen, som findes i Jón Helgason 1922, 72] er beholdt i islandske salmebøger frem til i dag, nr. 249 i den nuværende salmebog (2001).

bøgerne fra 1607 (smst., 612–613). Derpå nævnes Heiðri Drottin vor hjörnuð sál, de såkaldte *Spænsku vísur* (KvÓJ 44), hvis historiske værdi fremhæves, og *Jórsalarímur*, der citeres fra.<sup>16</sup> Páll Eggert taler i anerkendende vendinger om Ólafur Jónsson som digter og fremhæver bl.a., at han ikke har været ‘svæsinn vandlættingamaður (...), heldur unnað hófsamlegri gleði’ [nogen voldsom moralist, (...) men har værdsat mådeholden glæde] (smst., 615). Sidst omtales Ólafs førnævnte sang om Island, Nokkuð einslega nú vilja mér, i forbindelse med hvilken Páll Eggert fremhæver digterens inderlige kærlighed til landet (smst., 615–616; jf. Margrét Eggertsdóttir 2002 nævnt i det følgende). – I det stort anlagte værk, *Saga Íslendinga*, er afsnittet om Ólafur Jónsson af nogenlunde samme længde som afsnittet i *Menn og menntir*, og i det hele mere eller mindre sammenfaldende med dette (Páll Eggert Ólason 1944, 422–425). Teksten er dog gjort en smule mere populær, t.eks. ved at listen over Sb.-håndskrifter og gengivelsen af fortalen til Sb. er udeladt. I *Íslenzkar æviskrár* finder vi atter de samme oplysninger, nu i stærkt kondenseret form. Desuden findes oplysningen, at der i Guðbrandur Þorlákssons ‘salmebøger’ (*sálmabækur*) skulle findes en enkelt salmeoversættelse tilskrevet Ólafur; det angives imidlertid ikke, hvilken salme, der er tale om (ÍÆ IV, 58).<sup>17</sup> Der må da også være tale om en lapsus. I sin *Upptök sálma og sálmalaga í lútherskum sið á Íslandi* omtales Ólafur kun kort i forbindelse med en opregning af de digtere, der ikke fandt optagelse i Biskop Guðbrands salmebøger (1924, 34). To tekster, trykt i nyere tid, nævnes. I forhold til Jón Þorkelsson er det ikke mange konkrete oplysninger, Páll Eggert kan tilføje. Der er dog nogle, og dertil viser han alt i alt større imødekommenhed i læsningen af digtningen.

Fra omtrent samme tid, som Páll Eggert begyndte at skrive *Menn og menntir* holdt Sigurður Nordal (1886–1974) en række forelæsninger om islandsk litteraturhistorie. De dele, der omhandler Reformationstiden, findes udgivet efter forfatterens manuskript i *Samhengi og samtíð* I, der udkom 1996. Foruden dette manuskript,

---

<sup>16</sup> Det er nærliggende at antage, at forlægget for disse endnu uudgivne *rímur* (jf. Finnur Sigmundsson 1966, I, 287) er den islandske oversættelse af den tekst, Johann Bugenhagen (1485–1558) skrev i forlængelse af sin evangelieharmonie, *Historia þínunnar. Jórsalarímur* kendes ifølge Finnur Sigmundsson (1966) i håndskrifterne AM 146 a 8vo, 264 og 42 (de to sidste Sb.-håndskrifter); hertil må føjes Sb.-håndskrifterne: 779, 1899, 341, II.183, 5658 (jf. kapitel 3).

<sup>17</sup> Der kan være tale om ovennævnte Melanchthon-salme eller—og det er måske mere sandsynligt—Mikils ætti eg aumur að akta (KvÓJ 31), idet Bjarni Þorsteinsson (1906–1909) angiver, at denne skulle findes i Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaþók* fra 1612. Hvorfra denne oplysning stammer, har det ikke været muligt at opklare; KvÓJ 31 er hverken at finde i *Vísnaþók* eller *Sálmabók*.

der er fragmentarisk, findes alle forelæsningerne i Finnur Sigmundssons (1894–1982) nedskrift fra årene 1922–1924. Afsnittet om Ólafur Jónsson (smst., 324–326) er holdt kort. Indledende gives digterens data, to hovedhåndskrifter nævnes (139, 70) og en generel oversigt over udgivelser, der indeholder dele af Ólafs værk, gives. Sigurður regner det på baggrund af den almindelige kontakt mellem Rauðasandur og Hamborg samt de sange, i hvis overskrifter det udtrykkeligt nævnes, at de er oversatte fra tysk, for sandsynligt, at Ólafur Jónsson i sine yngre år har været i Tyskland. Endelig fremhæves det, at Ólafur digter i nye versemål, benytter traditionelle omkvæd og han forekommer at have været musikalsk; hans sange er i almindelighed ‘mýkri og sönghæfari en þá gerðist’ [mildere og mere melodiske end det dengang var almindeligt] (smst., 325)—andre toner, end vi fandt ovenfor hos Jón Þorkelsson og Þorsteinn Pétursson. Ellers holdes omtalen af digtningen meget overordnet med et par versciter. Sigurður Nordal inddeler Ólafs værk i en åndelig og en verdslig del, hvor interessen hovedsageligt samler sig om den sidste.

I 1993 udkom andet bind af litteraturhistorien *Íslensk bókmenntasaga*. Værket er skrevet af forskellige forfattere, og litteraturforskeren Böðvar Guðmundsson har skrevet kapitlet “Nýir siðir og nýir lærdómar – bókmenntir 1550–1750”, hvori vi finder et afsnit om salmedigtning. Sidst i dette kapitel omtales forskellige salmedigtere, og om Ólafur Jónsson får vi at vide, at han blev anset for en af de største digtere af sin samtid, idet ovenstående strofe af Stefán Ólafsson citeres (1993, 412). Derpå følger den påfaldende oplysning, at Ólafur Jónsson, der iøvrigt har digtet i samtlige tidens vigtigste poetiske genrer, ikke har digtet *rímur* (smst.). Páll Eggert Ólason nævner, som anført, at Ólafur har digtet *Jórsalarímur*, og dette bekræftes i Finnur Sigmundsson (1966, I, 287). Ganske vist findes *Jórsalarímur* ikke i alle afskrifter af Sb., og det ældste håndskrift med *rímur*-cyklen nævner ikke nogen forfatter. Men omvendt er det de eneste oplysninger, vi har, hvorfor man havde ønsket sig en eller anden form for tilbagevisning af Ólafs adkomst til forfatterskabet. Derpå nævnes *Spænsku vísur*. Böðvar Guðmundsson gør opmærksom på, at det muligvis først er hos Ólafur Jónsson, at ‘íslenskur sálmakveðskapur fær persónulegan blæ af innileik, hógværð og spekt’ [islandsk salmedigtning får et personligt strejf af inderlighed, ydmyghed og ro] (smst., 413). Böðvar fremhæver i øvrigt, at Ólafur i sin salme Upp líttu sál mín og umsjá þig vel (KvÓJ 8) benytter samme metode, som Martin Moller (1547–1606) gør i sin *Soliloquia de passione Iesu Christi* [Sjælens enetale om Jesu Kristi lidelse] fra 1587 (smst.), der blev oversat til islandsk og udgivet 1599 med titlen *Eintal sálarinnar* [Sjælens enetale] (Moller 2019, XIV; Margrét Eggertsdóttir 2005, 275).

I *A History of Icelandic Literature* fra 2006, redigeret af Daisy Neijmann, der be-

handler islandsk litteratur fra middelalderen frem til år 2000, har Margrét Eggertsdóttir skrevet kapitlet “From Reformation to Enlightenment” (2006, 174–250). Det er, som man kan læse af kapiteloverskriften, et generelt kapitel om hele den periode, som her er kaldt for Den Lærde Tid (isl. *lærdómsöld*, eng. *The Learned Age*), og Ólafur Jónsson omtales da også kun kort (smst., 182–183). Margrét bemærker, at der er gode indicier på, at Ólafur har været en højt estimeret digter på sin tid; ikke mindst peger den kendsgerning, at (størstedelen af) hans digtning findes i én samling, herpå medens de fleste andre samtidige digteres værker findes spredt omkring i forskellige salmebogssamlinger. Til denne observation følger hun, at vi, selvom digterens egen original er tabt, dog har mange afskrifter af Sb. (jf. kapitel 3 nedenfor). Derpå fortsættes med beskrivelse af Sb.s opbygning i to dele, ‘the first part contains poems that deal with various aspects of Christian doctrine, while in the second part there are occasional poems, elegies, and poems on ‘one thing and another about which I wished to write a poem’ (smst., 182). Ólafur var den nye tids mand (smst.):

Ólafur Jónsson of Sandar was the first to paraphrase the new doctrine in true poetic form. He principally wrote poems on religious subjects and was highly regarded by his contemporaries for his poetic, and particularly his lyric skills, although his reputation has subsequently been overshadowed by that of Hallgrímur Pétursson.

Afrundende omtales *Jórsalarímur*, hvori digteren indledende omtaler den skiftende mode hos digterne. Al den stund man tidligere digtede om turneringer og kampe, så lagde man sig nu (i Ólafs samtid) snarere efter at prædike Guds ord rent og purt (smst.). Dog må Ólafur medgive, at der stadig findes folk, som er interesserede i de nævnte, ukristelige historier; de personer vil han ikke dømme, og der er, fortsætter han, heller ingen grund til at være imod historier, der dog kan videreformidle nogen viden (smst., 183; jf. også Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 613–614).

De foregående behandlinger af Ólafs digtning er alle indgået i større litteraturhistoriske fremstillinger. Der findes imidlertid også et mindre antal tidsskriftartikler, der på forskellig vis behandler Ólafur og hans digtning. Den første er Sigurjón Einarssons afhandling i *Skírnir*, “Séra Ólafur á Söndum” (1960), som bygger på forfat-

terens kandidataffhandling.<sup>18</sup> Ved læsningen studser man først over, at forfatteren ‘þykja kvæði hans einhæf og langdregin’ [finder hans digte monotone og langtrukne] (smst.), hvilket bringer Jón Þorkelssons beskrivelse i erindring. Sigurjón Einarsson finder tilsyneladende kun teksterne vigtige, *fordi* de er kilde til tidsånden og til mennesket og digteren Ólafur Jónsson (smst., 54). Ólafs værk er naturligvis *også* dette, men man havde ventet en mere åben tilgang til den behandlede litteratur, der som udgangspunkt *qua* litteratur gør krav på vor interesse. Afhandlingen, der er omfattende og indeholder mange versseksempler,<sup>19</sup> kan med fordel deles i to hoveddele. I første hoveddel gennemgås Ólafur Jónsson og hans nærmeste slægts historie. Da kildematerialet er yderst sparsomt, er fremstillingen hovedsageligt bygget op omkring en gennemgang af dette. Enkelte gange er Ólafs digtning benyttet til at belyse et og andet træk i biografien.<sup>20</sup> I anden hoveddel gennemgås struktur og opbygning af Sb., efter at overleveringen en smule fragmentarisk er beskrevet. Dernæst beskrives flere digte nærmere, og Gott vinnufólk Guð minn ljær gives i sin helhed (smst., 110–112). Til sidst forsøger forfatteren at sige noget mere alment om livssynet i Reformationstidens digtning. I dette afsnit står de partier, der omhandler Ólafur Jónsson, klart stærkere end de mere almene betragtninger. Afhandlingen er endnu den fyldigste gennemgang af Ólafur Jónssons digtning, vi har.

I artiklen “Þýskt gyllinistafróf í þremur íslenskum þýðingum” i tidsskriftet *Grip-la* behandler Margrét Eggertsdóttir tre oversættelser fra tysk af en ABC-vise, som også findes oversat til dansk; der er tale om en moraliserende salme med gode råd til, hvordan man bør leve (1995). Den ene af de tre behandlede oversættelser er Ólafs Alleina til Guðs set trausta trú (KvÓJ 7). Artiklen indeholder til sidst en transkription af teksten fra 139. I undersøgelsen sammenlignes de tre islandske (selvstændige) oversættelser, og ved sammenligning med en dansk oversættelse og hvad der viser sig at være den tyske original, belyses de tre oversætteres arbejdsmåde. Margrét kan om KvÓJ 7 konkludere, at Ólafur holder sig forholdsvis tæt op ad det tyske forlæg (smst., 67, 82), ja, digteren følger ‘þýska frumtextanum svo fast að það bitnar í

<sup>18</sup> Sigurjón Einarssons kandidataffhandling, *Séra Ólafur á Söndum 1560–1627* fra 1955, findes på Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn. Den indeholder de samme afsnit som den udgivne affhandling, men dertil desuden et kapitel om *Spænsku vísur* (KvÓJ 44), der aldrig er blevet udgivet.

<sup>19</sup> Faktisk så mange, at affhandlingen alene af denne grund må fremhæves. Den indeholder omtr. halvdelen af, hvad den nedenfor omtalte udgave, Ólafur Jónsson (2006b), indeholder, heraf næsten to hele tekster.

<sup>20</sup> Forfatteren er opmærksom på, at man skal være varsom med at benytte litteratur på denne måde.

sumum erindum bæði á málfari og hugsun’ [det tyske forlæg så nært, at det i nogle strofer går ud over både sprog og tanke] (smst., 83). En af de andre oversættelser er tilskrevet Hallgrímur Pétursson (1614–1674), og idet han tilsyneladende både har benyttet den tyske tekst og den danske oversættelse, så peger en enkelt læsemåde på det receptionshistorisk interessante, at han også har kendt og her synes at være påvirket af Ólafur Jónssons oversættelse (smst., 82).

I en artikel i *Skírnir* fra 2002, der ganske vist ikke primært handler om Ólafur Jónsson, men derimod om topografisk-historiske digte på Island, behandler Margrét Eggertsdóttir Ólafs Nokkuð einsluga nú vilja mér, der i håndskrifterne har overskriften *Um brörnun Íslands*, d.v.s. ‘Om Islands forfald’. Der har, som det er fremgået af ovenstående gennemgang, været en vis interesse for denne tekst, og den er således ofte udgivet. Margrét nævner teksten, fordi hun *ikke* mener, at den hører til den topografisk-historiske genre, omend vi har med en beskrivelse af land og folk og en sammenligning med andre lande at gøre. Snarere er budskabet en (i parentes bemærket meget luthersk) opfordring til Ólafs landsmænd ‘um að setta sig við aðstæður og þrauka í von um betra líf’ [om at acceptere forholdene og holde ud i håbet om et bedre liv] (smst., 280).

Endelig omtaler Viðar Hreinsson *Spænsku vísur* (KvÓJ 44) i sin monografi om Jón lærði (1574–1658), *Jón lærði og náttúrur náttúrunnar* (2016, 251–254), i forbindelse med en gennemgang af hele sagen om de baskiske hvalfangere, især med hensyn til Jón lærðis involvering i sagen. Der lægges vægt på, at Ólafur digter sangen på baggrund af den redegørelse, sysselmanden Ari Magnússon í Ögri sendte til Altinget. To strofer (59–60) fremhæves som evt. henvisende til Jón lærði.

UDGAVER AF ÓLAFUR JÓNSSONS DIGTNING. Der er allerede ovenfor nævnt flere udgivelser af Ólafur Jónsson-tekster. Ud over dette er det kun en forholdsvis begrænset del af Ólafs værk, der foreligger i udgaver, heraf ikke en eneste tekstkritisk i moderne forstand. Ólafur Davíðsson har udgivet en del af Ólafur Jónssons sange. Det drejer sig først om fremmest om følgende i *Íslenzkar gátur, skemtanir, viki-vakar og þulur*.<sup>21</sup> Hryggðar þönkum hritt þér frá (Jón Árnason & Ólafur Davíðs-

---

<sup>21</sup> Foruden de her nævnte viser også første strofe af Eitt sinn fór eg yfir Rín efter 70 (Jón Árnason & Ólafur Davíðsson 1887–1903, II, 257) og Heyr þú sem huginn upplýsir efter 1899 (KvÓJ 17; smst., III, 149) samt stevstammen Eg var mig á útlöndum lengi til salmen Þegar eg hugsun þeirri um hjartað renni (smst., III, 343) efter 70 med varianter fra håndskrifterne: 376, 139, 1899, 240 og 42; i AM 151 8vo findes kun stevstammen.

son 1887–1903, III, 154–156),<sup>22</sup> Eig nú kvæðin auðarskorðin bjarta,<sup>23</sup> Þó að eg gangi á gólfíð fram og gjöri mig kátt<sup>24</sup> og Hverfi til yðar heilsan mín<sup>25</sup> samt Þér skal valin þökkin stærst med stevstammen Hverfi gjörvöll hryggðarbrögð (Jón Árnason & Ólafur Davíðsson 1887–1903, III, 198–201).<sup>26</sup> Dertil kommer samme udgivers udgave af *Spænsku vísur* (KvÓJ 44; Ólafur Jónsson 1895), som han udgav efter 70 (rettet efter andre håndskrifter) med indledning, anmærkninger og varianter fra håndskrifterne 139, 240, 1899, 42, 376. Ólafur Davíðsson nævner også disse håndskrifter: II.183 (‘F. Magn. 179, 4’), 2I.7.II (‘F. Magn. 72, 4’), 73, ‘JS 28I 8vo’, en fejl for 231, som han imidlertid ikke har haft mulighed for at benytte.

Róbert A. Ottósson udgav salmen Heyr þú oss himnum á (KvÓJ 24) bogstavret efter 139 sammen med en undersøgelse af melodians overlevering under titlen “Ein fægur saung vjisa ...” i et festskrift til Jón Helgason (Róbert A. Ottósson 1969, 251–259).

*Í höndum þínum minn herra Guð hefur þú teiknað mig* (Ólafur Jónsson 2006b) er den seneste udgave af Ólafur Jónsson-tekster og, når man ser på tekstmængden, den mest omfattende. Desværre har man valgt blot at gengive enkelte strofer fra hver salme eller sang—nogle gange flere, andre gange færre (kun Eitt sinn fór eg yfir Rín, KvÓJ 45, gengives i sin helhed)—og udgaven kan således kun give et fattigt, uhistorisk indtryk af Ólafur Jónssons digtning. Endvidere er der tale om en populæruddgave, og der er således ikke gjort meget ud af nærmere at undersøge tekstens overlevering som grundlag for udgaven.<sup>27</sup> I indledningen, skrevet af Matthías Johannes-

<sup>22</sup> Efter JS 257 8vo med varianter og rettelser efter 70, ÍB 347 4to, 139, 1899, 42 og 240. Ólafur Davíðsson bemærker, at sangen på et tidspunkt har fandtes i AM 67 8vo.

<sup>23</sup> Efter 376 og 42.

<sup>24</sup> Efter 376, 139, 240, 42 og DFS 67 (‘Sv. Grv. 67’).

<sup>25</sup> Efter 42.

<sup>26</sup> Efter 70 med varianter fra 376, 139, 240, 42 og 67. Den sidstnævnte sang, Hverfi gjörvöll hryggðarbrögð, er dog ikke trykt efter 70, fordi den ikke findes i dette håndskrift, men derimod efter 67, ‘með hendi Finns Magnússonar’ [med Finn Magnussons hånd] (∅: professor Finn Magnusen, 1781–1847). Sangen findes i II.183—som udgiveren ikke havde adgang til—og dette håndskrift er snarest forlægget, da dels de to sidehenvisninger, der nævnes i forbindelse med Þó að eg gangi á gólfíð fram og gjöri mig kátt og Hverfi gjörvöll hryggðarbrögð stemmer med, at disse to sange findes i dette håndskrift på de nævnte steder, dels har Finn Magnusson ejet dette håndskrift (jf. det tidligere katalognummer: FM 179 4to).

<sup>27</sup> Det angives i indledningen (s. II), at 70 er blevet valgt som hovedhåndskrift, men selve argumentationen for, hvorfor dette er gjort, er ikke særlig grundig, og der fremlægges således ikke nogen systematisk undersøgelse af håndskrifternes forhold til hinanden.



sen, opridses kort—efter en fremhævelse af, at Ólafs vigtighed som digter består i, at han er en slags kulturel forudsætning for Hallgrímur Pétursson!—digterens levned. Dernæst bruges en del plads i afsnit III på at drøfte *Spænsku vísur* (KvÓJ 44) i sammenhæng med de historiske kilder (teksten er imidlertid ikke udgivet her). Til sidst gives med udgangspunkt i Jón Þorkelssons udtalelse, citeret ovenfor, s. 24, en kortere beskrivelse af Ólafur Jónssons digtning som helhed med hovedfokus på det, der ifølge forfatteren er smukt. Indledningen rundes af med omtale af de mere formelle sider af digtsamlingen, t.eks. at flere af salmerne har vedføjede noder. Forfatteren bemærker herom, at det i øvrigt også var nødvendigt, da Ólafs salmer som oftest var knudrede og at det derfor var nødvendigt at synge dem (smst., 25)!<sup>28</sup> Kári Bjarnason (der stod for selve teksttilrettelæggelsen) har desuden selv udgivet *Spænsku vísur* (KvÓJ 44; 2006a), ligeledes efter 70 uden variantapparat.<sup>29</sup> Tidligere udgav Kári Bjarnason i et bidrag til *Lesbók* fra 27. marts 1999 salmen Fornmæli eitt eg finn mér það efter 139, foruden flere enkeltstrofer fra andre af Ólafs salmer.

Ud over disse udgaver findes forskellige udvalg af Ólafur Jónssons sange i antologier, hvoraf må nævnes *Íslenzkt ljóðasafn* (Páll Eggert Ólason 1947, 226–232) og *Íslands þúsund ár* (Kristján Karlsson 1976–1977, I, 343–348). Førstnævnte indeholder Nokkuð einslega nú vilja mér (Fyrnist Ísland fríða) og stevstammen til samt et udvalg af strofer fra Gleður mig enn sá góði bjór (Hýr gleður hug minn; KvÓJ 39); sidstnævnte indeholder et udvalg af strofer fra Ólafs *Jórsalarímur*, et udvalg af strofer fra Gleður mig enn sá góði bjór (Hýr gleður hug minn; KvÓJ 39), Eitt sinn fór eg yfir Rín (KvÓJ 45), et udvalg af strofer og stevstammen fra Nokkuð einslega nú vilja mér (Fyrnist Ísland fríða) samt den afrundende strofe, som findes i nogle Sb.-håndskrifter, ‘Ólafur Jónsson orti kver’. Bjarni Þorsteinsson udgav i sit storværk *Íslenzk þjóðlög* en række Ólafur Jónsson-tekster med samt noder (1906–1909, 177–178, 250–280, 317–324, 335–336, 353–359, 371–374, 381–382, 440).<sup>30</sup> Endelig findes i Jón

---

<sup>28</sup> Der henvises i øvrigt til den grundige anmeldelse af bogen i *Gliman* af Sigríður Guðmarsdóttir (2007). Anmeldelsen er ganske vist ikke først og fremmest en anmeldelse af bogen som udgave, men kommer dog ind på de dele også.

<sup>29</sup> Der er, som udgiveren bemærker, tale om en læseudgave (smst., 121). Udgiveren gør rede for tilrettelæggelsen af teksten i indledningen, s. 120–121. Argumentationen kan kritiseres på samme måde som Ólafur Jónsson (2006b). Der gives i øvrigt ikke eksempler fra *Spænsku vísur* selv.

<sup>30</sup> Der er tale om første strofe af nedenstående tekster; i parenteser er angivet, hvis evt. andre strofer er aftrykt i tillæg, samt om teksten evt. findes flere gange (da Bjarni Þorsteinsson har gennemgået håndskrifterne 98, 70 og 240): Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1), Ó, eg manneskjan auma (KvÓJ2; 2, 17), Enn vil eg einu sinni (KvÓJ 3), Mér væri skyldugt að minnast á þrátt (KvÓJ

Samsonarsons *Kvæði og dansleikir* udgivet Eitt sinn á gólfi kveðið (II, 52), samt en stor del af de stevstammer, som findes til mange af salmerne (1964).<sup>31</sup>

4; + sidste strofe; to gange), Þó erfiði vísna versa (KvÓJ 5; 13), Andlig skáldin iðka mest (KvÓJ 9; 2), Heyr minn Guð, helgasti (KvÓJ 10), Guðs míns dýra, gjöri eg að skýra (KvÓJ 11), Hugsun kalda hef eg að halda um hörmung alda (KvÓJ 12 2, 19; to gange), Þegar minn dauði og dómurinn þinn (KvÓJ 13; 2–7), Ó Jesús, elsku hreinn (KvÓJ 14; to gange), Ó Jesú minn, eg finn (KvÓJ 15), Dýr fæðingin Drottins vors (KvÓJ 16), Heyr þú, sem huginn upplýsir (KvÓJ 17; 10), Minn Guð, minn Guð, mundu nú til mín (KvÓJ 18), Mýkja vilda eg mæðar grein (KvÓJ 20), Óð skal hefja og eigi tefja (KvÓJ 19), Eg hef upp til þín mitt góðfúst geð (KvÓJ 21), Þig bið eg þrátt (KvÓJ 22; 2), Gaumgæfið Kristnir, og gefið til hljóð (KvÓJ 23), Heyr þú oss, Himnum á (KvÓJ 24; 2, 8–11), Ó herra Guð, mín heilsa er rýr (KvÓJ 25), Kom þú, minn Herra Kriste (KvÓJ 26), Nær heimurinn í hendi manns (KvÓJ 27), Vel eg þér ráðin vinsamlig (KvÓJ 28), Framorðið er og meir en mál (KvÓJ 30), Mikils ætti eg aumur akta (KvÓJ 31; 2), Jesús, sonur hins góða Guðs (KvÓJ 33), Heyr mig, mín sál, og hraust þú vert (KvÓJ 34), Manninum er hér mjög svo varið (KvÓJ 35), Vil eg nú við þig ræða (KvÓJ 36; her stevstammen: Heilbrigðum manni hverjum ber), Með því eg skyldunst (KvÓJ 37), Sjálf ritningin sælan prísar (KvÓJ 38), Gleður mig sá hinn góði bjór (KvÓJ 39; her stevstammen Hýr gleður hug minn, 1–6, 10), Víst er nú manni (KvÓJ 40), Hug minn hef eg til þín (KvÓJ 46), Syng, mín sál, með glaðværð góðri (KvÓJ 47), Mjög hneigist þar til mannlundin hrein (KvÓJ 41), Mjög skyldugt það mönnum er (KvÓJ 42), Kærustu hlýðið kristnir á (KvÓJ 43), Kveðju mína og kærleiksband (KvÓJ 44), Eitt sinn fór eg yfir Rín (KvÓJ 45; 2–10 = hele sangen), Nálæg ferðin er nú fyrir hendi (KvÓJ 48), Af hjarta gjarnan hugur minn er (KvÓJ 49; 2).

Desuden findes et udvalg af følgende sange fra 240 uden noder: Gott er að eiga þig, Guð minn, að (+ stevstamme), Fræða spil eg finna vil (+ stevstamme), *Fæðgareisa*: Sjálf reynslan fær svoddan kennt (sidste strofe + stevstamme). Fra 70: Þegar hugsun þeirri um hjartað mitt ég renni (7 strofer + stevstamme), Góður og snar er Guð til sanns (str. 1), Gengur þá til vor gæfan heim (7 strofer + stevstamme), Nokkuð einslega nú vilja mér (str. 1–2 + stevstamme), Valla kalla eg vera við of (str. 1–2 + stevstamme), Þó að gangi á gólfið fram (5 strofer), Eg bifel þetta bæklings kver (str. 1–4 samt sidste strofe fra 70). Endelig aftrykkes første strofe med melodi af Tak af oss Faðir.

Salmen Mörg vill hryggja hugann þín (2–4, 17, 18) findes i Lbs 1927 4to mellem to salmer af Ólafur Jónsson, men uden forfatterangivelse. Bjarni Þorsteinsson tilskriver Ólafur den, formentlig på baggrund af, at den findes med noder i *Höfuðgreinabók* (1772, 213), under overskriften: 'Andvarp Sorgfullrar sálar frá sorgum þessa heims til eilífs lífs (S.O.J.S.)' (jf. smst., 374). Salmen er ifølge Jón Þorkelsson også tillagt Ólafur Einarsson og Stefán Ólafsson (Jón Þorkelsson 1888, 457), og den findes ikke i Sb. Om den hører til Ólafur Jónssons forfatterskab, er derfor tvivlsomt.<sup>31</sup> I Jón Samsonarson (1964, I, 197) findes stevstammen Eg var mig á útlöndum lengi → Þegar hugsun þeirri um hjartað mitt ég renni, og der peges på dens sammenhæng med første strofe af en islandsk folkevise, Eg var mig á Upplöndum lengi (jf. Jón Helgason 1962–1981, IV, 122; VIII, 122). Ellers findes spredt i bd. II adskillige stevstammer: Harm hefur mér í hjartans leynum → Eitt sinn réð eg að þenkja það, Séð fæ eg þig sjaldan → Líð, mín dóttir, ljúfmannleg, Fyrnist Ísland fríða → Nokkuð einslega nú vilja mér, Hýr gleður hug minn → Gleður mig oft sá góði bjór

Til sidst må det nævnes, at der er opstået en ny interesse for Ólafur Jónssons salmer og musikken til dem, navnlig inden for de seneste 20 år. Således er flere af hans tekster og melodier blevet fortolket gennem en moderne prisme på cden *Sálin þýða*, der udkom 2006. I 2007 udkom, næsten som et modsvar herpå, *Melodía* med Kammerkórinna Carmina ved Árni Heimir Ingólfsson, der synger forskellige salmer fra håndskriftet *Melodía* (98), herunder flere af Ólafur Jónssons, idet man på denne udgivelse modsat ved *Sálin þýða* har forsøgt at opføre musikken, som den kan have lydt, da den blev skrevet. Flere salmer—t.eks. *Heyr þú oss himnum á* og *Heyr mig mín sál* (KvÓJ 24 og 34)—er blevet indsunget af forskellige islandske kor, bl.a. Hymnodia (*Heyr mig mín sál*, 2008) og Mótettukór Hallgrímskirkju (*Ljósíð þitt lýsi mér*, 2008). Foreløbig har interessen for den overleverede musik resulteret i ph.d.-afhandlingen *Melodies in the Poetry Book of Father Ólafur from Sandar: Religious Songs from Early 17th Century Iceland* af Páll Ragnar Pálsson fra 2013.<sup>32</sup> Páll Ragnar beskæftiger sig med spørgsmålet om, hvordan gamle nodenotationer kan transskriberes og benyttes i dag. Med afhandlingen følger transskriptioner og analyser fra forskellige perspektiver af 21 af Ólafur Jónssons salmer fra 70. Endelig løb projektet *Kvæðabók sr. Ólafs Jónssonar á Söndum: Greining, sambengi, dreifing* [Pastor Ólafur Jónssons sangbog: analyse, sammenhæng, distribution] over årene 2012–2014 ved Árni Heimir Ingólfsson. Målet var, gennem en tekstkritisk undersøgelse af tekstoverleveringen af Sb., at kaste lys over, hvordan de melodier, der findes til 51 af Ólafs salmer og sange, er ble-

---

(KvÓJ 39), Holl er þeim hver nótt sem hvílist með ró → Traust bænin til sanns, Syrg ei, mín sæta → Hryggðar þönkum hritt þér frá, Hin góða elli að garði fer → Fræðaspil eg finna vil, Það man lengst sem lærir fyrst → Mín ástundan mest sú er, Það er mín hjartans þýðust vild → Fornmæli eitt eg finn mér það, Sigursælan sérhvörn þann má prísá → Orðið Guðs er andi og líf, Mál er að linni → Kominn er heimur að kvöldi víst, Evangelium er dýrmætt → Adam brautt og öll hans ætt, Um daga og dimmar nætur → Mér eitt kvæði af munni að leiða, Enginn megnar sér til sans → Ber eg hér fram þá bevising.

<sup>32</sup> Som et tillæg findes nodetransskription med første strofe af følgende salmer: *Sjálfur Guð, drottinn sannleikans* (KvÓJ 1), *Ó, eg manneskjan auma* (KvÓJ 2), *Enn vil eg einu sinni* (KvÓJ 3), *Mér væri skyldugt að minnast á þrátt* (KvÓJ 4), *Hress upp þinn hug* (KvÓJ 6), *Alleina til Guðs set trausta trú* (KvÓJ 7), *Upp litlu, sál mín, og umsjá þig vel* (KvÓJ 8), *Ó Jesús elsku hreinn* (KvÓJ 14), *Dýr fæðingin Drottins vors* (KvÓJ 16), *Minn Guð, minn Guð, mundu nú til mín* (KvÓJ 18), *Þig bið eg þrátt* (KvÓJ 22), *Gaumgæfið kristnir og gefið til hljóð* (KvÓJ 23), *Heyr þú oss Himnum á* (KvÓJ 24), *Nær heimurinn leikur í hendi manns* (KvÓJ 27), *Framorðið er og meir en mál* (KvÓJ 30), *Mikils ætti eg aumur að akta* (KvÓJ 31), *Göfgum góðfúslega* (KvÓJ 50), *Ó Herra Guð, mín heilsa er rýr* (KvÓJ 25), *Syng, mín sál, með glaðværð góðri* (KvÓJ 47), *Heyr mig, mín sál, og hraust þú vert* (KvÓJ 34), *Sterkur himnanna stýrir* (KvÓJ 51).

vet oveleveret. Desuden blev melodierne systematisk opsøgt i udenlandske kilder, hvilken undersøgelse imidlertid viste, at kun ganske få af disse tilsyneladende har udenlandsk ophav.<sup>33</sup> Dette bestyrker den antagelse, at melodierne enten er Ólafur Jónssons egne eller at de bygger på samtidige folkesange.

Til sidst kan nævnes *Basque whaling in Iceland in the XVII century: legal organization, cultural exchange and conflicts of the Basque fisheries in the North Atlantic*, der blev udgivet 2015 af Viola G. Miglio og Xavier Irujo, og den bringer bl.a. en oversættelse ved Óskar Holm med indledning ved Miglio af KvÓJ 44 (109–137).



Samlet set er det, som det fremgår af denne oversigt, en forsvindende lille del af Ólafur Jónssons værk—der omfatter omkr. 120–150 salmer og åndelige sange (afhængigt af hvilket håndskrift man benytter)—der er udgivet, hvilket giver et skævt billede af digtningens hele karakter. Især har det, man kunne kalde digtningens kristelige kerne, i høj grad undgået forskningens opmærksomhed.

## 2. *Forskning i billedsprog i islandsk salmedigtning.*

Indtil for nylig har billedsprog i islandsk salmedigtning været noget stedmoderligt behandlet i forskningen. Kun i fem tekster er det blevet behandlet eksplicit, nemlig: Jakob Jónssons “Samlíkingar í Passíusálmunum” (1972), Helgi Skúli Kjartanssons *Myndmál Passíusálmanna og aðrar athuganir um stíl* (1973), Ingeborg Huus’ “Um Jesú síðusár. Salme 48 frá Passíusálmar av Hallgrímur Pétursson” (1994) samt Sveinn Yngvi Egilssons “Myndmál sálma. Tilraun til túlkunar með hliðsjón af sálgreiningu Jacques Lacan” (2011) og “Gegnum Jesú helgast hjarta í himininn upp ég líta má’. Lesið í líkamsmyndir Passíusálma” (2017). Dertil kommer Einar Sigurbjörnssons artikel “Píslarsaga og Passíusálmar” (1994), der bl.a. kommer ind på billedsproglig tolkning hos Hallgrímur Pétursson samt Sigurður Árni Þórðarssons allerede nævnte ph.d.-afhandling, *Limits and Life* (2012), der også behandler billedsprog uden for salmedigtningen. Foruden disse arbejder spiller billedsprog en rolle i Halldór Laxness’ tekst, “Inngangur að Passíusálmum” (Halldór Kiljan Laxness 1962). Artiklen handler ganske vist ikke først og fremmest om billedsprog, endsige den lange kristne billedtradition; men billedsprog indtager dog en væsentlig plads i Laxness’ hele

---

<sup>33</sup> Árni Heimir Ingólfsson (2019, 135).

argumentation. Teksten bærer tydeligt præg af at være et nutidigt ideologisk indlæg, en marxistisk kritik af orthodoxiens kristendom, og Laxness ser først og fremmest Gud, Djævelen og Jesus som billeder på menneskets forhold i verden, d.v.s. mennesket, Jesus, i forhold til Kongen, Gud, og Djævelen, Hans udøvende magt (smst., 31). *Gudinn mikli* [den store gud] nævnes, og hans navne, så som *faðirinn* [faderen] og *drottinn* [herren], fremhæves som eksempler på udtryk (det vil i vores sammenhæng sige billeder), der formidler ‘valdboðið að ofan’ [magtbudet ovenfra], d.v.s. fra den store gud, som gør menneskene ydmyge, ja, gør dem til ‘svívirðilegir þrælar, saurug svín, hundum argvítugri’ [gemene trælle, beskidte svin, værre end hunde] (smst., 12).<sup>34</sup> Da der imidlertid fra forfatterens side ikke gøres noget forsøg på at sætte sig ind i billedsprogets dybere mening eller dets traditionelle ophav, og da han i det hele taget blot bruger sin gennemgang af billeder til at fremme sin egen ideologiske dagsorden, vil teksten ikke yderligere blive gennemgået her.

Vi vil istedet gå umiddelbart over til den ældste af de øvrige artikler, Jakob Jónssons artikel, der udkom i forfatterens artikelsamling, *Um Hallgrímssálma og höfund þeirra* (1972). Som det fremgår af artiklens overskrift, er undersøgelsen begrænset til Hallgrímur Péturssons Passionssalmer. Jakob Jónsson er interesseret i, hvad intentionen med billedsproget er, hvilke typer billeder, der benyttes, samt hvad det teologiske grundlag er for, at de benyttede billeder har vist sig så levedygtige gennem århundrederne i den kristne litteratur (smst., 52). Forfatteren medgiver, at dette ikke er spørgsmål, der kan besvares i en kort artikel, men mener dog, at der kunne være grund til at fremdrage nogle hovedpunkter til hjælp for dem, der søger en dybere forståelse af Ps. (smst.). Til at begynde med udskilles to typer billedsprog:

1. ‘samlíkingar, dæmi, kenningar’ [metaforer, eksempla, kenninger] (smst., 52), der har til opgave at lette tilegnelsen af litteraturen, d.v.s. i dette tilfælde Ps. Denne type findes både hos hedenske og hos kristne forfattere. Man kunne kalde disse for retoriske figurer.
2. Sådant billedsprog, der er særligt for kristne skrifter (smst., 52–53):
  - a. ‘líkingamál helgisiðanna’ [liturgisk billedsprog], ‘táknmál’ [symbolsproget],<sup>35</sup> t.eks. brødet, vinen o.s.v.

---

<sup>34</sup> Jf. her Sigurjón Árni Eyjólfssons kritik af Laxness’ fremstilling, hvor han navnlig peger på, at billederne ikke tolkes i deres historiske kontekst i form af de umiddelbare litterære omgivelser og den bredere ideelle kontekst (1997, 43, anm. 44).

<sup>35</sup> Det ser ikke ud til, at forfatteren skelner mellem symbol og metafor.

- b. lignelser fra Det Nye Testamente.
- c. særlige sammenligninger, der har fulgt med det religiøse sprog fra den ældste tid.

Derpå følger en redegørelse i korte træk for, hvordan den allegoriske og typologiske metode har udviklet sig fra førkristen tid og hvorledes reformatorerne afviste den. Vigtigheden af den typologiske tolkning af Det Gamle Testamente i lyset af Det Nye Testamente for billedsproget understreges (smst., 55–67). Hele denne tradition har stået til rådighed for Hallgrímur Pétursson, der imidlertid ikke nødvendigvis har måttet acceptere den teologi, der lå bag (smst., 68). Artiklens anden halvdel består først af en gennemgang af allegorier og symboler, der forekommer i Ps. (smst., 68–72), samt—og denne gruppe er velrepræsenteret i Ps.—typologier fra Det Gamle Testamente (smst., 72–74). Artiklen rundes af med en omtale af Hallgrímur Péturssons brug af billedet ‘Jesu hjerte’ i Ps. XLVIII og en beskrivelse af, hvordan flere betydningslag gemmer sig i teksterne: ‘Bókstafurinn svarar til andlegar merkingar (allegori), fyrirmyndir úr fortíðinni svara til atburða úr nútíð (typologi), og atburðir píslarsögunnar svara til þess, sem gerist í lífi hins trúaða manns (symmetri)’ [bogstaven svarer til den åndelige mening (allegori), forbillederne fra fortiden svarer til hændelser i nutiden (typologi) og hændelserne i lidelseshistorien svarer til det, som sker i den troendes liv (symmetri)]—og alt dette løber for mystikeren sammen i ett. Med artiklen har Jakob Jónsson villet vække opmærksomhed omkring, at Hallgrímur benytter sig af den fond af billeder, som stammer fra den gamle, firfoldige fortolkningsmetode. Endvidere viser dele af Hallgríms billedbrug, at han ligeså vel står i mystikkens lange fortolkningstradition som den lutherske orthodoxis. Jakob Jónsson mener, at Hallgrímur Pétursson dermed er et klart eksempel på, hvorledes islandsk kristendom altid har gået sine egne veje (smst., 77–78). Historisk set har “Samlíkingar í Passíusálmum” haft stor betydning, fordi der i den (den første i nyere tid) lægges en særlig vægt på at tolke billedsproget ind i den ramme, det var tænkt i, nemlig den lange kristne billedtradition. Dertil gives en forholdsvis grundig gennemgang af billedstoffet i Ps., hvilket har bragt forståelsen af dette værk et betragteligt skridt fremad i forhold til, hvad dets forfatter havde tænkt sig med dem.

Dette sidste var en tete, som Helgi Skúli Kjartansson bragte videre i sin lille bog, *Myndmál Passíusálmanna*, der er en omarbejdelse af forfatterens B.A.-afhandling. Allerede afhandlingens undertitel afslører, at der er tale om en stilstudie, og billedsproget anskues således ud fra denne vinkel. Udgangspunktet er at anskue Ps.

isoleret, inspireret af nykritikken, idet dog en historisk tilgang til teksterne ikke afvises (1973, 7).<sup>36</sup>

Forfatteren afstår fra at give en klar definition af, hvad billedsprog (*myndmál*) er; det er svært at give, siges det, fordi der er en flydende overgang mellem billedsprog og ikke-billedsprog. Et hovedkriterie er dog, at 'myndmál sé það allt, sem felst í merkingu orðanna (ekki hljómi þeirra eða útliti á blaði) og höfðar til skynjunar' [billedsprog er alt det, der ligger i ordenes betydning (ikke deres udtale eller deres udseende på siden) og appellerer til sanserne] (smst., 13). At Jesus t.eks. 'over Kedrons bæk (...) drog' (Ps. 1,15<sup>1-2</sup>, her efter Hallgrímur Pétursson 1930, 33) regnes derfor ikke til billedsproget, selvom situationen så at sige males op for os. Her får læseren snarere at vide, hvad der sker, fremfor at se det (Helgi Skúli Kjartansson 1973, 14). Endvidere er det ikke alle metaforer (*líkingar*), der indgår i undersøgelsen 'því að oft er líking tekin af fyrirbærum sem ekki hafa skyngildi (hratt eins og verðbólgan, siðferðislegt gjaldþrot) [for ofte sammenlignes med foreteelser, der ikke umiddelbart kan sanses (med inflationens hast, moralsk bankerot)] (smst., 14). Spørgsmålet er, om denne Helgi Skúlis ligning (billedsprog = kun det, der taler til sanserne) ikke beskærer stoffet for hårdt. I sidste ende må dette dog blive et spørgsmål om definition. Overordnet ser Helgi Skúli to forskellige måder at benytte sproget på. På den ene side kan man benytte billedsprog; det appellerer til sanserne og vi finder det særligt i poesi. På den anden side kan man benytte abstrakte begreber, der appellerer til den usanselige forståelse (*óskynrænn skilningur*) eller forstanden. Disse to måder at bruge sproget på eksisterer ofte side om side, omend de ikke benyttes i samme omfang. Fordelingen mellem dem vil forfatteren ikke komme nærmere ind på, og det må da også variere fra tekst til tekst (smst., 14-15).

Afhandlingens hoveddel behandler i tre kapitler billedsproget i Ps. I første kapitel omtales metaforernes form, deres opbygning af to led, som her blot omtales som 'det, der tales' om og 'viðmiðið' [det, der sammenlignes med]. Det omtales, at der i Ps. både findes metaforer og similer, men i øvrigt gøres ikke mere ud af forskellige former for billedsprog i Ps. (smst., 31). Den almindeligste type af billeder består af *viðmiðið* som et navneord, hvortil slutter sig det, der tales om, der har genitivskarakter eller knytter sig til andet led som et sætningsled, t.eks. *Guðs reiði eldur* [Guds vredes ild], *náðar ljós* [nådes lys] (smst.). Andre billeder dannes ved at benytte et eller andet fra teksten som symbol i salmens udlægning, t.eks. benyttes 'klæði Jesú'

---

<sup>36</sup> Følgende gennemgang omfatter de partier af afhandlingen, der omhandler billedsprog generelt hhv. billedsprog i Ps.

[Jesu klæder] i betydningen ‘kristendommen’ (smst., 32). Dernæst omtales, hvad der kaldes ‘hálfgerðar líkingar’ [halve metaforer], hvormed menes talemåder brugt om ting eller emner, de i almindelig tale ikke bruges om, t.eks. ‘lóginns briote og beigi’ [bryde og bøje loven], hvor ‘at bryde loven’ er en almindelig talemåde, medens ‘at bøje loven’ ikke er det (smst., 34). Afsnittet rundes af med et par fyldige eksempel-samlinger på de emneområder, *viðmiðið* tages fra: Bibelen, naturen og arbejdslivet, det konkrete tekststykke i lidelseshistorien samt eksempler af blandet indhold. For at fremhæve forbindelsen mellem form og indhold, følger derpå to kapitler, der bringer en række eksempler, ordnet efter emne. Det første behandler synd og død, og i det andet ses nærmere på, hvordan sanseverdenen—synet, blindhed, bevægelse—materialiserer sig i billedbruken (smst., 40–46).

Ingeborg Huus’ artikel blev bragt i *Nordica Bergensia* og behandler Ps. XLVIII på baggrund af den firfoldige fortolkningsmetode. Efter en gennemgang af denne og Luthers modstand mod den fremhæver Huus, at hun ikke vil benytte metoden som en traditionel tolkningslære ved arbejdet med teksten, der jo er efterreformatorisk; i stedet vil hun benytte den som en slags bøjningsparadigme ‘for å forstå dei ulike bileta sin funksjon i teksten’ (Huus 1996, 13). I den efterfølgende analyse af Hallgríms passionssalme ses nærmere på, hvordan de enkelte billeder opfylder forskellige funktioner, alle underordnet tekstens hovedtema, *scopus*, der i dette tilfælde er frelsen. Det vises, hvorledes det er Hallgríms mål at lede læseren til meditation over Jesu sidesår (jf. salmens overskrift), navnlig formedelst billeder, der på en eller anden måde knytter an til dette motiv (smst., 19–22). Huus runder af med at understrege, at vi først, når vi ser ‘dei konkrete bileta som eitt *retorisk grep*, nytte for å opplyse og illustrere noko som i utgangspunktet er abstrakt og vanskeleg tilgjengeleg, oppnår vi ein kommunikasjon med fortida’ (smst., 23).

Einar Sigurbjörnsson tager også den firfoldige fortolkningsmetode op i sin artikel i festskriftet til minde om Jakob Jónsson. Artiklen handler om passionen og Ps. i islandsk kristendom, og han kommer i den forbindelse bl.a. ind på billedsprog under omtalen af Hallgrímur Péturssons metode ved opbygningen af hver enkelt salme i Ps. (Einar Sigurbjörnsson 1994). Hallgrímur Péturssons titel for Ps. lyder ‘Historia pínunnar og dauðans Drottins vors Jesú Kristí, með hennar sérlegustu lærdóms-, áminningar- og huggunargreinum’ [Historien om Vor Herres, Jesu Kristi pine og død, med dens enkelte led lærdoms-, formanings- og trøsteord] (smst., 120). Med *historia* mener Hallgrímur den pågældende tekst fra passionen (*sensus historicus*), som han vanligvis giver i de første strofer af hver salme. Udlægningen eller tolkningen inddeles derpå i tre dele: lære, formaning og trøst (smst.). Denne fortolkningsmodel



kan, bemærker Einar Sigurbjörnsson, ses i sammenhæng med den firefoldige fortolkningsmetode, der havde været anvendt siden oldkirken, og som var det endnu i oplysningstiden. Forfatteren gør, som Huus, opmærksom på, at der er forskel på, hvordan metoden benyttedes i middelalderen og på Hallgrímur Péturssons tid. Ifølge Luther havde metoden tidligere haft en tendens til at drage fortolkeren bort fra tekstens oprindelige eller historiske mening. Efter Luthers indsats var vinden således slået om, og alle tekstlag stod nu i en intimere forbindelse til den historiske mening (smst., 121). Einar Sigurbjörnsson viser, hvorledes sproget anvendes billedligt hos Hallgrímur og løftes ud af sin bogstavelige betydning og vender læserens blik mod det åndelige. Artiklen knytter således an til den ovennævnte artikel af Jakob Jónsson og kan betragtes som en uddybning af mystikkens betydning for forståelsen af Hallgrímur Péturssons digtning i almindelighed og Ps. i særdeleshed.

Af konkrete billeder nævnes kun enkelte, t.eks. Jesus som brudgommen og sjælen som bruden og hermed sammenhængende kristenlivet som sjælens bryllup med Kristus (smst., 115). At der findes billedsprog ellers særegent for mystikken i salmedigtningen efter Reformationen, er ikke påfaldende, bemærker Einar, for den findes allerede hos Martin Luther (smst.).<sup>37</sup> Billedet af bruden og brudgommen, brylluppet mellem sjælen og Kristus hænger nært sammen med billedet 'Kristi ophold i et kristenmenneskes hjerte' (smst., 122). Desuden omtales Hallgríms brug af lidelse og smerte som et bæger, der skal tømmes og Kristus som en gave og et krav til menneskene (smst., 126). Gaven gør os frie at stå foran Guds åsyn, men samtidig er Han et krav om, at vi tjener Ham (smst., 127). Kristus er både en gave og en opgave.

Sveinn Yngvi Egilssons artikel fra 2011<sup>38</sup> tilgår stoffet fra en noget anden vinkel end de foregående bidrag. Salmernes billedsprog har rødder i Bibelen, siger Sveinn Yngvi, men man skal være opmærksom på, at det så at sige har to sider. Dels siger billedsprog noget om emnet, der tales om eller beskrives, dels siger det noget om den talende og den tiltalte. Dette sidste kalder Sveinn Yngvi for 'billedsprogets kerne' (*kjarni myndmálsins*). Således omformes den syngende ofte til et barn, en dyreunge eller en lille plante, og den tiltalte, Gud, personliggøres i Faderen (undertiden en søn/broder, sjældent en moder). På baggrund af disse billeder har salmerne ofte karakter af en samtale inden for familien (Sveinn Yngvi Egilsson 2011b, 41):

Mælandinn er í vanmáttugri stöðu barns eða þess smáa gagnvart hinum ávarp-

---

<sup>37</sup> Einar Sigurbjörnsson henviser til Luthers skrift om den kristne frihed fra 1520, jf. den danske oversættelse Luther (1984, 31; WA 7, 55).

<sup>38</sup> Artiklen blev oprindeligt udgivet i 1999.

aða föður. Ræða hans einkennist annaðhvort af sektarkennd og ótta við föðurinn eða ást og þrá eftir velþóknun hans. Föðurmynd sálma er ýmist upphafin og/eða ógnandi, hinn ímyndaði faðir virðist hafa líf og limu barnsins í hendi sér.

[Den talende er i barnets afmægtige stilling eller er den lille i forhold til den tiltalte fader. Hans tale kendetegnes enten af syndsbevidsthed og frygt for faderen eller kærlighed og higen efter at være ham til behag. Salmernes faderbillede er enten ophøjet og/eller skræmmende, den imaginære fader har barnets liv og lemmer i sine hænder.]

Tidligere forskning i billedsprog i islandske salmer har ifølge Sveinn Yngvi været oplysende, men man har samtidig kun set på salmernes billedsprog som et afgrænset fænomen; den traditionelle litteraturvidenskab er ikke i stand til at forklare billedsprogets struktur og virkning med henblik på og for det syngende hhv. digtende jeg (smst.). Sveinn Yngvi er bevidst om, at man ikke uden videre kan tage en teori, som bygger på psykoanalytisk arbejde med nutidsmennesker og applicere den på vore forfædres litterære frembringelser (smst., 46), men, som han fremhæver, det ser ud til, at kernefamilien kan udgøre et fælles referencepunkt for Reformationstidens mennesker (i hvert fald i Nordeuropa) og os. Endvidere lægges vægt på kønnenes stilling (smst., 45–46). Sveinn Yngvi understreger, at de to fælles referencepunkter dog i virkeligheden ikke er nok til at retfærdiggøre brugen af psykoanalytisk metode; det er imidlertid et problem, der gælder psykoanalysen som sådan, når den bruges som fortolkningsmetode inden for litteraturen, og man skal derfor hele tiden overveje, hvor metodens begrænsninger går. Derfor ser han selv på det formelle ved teksterne, *in casu* billedsproget, og ikke indholdet. Ved denne vægtning bliver hovedfokus derfor på den side af salmerne, som henvender sig til modtageren, der som oftest samtidig er den syngende (smst., 46–47). Desuden er undersøgelsen begrænset til læsning af salmer i Guðbrandur Þorlákssons *Sálmabók* af 1589, hvilket dog er forbundet med visse ulemper. T.eks. er de fleste af salmerne oversatte, og man kan således ikke lægge for stor vægt på de samfundsmæssige forudsætninger, der har betydning for receptionen af salmerne på Island.

Med udgangspunkt i kernefamilien er to områder udvalgt, som bliver behandlet nærmere i den efterfølgende undersøgelse, kernefamilien og patriarkatet (smst., 47). Sveinn Yngvi benytter sig dernæst af franskmanden Jacques Lacans psykoanalytiske teori, som han gennemgår i nogen detalje i det følgende. Han kommer særligt ind på en række symboler, der hører familie-diskursen til og er med til at strukturere denne:

jeg—du, moder, fader, søn, datter o.s.v. (smst., 54–55). ‘Fallos’ nævnes som arketype, d.v.s. som billede, der ‘stendur á bak við og ákvarðar stöðu annarra tákmynda’ [ligger bag ved og bestemmer andre symbolers status]. Undersøgelsen af salmerne i *Sálmabók* fremdrager en række konventionelle billeder for Gud: fader, herre, konge, dommer og skaber, og disse billeder passer desuden godt sammen med, hvad den lacanske psykoanalytiker Kaja Silverman har fundet gennem sine studier, nemlig at den symbolske fader gerne optræder i forskellige billedformer, t.eks. juridiske, lægelige, teknologiske, uddannelsesmæssige o.s.v. Det familiære billedsprog ser ud til at blive brugt oftere end t.eks. billedsprog hentet fra den biologiske verden (planter, dyr o.s.v.), men der er tilsyneladende ikke nogen hierarkisk forskel mellem dem.

Sveinn Yngvi giver ingen formelle definitioner af, hvad billedsprog er, blot nævnes, at billedsprog oftest har en umiddelbar forbindelse til sanserne (smst., 62). Således lægger han sig op ad den traditionelle definition, der også lægger vægt på, at billedsproget står i en umiddelbar forbindelse med sanserne, vores umiddelbare oplevelse af verden (jf. Helgi Skúli Kjartansson's definition ovenfor). Undersøgelsen bygger som sagt på salmebogens salmer, og som et særligt eksempel tages salmen Öll Guðsbörn, hughraust verum vær med overskriften ‘Hugbót í sótt og mótgangi’ [Trøst under sygdom og i modgang]. Gennemgangen af salmen resulterer bl.a. i følgende række af billeder eller strukturer (smst., 66):

vér—þú/hann  
börn—faðir  
hjörð—[hirðir]  
ungar—hæna  
vér aumir—[hinn almáttugi]  
hjú—[húsbóndi]  
eign—[eigandi]

[vi—du/han  
børn—fader  
hjörd—[hyrde]  
unger—høne  
vi elendige—[den mægtige]  
husstanden—[husbond]  
ejendom—[ejer]]

Som denne liste viser, sættes den syngende eller læsende i en afmægtig stilling lige over for ‘gudsbegrebet’ (*guðshugtakið*) ved hjælp af en række strukturer, der netop bygger på et lignende forhold fra den menneskelige hverdag, t.eks. er der tale om personliggørelse ved billeder som ‘du’, ‘fader’ og ‘husbond’ (smst., 62). Sveinn Yngvi understreger, at der er brug for flere undersøgelser af salmernes billedsprog for at give et fuldere billede, flere undersøgelser, der benytter andre metoder og teoretiske grundlag. Samtidig gør han opmærksom på, at den lacanske metode står og falder med, om man accepterer ødipuskomplekset (i Lacans udformning, som Sveinn Yngvi har redegjort grundigt for) som en grundlæggende proces i den enkelte og i samfundet (smst., 68). Med ordene fra det engelske resume konkluderes (smst., 268):

By activating psychological factors through the use of familial discourse and recurrent natural images, the Lutheran hymns can be claimed to be an effective ideological or imaginary tool, designed to make the subjects feel subordinate and dependent on God the Father.

Til bogen *Ábrif Lúthers* bidrog Sveinn Yngvi Egilsson med “‘Gegnum Jesú helgast hjarta í himininn upp ég líta má’. Lesið í líkamsmyndir Passíusálma” (2017, 277–297) om det billedsprog i Ps. LXVIII, der er forbundet med kroppen. Denne gang er hans metode en anden end i det foregående bidrag. Sveinn Yngvi tager nu udgangspunkt i Irene Huus’ ovennævnte artikel om Ps. XLVIII, men han går dybere ned i billedsproget i forhold til Huus, og så følger han de litteraturhistoriske tråde til dørs og peger på og angiver forbilleder og egentlig benyttede kilder.

I sin ph.d.-afhandling, *Limits and Life*, behandler Sigurður Árni Þórðarson i fjerde kapitel billedsprog i Ps. (2012, 61–82). Nærmere bestemt forsøger forfatteren at påvise en særlig tradition i islandsk åndsliv—herunder særligt islandsk teologi—der koncentrerer sig om BEGRÆNSING som overordnet metafor i fortolkningen af tilværelsen (smst., 1; 11–15). Dette forsøger Sigurður Árni at vise gennem en analyse af en række storværker inden for islandsk teologisk litteratur, hvori han finder en klar tendens bl.a. til at benytte temata som døden, trusler mod livet, hjælpeløshed og lignende (smst., 1). Sigurður Árni fremhæver endvidere, at Luthers dramatiske teologi slog bekendte toner an i en islandsk tradition, hvor kampen mellem lys og mørke samt det gode og det onde var fremherskende (smst., 50). Efter et oprids af Hallgrímur Péturssons historie, Ps.s tilblivelseshistorie, forskningshistorien og Hallgríms metode samt Ps.s opbygning, går Sigurður Árni over til sin egen tolkning af salmerne. Et fremtrædende tema er ‘tidens korthed’, hvis effekt yderligere forstærkes ved, at hele

handlingen kun omspænder en enkelt dag i Jesu liv. Ellers er ‘den lidende konge’ den dominerende metafor, og den styrer hele den metaforiske struktur og tankegangen i Ps. T.eks. ser man i Jesus og hans liv i lidelse et billede på vort menneskelige liv, eller i Hans forhold til Gud vores forhold til Gud. Kristus som model har således bl.a. til funktion at belyse den menneskelige virkelighed, såvel som at organisere de metaforer, der handler om den menneskelige selvforståelse (smst., 71, 73). Vi skal se os selv i forhold til Kristus, Han er Gud, medens jeg, mennesket, er den faldne Adam—denne kontrast er vigtig at forstå, og når man har forstået den, bringer det en ændring i den troendes liv med sig, en ændring, der åbner for, at den troende kan erkende sin begrænsning (smst., 76). Det hedder videre (smst., 76–77):

[The] Limited human being constantly attempts to break loose, but in a wrong way. Therefore it tumbles down, is laid low, and imprisoned in a ditch or net or something else, which prevents the mobility and freedom of life. The hymns describe the result of abused freedom with images of something that holds one tightly and limits more and more strongly the more one tries to get loose.

Mennesket er i det hele taget begrænset i sin eksistens, begrænset som skabte og levende væsener i verden, t.eks. er legemet skrøbeligt og forfalder; navnlig kroppens forfald er rigt repræsenteret i Ps.s metaforstof. Og dette leder naturligt frem til det største af alle begrænsende billeder: døden. Men det begrænsende eller afgrænsende ligger dybere end som så, indvævet i selve eksistensen. Således fremtræder det i spørgsmålet om ondskab, hvor både menneskets ikke-gøren-nok og dets gøren-for-meget fører ondskab med sig (smst., 79).<sup>39</sup> BEGRÆNSNING spiller således ifølge Sigurður Árni en vigtig rolle og udgør en tydelig tendens gennem hele Ps. Det gør den, som vi siden skal se, også hos Ólafur såvel som hos Luther.



Ved et tilbageblik på den islandske forskning i billedsprog i salmedigtningen må det først og fremmest konstateres, at Hallgrímur Pétursson og hans Ps. indtager en særlig, næsten enerådende plads. Dette er da også naturligt, når Ps.s plads i islandsk åndsliv tages i betragtning (jf. Sigurður Árni Þórðarson 2012, 62). Dertil er Ps. særligt ladet

---

<sup>39</sup> Jf. om synd nedenfor, s. 200–205.

med billedsprog på alle mulige planer, som det har vist sig. De omtalte undersøgelser er af vigtighed, fordi de alle fremhæver relevante aspekter ved billedsproget, som det konkret er blevet brugt i den islandske tradition. Helgi Skúlis undersøgelse må fremhæves navnlig p.g.a. den materialesamling, som dér gives, men Sveinn Yngvi og Sigurður Árni's arbejder er også af betydning. Det er i næværende undersøgelse ikke tanken at undersøge stoffet ud fra Lacans psykoanalytiske tænkning. Derfor interesserer den side af Sveinn Yngvi Egilssons "Myndmál sálma" os ikke *per se*, men dog viser forfatteren herved interesse for den syngende eller læseren, som opmærksomheden også vil blive rettet mod i denne undersøgelse. Dertil udgør afhandlingen en interessant afdækning af centrale billeder og strukturforhold i Guðbrandur Þorlákssons *Sálmabók*. Netop dette har også Sigurður Árni Þórðarson arbejdet videre med i sin ph.d.-afhandling, omend ud fra andre forudsætninger (navnlig Ricœurs metafor-teori).



Margrét Eggertsdóttir indleder sin ovennævnte artikel, "Um landsins gagn og gróða", med at bemærke, at listen over opgaver for forskningen i litteratur efter Reformatio-nen er lang, og hun udstikker som nogle af de vigtigste (2002, 269):

1. At genreinddele litteraturen og nærmere beskrive, hvad der er de forskellige genrens særlige kendetegn.
2. At udarbejde grundige og anvendelige udgaver af litteraturen.
3. At undersøge enkelte digteres værker, ikke mindst i sammenligning med uden-landsk digtning.

Siden dette blev skrevet er der sket en del inden for forskningsområdet, bl.a. er der udkommet flere bind af den store videnskabelige udgave af Hallgrímur Péturssons digtning (Hallgrímur Pétursson 2000–2010), *Vísnaþók Guðbrands* (Guðbrandur Þorláksson 2000) samt *Ljóðmæli* med salmer og viser af Ólafur Jónssons digterkolle-ga Einar Sigurðsson í Eyðölum (Einar Sigurðsson 2007). Til de andre to punkter må navnlig fremhæves Margrét Eggertsdóttirs egen *Barokkmeistarinn* (2005; eng. udg. 2014) og Þórunn Sigurðardóttirs *Heiður og huggun* (2015). I denne sidste får man des-uden en ny og fyldig oversigt over, hvor udforskningen af Den Lærde Tids litteratur står (smst., 17–22).

Vender vi os nu mod Ólafur Jónssons digtning, ser det stadig pauvert ud. Þórunn Sigurðardóttirs bemærkning i *Heiður og huggun* om, at det voksende antal af mindre afhandlinger m.m., der er udkommet om Den Lærde Tids litteratur, dog kun udgør et brudstykke af den eftermiddelalderlige litteraturhistorie, er sigende (smst., 21). Brudstykke-tanken er ligeledes noget af det første, der slår en, når man ser på, hvad der er gjort ved Ólafur Jónssons digtning, som det er fremgået ovenfor. Dette ikke mindst, når man ser på udgaverne af Ólafs tekster, hvor den langt overvejende del ikke er hele salmer eller sange, men netop kun brudstykker. Ganske givet udgør denne tingenes tilstand en stor del af årsagen til, at Ólafs digtning ikke har været behandlet i større udstrækning, end den har. Desuden spiller det naturligvis en rolle, at der ikke har været viet dette tidsrum megen plads i tidligere forskning i det hele taget.

### 3. Opgave og metode.

*Sandheds Veje* vil snarest bidrage til ovenanførte punkt 3, omend der ikke bliver tale om en systematisk jævnførelse med udenlandsk digtning.

Nærværende undersøgelses mål er at samle sig om ett bestemt træk ved Ólafur Jónssons digtning, nemlig hans billedsprog. Nærmere bestemt skal undersøgelsen søge at give et svar på, hvordan Ólafur fandt mening i tilværelsen for sig selv og sine tilhørere ved hjælp af billedsproget. Dette vil blive besvaret i to delundersøgelser, og afhandlingen vil derfor bidrage til den eksisterende forskning på to måder: Først og fremmest ved at tilføje nyt materiale til det allerede foreliggende. Ólafur Jónsson er bl.a. blevet valgt, fordi han tidsmæssigt ligger mellem den allertidligste salmedigtning i *Sálmabók* af 1589 og Ps. fra midten af det følgende århundrede. Desuden hører Ólafur til det slægtsled af digtere, som havde deres virke, da der var begyndt at komme ro omkring de institutionelle omvæltninger, der havde taget deres begyndelse omtr. et halvt århundrede tidligere. Endelig er den overvejende del af teksterne originale frembringelser, og undersøgelsen vil derfor i sidste ende bl.a. kunne præsentere en lang række eksempler på billedsprog, der er blevet en del af islandsk sprog. Dernæst vil nærværende undersøgelse adskille sig fra tidligere undersøgelser derved, at billedsproget betragtes i en eksplicit luthersk-teologisk sammenhæng.

De to delundersøgelser vil fordele sig på:

1. En teologisk del, afhandlingens hovedstykke (kap. 5). Med afsæt i den definition af billedsprog, der skal gives længere fremme (kap. 4), og de udvalgte temata er der

blevet fremstillet en konkordans i form af godt 2.000 kartotekskort over forekomster af relevant billedsprog i materialet. Det exciperede materiale vil blive præsenteret i en ordnet fremstilling og samtidig sat ind i en teologisk sammenhæng ved hjælp af en stadig dialog med relevante dele af Martin Luthers teologi. Valget af Luther begrundes med, at hans skrifter i dag er let tilgængelige samt at de ligeledes for en stor dels vedkommende har været det på Ólafs tid. Men vigtigere er det, at de grundlæggende reformatoriske tanker var de samme gennem hele perioden (Sigurjón Árni Eyjólfsson 1997, 42). Ved fremhævelsen af Luther i denne henseende har det følgelig *ikke* været hensigten at påvise umiddelbar benyttelse af Luthers skrifter eller hans teologi.

Intentionen med den teologiske del er at give svar på,

A. hvordan teologien udtrykkes billedligt i Ólafur Jónssons poesi.

Ved teologi forstås altså Luthers teologi, og den er yderligere *a priori* begrænset til en kerne afgrænset af de tidligere nævnte spørgsmål om hvilken situation, vi befinder os i, hvor vi skal hen og hvordan vi kommer derhen; teologisk oversat kommer det derfor til at dreje sig om *antropologien, gudsbegrebet og frelsesforståelsen*. Hertil kommer *Guds og menneskets modstandere*, der kaster yderligere lys over den situation, mennesket befinder sig i.

2. Afhandlingens anden del er æstetisk af natur (kap. 6), og dens formål er så at sige at se den modsatte vej, langs billederne, og se, hvad de evt. kan fortælle om deres forbindelse med den syngende. I forhold til det overordnede spørgsmål om mening i tilværelsen er dette vigtigt, fordi opmærksomhed på denne del leder os i retning af Ólafur og hans samtidige. Det andet forskningsspørgsmål kommer derfor til at lyde:

B. Hvordan bidrager billedsproget til salmernes poetiske effekt?

Dette er som sagt et æstetisk spørgsmål. I én forstand er vi afskåret fra at kunne sige noget som helst om, hvordan salmerne poetisk har virket på Ólafs samtidige. Men i en anden forstand har vi dog en mulighed for at nærme os dette synspunkt. Også vi er læsere, lyttere eller syngende, der oplever eller erfarer noget, idet vi engagerer vores forestillingsevne i teksterne. Og på baggrund af et grundigt studium i tid og kultur (som er givet tildels i denne indledning og yderligere vil fremgå af de følgende kapitler) er det ikke sikkert, at vi er betydeligt dårligere stillet end samtiden, forudsat, naturligvis, at vi går til teksterne i ydmyghed og med imødekommenhed.<sup>40</sup> Med en

---

<sup>40</sup> Som et minimum med Samuel T. Coleridges (1772–1834) ‘willing suspension of disbelief’.



bred viden om den historisk-kulturelle kontekst såvel som om de teologiske omgivelser, Ólafur Jónsson levede i, er vi i det mindste rustede til at forsøge at modtage sangene, som forfatteren tænkte dem, at forstå det mønster han i dem har fremlagt for os. Det er tanken at forsøge at kaste lys over dette ved at se især på billedsprogets anden komponent, dets vehikel (Helgi Skúli Kjartansons *viðmið*), d.v.s. det konkrete billede, der benyttes i udvalgte dele af materialet.

Forskningsspørgsmål B vil blive adresseret ved tre anderledes snit ind i materialet. Disse skal søge at vise billedsproget i dets funktion over for modtageren. Først ved en gennemgang af tre særligt billedholdige strofer fra en salme, dernæst ved en gennemgang af, hvorledes naturen er brugt billedligt, og endelig rundes af med en gennemgang af salmen Sterkur himnanna stýrir (KvÓJ 51).

Ved benyttelsen af Luthers teologi som strukturerende tankebygning adskiller denne undersøgelse sig som allerede nævnt fra de tidligere, der har koncentreret sig om andre sider ved billedsproget i salmedigtningen. Et luthersk-teologisk udgangspunkt er således ikke benyttet i nogen af de i det foregående nævnte undersøgelser af billedsprog i islandsk salmetradition.<sup>41</sup> Det er heller ikke sket i undersøgelser som Bernhard Kahles *Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums* I–II, der kom i to forskellige tidsskrifter (1890, 1901). Ved arbejdet har Møllers nævnte fremstilling (1923b, 7–137) et stykke ad vejen kunnet benyttes som et forbillede i forhold til præsentationen af stoffet. Desuden har det været nyttigt at kunne skele til denne undersøgelse, da den er grundet på den tidligste danske salmedigtning, der jo var tilgængelig (mere eller mindre) i islandsk oversættelse på Ólafs tid.<sup>42</sup> Til belysning af den katolske periodes måde at tale kristent på skal desuden Kahles allerede nævnte undersøgelser fremhæves såvel som Rudolf Meissners *Die Kenningar der Skalden* (1921), som giver en tematisk oversigt over kenninger i skjaldedigtningen.<sup>43</sup> Sidst skal nævnes Erik A. Nielsens store, endnu uafsluttede værk, Billed-sprog, der ganske vist

---

<sup>41</sup> Det er imidlertid relevant at nævne afsnit 4 og 5 i Gunnar Kristjánsson og Mördur Árnasons indledning til Jón Vídalíns postille (1995, LV–LXXXVI), hvor der gives en lakonisk gennemgang af den teologiske baggrund for postillen, der udkom første gang i 1718–1720.

<sup>42</sup> Jf. at den tidligste islandske salmedigtning i form af Marteinn Einarssons og Gíslí Jónssons to små hæfter var oversat fra dansk og for den førstes vedkommende delvis tysk (men der er dog tale om salmer, som også findes oversat i de tidligste danske salmebøger; Páll Eggert Ólason 1919–1926, II, 622–643).

<sup>43</sup> Hertil har til stadighed kunnet jvnføres med den database over kenninger, som findes på The Skaldic Project's hjemmeside: <https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php>.

egentlig først sætter ind med Thomas Kingos danske salmedigtning, men dog stadig kan benyttes i forbindelse med konkrete billeder.<sup>44</sup>

Hermed er nævnt de vigtigste større undersøgelser, der har dannet sammenligningsgrundlag, og som således tildels har skullet dække den blinde vinkel, der er opstået ved, at undersøgelsen ikke er af sammenlignende art. Naturligvis inddrages anden litteratur såvel som almindelige håndbøger og ordbøger i det omfang, det er nødvendigt.

#### 4. *Empirisk grundlag.*

Sb. omfatter mellem 120–150 salmer og åndelige sange, idet antallet varierer i håndskrifterne, og den findes overleveret i mindst 24 håndskrifter i mere eller mindre fragmentarisk form, hvortil kommer tre håndskrifter, der ikke som sådan indeholder afskrifter af Sb., men dog et stort antal salmer fra samlingen. Endelig findes enkelte tekster overleveret uden for Sb., som i håndskrifterne dog tilskrives Ólafur Jónsson. Disses proveniens er i sagens natur meget usikker, og det kræver en grundigere undersøgelse af det samlede materiale at kunne sige noget nærmere om, hvorvidt Ólafur er forfatteren eller ej.<sup>45</sup> I afhandlingens tillæg er givet en oversigt over kendte håndskrifter af Sb. (omtalte nærmere nedenfor i kap. 3) samt private andagts- og salmebøger, med en eller flere af Ólafs tekster. Oversigten er resultatet af en systematisk gennemgang af håndskriftsamlingerne.

<sup>44</sup> Af *Billed-sprog* er indtil videre udkommet følgende fire bind: *Kristendommens retorik* (2009), *Thomas Kingo* (2010), *H.A. Brorson* (2013) og *Gådetale* (2018).

<sup>45</sup> Et eksempel på en salme, der med urette er tilskrevet Ólafur, er Ein andleg keðja [En åndelig kæde], der begynder Alltíð er gott að iðja eitthvað. Salmen findes i flere håndskrifter, og er i to ganske vist sene (Lbs 500 8vo, omtr. 1830; Lbs 1691 8vo fra beg. af 19. årh.; desuden er Ólafs navn tilføjet med blyant i margin i JS 136 8vo fra omtr. 1770) eksplicit tilskrevet Ólafur Jónsson i rubrikken. Andre håndskrifter har slet ingen forfatterangivelse. Sangen tilskrives imidlertid i endnu andre håndskrifter barokdigteren Hallgrímur Pétursson og er optaget i (1887–1890, 319–372; jf. anm. s. 387–388) som Ætíð er gott að iðja, idet udgiveren regnede salmen til Hallgríms produktion. Margrét Eggertsdóttir fastholder, at Hallgrímur er forfatteren og giver iøvrigt et rids af forskningens standpunkt (2014, 238–239). I forbindelse med, hvorvidt Ólafur Jónsson skulle være forfatteren, kan opmærksomheden henledes på, at digtet kan dateres ret præcist til 1672 (smst., 239); hvad enten Hallgrímur Pétursson er forfatteren eller ej, kan salmen således umuligt være digtet af Ólafur Jónsson.

Jón Þorkelsson giver en række eksempler på salmer, der er blevet tilskrevet Ólafur Jónsson, men i øvrigt ikke findes i Sb. (1888, 457–458):

Det kunne formedelst materialets størrelse ikke komme på tale at behandle overleveringen i sin fulde udstrækning. Der måtte foretages et udvalg. Udvalget, der danner grundlag for undersøgelsen i afhandlingens hovedkapitel, består af 51 salmer og sange, der indgik i projektet *Kvæðabók Ólafs Jónssonar á Söndum – greining, sambengi, dreifing* (2012–2014). I alt omfatter dette korpus 5,311 verselinier.<sup>46</sup> Der var således dels tale om et stort, tilgængeligt korpus af tekster med variantapparat fra et fyldigt udvalg af håndskrifter,<sup>47</sup> og dels må det siges, at udvalget (selvom det ikke er udvalgt med henblik på litterær undersøgelse) dækker Ólafur Jónssons produktion bredt. Således dækker udvalget alle dele af Sb., de fleste af de genrer, Ólafur benyttede, er repræsenterede og der er tale om *hele* tekster ikke kun udvalg.<sup>48</sup> Udvalget må derfor

---

Himneski faðir heyr þú mig / hrópa eg nú í trú á þig (30 strofer; *Litla Vísnaabókin* 1757, ÍB 179 8vo, ÍB 649 8vo), der desuden tillægges biskop Oddur Einarsson og Ólafur Einarsson; Opt minnist þín önd mín, / ó, Jesú Krist (5 strofer; *Höfuðgreinabók*, 70–71); Heiðri drottinn vor hjörnuð sál (7 strofer; *Höfuðgreinabók*, 95–96), der desuden tillægges Ólafur Einarsson og Stefán Ólafsson; Mörg vill hryggja hugann þín (21 strofer; *Höfuðgreinabók*, 213), der desuden tillægges Ólafur Einarsson og Stefán Ólafsson; oversættelsen af Philipp Melanchthons salme Tak af oss faðir / of þunga reiði (8 strofer; *Sálmabók* af 1589 og 1619 samt *Prestavilla* 1742); Lausnarinn Jesú lýðinn kunní (6 strofer; ÍB 380 8vo); Lausnarinn / ljúfur minn (20 strofer; AM 692 4to); Brúðhjón ung / blessuð og heiðarlig (3 strofer; AM 692 4to); Lít upp ljúfa önd / lít upp og gæt að þér (27 strofer; ÍB 181 8vo, AM 102 8vo); samt Vors herra Jesú verndin blíð / veri með oss á hverri tíð (1 strofe), der findes 'i de senere udg. af det islandske graduale, samt den islandske salmeb. 1801, 1871, 1886' (smst., 458) samt som nr. 249 i den nyeste salmebog (2001).

Jón Sigurðsson har i håndskriftet JS 325 8vo tilskrevet Ólafur Jónsson et par salmer, som ikke i øvrigt findes i Sb. (bl. 300–305):

Hér skal hróður rísa / um Helgu dóttur Ara (16 strofer; NKS 56 d 8vo), der imidlertid er dateret til 9. marts 1631, fire år efter Ólafs død; Guð gefi oss góðan dag / gangi oss allt í hag (12 strofer; NKS 56 d 8vo); Lít upp mín ljúfa önd (26 strofer; ÍB 181 8vo).

I håndskriftet JS 416 8vo, der er skrevet med flere forskellige hænder, optræder Ólafur Jónsson med et par salmer fra Sb. Desuden findes salmen Samtal að halda senn við þig (11 strofer; s. 240–241), der i overskriften tilskrives en Ólafur: Eitt ágætt kvæði sál. sr. Ólafs Jónssonar [En fin sang af pastor Ólafur Jónsson], der således kunne være digtet af Ólafur á Söndum.

<sup>46</sup> Optalt således at omkvædslinier kun er talt én gang; i de tilfælde, hvor en stevstamme har afsat omkvædet, er dette dog ikke medtaget. Endelig er gentagne verselinier heller ikke talt med.

<sup>47</sup> Desuden kan det tilføjes, at fotografier af størstedelen af de kendte håndskrifter af Sb. er tilgængelige gennem den digitale katalog på [www.handrit.is](http://www.handrit.is), omend der på dette sted ikke findes håndskrifter fra Den Arnamagnæanske Samling, København.

<sup>48</sup> Som det t.eks. er tilfældet i Ólafur Jónsson 2006b. Til stor lettelse for arbejdet med denne afhandling skal det nævnes, at sidstnævnte udvalgs udgiver, Kári Bjarnason, har stillet en råtranskription af 139 og 70 til rådighed for forfatteren.

betragtes som værende repræsentativt for Ólafs digtning som helhed. Samtidig gælder det for alle teksterne, at de er belagt i flere håndskrifter (sjældent færre end ti), og vi har derfor nogenlunde sikkerhed for, at Ólafur virkelig er forfatteren.

Herunder følger en oversigt over de udvalgte sange fra Sb., der udgør korpus for nærværende undersøgelse. Først angives det nummer, der i afhandlingen henvises til efter mærket 'KvÓJ'. Dernæst gives sangens førstelinie, antallet af strofer samt sidetal i håndskriftet. Hovedhåndskriftet er i alle tilfælde 139 med undtagelse af KvÓJ 4, Mér væri skyldugt að minnast á þrátt, der i sin helhed er taget fra 240, da 139 har lakune efter bl. 5v, hvor denne bodssalme har stået,<sup>49</sup> samt KvÓJ 51, Sterkur himnanna stýrir, der er taget efter 6, fordi sangen helt mangler i 139. De berørte sange er fremhævet med en mørkere baggrund.

nr.	førstelinie	str.	bl.
1.	Sjálfur Guð, drottinn sannleikans	32	2r-3v
2.	Ó, eg manneskjan auma	17	5r-6r
3.	Enn vil eg einu sinni	16	6r-v
4.	Mér væri skyldugt að minnast á þrátt	10	8v-9v
5.	Þó erfiði vísna versa	13	7r-v
6.	Hress upp þinn hug, upp lát þitt eyra	8	9v-10r
7.	Alleina til Guðs set trausta trú	24	14r-15v
8.	Upp líttu, sál mín, og um sjá þig vel	24	16v-17v
9.	Andlig skáldin iðka mest	45	23v-26r
10.	Heyr, minn Guð helgasti	21	26r-27r
11.	Guðs míns dýra	13	28v-29r
12.	Hugsun kalda hef eg að halda um hörmung alda	20	30r-31r
13.	Þegar minn dauði og dómurinn þinn	20	31r-32r
14.	Ó Jesú elsku hreinn	20	32r-v
15.	Ó Jesú minn, eg finn	6	33v-34r
16.	Dýr fæðingin Drottins vors, Jesú Kristi	5	35r-v
17.	Heyr þú sem huginn upplýsir	10	35v-36r
18.	Minn Guð, minn Guð, mundu nú til mín	5	38v-39r

<sup>49</sup> Den pågældende lakune i 139 omfatter også sidste strofe i KvÓJ 3, Enn vil eg einu sinni, samt de første 8 linier (indtil ordet 'flýr') af den indledende strofe i KvÓJ 5, Þó erfiði vísna versa, der derfor ligeledes er taget fra 240.

Indledning.

19.	Óð skal hefja og ekki tefja angur að kefja	11	39r-v
20.	Mýkja vildi eg mærdargrein	14	39v-41r
21.	Ég hef upp til þín mitt góðfúst geð	10	41r-42r
22.	Þig bið eg þrátt	12	42r-v
23.	Gaumgæfið, kristnir, og gefið til hljóð	15	44r-45v
24.	Heyr þú oss Himnum á	11	46v-47v
25.	Ó Herra Guð, minn heilsa er rýr	12	48r-49r
26.	Kom þú, minn Herra Kriste	12	49r-v
27.	Nær heimurinn leikur í hendi manns	3	56r
28.	Vel eg þér ráðin vinsamlig	12	59v-60r
29.	Guð gefi oss góðan dag	12	61r-v
30.	Framorðið er og meir en mál	22	61v-62v
31.	Mikils ætti eg aumur að akta	24	62v-64v
32.	Ó hó minn Kriste kær	18	68v-69r
33.	Jesús, Sonur hins góða Guðs	4	74v-75r
34.	Heyr mig, mín sál, og hraust þú vert	53	75v-78v
35.	Manninum er hér mjög svo varið	49	78v-81r
36.	Vil eg nú við þig ræða <i>stevst.:</i> Heilbrigðum manni hverjum ber	17	81r-82v
37.	Með því eg skyldunst	20	87v-88v
38.	Sjálfritningin sælan prísar svoddan mann	18	91v-92v
39.	Gleður mig sá hinn góði bjór <i>stevst.:</i> Hýr gleður hug minn	17	96v-97v
40.	Víst er nú manni	13	97v-98v
41.	Mjög hneigist þar til mannslundin hrein	17	99r-100r
42.	Mjög skyldugt það mönnum er	23	114r-115v
43.	Kærustu hlýðið kristnir á	19	116r-117v
44.	Kveðju mína og kærleiksband	77	118v-123v
45.	Eitt sinn fór eg yfir Rín	10	125r-v
46.	Hug minn hef eg til þín	5	127v
47.	Syng, mín sál, með glaðværð góðri	8	128r-v
48.	Nálæg ferð er nú fyrir hendi	17	128v-129v
49.	Af hjarta gjarnan hugur minn er	10	131v
50.	Göfgum góðfúslega	8	132r
51.	Sterkur himnanna stýrir	15	48v-50r

5. *Citations- og normaliseringspraksis.*

Citater på ældre dansk, engelsk og tysk oversættes ikke; de anføres umiddelbart i den løbende tekst i enkelte citationstegn, idet dog længere citater indrykkes og trykkes som en tekstblok for sig. Det samme gælder islandske citater, der imidlertid er oversat. Oversættelsen følger i den løbende tekst i reglen lige efter citatet i kantede parenteser, idet den islandske tekst for variationens skyld undertiden kan følge i parentes efter en dansk parafrasering. Ved længere citater fra islandsk følger oversættelsen ligeledes i kantede parenteser efter det fulde citat. Enkelte ord og begreber fra fremmede sprog (engelsk, tysk eller islandsk) trykkes—hvor der ikke er tale om ligefremme citater—med kursiv.<sup>50</sup> Der er ved oversættelse af poesi ikke gjort bestræbelser på at overføre de poetiske kvaliteter, ligesom versmålet ikke er søgt gengivet, da oversættelserne først og fremmest skal tjene som hjælpemiddel til forståelse af den islandske tekst.

Med mindre der af særlige årsager kræves en mere bogstavret gengivelse, normaliseres islandske citater fra håndskrifter samt ældre trykt litteratur. Det samme gælder udgaver af ældre tekster. Der normaliseres til moderne ortografi og interpunktion. Der er dog kun tale om en lettere normalisering, hvorfor en række særegenheder i 1600-tallets sprog får lov at stå, så som særlige ord, ordformer og bøjninger.<sup>51</sup> Det betyder, at der veksles mellem formerne *eg* og *ég*, således som det fremgår af kilderne. Endvidere følges *Den Danske Salmebogs* brug af store bogstaver for de forskellige personer i guddommen (Gud, Sønnen o.s.v.)—både på dansk og på islandsk for ensartetheds skyld—samt i Himlen, Helvede og i personliggørelser t.eks. af dyder o.lign. Kristus skrives på begge sprog med *K*. Førstelinier på Ólafur Jónssons salmer benyttes alle vegne efter listen ovenfor; hvor der er tale om salmer, der ikke optræder på denne liste, benyttes den citerede kildes form, idet førstelinierne undertiden varierer en smule fra håndskrift til håndskrift.

Spidse klammer (< >) angiver, at der er tilføjet tekst, der ikke findes i håndskriftet; kantede klammer ([ ]) er sat om utydelige tegn; udfyldning for forståelsens skyld er sat i vanlig parentes. ` ` omgiver tekst, der er skrevet over linien. Ved unormaliseret tekst kan forkortelser evt. gengives med kursiv type.

---

<sup>50</sup> Dette gælder også, når et citat af en eller anden grund har måttet ændres betydeligt (t.eks. kasus, person eller tid).

<sup>51</sup> Det gælder på islandsk t.eks. pronominer som *hvör*, *hvörninn*, *hvörgi*, *öngvir*, *var*, *enn* o. lign.

## KULTURHISTORISK KONTEKST: RETORIK, SALMEDIGTNING OG TEOLOGI.

*Hie kan nicht sein ein böser mut  
Wo da singen gesellen gut,  
Hie bleibt kein zorn, zanck, hass, noch neid  
Weichen mus alle herzeleid.*

– Martin Luther

I GUILLAUME DE LORRIS' *Roman de la Rose* beskriver forfatteren, hvordan han i en drøm glædesfyldt går gennem den mest underfulde eng langs en skinnende flod med klart vand. Til sidst kommer han til en udstrakt have omgivet af en høj mur, uoverstigelig, med skydeskår og smykket med billeder og indskrifter. Det er kun muligt at komme ind i haven gennem en meget lille dør, som hovedpersonen med besvær må klemme sig igennem. Drømmen er naturligvis en allegori. Haven er Nydelsens Have, og hovedpersonens ophold i den er en allegorisk beskrivelse af kærligheden, dens dyder og dens laster.

Omkring Fortidens Have er der en lignende høj stenmur, uoverstigelig, så at der kun er adgang gennem en snæver indgang, man må arbejde sig igennem: Det kræver arbejde at sætte sig ind i tidsånd og historisk sammenhæng, tænkemåde og kulturel særegenhed, og vi må til stadighed huske på, hvorfra vi kom. I dette kapitel skal vi se nærmere på haven: hvordan den er heget ind, hvad den indeholder o.s.v. Først skal vi betragte grundstenen: Muren omkring Ólafur Jónsson og hans tid hviler på retorikken (Lewis 1954, 61), der for renæssancens mennesker var mere end blot et redskab, selvom den naturligvis også var det. Retorikkens formål var at belære, fornøje og bevæge. Den var således både tanke og udtryk; filosofi og etik og retorik var forskellige sider af én og samme sag (Lindhardt 1997, 43; Akslen 2002, 86–88). Som en integreret del af tidens tænkemåde var retorikken med til at fastsætte de forventninger, en given læser (eller måske oftere: lytter) ville have til en tekst og dermed de reaktioner, der ville opstå hos den enkelte. Vi er derfor som moderne læsere nødt til at 'glemme'

automatreaktioner, vi alle har, så som forventningen om at høre noget ‘nyt’, ‘anderledes’ eller ‘overraskende’. Renæssancens mennesker forventede ikke den slags, når de mødte en tekst; de forventede derimod noget velkendt fra retorikkens arsenal, en kunstfærdigt sammensat tekst. Med vores anderledes horisont risikerer vi derfor let at gribe forkert eller lægge et helt forkert fokus i mødet med de gamle tekster, hvis ikke vi stadigt husker på denne forskel under læsningen.

Hvis retorikken er den grundtone, der er i alle farver i haven, så er vores første opgave at øve os i at se denne grundtone klarere, at vænne øjnene til den nye farve. Dernæst kan vi begynde at se på, hvad der står rundt omkring i haven.

### *1. Retorik, kristendom og litteratur i Den Lærde Tid.*

RETORIKKENS HISTORIE OG PLADS I UDDANNELSEN. ‘Retorik er (...) læren om, hvordan man former sit sprog på en sådan måde, at man vinder tilhørerne for sig og for den sag, som man ønsker at fremme’ (Lindhardt 1997, 11). Således indleder Jan Lindhardt første kapitel i sin lille bog, *Retorik*. Men denne definition er ikke fuldstændig, hvilket bl.a. fremgår af den quintilianske definition: ‘*ea est bene dicendi scientia*’ [det er videnskaben at kunne tale smukt] (jf. smst., 7; her efter: Quintilian 2001, 350–351 [*Institutio Oratoria* 11,14,5]), der lader os ane mere dybde i begrebet, navnlig hvis vi med Jørgen Fafner i dette *bene*—der for Quintilian havde en etisk dimension—medforstår ‘et vist mål af hensigtsbestemthed eller effektivitet (Fafner 1997, 17).<sup>1</sup> Lindhardt fortsætter med at uddybe det samme tillægsord, der dækker over så bredt et felt som ‘det æstetisk behagelige, sandfærdige, moralsk rigtige og virkningsfulde’ (Lindhardt 1997, smst.). Retorikken omfattede således hele menneskelivet og var ikke blot begrænset til et spørgsmål om at overbevise nogen om noget (Barthes 1991, 35–36). Sandhed og det moralsk rigtige måtte være indlejret i det sagte, eller sagt på en anden måde: visdom og veltalenhed var tæt sammenvævede. Retorikeren interesserede sig således for det retfærdige, og hans mål skulle være det sande, ikke kun det sandsynlige (Quintilian 2001, 362–365 [2,15,27; 2,15,31]).

Retorikkens rødder strækker sig tilbage til det gamle Grækenland i det 5. årh. f.Kr. Gennem antikken er mange store navne blevet knyttet til retorikken, t.eks. Aristoteles (384–322 f.Kr.), Marcus Tullius Cicero, (106–43 f.Kr.), Marcus Fabius Quintilianus (Quintilian; omtr. 35–omtr. 98 e.Kr.) og Augustin af Hippo (354–430

---

<sup>1</sup> Jf. t.eks. nedenfor om affekt-begrebet.



e.Kr.). I århundrederne frem mod Kristi fødsel fastlagdes de grundlæggende regler for ‘talerens virksomhed’, og der er ikke i nævneværdig grad blevet rykket ved disse siden (smst., 50). Ólafur Jónsson levede i en periode, hvor man oplevede en fornyet interesse for retorikken sammen med en mere generel interesse for antikken: Renæssancen. Faktisk var denne interesse flammet op allerede nogle århundreder i forvejen (bl.a. med genopdagelsen af Quintilians ovenfor citerede *Institutio oratoria* i 1415 eller 1416), men retorikken fik en særlig betydning for Reformationen, hvor reformatorer som t.eks. Martin Luther (1483–1546) og Philipp Melanchthon (1497–1560) var overordentlig retorisk bevidste. Reformatorerne foretrak frem for alt Quintilian, og han fik således betydning ikke alene for Reformationen i snæver, teologisk forstand, men ligeledes for hele skolesystemet—ikke mindst gennem Melanchthons arbejde—hvor han fik blivende betydning (DDE 15, 595).

Modsat Cicero, der satte forstanden (*ratio*) først, havde Quintilian reserveret affekterne (*affectus*) den fremmeste plads. Talerens fornemste opgave er ifølge ham ‘ömsom [att] väcka och ömsom dämpa känslorna’ (efter Stolt 2014, 115). Men hvad skal man forstå ved ‘følelse’ eller ‘affekt’? I den retoriske tradition omfatter begrebet følelse eller affekt mere, end det gør i dag. Jan Lindhardt oversætter i sin bog om Martin Luther ‘affekter’ med ‘følelser’, men Lars Christian Vangslev gør i en artikel (Vangslev 2016, 84 med anm. 20) opmærksom på, at Lindhardts brug af ‘følelse’ formentlig er af provokativ karakter. Vangslev opsummerer, hvad affekt-begrebet efter hans mening omfatter (smst., 84):

Skal vi sammenfatte indholdet af ordet *affectus* hos Luther, er det derfor ikke nok at gøre ligesom Jan Lindhardt og sige, at *affectus* betyder følelse. Det gør ordet naturligtvis også. Det gør det først og fremmest. Men dertil kommer betydningerne sindsstemning og sindsbevægelse. Men der ligger altid et grundlæggende element af målrettet vilje i ordet, som har så afgørende indflydelse på tanke, tale og handlen, at tanke, tale og handlen altid er medtænkte i ordet *affectus*.

Dette fremgår også af Philipp Melanchthons *Loci Communes*, der ifølge Kirkeordningen er blandt de bøger, ‘som landsbypræsterne skal have, og som de ikke uden skade kan undvære’ (Olsen 1936, 117). I et kapitel i denne bog drøfter Melanchthon spørgsmålet om viljens frihed og kommer i den forbindelse ind på forholdet mellem følelse og vilje, som han mener er det samme, hvorfor han foreslår, at vi bruger ordet ‘hjerter’ fremfor ‘vilje’ (Melanchthon 1953, 23; Lindhardt 1997, 87). Melanchthon peger på, at følelser ikke blot forsvinder, men at de erstattes af andre, stærkere følelser.

Således vil man retorisk i '[e]n ærlig fremstilling (...) derfor ikke kun [forsøge] på at påvirke følelse[r], men også på at gengive dem' (Lindhardt 1997, 92). Den senere retoriker, J.J. Rambach (1693–1735), satte det på spidsen ved at sige, at troper og figurer skabes af følelser (affekter); Lindhardt tilføjer, 'at de (∩: troperne, figurerne) fremstiller de forhold, som kalder på følelserne. Derfor hører affektlæren hjemme både under *inventio* og *elocutio*' (smst.). Gennem affekterne består en intim forbindelse mellem form og indhold, ord og betydning, således ifølge renæssancens humanistiske retorikere, således ifølge Luther (Lindhardt 1983, 61–82). Dette står i modsætning til de teologiske og filosofiske hovedstrømninger, der herskede i middelalderen, hvor man opfattede forståelsen som noget, der går forud for sproget og dermed altså opfattede sproget som noget sekundært. Lindhardt henviser til Thomas Aquinas (omtr. 1225–1274) og Augustin (354–430), men nævner også, at dette ligger til grund for megen middelalderlig mystik, der netop ville bag om 'billederne' (smst., 64). Middelalderlig filosofi og teologi så med andre ord en grundlæggende forskel mellem 'at høre' og 'at forstå'; det at forstå kan i sidste ende ikke udtrykkes sprogligt. Dette skel anderkendte renæssancehumanismen ikke, idet påstanden var, at forståelsen går gennem ordet, og fremstillingen indeholder således selv sit budskab og sin mening (smst., 65; 67–68). Man jævnføre hermed den lutherske tanke om, at en prædiken som sådan ikke *har* et budskab, men i sig selv *er* budskabet, eller udtrykt med Nørager Pedersen: 'prædikenen indebærer intet mindre end *Kristi egen personlige nærværelse som den opstandne* hos menneskene' (Nørager Pedersen 1980, 123).

Philipp Melanchthon var pædagogisk begavet og havde stor indflydelse på skolevæsnet i det hele taget ikke mindst gennem sine talrige lærebøger, men han udformede endvidere planer for det almindelige skolevæsen og ydede en stor indsats i forbindelse med at oprette latinskoler, eller—som de da kaldtes—trivialskoler. I trivialskolerne blev eleverne undervist i 'at læse, skrive og tale latin, hvortil kom fagene religion, dialektik og retorik' (Lausten 2010a, 99–101). Reformatorerne måtte forsvare skolerne mod angreb både fra protestantisk side, såvel som fra materielt indstillede modstandere (smst., 102). Skolesagen var dermed et helt centralt anliggende. I Kirkeordinansen er det tredje stykke viet skolerne (Olsen 1936, 95–101). Stykket indledes med et afsnit om skolernes formål, der er at opdrage børnene og gøre deres sind 'beredte til Evangeliet', så at barnet tidligt 1. kan tilegne sig dyder, navnlig 'sand kristelig Guds frygt', og 2. almindelige kundskaber, der kan danne grundlaget, hvis barnet vil gå videre ad enten teologiens eller juraens vej, 'lære det, som hører til at opholde og bevare et godt civilt og verdsligt Regimente'. Således var skolen den almindelige vej

til universitetsstudiet, omend mange blev gjort klar til studiet hjemme, t.eks. præstebørn.<sup>2</sup>

Desværre har vi ikke særlig detaljerede oplysninger om skolehold på Island i den tidligste tid efter Reformationen. Klassiskfilologen Sigurður Pétursson har imidlertid gjort et forsøg på at samle de få oplysninger, vi dog har (1996). Allerede før 1550 var der udgået to befalinger fra Kong Christian den Tredie til islandske klostre om at opretholde de skoler, der eksisterede de respektive steder—på Helgafell og Viðey latinskolerne, på en række andre klostre trivialskoler (smst., 108). I 1552 befaledes det fra København, at der skulle grundlægges skoler ved hvert af de to bispesæder, det sydlige Skálholt og det nordlige Hólar, og blev befalingen ikke er gennemført til mindste detail, så blev der dog grundlagt to skoler, som tilsyneladende havde et højt nok niveau til, at man her kunne berede eleverne til universitetet i København (smst., 116). Sigurður bemærker, at hovedformålet med skolerne var at uddanne unge mænd til at tjene kirken (smst., 116–117). Dette er således helt i tråd med Melancthons tanker og Kirkeordinansen. På grund af manglen på kilder ved vi ikke nærmere om, hvad der blev undervist i på skolerne, men undervisningen skulle foregå på latin. Ifølge Kirkeordinansen skulle skolerne have en række klasser efter elevernes standpunkt (dette varierede efter skolernes størrelse), i den første blev undervist i stavning og katekismen samt elementær latin; i den anden blev der undervist i grammatik, Æsops fabler, Mosellanus' *Pædologia* og Erasmus af Rotterdams *Colloquia*, idet eleverne på dette klassetrin skulle lære at tale latin, skrive korrekt og oversætte. På det tredje klassetrin fortsattes de sproglige studier, idet man fortsatte med Cicero, Terentius og Plautus og ordsprog; i denne klasse skulle eleverne altid tale latin. Endelig skulle man i fjerde klasse undervises i grammatik, herunder arbejde med stilen, og læse Vergil i forbindelse med grammatikøvelser. I denne klasse fik man endvidere undervisning i dialektik og retorik. Femte og øverste klasse var for de dygtigste, der kunne skrive og tale latin godt; ved siden af latinstudierne (der var det vigtigste) kunne de endvidere lære grundlæggende græsk (Olsen 1936, 96–98; Páll Eggert Ólason 1919–1926, III, 437–439). Domskolerne på Island skulle p.g.a. det lave antal elever (24 på hver skole) kun have to klasser. Man må samtidig regne med, at man i vid udstrækning har kunnet tilpasse undervisningen til elevernes konkrete niveau og bl.a. har kunnet benytte ældre elever til at undervise de yngre (Páll Eggert Ólason 1919–1926, III, 440).

---

<sup>2</sup> Præster og andre lærde havde mulighed for selv at uddanne deres børn og kunne derved undgå en meget stor udgift ved at sende dem til skolerne i købstæderne (Norvin 1937–1940, 223).

Det er især med biskoppen på det nordlige bispesæde, Guðbrandur Þorláksson, der studerede i København i første halvdel af 1560'erne, at uddannelse og lærde systemer på Island får et opsving, og med indsættelsen af Oddur Einarsson (1559–1630) i Skálholt i 1589 bredtes denne ånd ud over resten af landet. Guðbrandur Þorláksson anbefalede da også Oddur på det kraftigste og med særlig vægt på vigtigheden af god og grundig lærdom i en skrivelse til Altinget, da det sydlige bispesæde stod vakant (Jón Haldórsson 1903–1915, I, 164–165). Ved sin tiltrædelse kastede Oddur Einarsson sig straks over at forbedre præsternes uddannelse og lærdomsniveau (smst., 171). Med dette omfattende arbejde for skolen på Island og det generelle uddannelsesniveau, var det dog stadig begrænset, hvor mange der kunne gå skolevejen. Blandt andet landets geografiske forhold og generelt store fattigdom besværliggjorde det. Den grundlæggende skolegang foregik derfor for de fleste islandske børns vedkommende i hjemmet, hvor forældrene var ansvarlige for undervisningen. Derfor kom den såkaldte *kvöldvaka* [aftensæde, underholdning om aftenen] til at spille en særlig stor rolle, idet den altid afsluttedes med en andagt, hvor der blev læst postiller, stykker af Bibelen og sunget salmer. At lære at læse og skrive var grundlæggende veje til formidling af troen, men, som Margrét Eggertsdóttir gør opmærksom på, så var musik og sang ligeledes af afgørende vigtighed (2017b, 101–102).<sup>3</sup>

Ifølge Kirkeordinansen skulle eleverne som nævnt undervises i dialektik og retorik på det fjerde klassetrin. Ingen, selv med det laveste uddannelsesniveau, kom således uden om et grundlæggende kendskab til retorikken. Til undervisningen i de islandske skoler har man formentlig mest benyttet latinske værker, da der ikke findes islandske retoriske værker overleveret fra den tidligste tid, udover en enlig svale i form af en oversættelse af Friedrich Riederers *Spiegel der waren Rhetoric* fra 1493, som Magnús prúði Jónsson (1530–1591) oversatte i 1589. Oversættelsen findes i Magnús Jónssons autograf i AM 702 4to (Jón Þorkelsson 1895, 97; Margrét Eggertsdóttir 2014, 88). I de islandske hjem har undervisningen givetvis været af noget svingende kvalitet, men dog har det tilsyneladende været en bemærkelsesværdig stor del af den islandske befolkning, der kunne læse (Margrét Eggertsdóttir 2017b, 102). Latin har man ikke kunnet lære i alle hjem, men dog på præstegårde og hovedgårde rundt omkring i landet. Interessant i den forbindelse er, at vi fra den generation, der fødtes omkr. 1600, kender til seks kvinder, der kunne latin—endda så godt, at nogle af dem kunne

<sup>3</sup> Om *kvöldvaka* se endvidere nedenfor, s. 63.

overhøre børnene (Sigurður Pétursson 2014a, 17–18; 2014b, 47).

RETORIKKENS ARBEJDSFASER OG TEKSTENS OPBYGNING. Man har fra gammel tid arbejdet med tre forskellige talegenrer inden for retorikken (Lausberg 1973, 86–138): *genus iudicale*, den juridiske tale, *genus deliberativum*, den tale, hvori man forsøger at ‘råde eller overtale publikum til at træffe en beslutning’ (Lindhardt 1997, 50) og *genus demonstrativum*, den påvisende tale. Når taleren havde besluttet, hvilket slags budskab, han ville formidle, skulle han i gang med det egentlige arbejde, som traditionelt er blevet inddelt i fem discipliner: 1. *inventio*, indsamling af stof til talen (topoi); 2. *dispositio*, ordning af stoffet; 3. *elocutio*, stilmæssig udformning af stoffet; 4. *memoria*, læren om, hvordan man memorerer sin tale; 5. *pronuntia* eller *actio* selve fremførelsen af talen (smst., 50–53). I det følgende vil vi hovedsageligt beskæftige os med de tre første af disse.<sup>4</sup>

Når man havde indsamlet det stof, man ville tale om, skulle man under *dispositio* ordne det. Det skete gerne i fire dele: 1. *exordium*, indledningen, hvori man skulle præsentere emne og genre og gøre publikum modtageligt over for det følgende; 2. *narratio*, fremstilling af den konkrete sag, og 3. *argumentatio*, argumentation for denne; i 4. *peroratio*, konklusionen eller afslutningen, opsummerede man og appellerede atter til lytternes velvilje. Dette er naturligvis kun et grundskema, der kunne tilpasses forskellige situationer. T.eks. bestod middelalderens prædiken af følgende led (KLN III, 421–422; Þorleifur Hauksson & Þórir Óskarsson 1994, 27–28): 1. *antethema/prothema*, et kort Bibelord eller citat fra kirkefædrene. 2. *exordium*, indgangsbøn, evt. indledt med en henvendelse om Helligåndens bistand (i ældre tid bestemte bønner). 3a. præsentation af *thema*, hvoraf prædikenen organisk skulle vokse frem, hvis ikke der fulgte 3b. *introductio thematis*, en forklaring af *thema*, gerne oplyst ved et illustrativt ekstra-bibelsk citat. Derpå fulgte 4. *divisio thematis*, inddeling af prædikenen, der efterfulgtes af 5. selve prædikenen, og 6. en udlægning. Det hele afsluttedes 7. med opfordringer til gode gerninger og bøn.

Når stoffet på denne måde var blevet ordnet, skulle man i *elocutio* give det en stilmæssig udformning, der rettede sig efter bestemte følelser. Man havde ifølge antik stilteori tre såkaldte stilhøjder at vælge mellem: lav, mellem og høj stil. En teksts stilhøjde rettede sig efter det stof, der skulle behandles. Til stilhøjderne svarede dernæst

---

<sup>4</sup> Dette også selvom musikken i forbindelse med salmedigtningen i almindelighed og Ólafur Jónsóns digtning i særdeleshed indtager en særstilling (jf. Margrét Eggertsdóttir 2014, 81; Akslen 2002, 50).

et følelsesmæssigt udtryk, der på sin side stemte med emnernes betydningsfuldhed, d.v.s. der fandtes en teori om den korrekte følelsesmæssige reaktion på et givent emne hos nogle givne mennesker. I lav stil behandles ubetydelige ting, hvorfor følelser her ikke bringes i spil i nævneværdig grad (Lindhardt 1997, 88). Ved mellem og høj stil, bringes *ethos* hhv. *pathos* i spil, hvor følelserne sættes i bevægelse i stadig stigende grad. Ved *ethos* har alle følelserne en vis afdæmpethed, således at der ikke er nogen bestemt følelse, der behersker de andre, og den ene følelse udelukker ikke den anden. Det er talerens opgave at stemme tilhørerne mildt overfor sig selv og sagen (smst., 89). Med *pathos* vil taleren vække til handling og beslutningstagen (smst., 90). Det er vigtigt at bemærke, at en given tekst kan bevæge sig gennem flere forskellige stilniveauer, afhængigt af indhold og formål. Formålet med talen var naturligvis at overtale lytterne (*persuasio*), og til den ende kunne man enten appellere til fornuften eller følelserne (affekterne).<sup>5</sup>

Inden for den kristne tradition var man i begyndelsen ikke helt klar over, hvordan man skulle stille sig over for ‘den hedenske veltalenhed’. Grundlæggende kunne man stille sig på to måder: Man kunne enten afvise den helt, eller også kunne man acceptere den og bruge den aktivt i sit arbejde (Fafner 1982, 123). Kirkefaderen Augustin, der selv var uddannet taler, blev eksponent for den sidste holdning, og i sit skrift *De doctrina christiana* [Om den kristne lære], 4. bog, præsenterer han sine tanker om, hvordan den kristne prædikant burde tilrettelægge sin tale. Det blev udgangspunktet for den såkaldte *sermo humilis*-tradition. Traditionelt valgtes som nævnt en teksts stil på baggrund af emnet. Augustins argument var, at skulle man holde sig til denne teori, så måtte man hele tiden tale i høj stil—og dermed med *pathos*—når man talte om kristelige emner, hvilket givetvis ville trætte tilhørerne. Dette havde retorikerne ganske vist allerede tidligere været opmærksomme på, men Augustin knyttede nu systematisk stilen til tekstens funktion: man skulle undervise eller belære (lat. *docere*) i lav stil, underholde eller behage (lat. *delectare*) i mellem stil og endelig bevæge eller medrive (lat. *movere*) i høj stil (Stolt 2000, 65). Birgit Stolt gør opmærksom på, at man ved *sermo humilis* ikke afviser retorisk udsmykning af teksten; tværtimod. Ordvalget og sætningsbygningen skulle ganske vist holdes enkelt og naturligt, men til gengæld skulle figurerne anvendes flittigt (Stolt 2014, 116):

I denne “folkliga” predikoretorik förekom ett ådskådligt bildspråk, predikohistorier, antitetisk parallelism som strukturerer och upprepar, tilltal av åhörar-

<sup>5</sup> Jf. i øvrigt fremstillingen i Þorleifur Hauksson & Þórir Óskarsson (1994, 13–31; navnlig 16 og 22).

na, fingerede dialoger, utrop och myket annat av retorikens arsenal. Alltsammans förefaller helt naturligt. Det var också det som räknades til konsten: att retoriken inte fick märkas.

Der er tale om en levende og personlig retorik, der havde til formål at gribe den enkelte sjæl for dens frelses skyld. Allerede 1465 var 4. bog af *De doctrina christiana* som selvstændig bog i øvrigt blevet optrykt i Straßburg under titlen *Ars Praedicationi Sancti Augustini* [Skt. Augustins prædikenkunst], en udgave, der skulle opleve mange optryk—Augustins prædikenkunst var nemlig populær blandt renæssancens humanister (smst., 115). Martin Luther stod som Augustinermunk naturligt i *sermo humilis*-traditionen.

For Luther skulle en prædiken udfylde to funktioner: *docere* og *exhortatio*, at undervise og at formane (efter Stolt 2000, 67):

Lehre ist, wenn man predigt, was unbekannt ist, damit die Leute wissend oder verständig werden. Ermahnen ist, wenn man reizt und anhält zu dem, was jeder schon gut weiß.

Birgit Stolt, der gennemgår Luthers forhold til retorikken, understreger, at ‘formane’ kun gengiver betydningen af *exhortatio* meget ensidigt: ‘Det (o: *exhortatio*) inebär allt vi mener med “uppbyggelse”, vid sidan av att förmana också varna, trösta, ge gode råd, ingjuta mod och gudstillit’ (Stolt 2014, 124). Luther fortsætter med at beskrive, hvorledes Pauli formaning (i Rom 12), for at den skal virke desto stærkere og glide bedre ned (*lieblich eingehe*), benytter mange elegante og smykkede (*vorblümmeter*) ord og holder en smuk tale med rig brug af metaforer. Samtidig er det vigtigt for Luther, at man i sin prædiken så at sige taler på niveau med menigheden og hele tiden anskueliggør, hvad der tales om. Talen skal holdes konkret (smst., 126), eller som Luther siger: ‘Se till att ni predikar rent och enkelt och med hänsyn til det olärde folket’ (citeret smst., 124). Andetsteds sammenfatter Luther dette i en firfoldig regel, nemlig at der skal prædikes enkelt, barnligt, folkeligt og hverdagsagtigt. Dette kan forklares yderligere ved, at Kristus talte på den allerenfoldigste måde, derfor må det være den største veltalenhed for os at gøre ligeså; dernæst skal vi tage hensyn til de uformående og ulærde, gøre stoffet populært (folkeligt) og desuden betjene os af det enkle modersmål, ‘som enhver forstår og er bekendt med’ (Nørager Pedersen 1980, 144–145).

Den lange diskussion om, hvorvidt man i kristelig sammenhæng skulle benytte retorikken, fortsatte hos teoretikerne i 1600-tallet. I løbet af århundredet ser man

i teksterne en udvikling fra større enkelthed henimod større kompleksitet og mere kunstfærdighed i det poetiske udtryk. Samtidig findes der store forskelle fra digter til digter og inden for det samme forfatterskab (Akslen 1997, 47)—et oplagt, islandsk eksempel på dette sidste er Hallgrímur Pétursson.

*2. Islandsk litteratur og salmedigtning, salmegenren.*

DET LITTERATURHISTORISKE BAGTÆPPE. Salmesangen som menighedssang kom med Reformationen. Men hvorledes så den litterære jordsmon ud, de nye frø skulle lægges i?

Periodeskel er ikke noget, man oplever i det levede liv. Således begrænser den islandske middelalderlitteratur sig heller ikke til middelalderen, men blev læst gennem *Den Lærde Tid*, ja, er blevet det helt frem til i dag. For *Den Lærde Tids* vedkommende kan vi se det ved, at middalderteksterne ofte findes i talrige afskrifter, der kan dateres til netop denne periode. Afskrifterne foretoges ikke først og fremmest af særlig antikvarisk interesse, men fordi teksterne blev læst; dog var tidens humanister optændt af en levende interesse for den nordiske oldtid, og man ser en intensiveret interesse for historiske skrifter, edda- og skjaldedigtning gennem hele den følgende periode.

Overordnet set udgøres denne tids litteratur af det overleverede, traditionelle og det med Reformationen importerede. Men Bibelen indtager en særplads, idet den både strukturerer alt og er en del af den levende litteratur. Allerede før Reformationens formelle indførelse var større partier af Bibelen blevet oversat til islandsk,<sup>6</sup> men navnlig Guðbrandur Þorlákssons udsendelse af *Guðbrandsbiblíá* er af betydning for den islandske digtning i almindelighed og salmedigtningen i særdeleshed. Man ser i digtningen ofte bibelske aftryk i form af Bibelord og billedsprog hentet fra bibelske

---

<sup>6</sup> Det gælder først og fremmest de dele af Det Gamle Testamente, som findes i tekstsamlingen *Stjórn* (udgivet i Astås 2009). Spredt om i litteraturen er det i øvrigt lykket at identificere en større mængde citater fra begge testamenter (udgivet i Kirby 1976–1980). Det er imidlertid ikke sandsynligt, at disse Bibelstykker skal føres tilbage til en oprindelig oversættelse af hele Bibelen til det gamle sprog (Astås 2009, I, XVII). Foruden hele Det Nye Testamente, der udkom i Roskilde 1540 (som Oddur Gottskálksson (†1556) havde arbejdet på siden vinteren 1536–1537, 1988, XVI–XVII) findes også *Sir og Ordsp* oversat af Gissur Einarsson (†1548) i midten af 1540'erne, men først udgivet 1584; tidligere har oversættelsen levet i talrige afskrifter (Westergård-Nielsen 1955, XI).



skrifter. Bagved ethvert studie af Den Lærde Tid ligger derfor også altid grundigt kendskab til Bibelens bøger.

I Islandsbeskrivelsen *Qualiscunque descriptio Islandiae* [Udkast til en Islandsbeskrivelse], formentlig forfattet af Oddur Einarsson, beskriver forfatteren, hvordan man rundt om på gårdene er hurtig til at trække en islændingesaga frem og ‘lesa upp skýrri röddu klukkustundum saman’ [læse op med klar stemme flere timer i træk] eller synge gamle sange med mærkelige melodier, når der kommer fremmede (Oddur Einarsson 1971, 129). Hvad han konkret hentyder til med dette sidste er uklart. Men hele udtalelsen viser dog, at forbindelsen bagud i tid var livskraftig. Ordet *kvöldvaka* nævnes hverken her eller andre steder i skriftet, men det er svært ikke at se en allusion til denne islandske skik. Desværre findes *kvöldvaka* først beskrevet i nyere tid, men der er tale om en tradition, som man regner med går tilbage til middelalderen i en eller anden form.<sup>7</sup> Ved *kvöldvaka* eller ‘aftenvågen’ bestod en del af underholdningen i oplæsning af skrevne tekster, herunder navnlig islændingesagaer, oldtidssagaer og kongesagaer (Magnús Gíslason 1977, 99–100).<sup>8</sup> En anden populær genre—fra 1300-tallet den dominerende digtform (DDE 16, 210)—ved *kvöldvaka* og i øvrigt—var *rímur*, en særlandsisk episk genre med egne verssmål og fastholden af centrale dele af det gamle skjaldesprog samtidig med, at man benyttede den klassiske retorik (Sverrir Tómasson 1996, 38). I *rímur* (gen)fortælles velkendte historier, t.eks. oldtidssagaer, mytologiske fortællinger, i enkelte tilfælde islændingesagaer; men der findes også *rímur*, hvis emne er af filosofisk eller samfundsmæssig art (Dávíð Erlingsson 1989, 339). Som vi skal se, var der fra gejstligt hold en vis modstand mod *rímur*, og i hvert fald senere har man undgået dem ved højtiderne (Magnús Gíslason 1977, 102). Denne modstand havde naturligvis sin grund i emnet, og efter 1600 digtedes

---

<sup>7</sup> Ordet *kvöldvaka* findes først belagt i kilder fra 1600-tallet. Forudsætninger kan evt. spores i de omtaler af, at man samledes til oplæsning på gårdene, som vi finder t.eks. i *Sturlunga saga* (*Sturlunga saga*), *Ørboernes saga* (*Eyrbyggja saga*) og *Grettes saga* (*Grettis saga*). En nærmere beskrivelse af fænomenet findes først fra slutningen af 1800-tallet (Magnús Gíslason 1977, 155, anm. 1–2). Jf. desuden udtrykket ‘vökunótt’ [vågenat] i Guðbrandur Þorlákssons forord til *Sál-mabókin* nedenfor.

<sup>8</sup> En pudsig, eventuel forbindelse til sagalitteraturen hos Ólafur Jónsson findes i *Kveðju mína* og *kærleiksband* (KvÓJ 44), idet han i str. 44 nævner, at baskerne fik bundet *helskór* [‘hel-sko’] på fødderne. Dette ord er et *hapax legomenon* i middelalderlitteraturen og kendes kun fra *Gísla saga* (*Gísla saga*), hvor sagaens hovedperson binder hel-sko på sin døde svoger og uven, jf. videre nedenfor, s. 254.

flere *ríma*-cyklusser med kristent tema (en del er optaget i Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaþók*).

Selvom der ingen salmesang hørtes i islandske kirker før Reformationen, så fandtes der dog en betydelig kristelig digtning. Heriblandt kan som nogle særlige middelalderlige højdepunkter nævnes *Geisli* [Lysstråle], *Harmsól* [Sorgens Sol], *Litknarbraut* [Nådevejen], *Sólarljóð* [Soldigtet] og Eysteinn Ásgrímssons *Lilja* [Lilje],<sup>9</sup> og—afsluttende perioden—Biskop Jón Arasons digtning.<sup>10</sup> Som ved sagalitteraturen blev forbindelsen til denne digtning ikke uden videre brudt med Reformationen, skønt man p.g.a. stoffets karakter kunne have ventet det. Tværtimod. Kendskabet til digtning fra perioden 1400–1550 grunder sig især på tre håndskrifter, hvoraf de to tilhører selve Reformationstiden (Jón Helgason 1953, 161–162); det ene af disse danner tilmed en interessant bro til det nye. Det er håndskriftet AM 622 4to, der er skrevet af Gísli Jónsson (omtr. 1515–1587), som senere blev biskop på Skálholt og udgav et lille hæfte med oversatte salmer i 1558. Det interessante ved 622 er, at det indeholder katolske digte og enkelte salmer side om side, og det gik endda i arv i biskoppens slægt (Guðrún Nordal 2005, 226). Man opgav altså ikke uden videre traditionen, selv ikke fra centralt gejstligt hold. En del af den ældre poetiske litteratur blev også optaget i Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaþók* fra 1612, t.eks. *Lilja* og digte af Jón Arason samt værker af en håndfuld ældre digtere, bl.a. Jón Hallsson (16. århundrede), Skáld-Sveinn, Sigfús Guðmundsson († 1597) og dennes broder Ólafur Guðmundsson (omtr. 1537–omtr. 1609)—det behøver naturligvis ikke nævnes, at alle disse tekster gennemgik en grundig, protestantisk kogevaske, inden de blev optaget i sangbogen (svarende til, hvad der skete med ældre digtning i Thomissøns danske salmebog fra 1569). Selve optagelsen af disse tekster siger dog noget om, hvad der havde betydning for folk.

Foruden at videreføre traditionen i en eller anden form varslede Reformationen naturligvis nyt, og salmedigtningen er blandt de første frø, der lægges, i form af to

<sup>9</sup> Dansk oversættelse i *Islandsk Aarvog* for 1937 ved Viggo von Holstein-Rathlou.

<sup>10</sup> Den kristelige del af skjaldedigtningen (ned til og med det 14. århundrede) foreligger nu udgivet som bd. VII af *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* (Ross 2007), hvortil i øvrigt henvises for yderligere oplysninger om de nævnte digte. Fra denne tid og frem til *Sálmabók* af 1589 er det noget mere sporadisk, hvad der foreligger trykt (jf. Chase 2014, idet bd. 1,2 samt bd. 11 foreligger af Jón Helgasons påbegyndte, men aldrig afsluttede udgave af den kristelige digtning fra denne periode, Jón Helgason 1936–1938). Jón Arasons digtning er samlet i Finnur Jónssons kritiske udgave, *Jón Arasons religiøse digte* fra 1918.

små salmehæfter af biskopperne Marteinn Einarsson (omtr. 1500–1576)<sup>11</sup> og nævnte Gísli Jónsson; de udkom i hhv. 1555 og 1558. Disse to små hæfter, der begge indeholder oversættelser, har ikke fået det bedste skudsmål i forskningen (Møller 1922, 15–16), da de begge hverken kan opfylde de formmæssige eller sproglige krav, man måtte stille til dem i hvert fald i en senere tid. Óskar Halldórsson fremhæver dog, at man formentlig ikke skal være for hård i sin dom over disse to første islandske salmebøger. Dels var de benyttede danske forlæg ligeledes dårligt poetisk håndværk, og oversættelserne har villet holde sig tæt til forlægget for ikke at bringe uorden i de læremæssige dele; dels var oversættelsesarbejde af denne slags en ny ting. Man kunne ikke bygge på nogen forhåndenværende tradition. Endelig har biskopperne snarere udført deres arbejde af god vilje fremfor evner (Óskar Halldórsson 1996, 52). Foruden disse to småsamlinger regner man med nogle salmer af Ólafur Hjaltason († 1569), der evt. kan have fulgt hans *Guðspjallabók* [Evangeliebog]. De er imidlertid gået tabt (smst.).

Det var især med den virksomme Biskop Guðbrandur Þorláksson, der virkelig skete noget. I 1584 udkom som nævnt hans Bibeloversættelse, Guðbrandsbiblíá kaldet. I denne oversættelse havde Guðbrandur ganske vist inkorporeret flere ældre oversættelser, herunder Oddur Gottskálkssons oversættelse af Det Nye Testamente samt Gissur Einarssons oversættelser (jf. anm. 6, s. 62, ovenfor). Men udgivelsen af hele Bibelen må ikke desto mindre i sig selv betegnes som et bogmæssigt storværk: at få udgivet en bog på 1254 foliosider med billeder og udsmykkede initialer var ikke set før og er næppe overgået i dag. Snart efter udgivelsen af Bibelen udgav biskoppen i 1589 sin første store salmebog, hvori findes hans bekendte og berømte forord, der bl.a. indeholder den første redegørelse for islandsk litteratur (Margrét Eggertsdóttir 2006, 180). Salmebogen selv, der omfatter 340 salmer, består mestendels af oversættelser, men til gengæld er materialet blevet revideret og tilrettet, hvad angår ‘Sproget, Versebygningen og den nøjagtige Gengivelse af de fremmede Salmer i den nye Salmedigtning’ (Møller 1923a, 72)—nemlig i modsætning til de nævnte to salmehæfter. Der var da også i mellemtiden udgået et brev fra Kong Frederik den Anden med befaling om, at landets to biskopper (Gísli Jónsson og Guðbrandur Þorláksson) af de oversatte salmer, der var i omløb, skulle ‘fastsætte en bestemt *Version*, særlig *paa de Salmer, som synges i Kirkerne*, saa alle kunne rette sig derefter’ (Laursen 1906, 302). *Sálmabók*

---

<sup>11</sup> Jf. dog, at Halldór Hermannsson ikke regner det for sandsynligt, at Marteinn Einarsson er forfatteren til dette hæfte, ‘since the translations are exceedingly bad, both as to form and language’ (Halldór Hermannsson 1916, 9). Som Arne Møller bemærker, er dette en vel summarisk dom, og spørgsmålet om salmernes forfatterskab trænger stadig til en grundig overvejelse (1922, 15–16).

af 1589 er et svar på denne befaling—og mere til. I indledningen meddeler biskoppen først sin uforbeholdne mening om *rímur*-digtningen, der var ‘unyttig forfængelighed’ (*ónytsamligur hégómi*, Møller 1922, 17),<sup>12</sup> for at fremhæve, at gode kristne skulle dyrke og lære Guds ord i de udgivne åndelige viser og sange og i stedet lade sig underholde af sligt (Guðbrandur Þorláksson 1924, 34). Og han fortsætter: ‘Með því að slíkt er ekki alleinasta guði þægilegt, heldur sjálfum hverjum harla nytsamlegt, vegna þess kristilega lærdóms, undirvísunar og huggunar, sem í þessum sálmum er inni falinn’ [For sådant er ikke alene Gud velbehageligt, men grumme nyttigt for enhver, formedelst den kristelige lærdom, undervisning og trøst, som disse salmer indeholder] (smst.). Det er i øvrigt interessant her at bemærke, at Guðbrandur taler om de forskellige fortolkningslag i teksten.<sup>13</sup> Trods sin holdning lige overfor *rímur*-digtningen, er det dog ikke sådan, at biskoppen afviser alt gammelt; han er stolt af modersmålet og forfædrenes gamle digtning (efter Møller 1922, smst., overs. Møller 1923a, 69–70):

opinbert er, að þetta norrænu mál hefur forþrís fram yfir mörg önnur tungumál, það vér af vitum, í skáldskapar málsnild og kvæðahætti, hvað sannlega er ein Guðs gáfa þessu norrænu máli veitt og gefin. Hverja enn þó margir misbrúki, þá er það þeirra synd og skuld, sem það gjöra, og er hún þar fyrir ekki lastandi, heldur ættu menn að neyta hennar svo Guði megi til þóknunar og lofgjörðar vera. – Þetta bið eg þeir hugleiði, sem lasta allan skáldskap og hljóðstafa grein í sálmum og andlegum vísnum og vilja ekki líða, að sálmar sé upp á hljóðstafa grein útlagðir.

[Det er bekendt, at dette norrøne Maal bærer Prisen i Digtekunst frem for mange andre Tungemaal, som vi ved af, hvad der sandelig er en Guds Gave, som dette norrøne Maal har faaet. Og selvom mange gør en daarlig Brug deraf, saa er det deres egen Synd og Skyld, og det skal man ikke laste Sproget for; men man skulde bruge det saaledes, at det kunde blive Gud til Lov og Pris. – Dette beder jeg dem tænke paa, som er imod al Digting og Versekunst i Salmer og aandelige Viser.]

Er biskoppen hård i sin dom over *rímur*, så er det dog samtidig især indholdet, han i den forbindelse fremhæver, som t.eks. i slutningen af forordet (Møller 1923a, 70):

Að síðustu til þess, að af mætti leggjast þeir ónytsamligu kveðlingar, trölla og fornanna rímur, mansöngvar, afmorsvísur, brunakvæði, háðs og hugmóðs

<sup>12</sup> Citaterne fra Møller er normaliseret.

<sup>13</sup> Jf. omtalen af Einar Sigurbjörnssons artikel “Píslarsaga og Passíusálmar”, ovenfor, s. 38–39.

vísur, og annar vondur og ljótur kveðskapur, klám, níð og keskni, sem hér hjá alþýðu fólki frammar meir er elskað og iðkað, Guði og hans englum til styggðar, djöflinum og hans árum til gleðskapar og þjónustu, en í nokkru kristnu landi öðru, og meir eftir plagsið heiðinna manna en kristinna, á vökunóttum og öðrum mannamótum &c. Sömuleiðis í veislum og gestaboðum heyrir varla annað til skemmtunar haft og gleðskapar en þessi hégómligi kvæðaháttur, sem Guð náði.

[Til sidst for at faa aflagt de unyttige Digte om Jætter og Fortidshelte, Rimer, Elskovssange, Amors Viser, liderlige Digte, Spotte- og Nidviser, og anden ond og styg Kvædskab, grimme Ord, onde Ord og drilagtige Ord, som her hos Almuen er elsket og brugt, Gud og hans Engle til Bedrøvelse, men Djævelen og hans Yngel til Glæde og Velbehag, langt mere end i noget andet kristent Land; og det mere efter Hedningers end Kristenmenneskers Sædvane, ved Vigilier og andre Sammenkomster etcetera. Ligeledes ved gilder og Gæstebud høres knap andet brugt til Skæmt og Morskab end disse forfængelige Kvæder – som Gud naade!]

Med udgivelsen af *Sálmabók* 1589 forsøgte Guðbrandur altså at give et muligt alternativ til (dele af) den folkelige digtning. Samme synspunkt kendes allerede fra Martin Luther, der i en tekst (trykt i dansk oversættelse i Hans Thomissøns salmebog af 1569), fremlægger den metode, der skulle benyttes ved udbredelsen af evangeliet (citeret efter Skriver 2005, 166):

Oc vilde ieg gerne/ at disse Sang kunde end oc settis oc siungis paa fire stemmer/ paa det at Vngdommen (...) maatte haffue noget til at fordriffue hine forgifffige Boleuiser oc kiødelige sang met/ oc saaledes faa Orsag til at offuergiffue dem og skillie sig aff met dem. Oc i deris sted maatte lære noget som Gudfryctigt er til deris Saligheds forfremmelse.

Luthers tekst findes også forrest i *Sálmabók* 1589 (bl. a[2]v.) og Guðbrandur træder således ind i en kulturel tradition, kendt fra Danmark og Tyskland. Samme metode i praktisk anvendelse findes hos den danske salmedigter, Hans Christensen Sthen (1544–1610). Sthen benyttede de veje, den verdslige visetradition havde brudt—herunder bl.a. kærlighedsviser—til at formidle det evangeliske budskab (smst., 168). I forhold til Luthers ‘Boleuiser oc kiødelige sang’ må Guðbrandur Þorlákssons retorik siges at være noget mere aggressiv.

Vi skal nedenfor komme nærmere ind på reformatorerens begrundelse for salmedigtningen, herunder Guðbrandur Þorlákssons, og vi vil derfor nu vende os mod

den litteratur, der ellers blev trykt i biskoppens tid. Fra trykken på Hólar udkom mindst 100 bøger, hvoraf dog 21 kun kendes af navn. Ifølge filologen Einar G. Péturssons beregninger, har biskoppen selv stået for udgivelsen af to trediedele af disse bøger, enten som forfatter, oversætter eller redaktør (2011, 106). Vigtigst af alle disse er naturligvis udgaven af Bibelen (smst., 105). Udgivelserne dækker i øvrigt de fleste teologiske genrer, t.eks. oversættelser af postiller, Luthers Katekismus, bønner og den nævnte salmebog. Der var også flere bøger til fagteologerne, bl.a. Guðbrands oversættelse af danske Niels Hemmingsens (1513–1600) *Livsens Veje* (da. 1570, isl. 1575), samt naturligvis sådanne skrifter, der var nødvendige i forbindelse med de kirkelige handlinger. Dertil kom også enkelte mere verdslige skrifter, vigtigst *Jónsbók*-udgaven af 1578, en undervisningsbog i retorik<sup>14</sup> og kristelige *rímur* (smst., 108). I sin alderdom i 1612 udgav Biskop Guðbrandur så *Vísnaþók*, der indeholdt ‘mör-gum andlegum vísun og kvæðum, sálmum, lofsöngvum og rímum teknum úr heilagri ritningu’ [mange åndelige viser og sange, salmer, lovsange og *rímur* taget fra Den Hellige Skrift]. Bogen henvender sig ifølge titelbladet navnlig til almuen, og desuden til dem, der ‘slíkar vísur elska vilja og iðka’ [vil elske og dyrke sådanne viser] (Guðbrandur Þorláksson 2000, 1). Det er dog klart, når man læser biskoppens henvendelse til læseren, at det ikke er med samme fortrøstningsfuldhed, han sender denne bog ud i verden, som ved den foregående sangbog (smst., 2). Men han håber dog, at folk vil tage denne bog til sig: man har tidligere digtet om oldtidshelte, hvorfor så ikke nu digte om de hellige (smst.)? Hvorom alting er, så er det dog vigtigt, at digtning som den udgivne kommer ud, ‘svo að orð Guðs mætti ríkulega hljóða og á meðal vor byggja, svo utan kirkju sem innan, svo sem sankti Páll áminnir oss (...)’ [så at Guds ord kunne lyde i rigt mål og bo blandt os, både i og uden for kirken, som Skt. Paulus minder os om].

Mellem den første og den anden salmebog udkom en lang række opbyggelige skrifter, oversættelser af forskellige, især tyske forfattere. I sit bidrag til antologien *Áhrif Lúthers* (2017) giver Margrét Eggertsdóttir et overblik over de 29 forfattere, hvis skrifter er blevet oversat til islandsk og som er udkommet på Hólar. Blandt dis-

<sup>14</sup> Denne bog, der skulle være fra 1616 og på latin, kendes der ganske vist ikke noget trykt eksemplar af i dag. Den kendes imidlertid i en afskrift fra omtr. 1800 (ÍB 390 4to) ved konrektor ved Hólar-skolen, Halldór Hjálmarsson (1745–1805) med overskriften ‘Elegantiarum latini sermonis præceptiones aliquot’ [Nogle forskrifter for det latinske sprogs udsøgte beskaffenheder]. Forfatteren er Georg Vogelmann, der var rektor ved latinskolen i Dortmund i det 16. århundrede (Gottskålk Jenson 2008, 5–6). I øvrigt henvises til Halldór Hermannsson (1922, 108–109).

se findes en håndfuld danske, bl.a. brødrene Palladius (Peder 1503–1560, Niels 1510–1560), Niels Hemmingsen og N.L. Arctander (1561–1616). Derudover er—foruden et par kirkefædre—størstedelen af forfatterne som sagt tyske. Naturligvis optræder Martin Luther, navnlig i forbindelse med sine katekismer, men efter 1600 også hans udlægning af Ef 6 (*Das sechste Cap. der St. Pauli an die Epheser von der Christen Harnisch und Waffen*, 1533; WA 34 II, 360–71), men slet ikke på nogen specielt fremtrædende plads. Man var på dette tidspunkt langt bredere interesseret, og listen omfatter mange andre fremtrædende teologer, både som Veit Dietrich (1506–1549) fra Wittenberg—han var Luthers nære medarbejder og husfælle—og uden for, som Johann Spangenberg (1484–1550), Martin Moller (1547–1606), Andreas Musculus (1514–1581) og Philipp Nicolai (1556–1608). Den type skrifter, der findes af de nævnte forfattere, er først og fremmest forskellige fremstillinger af katekismen og udlægninger af Fadervor, prædikener, trøsteskrifter og bønnebøger. Mere specifikt har vi t.eks. en oversættelse af Niels Palladius' skrift om dommedag (*Om Dommedagen, en nytelig Tractat*, 1558) og Philipp Nicolais bog om det evige liv (*Theoria vel Speculum vitæ aternæ*, 1608).

Det var, som det er fremgået, oversættelser, der udgjorde den overvejende del af den nye, reformatoriske litteratur. Men der begyndte snart at ske noget blandt islandske forfattere også. Foruden Ólafur Jónsson, der selv hører til blandt de tidligste indenlandske reformationspoeter, må følgende udvalg af fremtrædende digtere nævnes fra slutningen af det 16. og begyndelsen af det 17. århundrede:

*Einar Sigurðsson i Eydölum*, fader til Skálholt-biskoppen Oddur Einarsson, var en af Ólafur Jónssons lidt ældre samtidige, der modsat ham fandt optagelse i *Vísnaþók*, hvortil han ligefrem kan siges at være hovedforfatteren (jf. Einar Sigurðsson 2007, 1x). Han gik på den nyligt oprettede katedralskole ved Hólar 1552 sammen med den senere biskop, Guðbrandur Þorláksson, og han blev efter fem år ordineret som hjælpepræst på Möðruvellir (Einar Sigurðsson 2007, XIX; Margrét Eggertsdóttir 2006, 183). Han var gift to gange og fik mange børn, hvoraf imidlertid kun få overlevede barneårene. Einar sad i fattige kår, indtil han ved sin søn, biskoppens mellemkomst fik det noget bedre kald i Eydalir på Østisland (Margrét Eggertsdóttir 2006, smst.).

Ligesom Ólafur Jónsson ser det ud til, at Einar overvejende har holdt sig til den religiøse digtning; i hvert fald er det den eneste type, vi har overleveret fra hans hånd (udgivet i Einar Sigurðsson 2007 og *Vísnaþók*). Formentlig har han dog digtet i andre genrer også, da han i en strofe selv siger, at han begyndte at digte til Guds ære som tredive-årig (Einar Sigurðsson 2007, 4):

Þrítugum var mér vitrað  
að vanda ljóð Guði til handa,  
lét eg þá Hugbót heita  
hróður fyrst þann hinn góða.  
Aumur var ungdómstími  
áður fyrr, sem Guð náði.

— — — — —

[Som tredive-årig blev det mig åbenbaret / at lægge vind på at digte om Gud;  
/ *Hugbót* [trøst, husvalse] lod jeg da kalde / først det gode lovkvad. Ynkelig  
var ungdomstiden / før; Gud nåde den.]

Inden for salmedigtningen bredte Einar sig over flere genrer. Det nævnte *Hugbót* er en bodssalme, men der findes i øvrigt lejlighedsviser, evangelieviser, Mariaviser, *rímur* o.a. Tonen er som regel let og ligefrem, og han benytter gerne omkvæd, t.eks. i *vikivakakvæði*—noget han har tilfælles med Ólafur Jónsson. Af Einar Sigurðsson's digtning fra før hans 'åbenbaring' har vi ikke bevaret noget; men af ikke strengt religiøs digtning findes det autobiografiske digt, *Æfisöguflokkur*.

Da Einar Sigurðsson således af andre grunde synes at ligge tæt op ad Ólafur Jónsson som digtertype, kunne det være interessant at se nærmere på, hvordan han benytter billedsprog i sin digtning. Der kan selvsagt ikke blive tale om en undersøgelse af hele korpus; men et blik på en enkelt sang kan måske være med til at give os en fornemmelse af Einars digtning. Til dette formål er det oplagt at vælge den bedst kendte af alle hans salmer, *Nóttin var sú ágæt ein*, fra *Vísnaþók* 1612 (Guðbrandur Þorláksson 2000, 123–125; Einar Sigurðsson 2007, 23–25). Salmen består af 28 strofer foruden stevstammen, der afsætter omkvædet, som gentages i slutningen af hver strofe. Omkvædet lyder 'Með vísnaþöng eg vögguna þína hræri' [Med salmesang gynger jeg din vugge]. Salmen, der står i et nært forhold til Martin Luthers julesalme *Vom Himmel hoch da kom ich her* (jf. Einar Sigurðsson 2007, 194–195), indledes med en genfortælling af juleevangeliet (1–4).<sup>15</sup> Digteren selv træder ind på scenen i Betlehem, hvor han ser det lille barn i vuggen (5). I det følgende afsnit beskriver han Betlehem som kirken, krybben som koret og Jesusbarnet er Ordet, der prædikes; og det vil digteren gribe i tro, idet han vil tage Jesusbarnet i sine arme og lægge det i sin vugge, der er hans hjerte (6–16). Derefter alluderes til fremstillingen i Matt 2,1–12 om de tre vise mænd (17–21). Salmen rundes af med bøn og betragtning (22–28). Man slås

<sup>15</sup> Strofetallene gælder udgaven i Einar Sigurðsson (2007).



indledende af Einars sammenligninger med kirken, koret og Ordet; det bringer uvil-kårligt mindelser til den berømte stavkirkeprædiken.<sup>16</sup> Disse sammenligninger findes ikke i den nævnte salme af Luther. Hjertet som Jesu vugge findes ganske vist nævnt i følgende strofe (citeret efter smst., 195):

Ach mein hertzliebtes Jhesulin  
Mach dir ein rein sanfft bettelin,  
zu rugen jnn meins hertzen schrein,  
Das ich nimmer vergesse dein.

Men Einar udvider billedet, idet han først taler med Luther om, at han vil, at hans hjerte skal være vuggen (9); jf. her forbindelsen til det stadigt gentagne omkvæd om at sangen skal gynges i vuggen. Men i de følgende strofer (11–14) taler han om troen som pudens i vuggen, og kærligheden og boden som den bløde dyne. Og således som digteren sørger for at putte det lille barn, således beder han Kristus i et modbillede (14):

Vertu yfir og undir hér,  
Emmanúel, fagna eg þér,  
á bak og fyrir og í brjósti mér  
og báðum hliðunum nærri.

[Vær herover og under / (Emanuel, jeg modtager dig hjertligt), / bagved og foran og i mit bryst / og til begge sider nær.]

Nu er Kristus ikke længere et lille skrøbeligt barn, som vi skal tage os af, men dén, der skal tage sig af os og beskytte os, og hjertet er nu en bolig eller et rum (*herbergi*), han tager plads i (15–16).

Einar Sigurbjörnsson har i en artikel om Einar Sigurðssons julesalmer forbundet denne tale om Kristus i hjertet med den mystiske tanke om *unio mystica*, som imidlertid ikke sker uden videre, men gennem Ordet, der prædikes i kirken (2001, 41). Einar Sigurbjörnsson fremhæver endvidere, at billedet af Kristus med bolig i den

---

<sup>16</sup> Jf. t.eks. den islandske Homiliebog udgivet af Sigurbjörn Einarsson et al. (1993, 147–153). I stavkirkeprædikenen sammenlignes kirkebygningens fysiske fremtræden med dens åndelige virkelighed, bl.a. er koret de hellige i Himmelen, kirken selv menigheden på jorden og alteret Kristus. Det er således ikke, fordi der er tale om en overtagelse af billederne herfra; men der forekommer dog at være et metodisk sammenfald.

troendes hjerte peger på den reformatoriske tanke, at troen ikke er en særlig, afgrænset ting, der eksisterer uafhængigt af mennesket, men den er derimod forbundet med mennesket midt i livet (smst., 42; se nedenfor, s. 238–239 (§ 10)).

I salmens sidste afsnit før den afsluttende bøn benytter Einar fortællingen om de tre vise mænd og udlægger den åndelige betydning af deres gaver til Kristus i vuggen: guldet er troen, røgelsen er bønnerne og myrraen er vores taknemmelighed (17–19).

Det er interessant, hvorledes Einar Sigurðsson så systematisk udnytter det billedmæssige potentiale i fortællingen om Kristi fødsel.

*Arngrímur Jónsson*, en af sin tids lærdeste mænd på Island (ÍÆ I, 30), voksede op på Nordlandet i Víðidalur og kom på katedralskolen på Hólar hos sin slægtning Biskop Guðbrandur Þorláksson. Han blev udskrevet 1585 og kom siden på universitetet i København. Han havde et godt skudsmål med fra sine lærere, da han vendte tilbage til Island og blev straks ved hjemkomsten rektor ved Hólar-skolen, en stilling han holdt helt frem til 1595. Det følgende år blev han efter kongelig bestemmelse indsat som Biskop Guðbrands højre hånd. Da biskoppen mange år senere blev syg, blev Arngrímur *officialis*, d.v.s. vikar, for ham.

Arngrímur Jónssons produktion er ganske stor, fortrinsvis på latin, men også på islandsk. Bedst kendt er et par historiske skrifter, *Brevis commentarius de Islandia* [Kortfattet beskrivelse af Island] fra 1593 og *Crymogæa* [græsk oversættelse af 'Is' og 'land', Margrét Eggertsdóttir 2006, 190] fra 1610. Det første af disse to skrifter kom som et modsvar på et iøvrigt vældigt populært skrift af en tysk købmand i Hamborg, Gories Peerse, fra 1561, der var lidet flatterende for Island og islændingene (smst., 188–189). *Brevis commentarius* kunne imidlertid ikke stoppe de ondsksfulde ord, da de først var sat i omløb, og Arngrímur involverede sig derfor i en længere disput med udenlandske lærde. På baggrund af efterfølgende arbejde med kilder til Nordens historie fik Arngrímur Jónsson senere mulighed for at vende tilbage til Islands historie, og frugten heraf blev *Crymogæa* samt den først i moderne tid udgivne *Gronlandia*. I *Crymogæa*, der også er henvendt til et udenlandsk publikum, fik forfatteren lejlighed til at gå i dybden med Islands historie fra oldtiden og frem til samtiden, og denne bog sammen med hans foregående udgivelser vandt ham et internationalt anerkendt navn (smst., 190).

Ved siden af sine latinske udgivelser udgav Arngrímur også en mængde tekster på islandsk, herunder otte hele bøger. Det drejer sig først og fremmest om oversættelser af udenlandsk teologisk litteratur, hvoraf navnlig må fremhæves hans oversættelse af Martin Mollers *Soliloquia de passione Iesu Christi* fra 1599 (ny udgave Moller 2019), der blev overordentlig populær og senere skulle levere stof til Hallgrímur Péturssons

Ps. (Jakob Benediktsson 1957, 66). Foruden forskellige småvers, bl.a. en håndskrevet strofe til ovennævnte Einar Sigurðsson i et eksemplar af *Crymogaa* (smst., 272–273), kendes tre salmer af Arngrímur, de to trykt i *Vísnaþók*. Den ene findes uden forfatterangivelse (smst., 67), Öllum heimi ótrú spillir (Guðbrandur Þorláksson 2000, 234–238), den anden, Mér er í hug að minnast, med forfatterangivelsen ‘síra Arngrímur’ (smst., 298–304). Den sidste salme følger i *Krosskuediur Þess heilaga Kiennefaudurs Bernhardi* [Den hellige lærefader Bernhards Korsdigt] (1618) efter selve oversættelsen; en 41 strofer lang passionssalme, Um Jesú hæstan Herra þann (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 641). Endvidere er det formentlig Arngrímur, der rensedde *Lilja* for katolicismer i forbindelse med udgivelsen i *Vísnaþók* (smst.). Et enkelt håndskrift (ud af 37 kendte, Hallgrímur Pétursson 2000–2010, I, 3, 20) nævner Arngrímur som forfatteren til salmen Á einum Guði er allt mitt traust, der ellers tilskrives Hallgrímur Pétursson; det har den senere forskning imidlertid ikke kunnet tilslutte sig (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 638). – Håndskriftssamleren Árni Magnússon og Arngríms eget barnebarn, lovmanden Páll Vídalín, satte ikke den lærde rektors digtning særlig højt, den første skal endda have udtalt den mening, at Arngríms navn skulle vokse, om man så bort fra hans digtning (Jón Ólafsson úr Grunnavík 2013, 101). Jakob Benediktsson mener dog, at denne ubillige dom er uretfærdig, al den stund at Arngrímur Jónssons digtning ligger på niveau med megen anden religiøs digtning på denne tid; dog understreges det, at hans bidrag inden for denne genre hverken var omfattende eller storslået (Jakob Benediktsson 1957, 67).

I det ældste tekstvidne til Sb., 139, findes i forlængelse af Ólafur Jónssons salmer et Davidspsalter (143r–228r). Forfatteren til dette (eller det meste af det) er *Jón Þorsteinsson*, ofte kaldet martyr (*þíslarvottur*), fordi han blev dræbt under de algeriske sørøveres hærgen i 1627, da de anfaldt Vestmannaøerne ud for Islands sydvestkyst. Det er ikke meget vi ved om hans opvækst og tidlige liv, førend han—formentlig 1598—fik kaldet Húsafell på det sydlige Island. Senere fik han Torfastaðir, og endte i 1607 i Kirkjubær på Vestmannaøerne. Efter ham voksede en stor slægt frem, der talte mange med ordet i sin magt; særlig må fremhæves den senere Biskop Jón Vídalín (1666–1720). Jón Þorsteinssons hovedværker er det omtalte Davidspsalter og en tilsvarende samling Genesisssalmer. Det første af disse blev trykt posthumt 1662, men digteren har formentlig afsluttet arbejdet 40 år tidligere, i 1622 (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 645), og det har cirkuleret i håndskrifter, indtil hans efterkommere fik det trykt. Det samme gælder det næste store arbejde, Jón gik i gang med i umiddelbar forlængelse af psalter-arbejdet. Allerede et år senere, i 1623, kunne han præsentere det færdige arbejde. Genesisssalmerne blev trykt allerede i 1652. Det ser

ud til, at begge disse værker har nydt stor popularitet på Island (smst., 647, 650). Som det måtte ventes udviser digteren stor troskab mod forlægget. Et eksempel fra Psalteren (tekst og oversættelse fra Rosenberg 1878–1885, III, 484; min normalisering):<sup>17</sup>

Hann leiðir mig á lífsins veg  
og lætur nafns síns njóta;  
þó Heljar dimmu dalinn eg  
djúpan ráfi þann ljóta,  
ólukku hræðast öngva má,  
af því Guð þú mér stendur hjá,  
vönd og staf þinn veik til bóta.

[Han leder mig paa Livsens Vej –  
slig Løn faa de, ham dyrke;  
vandrer i Dødens Dalkløft jeg,  
den dybe, stygge, mørke,  
for intet Ondt jeg ængstes maa,  
thi altid, Gud, vil du hos mig staa,  
din Vaand og Stav mig styrke.]

Jón Þorsteinssons Psalter-oversættelse bygger i øvrigt på Lobwassers oversættelser til tysk, der var overordentligt populære omkr. 1600 (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 648; Lyster 2017, 293).

Foruden disse to hovedværker foreligger en større mængde forskellige salmer af Jón Þorsteinsson. Desværre har disse aldrig været samlet, som t.eks. Ólafur Jónssons salmer blev det, men materialet viser, at Jón Þorsteinsson har bevæget sig i de fleste salmegenrer, der var almindelige på den tid, således t.eks. nytårssalmer, bodssalmer, morgensalmer, julesalmer o.s.v.<sup>18</sup>

*Magnús Ólafsson í Laufási* blev formentlig født af fattige forældre, men da de begge døde tidligt, kom han i pleje hos en samfundsmæssigt højt placeret familie, og det betød, at han fik mulighed for at uddanne sig (Margrét Eggertsdóttir 2014,

<sup>17</sup> Teksten (Sl 23,3–4) lyder i Guðbrandsbiblíá: ‘hann leiðir mig á réttan veg fyrir síns nafns sakir. Og þótt eg ráfaði í myrkvum (dauðans) dal þá hræðunst eg þó öngva ólukku því að þú ert hjá mér, þinn vöndur og stafur þeir hugsvala mér’ (jf. DO: ‘han fører mig ad rette veje for sit navns skyld. Skal jeg end vandre i dødsskyggens dal, jeg frygter ej ondt; thi du er med mig, din kæp og din stav er min trøst’).

<sup>18</sup> En oversigt (65 numre) findes i Páll Eggert Ólason (1919–1926, IV, 651–655).

121–124). Han kom i skole på Hólar, medens Arngrímur Jónsson var rektor, og siden til universitetet i København. Da han vendte tilbage til Island underviste han en årrække på Hólar for derpå at modtage et præstekald. Med sin uddannelsesmæssige baggrund havde Magnús gode muligheder for at blive digter, og der findes efter ham et større, rigt varieret forfatterskab. Først og fremmest er han imidlertid kendt for at have udarbejdet den såkaldte *Laufás-Edda*, der skulle danne grundlag for den udgave af *Edda*, Biskop Peder Hansen Resen (1625–1688) lod udgå 1665 i København (jf. nedenfor, s. 130 med anm.; smst.).

Forfatterskabet er ikke begrænset til den strengt religiøse digtning. Tværtimod er den genre, Magnús Ólafsson helst digter i, lejlighedsdigtningen, en af nyskabelserne i tiden omkring 1600. Således er størstedelen af Magnús' digtning officiel i den forstand, at den tjente en samfundsmæssig funktion (en gejstlig og en verdslig). Han digtede både på latin og på islandsk, og på begge sprog forsøgte han at fremdrage de gamle versemål og kenninger og applicere dem på en ny måde (smst., 125). Foruden det nævnte har Magnús også digtet *rímur*-cyklussen *Flateyjarríma* og digtet *Kvennadans*. Stilmæssigt holdt han sig især til de gamle skjaldeversemål, og hans digtning emmer af klassisk dannelse og stor belæsthed udi den gamle nordiske litteratur, ligesom han i det hele viser stor interesse for de rent formelle sider af poesien.

Magnús' religiøse digtning er enklere end lejlighedsdigtningen, men den er ikke uden billedsprog, der gerne har rødder i den kristne mystik (smst., 140). Magnús benytter traditionelle Jesus-billeder, så som 'Sol' og 'Faderens lys', 'Dyders Konge' og 'Sorgers Læge', og han lægger sig billedmæssigt tæt op ad Bibelteksten (smst.). I Magnús Ólafssons digtning brydes det traditionelle med det nye. Hans særlige interesse for sprog og digtning—Magnús så sig selv som en fornyer—der kommer til udtryk i såvel hans latinske som i hans islandske produktion, peger tilbage på hans lærer, Arngrímur Jónsson. Et centralt og integreret element i forfatterskabet er lærdom, og Magnús' digtning er således en fuldgyldig repræsentant for Den Lærde Tid (smst., 148–149).



Dette lille udvalg præsenterer os for to slags digtere:

Den humanistisk skolede, som Magnús Ólafsson og Arngrímur Jónsson. Latindigtningen, navnlig lejlighedsdigtningen, fylder hos begge disse digtere meget, men de digter desuden begge på modersmålet og begge digter salmer (omend i begrænset omfang). Begge hørte de endvidere til kredsen om Guðbrandur Þorláksson, ligesom præsten Einar Sigurðsson gjorde.

Den anden type digtere, de digterisk begavede præster, repræsenteret ved Einar Sigurðsson og Jón Þorsteinsson, holder sig i langt højere grad til den rent kristelige digtning, der således indgår som en del af deres præstegerning, selvom man hos begge finder en og anden mere verdsligt orienteret sang. Men selv i disse er stilen holdt forholdsvis simpel.

**DEN TIDLIGSTE SALMESANG.** Som egentlig menighedssang opstår salmegenren, som nævnt, i Reformationsårene med Martin Luther som banebryder. I forbindelse med en kritik af den katolske messe ytrer Luther, at gudstjenestens sang skal orientere sig ud fra forkyndelsen. Hvor sangen således tidligere havde en tilbedelses- og påkaldelsesfunktion, blev den for Luther først og fremmest et redskab til tilegnelsen af evangeliet (Kjærgaard 2017, 20). Sagt anderledes blev salmerne redskaber til at hjælpe modtageren (den syngende) til at få (en bestemt) mening ud af tilværelsen. Hver enkelt salme er således et billede på virkeligheden og inviterer modtageren til at se på verden på en ny måde og se det hele i et større perspektiv. Det er også relevant at holde fast i, at salmerne var tænkt som fællessang, og der ligger således stor vægt på en individuel tilegnelse af stoffet (jf. det følgende). Omkring årsskiftet 1523–1524 foresøgte Luther i et brev til Georg Spalatin (1484–1545), kurfyrstens sekretær, at formå ham til at skrive salmer. Det fremgår videre af dette brev, hvad Luther mere konkret ønsker af den nye digtning (brevet citeret smst., 20–22; 24):

1. Sigtet med at skrive er pædagogisk, der skal skrives ‘for det jævne folk. – altså: åndelige sange for at Guds ord også i sang kan forblive i folket’.
2. Midlet er sproget og musikken, og som følge af, at der skrives for ‘det jævne folk’, skal der dels skrives på ‘modersmålet’, dels må sproget ikke være for krævende, jf.: ‘Men jeg ser gerne at nye og hof-agtige udtryk undgås. Med henblik på folkets forståelse skal der synges ord, der er så enkle og almindelige som muligt’.
3. Bibelen skal endelig gengives ved *meningen*, ikke ordret. Der skulle synges enkelt, men ordene skal ‘dog være rene og samtidig nøjagtige, og desuden skal den klare mening gengives helt nær salmernes egen’, eller sagt mere klart: ‘man [kan] godt gå frit frem og, idet man beholder meningen, lade de blotte ord i stikken og udskifte dem med nogle andre, der netop træffer den’.

Af brevet fremgår videre, at Luther ønsker, at Spalatin skal digte de nye salmer på baggrund af Psalteret. Samme tanker løber gennem det forord, Luther lod følge den

første wittenbergske sangbog, *Geystliche gesangk Buchleyn* (1524). Han gør her klart, at salmedigtning og det at synge åndelige sange er Gud velbehageligt. Det ser vi af Det Gamle Testamente og af kirkehistorien samt hos Paulus i 1 Kor 14 (Luther 1890, 5; jf. Kjærgaard 2017, 32; WA 35, 474).

Luther lægger vægt på formidlingen af Ordet og på det læremæssige aspekt. Ja, det hele skal gå op i en højere enhed: ‘Kristus skal være vor lovsang, og vi [ved] intet andet at sige eller synge, end Jesus Kristus vor Frelser’ (smst.). Endelig fortsætter Luther med ikke alene at argumentere—med en særlig vægt på Pauli ord i Kol 3,16<sup>19</sup>—teologisk for salmedigtningens plads i kristenlivet samt understreger dens funktion i forkyndelse og levendegørelse af troen, han fremhæver som i brevet til Spalatin til lige salmernes musikalske side og bemærker i det følgende, at bogens salmer er udsat for fire stemmer. Musikken var ingenlunde et tilfældigt udenværk for Luther. Andre reformatorer, såsom Jean Calvin (1509–1564) og Huldrych Zwingli (1484–1531), tog bevidst afstand fra musik ved gudstjenesterne; Calvin tillod ganske vist menighedens sang, men Zwingli afviste den helt. Modsat disse talte Luther flittigt og begejstret for musikkens brug, ja, han opfordrede ligefrem til at benytte sin samtids mest sofistikerede musik, gregoriansk korsang og klassisk polyfoni, sammen med menighedens mere simple koral (Schalk 2001, 15–16). Luther elskede musikken og opstiller i en disposition til en aldrig skreven traktat følgende grunde til at musikken skal sættes højest næst efter teologien (efter Jørgensen 2017, 15; jf. WA 30, II, 696):

1. [Fordi den er e]n gave fra Gud, ikke fra mennesker;
2. Den giver os et muntert hjerte;
3. Den jager Djævelen på flugt;
4. Den bereder uskyldig glæde. (...)
5. Fordi den regerer i fredstider.

Musikken har altså for Luther bl.a. en sjælsørgerisk funktion, fordi den rører os følelsesmæssigt, taler til hjertet. Og at musikken taler til hjertet er for Luther en central egenskab. Guds sprog er nemlig hjertets, ikke forstandens sprog (smst., 16; jf. nedenfor, s. 156), og musikken kan på den måde forstærke salmens tale (i forkyndelse og lovprisning) til Gud: ‘Sprogets gave sammen med sangens gave blev givet

---

<sup>19</sup> Stedet lyder (DO): ‘Lad Kristi ord i rigt mål bo hos jer, så I med al visdom lærer og påminder hverandre med salmer, hymner og åndelige sange og synger med taknemmelighed i jeres hjerter for Gud’.

mennesket kun for at lade ham vide, at han skal prise Gud med både ord og musik, nemlig ved at forkynde [Guds Ord] igennem musik og fremstille søde melodier af ord' (citeret smst.). I salmen forenes ord og musik mere end rent overfladisk.

Salmen er for Luther altså ikke blot talen *om* Guds Ord, den *er* Guds Ord til os (jf. Pedersen 1989, 22). Det er derfor vigtigt for Luther, at salmen ikke 'udspringer (...) af den menneskelige fromme bevidsthed, dens følelse og rørelse', og således er (smst.)

Luthers salmer (...) ikke subjektive trosudsagn, vidnesbyrd om en fra kirkens objektive trosbekendelse frigjort religiøs individualitet. De udspringer ikke af hans rige indre, hans private fromhed; de er syndsbekendelse og trosbekendelse i bundethed til evangeliet.

At de ikke skulle udspringe af hans 'rige indre' er en påfaldende formulering, og Niels Møller siger da også omvendt, at det (Møller 1923b, XI)

er Luthers store Fortjeneste, at hans egne svære Sjælekampe ikke stod for ham som Undtagelsen; men at Anfægtelsen og Troens Vej derigennem af ham regnedes for almenyldig og nødvendig.

Resultatet ville derved ganske vist blive det samme: Luther ville ikke skabe noget originalt. Han ville blot på modersmålet give Bibelens budskab, enkelt og træffende. Men det betyder ikke, at han ikke selv var med, hvilket man heller ikke kan undgå at se, når man går den omvendte vej fra Møllers citat til Pedersens; man vil i det tilfælde ikke læse henover den syndsbekendelse, der i sidste ende nødvendigvis må være subjektiv. Endvidere er det klart af det ovenanførte, at de salmer og sange, som Luther dermed ville skabe, ingenlunde skulle begrænses til gudstjenesten som sådan, men simpelthen blive en del af et kristenmenneskes liv. Atter må forbindelsen til Det Gamle Testamente fremhæves, især Davidspsalmerne, der kunne udgøre gode eksempler og forlæg for gendigtninger. Således ser vi en stadig anknytning til traditionen, selvom der samtidig pløjes ny jord. Overalt hvor den lutherske Reformation vandt indtog, blomstrede salmesangen og siden salmedigtningen også op; allerede så tidligt som i 1527 meldes der om luthersk kirkesang i Malmø og Viborg i Danmark, og straks året efter blev den første dansksprogede, nu tabte, salmebog trykt (Widding 1933, II, 18–19). De danske reformatorer lagde stor vægt på salmerne. Salmebogsudgiveren Hans Thomissøn (1532–1573) mener, at salmen er det vigtigste redskab til at



befordre Guds ord ind i folkets hjerte (Lyster 2017, 276), og ligesom Luther ville have salmerne til at leve blandt folket, var det også de danske reformatorer magtpåbyggende, at salmerne—gennem både tekst og melodi—ikke blot skulle høre kirken til, men skulle findes på folkets læber, hvor de end befandt sig, på rejse, under arbejde, til hverdag og i fest og glæde (smst., 273).

Samme tanker—med umiddelbar henvisning til forholdene i Danmark—finder vi hos Guðbrandur Þorláksson i forordet til *Sálmabók* 1589 (1924, 39), hvor biskoppen til sidst opregner en række grunde til, at salmerne nu udgives. Først for at ære og prise Gud, siden for at fordrive Djævelen og i stedet åbne os for Gud og Hans engle, at bekende Gud, at lære og undervise ungdommen, at udrydde sorg og anfægtelse, og til sidst for at give et alternativ til afskyelig, ugudelig digtning (jf. citatet ovenfor s. 66).<sup>20</sup> Med disse punkter lægger Guðbrandur sig meget tæt op ad Thomissøn (hvilket da heller ikke er påfaldende, da Thomissøns salmebog nævnes umiddelbart i den kongelige befaling, jf. ovenfor, s. 65), der i slutningen af forordet til sin salmebog giver en lignende liste (d[4]r–v). I forhold til listen i *Sálmabók* har Thomissøn yderligere et par punkter om, at salmedigtningen skal opvække til større pønitense og flittighed i bønner, og at den skal fremme Kristi Rige. Disse punkter kunne evt. anses for dækket af de resterende punkter hos Guðbrandur. Mere interessant er imidlertid Thomissøns andet punkt, som ikke findes tilsvarende hos Guðbrandur: ‘Til at lære, forfremme oc beuare her met Guds ord iblandt eder. Fordi Rim oc Sang læris snart met lyst, oc kunde best ihukommis. Om obenbare Predicken end bleff forbøden, om alle gode Euangeliske bøger bleffue brende oc sønderreffne, dog kand den forstand som ved gudelige Viser er indgrod i hiertet, icke saa snart borttryckis’ (d[4]r). Dog nævner Guðbrandur musikken i sit forord: ‘Þar næst líka sem sú musica og lystilega sönglist, sem í öðrum löndum er tíðkuð, bæði með lifandi röddu og öðrum margháttaðra hljóðfæra greinum, er ein sérleg guðs gáfa, til að uppvekja og hressa mannsins hjarta’ [Dernæst ligevis som den musik og yndefulde sangkunst, der er almindelig i udlandet, med levende stemmer og andre forskelligartede instrumenter, er en særlig Guds gave til at vække og oplive menneskets hjerte] (1924, 35–36). Som hos Luther er musikken, og den musiske side af salmedigtningen således af overordentlig stor betydning for reformatorerne i Danmark såvel som på Island. Både Thomissøn og Guðbrandur sætter da også Luthers forord, der bl.a. priser musikken

<sup>20</sup> Da Guðbrandur Þorláksson (1924) kun er et udtog, findes kun det første og det sidste punkt; hele teksten findes i *Sálmabók* 1589, aa[10]v–[11]r.

forrest i deres salmebøger.<sup>21</sup> Jævnfør desuden, at Guðbrandur Þorláksson—ligesom sin danske kollega, Niels Jespersøn nogle år forinden i 1573—udgav et graduale i 1607 (Margrét Eggertsdóttir 2006, 180).

For nu at opsummere står salmedigteren med den samme opgave som taleren, nemlig (Nielsen 2009, 66):

[M]ed sprogets kraft at vække levende forestillingsbilleder i sin tilhører og siden ved disse forestillingsbilleders hjælp at motivere denne til at indtage forbilledlige holdninger eller udføre forbilledlige handlinger.

Men i forhold til antikkens talere, står den kristne forkynder samtidig også i en grundlæggende ny talesituation, idet (smst.)

kristendommen samler hele menneskelivet i et perspektiv, der rækker ud over tilværelsens hidtil kendte rammer og formål, hvorfor kristendommens talere også besidder pligten til at vække bevidsthed om dette totalperspektiv.

Det totalperspektiv, den helhedsopfattelse, Nielsen her taler om, består i, at mennesket opfattes som havende et ‘dobbelt borgerskab’: et dennesidigt og et hinsidigt, og dette sidste ‘er vigtere og oprindeligere end det første’ (smst., 63); man jævnføre t.eks. med Ólafur Jónsson stevstamme, ‘Eg var mig á útlöndum lengi’ [Jeg befandt mig længe i udlande], hvor ‘udlande’ henviser til dette liv, der således rangordnes i forhold til det hinsidige, gerne (hos Ólafur og andre) betegnet ‘fædrelandet’. Der er med andre ord tale om pilgrimsmyten.

*Ekskurs: åndelige sange og salmer i Den Lærde Tid.*

Inden vi går videre med salmedigtningen skal der indskydes et par bemærkninger om betegnelserne ‘salme’ og ‘åndelig sang’. Begge betegnelser er her blevet brugt om Ólafur Jónssons digtning, og dermed lænes op ad skikken på Ólafs tid—og hos Ólafur selv—hvor flere betegnelser var i brug om den type digtning, der her er tale om. Således møder vi i Sb., hvad der ser ud som en planløs veksling mellem betegnelserne *kvæði* [sang], *(söng)vísa* [(sang)vise] og *sálmur* [salme] samt forskellige i reglen diminerende sammensætninger med disse (t.eks. *smá-* [små-, ‘lille’], *-korn* [betegner noget småt, ‘smule’, ‘lille’]); ofte signalerer sammensætningsledet dog også den pågæl-

---

<sup>21</sup> Thomissøns salmebog, c[5]v–c[6]v; *Sálmabók* 1589, aa[2]r–v.

dende teksts undergenre (t.eks. *byggunar-* [trøste-], *lof* [lov-]). Dette er helt i overensstemmelse med situationen i Danmark på samme tid, hvor t.eks. Peder Palladius taler om, at degnen ikke skal synge på latin, men på dansk, og synge ‘*vißer og psalmer*, som i (o: menigheden) haffue lærdt och kunde siunge med hannem’ (Palladius 1925–1926, 70; min fremhævnings); i Hans Thomissøns salmebog benyttes foruden ‘salme’ betegnelser som ‘hymne’, ‘ode’, ‘vise’. Det stemmer i øvrigt med det nævnte populære sigte med salmerne i det hele taget. I England opretholdt man et formelt skel mellem *psalm*, der kun omfatter Davispalmer omsat i metrisk form (eller disse selv), på den ene side, og *hymn*, der omfatter anden kristelig digtning, herunder også sange på baggrund af andre skrifter i Bibelen end Psalmerne, på den anden. Dette skyldes især bestemte forhold i engelsk kirkehistorie, idet der af forskellige årsager var en stærk modvilje mod sidstnævnte, selv når disse byggede på bibelske skrifter (Arnold 1995, 6–15). I Norden er dette skel, som det ses, allerede i den tidlige tid ikke opretholdt. I Sb. er tendensen den samme, idet dog *sálmur* ganske vist bruges om to salmer fra Psalteren: ‘XIII. sálmur Davíðs’ [13. Davidssalme] (139, 38r–v) og ‘Enn einn sálmur úr þýðverskunní’ [Endnu en salme [oversat] fra tysk] (Minn Guð, minn Guð, mundu nú til mín, KvÓJ 18). Samtidig har Sb.s andet kapitel overskriften ‘Nú eftir fylgir sálmvísur og kvæði af ávöxtum iðranarinnar eða góðum verkum af Guðs boðorðum’ [Nu følger salmeviser og sange om bodens frugter eller de gode gerninger [som følger] af Guds bud] (smst., 9v). I bogens sidste del findes endvidere en ‘sálmur um forkláranina Herrans á fjallinu Tabor’ [salme om Herrens forklarelse på bjerget Tabor] (smst., 130v). Der er således i det mindste ikke et gennemført system. Det hyppigste ord for en sangbogstekst er ordet *kvæði* (med forskellige sammensætninger), d.v.s. sang. En enkelt gang, i salmen Heyr þú sem huginn upplýsir (KvÓJ 17,10), benyttes *karleiks óður* [kærlighedsdigt], og dette følges op af linierne ‘Síst skarta sönglist má / sé þar ekki elskan hjá’ [Sangens kunst pynter mindst, / hvis kærligheden ikke er en del deraf] i Heyr þú oss Himnum á (24,10).

Man har i nyere tid som i engelsk tradition forsøgt at skelne skarpere mellem salme og åndelig sang. Chr. Ludwigs definerede i 1918 salmen som ‘den gudstjenstlige Menighedssang’ over for den åndelige sang, der ‘tilhører Menighedslivet udenfor Gudstjenesten og de kirkelige Handlinger’ (Ludwigs 1918, 139; Borup Jensen 1972, 28; Poulsen 1975, 12). Dette er blevet kritiseret. P. Poulsen fremhæver, at der findes salmer, som ikke er blevet autoriseret til brug i kirken, medens der omvendt er åndelige sange, der *har* opnået autorisation—dog uden at komme nærmere ind på, hvordan han selv vil skelne mellem salme og åndelig sang; kun bemærker han, at ‘[h]vad der er det ene eller det andet, vil vist altid blive en skønssag’ (Poulsen 1975, smst.). For

Th. Borup Jensen skal en salme bringe Gud og mennesker sammen på evangeliets grund, og han peger på en række tekster i *Den Danske Salmebog*, der (på baggrund af denne definition) netop vil passe i begge Ludwigs' grupper (Borup Jensen 1972, 28–29):

[d]isse salmer, der foruden at være bekendelse også rummer et mærkbart indslag af opbyggelse, bringer alle et møde i stand mellem Gud og mennesker på evangeliets grund. De lægger hovedvægten på dagligdagens religiøse livsrørelser (...), samtidig med at de *skaber kirke om de(n) syngende*.

At tekster både kan benyttes i den ene og den anden sammenhæng, er Ludwigs ikke nødvendigvis blind for; tværtimod medgiver han, at det sagtens kan lade sig gøre (Ludwigs 1918, 139–140). Umiddelbart kan det virke selvmodsigende på baggrund af den første definition, men Ludwigs tilføjer som et særmærke om den åndelige sang, at '[m]an underskyder (∴ indsætter) Digteren som den egentlige Syngende' (smst., 139). Han giver dermed et indholdsmæssigt kriterium for at bestemme en given tekst som en salme eller en sang. Dette er også et vigtigt punkt for Borup Jensen, der endda anser det som et af de afgørende punkter for sondringen mellem salme og åndelig sang, nemlig at salmen skal være et '*anonymt* udtryk for troens bekendelse' (Borup Jensen 1972, 17; min fremhævelse). Ludwigs' definition fremtræder i sidste ende tve-tydig, og det lader til, at han arbejder med en eller anden indre grund, en ånd, når han siger, at salmen 'først [kommer] helt og fuldt til sin Ret, naar den synges ved Gudstjenesten af en levende Menighedskreds, og Sangen vil i de rette Omgivelser udenfor Gudstjenesten faa sin rette Baggrund' (Ludwigs 1918, 140). Derudover nævner han, at det ofte er en stilforskel, der er 'afgørende for, om man vil kalde et Digt Salme eller Sang' (smst., 143). Mere vægt i nærværende sammenhæng har det, når Borup Jensen peger på, at Ludwigs ikke er i overensstemmelse med den traditionelle opfattelse af salmens funktionsområde, når han således begrænser salmens opgave til en kirketjenestlig. Borup Jensen lægger vægt på, at Luther netop ville gøre salmen til en selvstændig menighedsytring og løsriver den fra dens plads i liturgien; salmen er derved gudstjenestelig, men ikke derfor kun kirketjenstlig (Borup Jensen 1972, 29). Her rører Borup Jensen ved en begrebsmodsatning, der også har været drøftet andetsteds i forskningen. Den tyske barokforsker Irmgard Scheitler skelner ligesom Ludwigs i sin bog, *Das geistliche Lied im deutschen Barock*, mellem salme (*Kirchenlied*) og åndelig sang (*geistliches Lied*), og gør det i første omgang ligeledes på baggrund af den konkrete brug: Scheitler vil først skelne mellem, om et digt benyttes under højmesse eller ved andre kirkelige højtideligheder (*nebangottesdiensten*). Salmen bruges først og

fremmest ved højmassen, men kan også bruges i mange andre sammenhænge; omvendt er det ikke muligt at benytte den åndelige sang i alle sammenhænge, nemlig ikke ved højmassen. Den åndelige sang er således ifølge Scheitler mere begrænset, og begrænsningen betød i en tid, hvor analfabetismen var udbredt, at salmen, der blev sunget jævntligt i kirken, blev langt mere udbredt, fremfor den åndelige sang, der i højere grad var for et lærd publikum. Derfor skulle ‘der ästhetische Impetus größer sein als beim Kirchenlied’ (Scheitler 1982, 34–36). Den åndelige sang kan af den grund også udvikle sig i en anden mere prætentios stilistisk retning end salmen og tildels bevæge sig inden for andre temata, og den er ofte i højere grad et udtryk for forfatterens subjektive religiøsitet (smst., 36–37, 43). Endelig, fremhæver Scheitler, har en salme ikke noget liv uden sin melodi, hvorfor salmedigtere ofte digter til allerede eksisterende melodier, for at lette sangens optagelse i sangbøgerne. Omvendt er melodierne mere kunstfærdige til de åndelige sange (smst., 38–39).<sup>22</sup>

Scheitlers analyse af skellet mellem salme og åndelig sang har imidlertid mødt kritik. I en recension af Scheitlers bog i tidsskriftet *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* spørger Hans-Henrik Krummacher, om det nu er nødvendigt at skelne så skarpt mellem salme og åndelig vise, som Scheitler gør (1987, 276), og han peger endvidere—foruden på flere faktuelle fejl—på en række modsigelser, der opstår, når så fast en genredimension presses ned over stoffet (smst., 276–279). I sin *Der junge Gryphius und die Tradition* havde Krummacher tidligere delvis berørt spørgsmålet om genreskellet mellem salmer og åndelige sange, uden dog at give en formel definition. Men hvis et skel skal drages, må det blive meget formelt: ‘Das Kirchenlied ist von der übrigen geistlichen Dichtung eigentlich nur als das Lied zu unterscheiden, das (...) in den Gemeindegesang, oder sogar nur als das, das in Gesangbücher aufgenommen ist, die (...) ebenso der privaten Andacht dienen wie dem öffentlichen Gottesdienst’ (1976, 460; jf. Akslen 1997, 104).

I sin disputats *Salmesprog og Salmetyper* forsøger Niels Møller også at afgrænse salme-begrebet. Ifølge Møller er der følgende tre karakteristika for salmen (Møller 1923b, XII–XIII):

1. Salmen er en ‘*alment sangbar christelig Digtning*’. Der findes læsesalmer, men de er ligeså lidt egentlige salmer, som læsedramaet er et drama. Dette betyder,

---

<sup>22</sup> I forbindelse med den sidste observation omkring melodierne, er det interessant at henlede opmærksomheden på det citerede stykke fra Páll Víðalíns *Recensus*, hvor det bemærkes, at dele af Ólafur Jónssons digtning bliver mindre tilgængelig, fordi den er digtet til ‘ubekendte melodier’ (se ovenfor, s. 21).

at salmer ikke undergår en udvikling henimod kunstfærdige rim- og rytmeslyngninger.

2. Dertil har salmerne '*stærk bibelbunden Sprogbrug*'.
3. Endelig er salmen '*altid (...) Gudstjenestesang, men ikke altid Kirketjenestesang*'.

'Gudstjeneste' bestemmer Møller nærmere (smst., XIII):

Gudstjeneste er der til enhver Tid, naar Sjælen personligt møder sin Gud. Dette kan ske gennem Meditation eller Bøn. Derfor kan de Digte, der giver Udtryk for de objective Frelseskendsgerninger gennem Fortælling eller Udlægning lige saa vel som de, der udløser den subjective Stemning i Bøn, være Salmer. Salmen kan ligesom skabe Kirke om den syngende.

Møller taler her om en stemning, der skal skabes. Luthersk set ville man tale om, at Ordet skaber dét, det benævner (jf. det følgende kap. 4). Til de tre karakteristika følger Møller et fjerde (smst., XIII–XIV):

4. Salmen skal '*altid være Menighedssang* ∴ *Fællessang, for saa vidt som den maa have et alment psykologisk Grundlag*', og derfor skal '[d]et specielle Anledningsmoment, der er særegent for Forfatteren, (...) afstreges [sløjfes]'.

Dermed er vi tilbage ved Borup Jensens overordnede bestemmelse af salmen.<sup>23</sup> Denne definition står som allerede nævnt i nær forbindelse med, hvad Luther mere konkret ville med salmedigtningen; også selvom der endnu hos Luther selv ikke var tale om nogen fast terminologi. Som det fremgik ovenfor, er der heller ikke hos Ólafur Jónsson nogen fast terminologi, og dette i sig selv kunne tale for en bred definition i forbindelse med nærværende undersøgelse. Videre er Borup Jensen og Møller enige, idet Borup Jensen siger: 'I salmen etableres ingen distance, salmens ord er menighedens egen spontane trosforkyndelse, dens umiddelbare udtryk for sit forhold til Gud'. Dette står i modsætning til den åndelige sang, der t.eks. kan være episk, således at digteren evt. som episk fortæller træder frem bag teksten (Borup Jensen 1972, 41). '[G]enrens handlings- og forestillingsmønster' udgøres helt overvejende af

---

<sup>23</sup> Jf. at kirken for Luther var en forsamling af alle kristne på jorden. Hans kirke-begreb omfatter ikke først og fremmest en institution; den er derimod et indre fællesskab mellem dem, der har samme tro og håb (Hägglund 1981, 222).

Bibelens beretning, der således er forlæg på motivplanet. I praksis overtages imidlertid også i høj grad Bibelens sprog, ikke mindst billedsproget; Bibelens forestillingsverden glider over i salmens og dermed den syngendes, og dette er med til at skabe et fællesskab af indviede (smst., 43–46). Ifølge Borup Jensen er salmer og åndelige sange beslægtede og overlapper formentlig hinanden (smst., 33). De har da også flere fælles berøringspunkter: de er begge metrisk bundne og beregnet på at kunne synges (enkle versemål, fast strofisk form) og så behandler de begge stof, der har med det åndelige, med religionen at gøre (smst., 39).

‘Salme’ vil her i formel henseende blive brugt i den Borup Jensen-Møllerske brede betydning. Derved har vi bl.a. ikke nødtigt at tage stilling til, om de enkelte tekster kun har været benyttet til enten kirke- eller husandagt eller begge dele, hvilket næppe lader sig opklare i alle tilfælde. ‘Sange’ vil blive brugt om det resterende stof, evt. i forbindelse med adjektivet ‘åndelig(e)’, alt efter hvor åndeligt præget, de enkelte sange vurderes at være. T.eks. er sangene Sjálf reynslan fær svoddan kennt, Eitt sinn fór eg yfir Rín (KvÓJ 45) samt Þó eg gangi á gólfíð fram ikke udprægede kristelige, men er dog åndelige, al den stund de berører den moralske sfære, selvom der ikke nødvendigvis gives en umiddelbar morale.



SALMEGENREN OMKRING ÅR 1600. I Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaþók* har vi sammen med hans *Sálmabók* så at sige et øjebliksbillede af, hvad islandsk protestantisk salmedigtning kunne formå omkring år 1600 (Møller 1923a, 73). Det er naturligvis unødigt at nævne, at disse samlinger langt fra omfatter alt, hvad landet kunne opvise, og i de godt 20 år mellem de to udgivelser skabtes flere litteraturperler, som aldrig opnåede at blive trykt. En betydelig del af tidens salmedigtning (såvel som dens litteratur i øvrigt) ligger derfor i dag gemt i en meget stor mængde mere eller mindre utilgængelige private salme- og sangsamlinger i håndskriftsform.

Allerede i sit forord til *Sálmabók* lagde Biskop Guðbrandur grunden til alvorligt arbejde med salmer og åndelige sanges form, og som det fremgår af citatet ovenfor, s. 66, var det ham magtpåbyggende at understrege vigtigheden af at arbejde med sproget. Retorisk veltalenhed og benyttelse af modersmålet var essentielt (Margrét Eg-gertsdóttir 2006, 180).

Formålet med salmedigtning (såvel som anden andagtslitteratur) var og er, jf. Nielsens definition ovenfor, retorisk set at overtale og omvende til ret tro og et godt og ret levned (forkyndelse) samt at opbygge de troende (formaning), d.v.s. retorisk

*persuasio* (Akslen 2002, 36). Nærmere bestemt skal teksten opfylde en eller flere af de tre grundlæggende tekstfunktioner: *docere*, *delectare* og *movere* [undervise, underholde og bevæge]. Laila Akslen forklarer på baggrund af en undersøgelse af ældre norsk salmedigtning de tre funktioner således (smst., 30):

- Ved *docere* skal man undervise og belære. Med andre ord skal man skabe forståelse og indprente evangeliet. I sidste ende drejer det sig om opbygning af kirken v.h.a. undervisning og apologi gennem appel til fornuften, viljen og tankeevnen, d.v.s. det hele menneske.
- I den litteratur, Akslen har gennemgået, betyder 'at underholde', *delectare*, at opbygge den allerede troende, d.v.s. man forsøger at skabe oplevelser, indleven i stoffet og budskabet i det hele taget ved at appellere til det indre menneske, det åndelige (jf. Luthers tale om *exhortatio*, ovenfor, s. 61). På den måde vil man få læseren eller den syngende til at begribe det numinøse og tilegne sig en levende og inderliggjort tro, gerne gennem efterfølgelse af Krist. Målet er her ved hjælp af mellemstilen at skabe håb, fryd, længsel, lyst, sjælefred, trøst og tryghed (milde følelser).
- Til sidst skal vi bevæge og medrive i *movere*, det vil i denne sammenhæng sige, vække til tro, formane til omvendelse og bod og til et ret liv efter Guds vilje. Samtidig omfatter det advarsel mod Helvede og fortabelse. De stærke følelser og lidenskaberne (frygt, ave, vrede og passion) skal sættes i bevægelse.

Akslen gør opmærksom på, at det kan være svært at placere lovsang og lovprisning inden for disse tre funktioner. Ud fra den pågældende salmes formål i øvrigt kan den have både en *docere*- og *delectare*-funktion. Desuden bemærkes det, at der ikke er vandtætte skodder mellem de tre grupper; én opgave kan således umærkeligt flyde over i den anden (smst.). Akslen lægger endelig vægt på, at salmen i sig selv er en retorisk handling, og således betragtet ligger den prædikenen nær (smst., 50). Samtidig er det vigtigt at fastholde, at der er tale om to forskellige genrer; salmen er ikke blot en prædiken sat på vers. Når det alligevel giver mening at sammenligne de to genrer, så er det fordi de benyttes i lignende brugssituationer. A.F. Nørager Pedersen beskriver den tidlige lutherske prædiken. For Luther var genfortællingen af den tekst, man skulle prædike over, det centrale; den skulle gøres forståelig og nærværende (1980, 134). Dette kunne imidlertid ikke stå alene, og prædikenen måtte således kulminere med en personlig overdragelse, en dedikation; det skal forkyndes, at den frelse, Ordet bebuder, vitterlig også er sket *for dig* (smst., 135). Disse hovedmotiver udelukker dog ikke, at belæring og formaning har en plads i prædikenen (smst., 186), og vi så jo også, at Luther regnede netop disse to funktioner (*docere* og *exhortatio*)



for vigtige i en prædiken (ovenfor, s. 61). Dette har Nørager Pedersen også øje for, og han indordner dem som hjælpemotiver på baggrund af en analyse af nogle prædikener af Hans Tausen (1494–1561; 1980, 186). I prædikenen er det således Ordet, der gives. Salmen indeholder på mange måder ‘svaret’ på Ordet i form af tak, bøn eller lovprisning (Akslen 2002, 50); men den er samtidig ikke kun dette svar. Særlig tydeligt bliver dette i perikopesalmer, hvor et givent skriftstykke genfortælles og derpå udlægges med henblik på den syngende; salmen er både Ord og svar.

Som brugsdigtning er det vigtigt, at salmen holder sig på en smal sti: Den må ikke blive for meget lære og dogmatik, men der må omvendt også sættes grænser for den kunstneriske udfoldelse, at dette ikke skal hindre salmen i at fungere som ‘troens navnløse organ’ (Borup Jensen 1972, 25). Som ‘anonymt udtryk for troens bekendelse’, tager salmen således på menighedens plan form af netop en bekendelse eller en lovprisning (smst., 17). Det betyder, at salmens ‘jeg’ eller ‘vi’ ikke er et konkret ‘jeg’ eller ‘vi’ og er således ikke nødvendigvis et udtryk for digterens eget jeks oplevelser. Selvfølgelig kan digterens eget jeg også forekomme,<sup>24</sup> men det er essentielt, hvis salmen skal fungere som salme, at vægten ligger på det fælles. Salmedigteren er således forpligtet på evangeliets beretning og på menighedens situation (smst., 18). Den personlige erfaring og forfatterens person træder hurtigt i baggrunden for at gøre plads til det fælles, det almenmenneskelige i forholdet til Gud.<sup>25</sup> Særlig tydeligt bliver digterens (delvise) fravær i lejlighedssalmerne, som digtes i en andens sted, af Ólafur Jónsson t.eks. *Mjög skyldugt það mönnum er* (KvÓJ 42), der er en bondes lovprisning af Gud efter en farefuld rejse. Men her må det også gælde, om salmen skal kunne benyttes som salme, at den, i hvis sted salmen digtes, og dennes konkrete situation, ikke må træde så kraftigt frem, at det kommer til at stå i vejen for en mere almindelig applicering af salmen på enhver syngendes situation.

---

<sup>24</sup> Man jævnføre t.eks. med Hallgrímur Péturssons to salmer om sin 3½ årige datters død; de er begge skrevet således, at enhver, der har mistet, ville kunne identificere sig med følelserne (Margrét Eggertsdóttir 2014, 206).

<sup>25</sup> Det stemmer fint hermed, at man ofte har anset angivelse af forfatteren som en biting i islandske salmehåndskrifter. Noget lignende ser man i England, hvor salmerne overordentlig hurtigt synes at være blevet fællesej, og man har ikke interesseret sig synderligt for, hvem der har digtet dem. Det vigtige har været, om og hvordan de er blevet benyttet (Margrét Eggertsdóttir 2000, 188; jf. Borup Jensen 1972, 21–22). Noget lignende gør sig gældende i med de danske folkeviser (Steenstrup 1891, 31).

3. *Ændringer i kirkens og præstens stilling.*

Det, der begyndte i Sachsen i Tyskland navnlig på baggrund af, hvad der udviklede sig af Martin Luthers opgør med skolastikken—hans berømte 95 teser, hans opdagelse af, at mennesket frelses ved troen, og hans afvisning af at tilbagekalde 1521 på rigsdagen i Worms—satte skud også her nordpå. Reformationen indførtes i det danske Rige efter Grevens fejde ved Kong Christian den Tredies reces af 30. oktober 1536, ifølge hvilken de katolske biskopper afskaffedes (og siden fængsledes) og deres gods lagdes ind under kronen. Kong Christian havde tilbage i 1521 overværet Luthers optræden i Worms og havde siden da været en tro tilhænger; han havde endda allerede i 1526 indført den lutherske Reformation i sine egne områder, Tørning og Haderslev (Lausten 2011, 39, 119). Tre år senere kom Kirkeordinansen, hvori retningslinierne for den nye kirke blev udstukket. Reformationen i Danmark som andre steder medførte ikke alene ændringer i de kirkelige forhold; i et samfund som det danske senmiddelaldersamfund ville noget sådant være utænkeligt. For datidens mennesker ville en opdeling i religiøst lige over for ikke-religiøst ikke have givet nogen mening. Deres tilværelse var ikke delt op i en religiøs afdeling og en verdslig afdeling, skarpt adskilt, som det er for en moderne eksistens.

Det vil føre for vidt her at gennemgå de ændringer i de ikke-kirkelige forhold, der skete hertilands i forlængelse af den officielle indførelse af Reformationen i de danske lande. Dog må ændringerne på uddannelsesområdet, nævnt ovenfor, s. 56, fremhæves, hertil især nyordningen af universitetet. Inden vi imidlertid går videre, skal her gøres nogle overvejelser over de ændringer i præstens rolle, Reformationen medførte, da det har en mere konkret betydning for, hvordan vi skal se præsten Ólafur Jónsson for os i de sammenhænge, han indgik i.

Før Reformationen udgjorde præsterne sammen med biskopperne gennem ordinationen en selvstændig stand, præstestanden. Præstestanden gav præsterne særlige privilegier og underlagde dem særlige regler. Til det sidste hørte særlige sædelige fordringer, herunder at præsterne ikke måtte gifte sig (cølibatet). Særlig vigtigt fik præsten ved ordinationen et umisteligt åndeligt præg (*character indelebilis*), forudsætningen for, at de kunne forvalte sakramenterne ret (Nielsen 1900–1929, III, 632–633). Præsten blev dermed det åndelige mellemlid mellem Gud og mennesker, den *conditio sine qua non* t.eks. nadverofferet ikke kunne forrettes ret, barnet døbes eller bodssakramentet forvaltes på rette vis. Efter Reformationen ændredes imidlertid præstens stilling. Først og fremmest havde Luther afvist ordinationen som sakramente, hvad den betragtedes som inden for katolsk teologi; for Luther var embedet

en gerning (Grane 1983, 216). Ganske vist havde han også talt om ‘det almene præstedømme’ (navnlig i skriftet *Til den kristne adel af den tyske nation om reformation af kristenheden*, 1520), den ide, at enhver døbt også er præst. Dermed ville han dog ikke ophæve embedet som sådant (smst.), og Luther fastholdt prædikeembedet som et særligt embede, hvortil en præst skulle kaldes. Embedet behandles i Kirkeordinansen, navnlig i første stykke om læren eller Guds Ord, hvis formidling til folket nødvendigvis må gå gennem præsten. Det er især punkt 1, der omhandler evangeliets prædiken, og punkt 3, der omhandler udlægning af børnelærdommen (Olsen 1936, 63). Man jævnføre her med Luther, for hvem Guds Ord, den mundtlige prædiken, stod som det første og vigtigste (Grane 1983, 212). Dertil er der også punkt 2 om ‘Sacramenternes rette og lovlige Indstiftelse og Brug’ (Olsen 1936, smst.). Forkyndelsen er således det centrale. Derfor indtager salmedigtningen også en så vigtig plads i kristenlivet (jf. ovenfor samt Grane 1983, 221).

Præsterne blev, navnlig uden for byerne, centrale personer, fordi de ofte var de eneste, der havde længere boglig uddannelse. Samtidig var de til stadighed i kontakt med alle samfundets lag fra høj til lav i kraft af deres embede og som indehavere af sognegårdene, hvor alle sognets indbyggere kom i forbindelse med betaling af tiende af de indhøstede afgrøder. Endelig agerede præsterne også bindeled mellem centraladministrationen og landsfolket og skulle formidle lovgivning og tildels håndhæve den (Appel & Fink-Jensen 2009, 8–11). Præsterne kom nemt til at stå i lidt af et dilemma, fordi de på den ene side således skulle repræsentere centraladministrationen, og på den anden side stod i et intimt forhold til lokale magthavere, t.eks. de lokale herremænd, som ofte bl.a. havde kaldsretten til præstelige embeder og dermed udgjorde en uomgængelig forudsætning for, at præsten kunne holde ved sit levebrød. Men menigheden som sådan kunne også stille sig i vejen eller presse i en given retning, hvad angår alt lige fra prædikenen til betaling af tiende og andre afgifter (smst., 17).

#### 4. Adgang til teologisk litteratur.

Ifølge Kirkeordinansen skulle landsbypræsterne eje følgende bøger: Bibelen, Martin Luthers Kirkepostille, Philipp Melanchthons Apologi for den Augsburgske Bekendelse, Philipp Melanchthons *Loci Communes*, Martin Luthers *Lille Katekismus*, De sachsiske visitationsartikler samt Kirkeordinansen selv (Olsen 1936, 118). Teologen Anna Vind har undersøgt receptionen af Luthers skrifter på dansk. Hendes konclu-

sion er, at det først og fremmest er Luthers ‘praktiske’ tekster, der er blevet oversat. De har naturligvis ikke mindre teologisk tyngde end reformatorens mere lærde skrifter (Vind 2017a, 124). Endvidere peger hun på, at flere præster har haft forskellige af Luthers eksegetiske skrifter og hans traktater stående, og hun fortsætter med at konkludere, at man må tage Luthers betydning for tidens danske åndsliv alvorligt, om man på nogen måde vil forstå dette (smst.). I den forbindelse er det ikke uvæsentligt at fremhæve, at interessen for Luthers skrifter kan spores i Ålborg, langt fra hovedstaden (smst., 123).<sup>26</sup> Desuden gøres opmærksom på, at Luther ikke var den eneste vigtige teolog. I de første generationer efter Reformationen var man i langt højere grad interesseret i at videreføre Reformationssagen fremfor at dyrke Luther ‘som en helt’. Derfor ser man interesse for mange andre af de wittenbergske teologer end Luther, t.eks. Melanchthon, Rhegius (1489–1541) og Spangenberg (smst.). Netop dette sidste passer også vældig godt på situationen på Island, som det fremgik ovenfor, s. 68. Desuden må man ifølge Vind forvente, at de bedst uddannede kunne læse Luther i original, hvilket tillige har gjaldt Island.

Vi ved ikke, hvor godt Ólafur Jónsson læste latin (omend han jo må have lært det i et eller andet omfang i skolen), men tysk kunne han i hvert fald til gavn, og da desuden forbindelsen til Hamborg var meget stærk netop på Vestfjordene, er det slet ikke utænkeligt, at han har læst forskellige Luther-skrifter og anden teologisk litteratur i original, udover hvad der i øvrigt var oversat til islandsk. Da han også kunne dansk, kan han desuden have benyttet danske oversættelser. Med udgangspunkt i Ólafs sprogknskaber alene, er det altså et vældigt materiale, han potentielt har haft adgang til. Mere konkret viden om, hvilken litteratur Ólafur har læst, er imidlertid meget sparsom. Af Sb. fremgår det—naturligvis—at han har læst Bibelen; der er henvisninger til forskellige skrifter, men en særlig forkærlighed synes Ólafur at have haft for Jobs Bog og den apokryfe Siraks Bog.

Det er knapt med vidnesbyrd om læsning af ekstra-bibelsk, teologisk litteratur, og når de endelig findes, er det ofte svært at afgøre, hvilke skrifter, der konkret er tale om. T.eks. henvises i bodssalmen Margur unir í myrkri sér (139, 3v–5r) til bå-

---

<sup>26</sup> Samme tendens ser man i øvrigt i det bibliotek, præsten Peder Sørensen Hasling (omtr. 1520–1588) i Nykøbing Falster efterlod sig. Det bestod ved hans død af 234 bind, hvoraf de 19 indeholdt værker af Luther. Disse værker var først og fremmest forskellige af Luthers Skriftudlægninger, foruden *Omnium Operum* 1–11. Bogsamlingen må kaldes overordentlig velassorteret og indeholder skrifter af mange af tidens centrale teologer, fortrinsvis på latin (Michelsen 1995, 100–108).

de Cyprian (200–258)<sup>27</sup> og Augustin (smst. 5v samt 240, 3v; 139 har lakune på det sidste sted). Ingen af stederne giver en nærmere henvisning, men det nævnes om Augustin, at han har sagt, at vi til stadighed bør tænke over døden, så den ikke kommer over os uforvarende, og lignende tanker finder vi i sermonen ‘Einn annar sermon s. Augustini í hverjum hann alvarlega áminnir sína bræður hvernin þeim beri að lifa so að þegar líkaminn fortærist af möðkum og fúnar í gröfunum, að sálin mætti þá verða hjá heilögum englum í Himnaríkis gleði og fögnuði’ [En anden sermon af Skt. Augustin i hvilken han alvorligt formaner sine brødre om, hvorledes de skal leve, så at sjælen, når legemet fortæres af orme og rådner i graven, kan være hos hellige engle i Himmerigs glæde og højtidelighed], der findes i bogen *Kristileg undirvísun um ódauðleika sálarinnar* [Kristelig undervisning om sjælens udødelighed] fra 1601 (513–533), som indeholder en række tekster af forskellige forfattere inden for det i overskriften angivne emne og er en oversættelse fra tysk af *Christlicher Bericht von Unsterblichkeit und Zustand der Seelen*, udgivet af Gregor Weiser 1588 i Eisleben (Margrét Eggertsdóttir 2017a, 157–159). I salmen Aðalrót allra dyggða (139, 11v–14r) om lovens anden tavle, budene 4–10, nævner Ólafur, at han har taget noget af sit stof fra doktor Chemnici kostbare bog. Hermed må han snarest mene Martin Chemnitz (1522–1586), og bogen kunne være den ENCHIRIDION, der udkom 1600 på Hólar og som indeholder en gennemgang af den kristne tros vigtigste lærepunkter (Margrét Eggertsdóttir 2017a, 156). Bogen er sammensat af to skrifter, hvoraf det ene er af Chemnitz. I håndskrifterne 70, 837, 231, 264 og 21.7.11 nævnes, at Gaumgæfið, kristnir, og gefi til hljóð (KvÓJ 23) er ‘útdregið af *Spegli eilífs lífs*’ [uddragen af *Det evige livs spejl*] (her efter 70, 44r). I 1608 udkom en islandsk oversættelse af Philipp Nicolais værk, *Theoria vel speculum vitæ aternæ* fra 1606, der på islandsk blot kal-

---

<sup>27</sup> Strofen, hvori Cyprian nævnes, lyder (139, 4r):

Cyprianus setur fram hér  
samlíkingu eina:  
vilji [mann fisk]inn veiða  
vanur hann oft með kænsku er,  
öngl[i sínum í einum] maðki að leyna.

[Cyprian fremsætter her / en sammenligning: / hvis manden vil fiske / er han ofte  
snedig / og skjuler sin krog i en orm.]

Det har ikke været muligt at opspore, hvor dette citat skulle stamme fra.

des *Spegill eilífs lífs*.<sup>28</sup> I Manninum er hér mjög svo varið (KvÓJ 35), nævner Ólafur, at han vil tage sit stof (*attstofn*) fra et lille hæfte (*baklingur*), ‘Aldingarð sálar eg hann kalla, / andarinnar meinsemd græðir hann alla’ [Sjælens urtehave jeg det kalder, / det læger alle åndens sår] (str. 5–6). Der findes rent faktisk en bog, som hedder *Aldingarður sálarinnar*. Den udkom 1596 på Hólar og var en oversættelse af Georg Rhaus (1488–1548) *Lustgarten der Seelen*, men et blik på bogens indhold synes imidlertid ikke at vise noget slægtskab. Måske skal man lægge vægt på, at Ólafur siger, at han ‘kalder’ skriftet for sjælens urtehave. I hvert fald findes der en tysk bog udgivet af en Michael Bock, *Würgertlein für die kranken Seelen* fra 1562, som sandsynligvis er salmens grundlag.<sup>29</sup> Desværre har det ikke været muligt i detail at sammenligne salmen med Bocks tekst i forbindelse med nærværende arbejde, men følgende indicier peger i denne retning:

- Ólafur nævner, at hans bog opregner 16 urter (KvÓJ 35,7), Bocks bog opregner netop 16 urter.
- Den første urt: som Herren vil det, går det; den anden urt: du har fået meget godt fra Gud (KvÓJ 35,13 + 36) er de samme hos Bock og Ólafur (kun to urter omtales i salmen).
- Flere middel- og umiddelbare bibelhenvisninger stemmer overens (t.eks. 1 Sam 2,6; Job 1,21).

Til sidst må som et kuriosum nogle strofer i salmen Orðið Guðs er andi og líf (139, 58v–59v) nævnes. I versene 14 og 15 omtales Martin Luthers død således (smst., 59r):

Herra Lútherum helst eg finn,  
hægan fékk hann afganginn,  
hann lét það vera sönginn sinn,  
að svo elskaði Guð heiminn.

Þá hann úr heimi hér fram sté  
hreina játning lét í té,  
mælt er, hans síðust málsgrein sé:  
*In manus tuas, Domine!*

<sup>28</sup> Det skal bemærkes, at de håndskrifter, der angiver *Spegill eilífs lífs* som kilde, også på grundlag af andre novationer ser ud til at danne en selvstændig gruppe omkring 70 (jf. nedenfor, s. 128).

<sup>29</sup> Bogen findes i øvrigt oversat til dansk af Rasmus Hanssøn Reravius († 1582) i *Sorgefulde oc bedrøffuede Hierters Vrtegaard* fra 1580 (Nielsen 1996, nr. 408, 409).

[Hr. Lutherus finder jeg fremmest, / han fik en rolig bortgang; / han lod dét være sin sang: / at således elskede Gud verden.

Da han trådte ud af verden, / udtalte han [en] ren bekendelse; / det siges, at hans sidste sætning var: / *In manus tuas, Domine* [i din hånd, Herre]!] ]

Ólafur har altså kendt en fremstilling af Luthers død. Er der ikke her tale om en henvisning til teologisk litteratur i egentligste forstand, så siger det dog noget om, at Ólafur læste udenlandsk litteratur; disse oplysninger må nemlig i sidste ende stamme fra Justus Jonas' (1493–1555) beretning om Luthers død, trykt 1546, der bl.a. lyder: 'Sprach deshalb drey mal sehr eilend auffeinander: "Pater, in manus tuas commendo spiritum meum! Redemisti me Deus veritatis" [Fader, i din hånd betror jeg min ånd! Du har forløst mig sandheds Gud]'.<sup>30</sup> Ret forud for dette skal Luther have udtalt nogle skriftord, herunder Joh 3,16 (Vulgata): 'Sic Deus dilexit mundum' [Således elskede Gud verden] (bl. B[2]v). Beretningen ser ikke ud til at have været oversat til islandsk.

### 5. *Åndelig omvæltning.*

Reformationen bragte omvæltninger med sig af meget stor rækkevidde. Stefán Einarsson helliger et afsnit i sin kortfattede islandske litteraturhistorie til 'ånden før og efter Reformationen' (1961, 218–220 [177–178]),<sup>31</sup> og det skal nævnes her, fordi bogen dels har haft stor udbredelse (på islandsk og engelsk), og dels er udtryk for en tidligere meget udbredt holdning til den idehistoriske baggrund for Reformations-tidens litteratur. I det nævnte kapitel beskriver Stefán Einarsson, hvordan man før Reformationen havde været vant til at have Jomfru Maria, apostlene og andre hel-lige ved hånden, så man kunne påkalde dem i hverdagens modgang, ja, endog på den yderste dag (smst., 219 [177]). Der var mange måder at sone sine synder på: ved gode gerninger, bodsøvelser eller ved aflad. Selv hvis man døde i synd, kunne man hjælpe sig selv, eller ens slægtninge kunne, ved at betale for sjælmesse. Det betød, at generationerne før Reformationen ikke behøvede at frygte Djævelen (smst.)! Med Reformationen har den jævne mand formentlig følt en ændring til det værre, fort-sætter Stefán: i stedet for højtuddannede sangere i kirken, skulle menigheden nu selv synge, hvilket kunne gå begge veje med hensyn til kvaliteten; i den engelske udgave

<sup>30</sup> Vulgata, Luk 23,46; jf. Sl 31,6 (DO).

<sup>31</sup> I kantet parentes angives sidetallene i den engelske udgave, der var udkommet i 1957.

er dette sat noget mere på spidsen: menighedssangen var ‘as poor in content as in execution’ (smst.). Men vigtigst kunne man nu ikke længere få hjælp hos de hellige. Man skulle derimod henvende sig til en fjern og frygtelig Gud; de gode gerninger og aflad hjalp ikke længere, hvis man syndede—og der var heller ingen Skærsild, man røg direkte i Helvede efter døden: ‘One may be saved only by the grace of God, but God is primarily not graceful at all, but a dread and just sovereign whose wrath no one can hope to soften’ (Stefán Einarsson 1957, 177).

Stefán Einarssons fremstilling er ikke fri for nogen ironisk afstand, medens der samtidig ikke er tvivl om, at sympatien (i det omfang den findes) hovedsageligt ligger på den katolske side: Før Reformationen havde menneskene dog mulighed for at bjærge sig selv. Men en sådan alt for summarisk fremstilling af sagen er kun mulig, fordi den reformatoriske side af ligningen som repræsentation af virkeligheden stort set mangler.<sup>32</sup> Det er korrekt, som Stefán Einarsson skriver, at det ifølge det nye teologiske udsyn ikke længere var muligt at udføre de og de gode gerninger eller betale så og så meget i aflad for at blive tilgivet for nogle konkrete synder. Det er også rigtigt, at man med Reformationen principielt vendte sig fra helgenvæsenet og det at have t.eks. Jomfru Maria som mellemgangsmand mellem den enkelte og Gud.<sup>33</sup> Men Stefán Einarsson forholder sig slet ikke til de ændringer i tænkemåde, der fulgte, og dermed til, hvad man fik i stedet, idet han blot opstiller et retorisk modbillede til det allerede fremsatte. Han har tilsyneladende også afholdt sig fra en grundigere gennemgang af tidens eget udtryk, t.eks. i de salmer, han udtalte sig ubilligt om. Stefán hentyder til den fortvivlelse, der må have hersket; men læser man bl.a. Ólafur Jónsson, så er det en helt anden stemning, man møder. Her møder man glæden i ord som *feginn* [glad], *gladur* [glad]<sup>34</sup> eller mottoerne til Sb., der er skriftord som ‘Glad hjerte er godt for legemet, nedslået sind suger marv af bene’ (Ordsp 17,22). Glæden findes alle vegne, og den er ikke overfladisk påtagenhed, men er derimod uløseligt forbundet med det håb, man nu lærte at benytte som linse at se livet igennem.

<sup>32</sup> Korrektheden af skildringen af den katolske side skal her ikke drøftes nærmere.

<sup>33</sup> Man jævnføre dog t.eks. med Parsons (2017) og det ovenfor, s. 64, nævnte håndskrift, 622, der indeholder både katolsk og protestantisk stof side om side og er gået i arv i Biskop Gísli Jónssons slægt langt ned i tiden. Jf. endelig, at den kulturelle del af Reformationen på Island fortsatte frem til det 19. århundrede (Hjalti Hugason 2018, 169).

<sup>34</sup> Man jævnføre her med Luthers udstrakte brug af ordet *fröhlich*, ‘jubilende glad’ (Stolt 2016, 41). I Luk 15,24 (‘Og de begyndte at være *glade*’, min fremhævning) har Luther sål. *fröhlich* (smst.); Guðbrandsbiblia har *glæðjast*.



Opsummerende kan, idet der desuden henvises til den her efterfølgende undersøgelse, følgende punkter mod Stefán Einarsson opstilles:

1. Ifølge Luther stod mennesket før faldet i umiddelbart forhold til Gud. Ved faldet ødelagdes dette forhold imidlertid, mennesket vendte sig bort fra Gud og mod sig selv (Sløk 1959, 159; Vind 1996, 42). Arvesynden kan altså beskrives som selvskhed eller egenkærligt begær. Og netop heri bestod synden, som Luther beskrev som van- tro eller mistillid til Gud og mangel på kærlighed til næsten (Sløk 1959, smst.). Denne måde at se synden og dens virkninger på afviger grundlæggende fra, hvad man havde gjort tidligere (se navnlig Vind 1996), og derfor er det ikke en rimelig sammenligning, Stefán Einarsson opstiller, når han benytter synden som vægtstang; synd og synd er simpelthen to forskellige (omend forbundne) ting.

2. Synden er hos Luther blevet radikaliseret i sådan grad, at det ganske rigtigt må have været svært at begribe for menigmand. Men til at imødegå dette introduceredes samtidig, som vi har hørt, bl.a. menighedssalmen, der jo ikke—som man ellers kunne forstå ud fra Stefán Einarssons fremstilling—indførtes som et forsøg på at lære menigmand skønsang, men derimod for at forkynde frelsen. Et andet og vigtigere element i denne henseende var det fornyede fokus på prædikenen.

3. Det, man ad forkyndelsens veje forsøgte at lære folket, var, at man vistnok gennem synden havde mistet tilliden til Gud, så mennesket, som Stefán Einarsson ganske rigtigt gør opmærksom på ‘føler Guds vrede over sig og sin sjæls frelse fjernt borte’ (smst., 160). Men der var samtidig en løsning: Guds tilgivelse, Hans Ord, som vi har i Kristus! Man kan således se salmelitteraturen med dens mange facetter som en række forsøg på at fortælle historien om, hvordan mennesket erkender sin synd og i tro accepterer Guds nåde i tilgivelsen.

4. Det er gennem menneskets tillid til Guds Ord om tilgivelse—nemlig tillid til, at Han virkelig mener det—at det virkelig opnår tilgivelsen. Eller anderledes udtrykt: det er gennem troen på Kristus,<sup>35</sup> mennesket bliver *retfærdiggjort*. Retfærdiggørelsen er genoprettelsen af det ødelagte forhold til Gud, til verden og til sig selv. Der er for

---

<sup>35</sup> Jævnfør, at det højtyske ord *glauben* (‘(at) tro’) på Luthers tid havde et større betydningsfelt end i dag. Det omfattede ‘tillid’, ‘holde for sandt’ og ‘tro’ (således indført af Luther for lat. *crēdere*, Paul 1992, 358), man jævnføre videre med Sigurjón Árni Eyjólfsson (2000, 418–420). Dertil kommer, at ordet er nært beslægtet med *lieb* (‘kær’) og *Lob* (‘lov, pris’). Når Luther således fremhæver lovprisningen som et naturligt udtryk for troen, er der derfor en dybere sammenhæng. Man sammenligne desuden med det danske *love*, der har betydningen ‘prise, rose’, men også ‘tro (på Gud)’ (jf. love III og IV, ODS 12, 1209–1215). Der findes altså på tysk og på dansk, hvortil kan føjes islandsk (*lofa* deler grundbetydninger såvel som etymologi med det danske *love*) en

Luther ikke tale om menneskets retfærdiggørelse af sig selv over for Gud, men Guds gøren mennesket retfærdigt (Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 578–579; jf. også § 8 i kap. 5 herunder).

5. Retfærdiggørelsen eller tilgivelsen har imidlertid i sig den dobbelthed, at den retfærdiggjorte ikke får en ny, guddommelig natur og i sig selv bliver retfærdig. Han forbliver derimod helt og holdent synder *samtidig* med, at han helt og holdent er retfærdig for Gud, nemlig i og med at Gud har tilgivet den enkelte (smst., 162). Og der er ingen vej uden om; den syndige natur må og skal erkendes og mærkes, førend vi kan modtage retfærdiggørelsen. Således er det ikke i sig selv forkert, at Stefán Einarsson nævner den vrede og frygtelige Gud: mennesket er nødt til at erfare Ham. Men når vi møder Ham i Skriften, får vi samtidig Kristus, Hans Ord, der udtaler tilgivelse for vore synder, retfærdiggørelsen. Salmetraditionens formål er bl.a. igen-og-igen at forny dette tilgivelsens ord.

Hvis ikke man tager hele dette billede for sig, både dommen over synderen og tilgivelsen, begge dele forkyndt i Guds Ord, hvis man ensidigt fokuserer på Guds vrede og dommen, som Stefán Einarsson gør det i sin fremstilling, da vil man samtidig umuliggøre forståelse af, hvad salmedigterne ville, fordi man kun ville se den ene halvdel af papiret. Konklusionen er udeladt. Dertil kommer, at man samtidig tvinges til at indsætte en ironisk distance, eller måske ligefrem et bedrag, i teksten: Hvordan skulle man ellers tolke en person, der bryder ud i jublende glæde i sin henvendelse til Gud vel vidende, at Han i virkeligheden blot er fjern og vred?

---

rent sproglig forbindelse mellem lovprisning og tro. Jeg takker ph.d. Sebastian Møller Bak for drøftelse af denne anmærkning.

### 3

## FORFATTER OG VÆRK.

*Iðka þú söng og Guðs orðs grein,  
gott samtal og ei vert ein,  
glæð þig sem best þú getur.  
Sefar það oft vor sálar mein  
og sinnið til góðs upp hvetur.*

– Ólafur Jónsson á Söndum

INDEN VI FORTSÆTTER ind i Ólafs hjørne af Historiens Have ville det være på sin plads kort at fæstne opmærksomheden en smule på værten selv. C.S. Lewis fremhæver gang på gang, at vi ikke ved tekstlæsningen skal fokusere på forfatteren, men snarere følge hans pegende finger og se det, som han så.<sup>1</sup> Når der nu er viet et helt kapitel her til Ólafur Jónsson selv og overleveringen af hans værk (Sb.), sker det af to årsager. Dels fordi forfatteren under alle omstændigheder er den samlende linse, det sted, hvor indre og ydre kontekst samles. Gennem forfatteren får vi en nogenlunde fast tidsfæstning, ligesom hans nærmere omgivelser og det mere generelle miljø, han levede i, kan hjælpe os med at undgå visse fejlslutninger i fortolkningen. Dels er det en oplagt mulighed på dette sted at samle de vidnesbyrd, der findes til Ólafs biografi. Et forarbejde findes i Sigurjón Einarssons artikel i *Skírnir* (1960), men forskellige andre kilder er også udnyttet, ligesom Magnús Snæbjarnarsons biografi her trykkes for første gang.

#### 1. Præsten Ólafur Jónsson á Söndum.

Det er overordentlig sparsomt, hvad vi ved om Ólafur Jónssons liv. Hovedkilderne er: 1. en lille biografi (*ævisaga*), skrevet af en af Ólafs efterfølgere på Sandar, Magnús Snæbjarnarson (1705–1783), 2. enkelte dokumenter vedrørende sager, ført ved domstolene (hvori Ólafur først og fremmest optræder som vidne), samt 3. forskellige oplysninger, som fremgår af Ólafs digtning. På baggrund af dette materiale findes dertil

---

<sup>1</sup> T.eks. Tillyard & Lewis (1965).

et par levnedesbeskrivelser af provsten Jón Halldórsson (1665–1736) og af Sighvatur Grímsson Borgfirðingur (1840–1930).

Da det kan have særlig interesse som den ældste kilde, aftrykkes her Magnús Snæbjarnarsons biografi efter håndskriftet JS 304 4to. Dette katalognummer dækker over flere, uensartede dele, heriblandt to småhæfter, hvert bestående af en dobbeltside samt en løs side. Det første er en biografi om Sæmundur Árnason, det senere om Ólafur á Söndum. Begge er upaginerede. Øverst på det første hæfte står (ifølge katalogen muligvis med en anden hånd): ‘Hönd séra Magnúsar prófasts Snæbjarnarsonar á Söndum’ [provst Magnús Snæbjarnarson på Sandars hånd], og da begge hæfterne er skrevet med samme hånd, må der være tale om forfatterens egenhændige eksemplar. I katalogen er 304 dateret bredt til 17.–19. årh. (SkráPEÓ II, 549). Der er ikke gjort noget forsøg på at datere de enkelte dele, men da Magnús kom til Sandar d. 5. august 1736, forekommer det sandsynligt, at biografien er skrevet efter dette år. Han døde 1783 (ÍÆ III, 455–456).

Ólafur Jónsson-biografien findes foruden i 304 overleveret to andre steder i lettere afvigende former, nemlig i Sb.-håndskriftet 21.7.11 i Edinburgh og i *Prestþjónustubók Sanda* i Þjóðskjalasafn Íslands (siglum: Pr.).<sup>2</sup> 21.7.11 er dateret til 1769 (jf. om Sb.s overlevering i det følgende afsnit), men biografien er skrevet med en yngre hånd end den, der har afskrevet selve Sb. Ólafur Halldórsson bemærker i sin utrykte katalog, at forfatteren (skriveren?) er ukendt, men at hånden dog kendes.<sup>3</sup> I Pr., der på forsiden er dateret til 1784, findes en version af teksten indført s. 5–6 som stykke 2 under overskriften ‘Undervísan um presta í Sanda og Hrauns sóknum sem menn tilvita í rétttri röð frá 1593’ [Undervisning om præster i Sandar og Hrauns sogne, så vidt vides, i rigtig rækkefølge fra 1593].<sup>4</sup>

Teksten aftrykkes her normaliseret til moderne islandsk ortografi, dog således at særlige bøjningsformer har fået lov at blive stående. Under hovedteksten gives bogstavrette varianter fra 21.7.11 og Pr. Afsnittet om Ólafs børn, der er udeladt her, fin-

<sup>2</sup> Bogen er mærket: ÞÍ. Kirknasafn. Sandar í Dýrafirði BA/1. Prestþjónustubók 1785–1817. Jeg takker Jón Torfason, tidl. skjala- og safnvörður ved Þjóðskjalasafn Íslands, for at gøre billeder af de berørte sider tilgængelig for mig.

<sup>3</sup> Ólafur Halldórssons utrykte katalog over håndskrifterne i Edinburgh findes på Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Háskóli Íslands, Reykjavík.

<sup>4</sup> I bogens indholdsfortegnelse lyder overskriften noget anderledes: ‘Fáorða undirvísun um þá presta sem í þessum sóknum þjónað hafa um nokkra fyrirfarandi tíma’ [Kortfattet undervisning om de præster, der har tjent i disse sogne for nogen tid].

des i en noget forkortet form i Pr. i forhold til 304 og 21.7.II. Forholdet mellem de tre tekstkilder vil her ikke blive behandlet yderligere.

⟨Ævisaga Ólafs Jónssonar.⟩

Séra Ólafur sem var á Söndum í Dýrafirði sálma- og vísna-skáld var fæddur að Stóra 11  
Laugardal við Tálknafjörð árið 1560. Þar bjó þá faðir hans, Jón Erlingsson þess er  
nefndur var Mókollur, Gíslasonar, Philippussonar, Sigurðarsonar, og kona hans  
Kristín Ólafsdóttir. En móðir Jóns var Kristín Ormsdóttir, bróður þeirra Páls Jóns-  
5 sonar sem veginn var á Öndverðarnesi, og Guðna Jónssonar er sat á Kirkjubóli í  
Langadal, föður Björns Guðnasonar í Ögri, sýslumanns í Ísafjarðarsýslu. Þegar séra  
Ólafur fæddist höfðu foreldrar hans búið nokkur ár í Laugardal.

Á sama ári var það að Jón Erlingsson sá hval á reki út undan Tálknafirði á einum  
sunnudagsmorgni. Fór hann strax með nokkrum mönnum og vildi róa í land hva-  
10 linn og sást enginn þeirra síðan. Börn Jóns voru þá ung. Eggert lögmaður Hannesson  
lét dæma sér garðinn Stóra Laugardal eftir veði sem Jón skyldi hafa gefið honum þe-  
gar Eggert hafði áður fengið Jóni þá jörð. Borgaði þá Eggert skuldir Jóns og tók aftur  
Laugardal hvað Ormur Erlingsson, bróðir Jóns, samþykkti. Þá tók Eggert Ólaf son  
Jóns. Kallar og séra Ólafur Ragnheiði Eggertsdóttur fósturu sína, og bónda hennar  
15 Magnús Jónsson | sem nú er nefndur gamli í kvæði því er hann orti til hennar og 11  
finnst í bók hans með þessu upphafi Kæra vel eg þér kvinnan dýr, kveðju Guðs og  
mína *etc.* Hafi nú séra Ólafur verið þrevetur þá faðir hans deyði (sem menn meina) þá  
hefur hann verið rétt tvítugur þegar herra Eggert sigldi síðast héðan frá landi sem var  
1580. Og var Magnús gamli giftur Ragnheiði síðari konu sinni 1563. Hefur þá Eggert  
20 lögmaður fengið hann strax til fósturs þeim Magnúsi og Ragnheiði, hvörjum hann  
þakkar menntan sína í kvæðinu. Áður hafði Jón Erlingsson selt Eggert lögmanni

1 Séra Ólafur ] + Jonsson Pr. 1 sem-Dýrafirði ] ÷ Pr. 1-2 var-hans ] hefur komid þangad  
1597 og sitid þar 31 ar, effter þwi sem stadarins uttekt 1628 gefur ad skilia. Hans fader het 21.7.II. 2-3  
þess-Mókollur ] ÷ Pr. 3 Gíslasonar ] + þess er nefndur var Mókollur Pr. 3-4 Philippussonar-En ] ÷ 21.7.II. 5 sem ] er 21.7.II. 5 á ] ad 21.7.II Pr. 6-7 Þegar-Laugardal ] ÷ 21.7.II Pr. 8-21 Á-kvæðinu ] ÷ 21.7.II. 8 Á-ári ] Á barns alldur Olafs Pr. 8 Jón Erlingsson ] fa-  
der hans Pr. 9-10 í land hvalinn ] *omv.* Pr. 10-13 Börn-samþykkti ] ÷ Pr. 13 Eggert ] +  
lögmaður Hannesson i Bæ á Rauðasande Pr. 14 -dóttur ] dotter *sic* Pr. 14-15 og-gamli ] ÷  
Pr. 17-19 Hafi-1593 ] ÷ Pr. 19 Hefur þá ] því Pr. 20 fengið ] hefur f. Pr. 20 strax ] ÷  
Pr. 20 Magnúsi ] + Jonssyne er nú kallast gamle Pr. 20 Ragnheiði ] + dottur sinne Pr. 21-22  
Áður-Trostansfirði ] Jon fader sr. Olafs sellde Eggert lögmanne Hanneßsyne Bæ a Rauda sande, og  
hia dottur Eggerts Ragnheide uppolst sr. Olafur, og hun kom honum til menta og embættes. Han  
var og hliðhollur syne hennar Jone Magnussyne elldre þegar Jon sat a Myrum, og hans folke so sem  
nockud má Rada af þræsnum hans og Biarnar Þorleifssonar, og lika af kvæðum sr. Olafs 21.7.II ÷ Pr.

garðinn Bæ á Rauðasandi 1554 fyrir 48<sup>c</sup> (í) Dufansdal og 12<sup>c</sup> í Trostansfirði. Um upp-  
 vöxt og æfi séra Ólafs er mér alls ókunnugt, og ekkert hef eg séð þar um skrifað. Hér  
 lifir nú og enginn sem nokkuð geti þar um undirrétað so eg viti. En þrjátugur he-  
 fur hann vígst til þingaprests að Bæjar á Rauðasandi og Sauðlauksdalsþingum 1590,  
 25 árinu áður en Magnús bóndi deyði og á árum fyrir en Ragnheiður ekkja hans flutti  
 bú að Sauðlauksdal. Ókunnugt er mér hvað kona séra Ólafs hét. En þessi voru börn  
 hans: Páll, Jón, Guðmundur. Dætur: Vigdís, Kristínar tvær, Valgerður og Halldóra.

— — —  
 Séra Ólafur andaðist á Söndum 1627 um haustið so sem úttekt staðarins gefur að 31  
 skilja sem gjörð er vorið eftir, 1628, af prófastinum séra Sveini Símonarsyni. Hefur  
 hann so komið hingað 1596, verið hér prestur 31 ár, og að aldri 67 ára nær hann deyði.  
 Meira kann eg ei um hans æfisögu að greina.

[Ólafur Jónssons biografi.

Præsten Ólafur Jónsson, salme- og sangdigter i Dýrafjörður, blev født på Stóri Laug-  
 ardalur ved Tálknafjörður i 1560. Der boede hans fader, Jón Erlingsson, som blev  
 kaldt Mókollur, [der var] Gíslis søn, søn af Philippus, søn af Sigurður; hans kone hed  
 Kristín Ólafsdóttir. Jóns moder hed Kristín Ormsdóttir, og denne Ormur var bro-  
 der til Páll Jónsson, der blev dræbt på Öndverðarnes, og Guðni Jónsson, der havde  
 Kirkjuból i Langadalur. [Guðni var] fader til Björn, der sad i Ögur og var sysselmand  
 i Ísafjörður-syssel. Da hr. Ólafur blev født, havde hans forældre boet nogle år i Laug-  
 ardalur. Det samme år<sup>s</sup> skete det en søndags morgen, at Jón Erlingsson så en strandet  
 hval ud for Tálknafjörðs munding. Han drog straks ud med nogle mænd og ville ro  
 hvalen i land, og ingen af dem blev set siden. Jóns børn var da små. Lovmanden Eg-  
 gert Hannesson lod sig tildømme gården Stóri Laugardalur på grund af et pant, som  
 Jón skulle have ladet ham få i gården, da Eggert tidligere havde givet Jón noget jord.

<sup>s</sup> Pr. har her: 'Medens Ólafur stadig var barn'.

23 alls ] ÷ Pr. 23-24 og-viti ] ÷ Pr. 23 og ] þui 21.7.II. 24 enginn ] + sa 21.7.II. 24-27  
 En-Sauðlauksdal ] ÷ 21.7.II. 24 þrjátugur ] þritúgur Pr. 25 1590 ] anno 1590 Pr. 26-27  
 og-Sauðlauksdal ] ÷ Pr. 27 Ókunnugt-hét ] Heyrt hef eg ad sr. Olafur hafe átt 2 konur, hvorra  
 ónnur hafe heitid Gudrun Palsdotter 'Sveinssonar frá Sæbole á Ingjalðssandi, war sú fyrre' enn hwórt  
 hún hafe werid sú fyrre eda sidare, veit eg ecke Pr. 27 Ókunnugt-mér ] Mier er og okunnugt  
 21.7.II. 27 kona-Ólafs ] hans kona 21.7.II. 27 En ] ÷ Pr. 28 Halldóra ] *herefter følger i*  
*håndskriftet en opregning af Ólafur Jónssons efterkommere, der her er udeladt.* 30-33 Séra-greina ]  
 ÷ 21.7.II; jf. 27.7.II-læsemåden ovenfor til l. 1-3. 33 Meira-greina ] ÷ Pr.

Eggert betalte da Jóns gæld og overtog til gengæld Laugardalur, hvilket Ormur Erlingsson, Jóns broder, accepterede. Da tog Eggert Jóns søn Ólafur [til opfostring]. Hr. Ólafur kalder også Ragnheiður Eggertsdóttir for plejemor<sup>6</sup> i den sang, som han digtede til hende og som findes i hans bog med denne begyndelse: Kæra vel eg þér kvinnan dýr, kveðju Guðs og mína o.s.v. Har hr. Ólafur nu været tre vintre gammel, da hans fader døde (efter hvad man mener), så har han ret været 20, da hr. Eggert for sidste gang sejlede fra landet, hvilket var i 1580. Og Magnús gamle blev gift med sin anden kone, Ragnheiður, i 1563.<sup>7</sup> Hr. Eggert lovmand har da straks overladt ham i pleje hos Magnús og Ragnheiður, hvem han (∴ Ólafur) takker for sin uddannelse i sangen. Tidligere, i 1554, havde Jón Erlingsson solgt gården Bær på Rauðasandur for 48 hundreder i Dufansdalur og 12 hundreder i Trostansfjörður.<sup>8</sup> Om hr. Ólafs opvækst og levned ved jeg intet, og jeg har intet set skrevet derom. Der lever ingen her i dag, som er underrettet derom, så vidt jeg ved. Men han blev tingpræst<sup>9</sup> til Bær på Rauðasandur og Sauðlauksdalur-tingene 1590, året før Magnús døde og nogle år før end Ragnheiður, hans enke, flyttede til Sauðlauksdalur. Jeg ved ikke, hvad hr. Ólafs kone hed.<sup>10</sup> Men disse var hans børn: Páll, Jón, Guðmundur. Døtre: Vigdís, to Kristín'er, Valgerður og Halldóra.

— — —

Hr. Ólafur døde på Sandar 1627 om efteråret, som det fremgår af kirkens udtægt, der blev udarbejdet det følgende forår, 1628, af provsten hr. Sveinn Símonarson. Han (∴

<sup>6</sup> Håndskriftet tilføjer: 'og hendes mand, Magnús Jónsson, der nu kaldes 'gamle''. Sætningen bryder sammenhængen og kan evt. være en tilføjelse, der oprindeligt er skrevet over linien; ved renskriften er den optaget i teksten uden at forfatteren var opmærksom på at passe den ordentligt ind i sammenhængen. Pr. har indsat sætningen, nedenfor efter 'i pleje hos Magnús'. Det er muligt, sætningen oprindeligt har hørt til her. Under alle omstændigheder passer den dårligt på det nuværende sted, og Magnús prúði Jónsson omtales i Kæra vel eg þér kvinnan dýr *ikke* som 'gamlí' [gamle].

<sup>7</sup> Fejl for det rette årstal, som er 1565, jf. ægteskabskontrakten af 22. sept. 1565 i DI XIV, 422–425.

<sup>8</sup> I stedet for denne sætning har 21.7.11 en stærkt afvigende tekst, der bl.a. bringer den oplysning, at Ólafur 'var sympatisk indstillet over for hendes (∴ Ragnheiðs) søn, Jón Magnússon den ældre og hans familie, da han sad på Mýrar, som man kan slutte ud fra den ufred, der var mellem ham og Björn Þorleifsson såvel som hr. Ólafs sange'.

<sup>9</sup> *Þing* er et præstekald, hvis kirke er privat ejendom.

<sup>10</sup> Pr. har for denne sætning: 'Jeg har hørt, at hr. Ólafur skulle have haft to koner, hvoraf den ene skulle have heddet Guðrún, datter af Páll [over linien er tilføjet: som var søn af Sveinn fra Sæból] på Ingjaldssandur var den første], men om hun var den første eller den anden, ved jeg ikke'.

Ólafur Jónsson) er således kommet hertil 1596, har været præst her i 31 år, og [var] 67 år gammel, da han døde. Mere kan jeg ikke meddele til hans biografi.]



Det er, som Magnús Snæbjarnarson også gør opmærksom på, ikke mange oplysninger, vi af dette kan uddrage om Ólafur Jónssons levned. Vi får dog opridset rammerne for Ólafs liv: han er født i 1560 (årstallet er muligvis fremkommet ved et skøn på baggrund af andre årstal i Ólafs liv; i hvert fald findes ingen primærkilder til fødselsåret), samme år (evt. 1563) kom han i pleje hos Eggert Hannesson (omtr. 1515–omtr. 1583). Under alle omstændigheder var han hos dennes datter, Ragnheiður (omtr. 1550–1642) og hendes mand, Magnús prúði Jónsson (omtr. 1525–1591), da de blev gift 1565 og flyttede til Ögur. 1590 blev han tingpræst på Bær på Rauðasandur, og efterfølgende i 1596 blev han sognepræst på Sandar. Magnús Snæbjarnarson kender ikke Ólafs kones navn, men i Pr. oplyses, at han skulle have haft to, og den ene af disse har været Guðrún Pálsdóttir (ifølge en senere hånd skulle hun have været den første).<sup>11</sup> Det nævnes, at Ólafur havde otte børn, og han døde i 1627. Magnús Snæbjarnarson har haft adgang til en mundtlig tradition, hvorfra historien om Jón Erlingssons død givetvis stammer (Ólafur bekræfter dog selv faderens tidlige død i sangen *Mjög hneigist þar til manslundin hrein*, hvor han henvendt til Gud siger: ‘Strax mínum föður stíaðir þú mér frá’ [Du skilte mig straks fra min fader], KvÓJ 41,6). Men denne mundtlige overlevering var åbenbart meget begrænset.

På baggrund af biografien og med støtte i en række dokumenter kan følgende kronologi opsættes for Ólafur Jónssons levned:

ÅR	HÆNDELSE
1560?	Ólafur fødes i Stóri Laugardalur.
1563?	Kommer i opfostring hos Eggert Hannesson.
1565	Flytter med Ragnheiður og Magnús til Ögur.
1580	Flytter evt. med plejeforældrene til Bær på Rauðasandur.

<sup>11</sup> Det er ikke til at sige, hvor denne oplysning skulle være kommet fra. Men den findes ligeledes i Jón Halldórssons *Prestasögur* (Lbs 175 4to, 320, forfatterens original, dateret til 1710–1730, SkráPEÓ 1, 168–169; Rask 55, 465–466, fra slutningen af det 18. århundrede, KálKatAM II, 537).



1588	Er senest dette år blevet <i>heimilisprestur</i> eller <i>þingprestur</i> på Bær på Rauðasandur.
1590	Får kaldet Sauðlauksdalur, hvortil Saurbær eller Bær på Rauðasandur hører som anneks.
1596	Får kaldet Sandar i Dýrafjörður.
1627	Dør på Sandar.

Foruden dette har Hannes Þorsteinsson i sin udgivne materialesamling om lærde mænd på Island, *Ævir lærðra manna*, samlet en række eksempler på, at Ólafur Jónsson har optrådt som vidne (*vottur*) i forskellige retssager (ÆvLM 47, 'Ólafur Jónsson á Söndum'). Dertil optræder han også i et par enkelte sager, der er optaget i *Alþingisbækur Íslands*. Sigurjón Einarsson gennemgår især på baggrund af disse kilder det, vi ved om Ólafur Jónssons levned (1955, 74–99). I kronologisk rækkefølge drejer det sig om følgende (kilder er angivet ved hver indførelse i parentes):

- 1588 vidne (Bær, Rauðasandur). Ægteskabskontrakt mellem Sæmundur Árnason að Hóli i Bolungarvík og Elín Magnúsdóttir (ÆvLM 58, 'Sæmundur Árnason').
- 1592 (altinget). Bjarni Jónsson gør på vegne af Ólafur Jónsson vitterligt, at denne har pant i halvdelen af jorden Eyri i Önundarfjörður i Holt sogn til en værdi af 12 hundereder på baggrund af aftale mellem salige Páll Sveinsson og Ari Jónsson (AÍ II, 250).
- 1592 vidne (Þingeyri). Handel mellem Björn Þorvaldsson og Páll Jónsson á Staðarhóli (Sigurjón Einarsson 1955, 87).
- 1594 vidne (Bær, Rauðasandur) på brev skrevet 12. april om jordsalg mellem Jón Konráðsson og Magnús þrúði, gennemført 7. november 1590 (Sigurjón Einarsson 1955, 86).
- 1594 siddende i domsnævn (Vatnsfjörður). Udtalelse om giftermål mellem Jón Loftsson og Guðrún Sigmundsdóttir (AÍ III, 20–21).
- 1598 vidne (Hvammur, Dýrafjörður). Om overdragelse af jord mellem Vigdís Halldórsdóttir og Þórður Sveinsson (ÆvLM 47, 'Ólafur Jónsson').
- 1600 vidne (Núpur, Dýrafjörður). Ægteskabskontrakt mellem Sveinn Símonarson og Ragnheiður Pálsdóttir (ÆvLM 57, 'Sveinn Símonarson').
- 1604 Ólafur sælger ovennævnte jord, Eyri, til Ari Magnússon (Gunnar F. Guðmundsson 1993, 158; jf. Sigurjón Einarsson 1955, 86).
- 1609 siddende i domsnævn (Meðaldalur, Dýrafjörður) i sag om manglende kirkepenge (*kirkjufé*) (ÆvLM 57, 'Sveinn Símonarson').
- 1615 medunderskriver (Holt, Önundarfjörður). Rapport ang. handel med udenlandske købmænd (AÍ IV, 277–281, ÆvLM I<sup>H</sup>, 'Ari Magnússon').

- 1616 vidne (Hjarðardalur, Dýrafjörður). Bryllup mellem Jón Gissurarson og Þóra Ólafsdóttir (ÆvLM 32, 'Jón Gissurarson').
- 1617 vidne (Holt, Dýrafjörður). Udtalelse om Ari Magnússon (Sigurjón Einarsson 1955, 94).

Desuden var Ólafur Jónsson helt tæt på det såkaldte 'Spánverjavíg' eller spanierdrab, d.v.s. drabet på omkring 30 baskiske hvalfangere på Vestfjordene. Baskerne drev i begyndelsen af 1600-tallet hvalfangst i havet omkring Island, men havde også, hvor de kom frem, foretaget plyndringer. Den 30. april 1615 havde den danske konge udstedt en forordning, hvori det kundgjordes, at man skulle 'deris schibe indtage oc dennom nedlegge, wed huad middel oc maade det best schie kand' (Jónas Kristjánsson 1950, xxv). I 1615 sank tre baskiske skibe ved Strandir på Vestfjordene, men besætningen reddede sig. De overlevede bl.a. ved at plyndre og det endte i sammenstød med islændingene. To grupper af baskere blev i den forbindelse dræbt, i Dýrafjörður og i Ísafjardardjúp, medens en tredje gruppe undslap og kom bort det følgende forår med et engelsk skib i Patreksfjörður (Einar Laxness & Pétur Hrafn Árnason 2015, 471). Kilderne til begivenhederne er, som Jónas Kristjánsson har gjort opmærksom på, meget uenige (1950, xxii). KvÓJ 44, Kveðju mína og kærleiksband, er digtet på baggrund af den rapport (*supplicata*), der blev sendt til altinget (139, 118v). Ifølge en gammel overlevering, digtede Ólafur Jónsson KvÓJ 44 på sin fosterbroder Ari Magnússons opfordring, for at give et modsvar til den skildring, Jón lærði Guðmundsson (1574–1658) gav i sin *Sönn frásaga* [Sandfærdig skildring], formentlig skrevet den følgende vinter efter begivenhederne (smst., xxii–xxiii; vi–vii).<sup>12, 13</sup>

<sup>12</sup> For uddybende fremstilling af basker-episoden og kilderne til vor viden om den henvises til Már Jónsson (2006). En nyere fremstilling findes i Miglio & Irujo (2015), der foruden enkeltstudier bringer flere oversættelser til engelsk af centrale tekster.

<sup>13</sup> Til det hernævnte følger Hannes Þorsteinsson desuden en sag, der enten drejer sig om Ólafur á Söndum eller om en anden Ólafur Jónsson, der blev præst i Eyri i Skutulsfjörður. Sigurjón Einarsson undlader helt at omtale sagen. I sagen udlægger kvinden Guðrún Jörundardóttir en pastor Ólafur Jónsson som barnefader til sit barn, født natten til 2. oktober 1614. Den pågældende Ólafur Jónsson benægter imidlertid at have haft kødeligt samvær med Guðrún før en halv måned før Sankthans samme år og kunne aflægge ed herom på tinget (Lbs 67 4to, 87r–v; ÆvLM 47, 'Ólafur Jónsson'). Ólafur Jónsson på Eyri er født omkr. 1590 og døde 1661, og det må regnes for sandsynligt, at det er denne Ólafur Jónsson, der er tale om. Han er kommet til Eyri omkring 1614, og kan således have været præst, da nævnte retssag har stået på. Endvidere var han flere gange involveret i faderskabssager, bl.a. mistede han 1614–1615 embedet på grund af to sådanne sager, men fik siden oprejsning (ÍÆ IV, 59). Materialet lader os ikke med sikkerhed afgøre, hvilken Ólaf-

Som det fremgår, kan de bevarede kilder ikke fortælle noget om Ólafur Jónssons uddannelse. I biografien ovenfor nævnes, at han takker sin fostermoder for sin uddannelse i Kæra, vel eg þér, kvinnan dýr (139, 84v–85v); men ved et nærmere blik på sangen står der ikke umiddelbart noget derom. I strofe 4 nævner han, at han hos sin fostermoder har måttet lære ‘list og kurt’, hvilket kunne forstås som ‘kunst og god opførsel’, men nok snarest skal læses som ‘elegant og korrekt opførsel’. Der findes altså ingen primære kilder til Ólafs uddannelse, og om han har været ved universitetet i København eller i Tyskland, er derfor ikke til at vide. En gennemsøgning af tyske universitetsmatrikler (Hamborg, Rostock, Wittenberg) har i den forbindelse vist sig frugtesløs, og den ældste matrikel for Københavns Universitet, gældende fra begyndelsen indtil 1611, er desværre gået tabt (Smith 1890–1912, I, 1). H. Friis-Petersen har samlet navnene på de studerende, han har kunnet opstøve i kilderne, og resultatet af hans arbejde findes i et maskinskrevet manuskript, der nu opbevares på Det Kongelige Bibliotek, NKS 3729 4to. I dette materiale optræder der rent faktisk en ‘Olaus Jonæ’ og en ‘Olaus Johannis’, begge i 1581 (Friis-Petersen 1944, I, 96–97; Carøe 1919, 254). Både ‘Jonæ’ og ‘Johannis’ kunne principielt være latiniseringer af et ‘Jónsson’, og tiden ville også passe meget godt, om Ólafur Jónsson evt. skulle være taget til København for at uddanne sig.<sup>14</sup> Men vi har ingen midler til at afgøre, om vor Ólafur Jónsson skulle gemme sig bag et af disse i øvrigt ikke ualmindelige navne. Med stipendium og kollegieplads til studier ved Københavns universitet var dette det oplagte sted for islændinge at søge (Sigurður Pétursson 2004, 301); men i 1500- og 1600-tallet støder vi også på islændinge ved universiteterne i Bremen, Rostock samt Wittenberg og Jena (smst., 304).

Ólafur behøver da heller ikke at være taget ud af landet for at uddanne sig; hans samtidige kollega, Sveinn Símonarson (1559–1644) kom 10 år gammel til skolen ved Skálholt, hvor han gik i 9 år og blev præsteviet 1578 (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 392–393). Det er ikke umuligt, at Ólafur skulle have haft en lignende løbebane, jf. at Hálfdan Einarsson i sin litteraturhistorie skriver, at Ólafur først fik undervisning hjemme, siden i skolen (se ovenfor, s. 22). Af Sb. fremgår det, at Ólafur, foruden dansk, i hvert fald har kunnet tysk,<sup>15</sup> hvilket dog ikke har nøddigt at være tegn på

---

ur Jónsson, der er tale om i dommen, men Ólafur på Eyri synes, ikke mindst når man skeler til hans generalieblad, at være det bedste bud.

<sup>14</sup> Man kunne forestille sig, at han var taget med Eggert Hannesson ud af landet til Hamborg i 1580 og siden fortsat til Danmark.

<sup>15</sup> Jf. bl.a. overskriften til Eitt sinn fór eg yfir Rín (KvÓJ 45).

uddannelse i udlandet, men måske ligefrem kunne tages som et indicium på uddannelse hjemme på Vestfjordene. På Island havde man på denne tid nære handelsforbindelser til Tyskland; fra Bær på Rauðasandur, hvor Ólafur opholdt sig fra 1580, var der direkte forbindelse til Hamborg (Sigurjón Einarsson 1955, 81). Desuden kan det fremhæves, at Ólafs plejefader, Magnús prúði, prises for sine tyskkundskaber (Jón Þorkelsson 1895, 12–13), ligesom andre i Ólafs omgangskreds også mestrede sproget på højt niveau. Eksempelvis havde nævnte Sveinn Símonarson oversat fra tysk (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 393), og Jón Gissurarson (1590–1648) uddannede sig i Hamborg (smst., 73; jf. også nedenfor, s. III). Kendskab til tysk synes således almindeligt blandt den uddannede del af befolkningen, i det mindste på Vestlandet (jf. Sigurður Pétursson 2004, 303–305; Jón Þorkelsson 1895, 13). Hvad angår Ólafs kendskab til latin vides stort set intet; salmerne afslører kun enkelte navne bøjet på latin (‘Lutherus’, ‘Gedeon Judicum’). Måske Biskop Finnur Jónssons bemærkning i kirkehistorien om, at helt frem til det 17. århundrede har der være præster på Island, som kun kunne lidet eller intet latin, men til gengæld var dygtige til dansk og tysk (Sigurður Pétursson 2004, 305) har passet på Ólafur Jónsson? Endnu i forbindelse med Ólafs uddannelse er det værd at nævne, at han formentlig er ophavsmand til (nogle af) de 51 melodier.<sup>16</sup>

Ifølge Pr. var Ólafur Jónsson gift to gange. Hjemmel for oplysningen får vi som nævnt ikke, men i den *barnagæla* [børneviser, underholdning for børn], der begynder: *Líð, mín dóttir, ljúfmannlig* (139, 90r–91v), digtet til en sønneatter, siger digteren, at han havde været gift med barnebarnets farmoder i halvtredie, 3: to og et halvt år (Sigurjón Einarsson 1955, 82). Som Sigurjón Einarsson gør opmærksom på, er der den mulighed, at Ólafur digter i anden mands sted (smst., 86), og selvom dette naturligtvis er en mulighed, så må dog bemærkes, at sangen findes i Sb.s første del, og altså *ikke* i den del, der eksplicit skulle omfatte sange efter ‘forskellige folks ønske’. Hvis det passer, har han altså mindst ett barn med denne ukendte kone. På baggrund af sangen Jesú Síraks læt eg í ljósi (139, 100v–102v) kunne det dog se ud til, at denne søn (og evt. andre børn) er død, for her omtaler Ólafur udelukkende sine børn med sin nuværende kone (hun nævnes dog—ligesom børnene—ikke ved navn). Det er i hvert fald en oplagt tolkning på baggrund af en strofe som (139, 101r):

Ósködduð hún öll þau fæddi  
í angurs \*þraut af sínu skauti,

<sup>16</sup> Árni Heimir Ingólfsson (2019, 135).

þeim og henni þú réðst unna  
í þínu að rjóðast skírnar blóði.

[Uskadet fødte hun dem (3: børnene) alle / i sorgens prøvelse af sit skød, / dem og hende elskede du / at [de kunne] rødes i din dåbs blod.]

*\*Sål. andre håndskrifter, t.eks. 240, 70; 139 har þkravt, idet skriveren formentlig først er kommet til at springe til det efterfølgende skauti i sit forlæg. Efter at have indset sin fejl har han siden rettet noget ubehjælpssomt, jf. at det indledende þ ikke er lukket og derfor sagtens kan være skrevet først som f.*

Ólafs anden kone var Guðrún Pálsdóttir. I Með því eg skyldunst (KvÓJ 37) til digterens barnebarn, Tumas (15), nævnes en Guðrún (19), der formentlig er denne samme Guðrún (jf. også Jón Helgason 1955, 39):

Ljóð þessi kvað eg  
á lítilli stundu,  
harla klæðfár  
hélt eg á barni;  
gef eg þau fyrst nú  
Guðrúnu í hendur  
og þeim fleirum kvinnum  
sem fóstura upp börnin.

[Jeg digtede dette digt / på kort tid, / lidt beklædt / holdt jeg barnet; / jeg giver dem (3: stroferne) først nu / Gudrun i hænde / og de andre kvinder, / der opfostrer børnene.]

Hvis Sigurjón Einarsson har ret i sit gæt, at den afdøde Páll Sveinsson, der er nævnt ovenfor i forbindelse med et pant i jorden Eyri i Önundarfjörður, er Ólafur Jónssons svigerfader, må det samtidig antages, at Ólafur og Guðrún senest er blevet gift 1592. Et indicium på, at dette skulle være det rette forhold, er den kendsgerning, at salget af denne jord 12 år senere i 1604 til Ari i Ögur, Ólafs plejebroder, gennemføres med jordens ejer, Guðrún Pálsdóttirs samtykke (Gunnar F. Guðmundsson 1993, 158; jf. Sigurjón Einarsson 1955, 86–87).<sup>17</sup> I den førnævnte Líð, mín dóttir, ljúfmannlig nævner digteren, at Gud nu har givet ham en anden kone, ‘sem geðinu mínu líka’ [som synes om mit sindelag], for hun ‘hefur fýst mig frekt sem má / til friðar en ei

<sup>17</sup> Sigurjón Einarsson nævner, at Ólafs børn giver deres samtykke sammen med moderen. Dette fremgår imidlertid ikke af dokumentet.

styrjaldar’ [har syntes så godt om mig, som hun kunne / til freds og ikke til strids] (8). Den første kone kan således ikke være Guðrún Pálsdóttir, som Ólafur i hvert fald var gift med i den nævnte 12-årige periode. Oplysningen, at ‘den første’ kone var denne Guðrún, som tilføjes i Pr., kan derfor ikke være rigtig.

I Ólafs digtning findes enkelte bemærkninger hist og her, der kaster en smule lys over digterens levned (steder, der kan være med til at oplyse om Sb.s alder, omtales i det følgende afsnit). Det drejer sig først og fremmest om følgende tekster i Sb.:

- Mjög hneigist þar til mannlundin hrein (99r–100v; KvÓJ 41).
- Jesú Síraks læt eg í ljósi, kalt: *Lukkukvæði* (100v–102v).
- Fræðaspil eg finna vil (102v–103r).

Den første af disse er ifølge digteren selv ‘um ævisögu diktaran þessa kvers’ [om dette hæftes digters levned], den anden er om samme mands kone og hans børn, og den sidste er endnu samme mands alderdomsdigt. Selvom disse sange i overskrifterne kredser om Ólafur selv, så er der ikke ved nogen af dem tale om noget i retning af t.eks. Einar í Eydölums *Ævisöguflokkur*, hvor digteren i 214 strofer gennemgår sin livshistorie. Ólafs tekster befinder sig gennemæssigt nærmere salmerne end selvbiografien; de er i langt højere grad lov og pris af Gud, end en mere jordnær beskrivelse af egne fortræffigheder. Mestendels er fremstillingen holdt så almen, at den kunne passe på enhver læser (og derfor har de da også en naturlig plads i Sb.). Og så er der alligevel de steder, hvor Ólafur træder frem som en person.

Mjög hneigist þar til mannlundin hrein (KvÓJ 41) består af 17 strofer. Digteren priser indledende Guds gode gave, nemlig digtekunsten, når den er underlagt Gud-sordet, og priser dernæst Gud, som den, der dagligt holder os i live og ‘vender lykkens hjul’, for til sidst at bede Gud om at indblåse digteren selv sin ånd (1–3). Derpå gennemgår digteren sit liv i generelle vendinger, i den hensigt at takke og prise Gud for, at han til stadighed stod ham bi; dette afsnit i digtet rundes af med nuet, idet digteren fremholder, at han vil lystre Hans Ånd (4–10). Derpå følger en bekendelse til Gud om den tilstand, mennesket befinder sig i efter Adams fald, men at dåben bøder herpå (11–13). Til sidst en bøn til Gud om, at Han skal holde digteren fast i den rette tro, at Han skal pine den gamle Adam og holde fred med digteren (14–17). Det er i denne sangs andet afsnit, Ólafur omtaler, at hans fader døde tidligt (KvÓJ 41,6; jf. ovenfor). I de følgende strofer nævner digteren, at han først sent valgte den gejstlige vej. Dette kunne evt. sige noget om Ólafs karakterudvikling (hhv. at han lod sig sent uddanne til præst). Omvendt skal man passe på med den slags læsninger, da udtrykkene

som nævnt er holdt meget vage. Endvidere kan det ikke sammenkædes med andre oplysninger, og det kan således t.eks. ikke placeres kronologisk i Ólafs levnedsløb.

Den næste salme, Jesú Síraks læt eg í ljósi, der i overskriften har fået titlen *Lukkukvæði* [Lykkesang], er på 40 strofer og handler om forfatterens kone og børn, men ikke sådan at vi får en opregning af dem. I øvrigt skal bemærkes, at børnene formentlig er født i denne rækkefølge: Guðmundur, Páll, Halldóra, Vigdís, Valgerður, Jón, Kristín den ældre og Kristín den yngre (Sigurjón Einarsson 1955, 99–101), og ikke som angivet i biografien, hvor først drengene, dernæst pigerne nævnes.<sup>18</sup> Digteren indleder med en henvisning til Sir 3, hvor der tales om børns pligter mod forældrene, men han vender så at sige argumentationen om og pålægger derfor sig selv at velsigne og bede for sine børn, for Gud har skænket ham dem (1–5).<sup>19</sup> Derpå går han over til at bede til Jesus for sine børn, at Han skal værne dem, ligesom han passede på dem ved fødslen, og velsigne dem med fred, lykke og Guds venskab (6–24), hvorefter han vender sig mod sin kone, som Gud ligeledes skal være med, om digteren selv skulle dø (25–28). Endelig beder digteren på hele familiens vegne, at Gud skal lade dem alle dø med Helligånden hos sig og lade Kristus lede dem til Paradis og på den yderste dag vække dem alle (‘Vek mig seinna með brúði og börnum, blómum Guðs, á efsta dómi’ [Væk mig siden med brud og børn, Guds blomster, til den endelige dom]) (29–32). Til sidst vender Ólafur sig mod sin kone og sine børn og beder dem ligesvis, at de ikke skal bryde med Gud og Hans nåde (33–36). Sangen rundes af med, at digteren overgiver denne til sin kone og børnene (37–40).

Den sidste af de tre salmer, Fræðaspil eg finna vil, er en 13 strofer lang såkaldt alderdomssang (*ellikvæði*) med stevstamme, der samtidig afsætter sangens omkvæd:

Hin góða elli að garði fer

---

<sup>18</sup> Se biografien ovenfor, hvor der i øvrigt nævnes (i det aftrykte stykke samt i den udeladte opregning af Ólafur Jónssons efterkommere) to døtre ved navn Kristín. De har ifølge det udeladte stykke i biografien begge fået efterkommere. De nævnes også begge i slægtsoptegninger i Lbs 2680 4to, 372, og Sighvatur Grímsson Borgfirðingur indskyder under Kristín i sin *Prestævir á Íslandi*, Lbs 2368 1 4to, en parentes om, at der i kirkebogen (= Pr.) fra Sandar er nævnt to ved dette navn. Hos Jón Halldórsson i hans *Prestasögur* (Lbs 175 4to, 319r–320r, og Rask 55, 466) nævnes kun én datter.

<sup>19</sup> Man jævnføre med Martin Luthers afsnit i *Den lille katekismus*, der kaldes “Hustavlen”. Her siges bl.a.: ‘I fædre må ikke opægge jeres børn til vrede, så de bliver forsagte, men opdrag dem i Herrens tugt og formaning. Efeserbrevet, det sjette kapitel’ eller henvendt til børnene: ‘I børn skal være lydige mod jeres forældre i Herren, thi det er ret og rimeligt’ (Luther 1980b, 263; WA 30 I, 334).

og gista vill mér hjá,  
æskan hefur uppsagt mér,  
ævin vill so gá.

[Den gode alderdom kommer til gårde / og vil gæste hos mig, / ungdommen  
har opgivet mig, således vil livet gå.]

Sangen begynder med en kort henvendelse til tilhørerne og en bestemmelse af emnet: alderdommen (1). Derefter går digteren over til at beskrive alderdommen, som den ufravigelig kommer til enhver på grund af Adams synd: vi er alle kommet af jord og skal blive til jord, al ungdom skal falme (2–4). Dette gælder også digteren selv, der i de følgende to strofer vender sig mod sin egen ungdom (5–6) for derefter at betragte tanken om, at vi må opgive lykken i denne verden for glæden i den næste (7–8). Digteren nævner, at han nu er 54 år gammel (9), og sangen må altså være fra omkr. 1614. Nu henvender digteren sig til tilhøreren (eller læseren): tak Gud for alt, også selvom livet viser sig tungt og du rammes af sygdom, ‘eins og mig’ [ligesom mig] (11), og han opsummerer:

Lær þú af mér að láta þér  
líka hvað sem að höndum ber  
því þú sér í sannleik hér  
að sjaldan maður án vanda er.

[Lær du af mig at lade dig / synes om, hvad vederfares dig, / for du ser i sandhed  
her, / at mennesket sjældent er uden problemer.]

Læseren skal således tåle, hvad Gud pålægger ham: ‘angrið, krenki og ellin há’ [sorgen, sygdom og den høje alderdom]; alt kommer fra Gud og Han skal nok beskytte dig (10–13).

Af Ólafur Jónssons sange kan vi også få en smule at vide om, hvilke personer, han omgikkes. Først og fremmest har han den allerede nævnte sang til sin fostermoder, Ragnheiður Eggertsdóttir, Kæra, vel eg þér kvinnan dýr (139, 84v–85v). Der er også i Sb. bevaret et par sørgedigte og dødedigte: Nogle er til ukendte eller i ukendtes sted, medens enkelte er til navngivne personer. T.eks. findes et sørgedigt over en bonde, Björn Þorvaldsson (død før 1616). Det er digtet i hans kones, Þóra Ólafsdóttirs sted, skal synges til melodien til Í Austurríki eitt furðu frítt og har begyndelseslinien: Hugsun þungri úr hjartans byggð (139, 107v–108r).<sup>20</sup> Et tilsvarende døde-

<sup>20</sup> Sangen Í Austurríki eitt furðu frítt findes i øvrigt i Sb. (139, 110v–111v). Desværre hører den ikke til blandt de af Ólafs sange, der har vedføjede noder.



digt findes om Björn Þorvaldssons søns enke, Vigdís Halldórsdóttir (død før 1627). Hun havde været gift med Þorvaldur Björnsson, der var *lögsagnari*, stedfortræder for sysselmanden (Þórunn Sigurðardóttir 2015, 390–392). Disse personer har alle boet i Dýrafjörður.

Ólafur har også digtet et dødedigt om en Tómas. Denne Tómas, der var familie (10) til digteren, har muligvis været søn af en Ólafur—et enkelt håndskrift har nemlig overskriften ‘Vitnisburður eftir trúan þénara T.O.S.’ [Vidnesbyrd om en tro tjener T.O.S.] (21.7.11, 279; jf. Þórunn Sigurðardóttir 2015, 392)—og var arbejdsmand hos Ólafur. Sangen, som består af 13 strofer, har stevstamme, der som sædvanlig afsætter sangens omkvæd. I første strofe omtales gode arbejdsfolk som en gave fra Gud, som vi skal takke Ham for. Dernæst giver digteren (2–8) en beskrivelse af sin arbejdsmand, der var ‘hagnaðarsamur’ og ‘hollur’ [økonomisk, trofast] (4), ligesom han havde et glad sind (5), var knyttet til børnene (6) og var digteren som en søn (7). Tómas var fire år hos Ólafur og blev kun 24 år gammel (9–11). I de sidste to strofe befaler digteren Tómas og alt godt tyende til Gud, som prises og takkes (12–13).

Til kredsen af personer omkring Ólafur Jónsson kan endvidere føjes de ovennævnte Sveinn Símonarson og Jón Gissurarson. Den første, Sveinn, var som Ólafur Jónsson selv præst, i Holt i Önundarfjörður, fra 1583 provst. Han oversatte fra tysk, bl.a. Sigmund Svevus’ bog *Speculum amicitia* eller ‘Vinaspegill’ [Vennespejl]; den udkom 1617 (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 392). Jón Gissurarson blev uddannet i Hamborg, men kom tilbage til Island 1616 og slog sig ned og giftede sig i Núpur í Dýrafjörður. Ólafur var et af vidnerne til ægteskabets indgåen. Sveinn havde 1600 giftet sig med Jón Gissurarsons moder, Ragnheiður Pálsdóttir, hvilket bryllup Ólafur også var vidne til. En af deres sønner var den senere fremtrædende biskop, Brynjólfur Sveinsson (1605–1674), der havde et særligt forhold til Ólafur Jónssons digtning (jf. ovenfor, s. 19). Endelig var Ari Magnússon i Ögur (1571–1652) sysselmand der vestpå. Han var søn af Magnús prúði og Ragnheiður, Ólafur og han voksede således op som fostbrødre. Der findes ikke kilder til, hvorledes deres forhold til hinanden var, men i det mindste i et par af de ovennævnte sager er de begge nævnt, og man jævnføre endvidere med traditionen om, at KvÓJ 44 skulle være blevet digtet på Aris foranledning.

Der findes ingen beskrivelser af kirken på Sandar fra Ólafs tid. Dog har den fra gammel tid (1358) været *beneficium* (Valdimar H. Gíslason et al. 2017, 27, 365), fra senmiddelalderen vil det sige en selvstændig sognekirke, som præsten fik i len, og han havde altså præstegård og indtægt af kirken, ligesom han var fritaget for tiende (KLNMI, 457–458; jf. Árni Magnússon & Páll Vídalín 1918–1990, 7, 47). Ifølge en vi-

sitats, Biskop Brynjólfur Sveinsson foretog det år, han blev indsat som biskop, 1639, hører jorderne Grandi på 12 hundreder og Múli, der var halv så stor, til kirken.



Alterklædet fra Sandar (75 x 33 cm) fra Kristján Eldjárn (1994, ved nr. 94).

Inventaret beskrives således (citeret efter Valdimar H. Gíslason et al. 2017, 27, 365–366):

Einn hökull gamall og bættur. Sloppur gamall og bærilegur. Ein kertipípa af kopar. Eitt altarisklæði lítið með dúk.<sup>21</sup> Einn lítill silfurkaleikur brákaður, með patínu. Ein brík lítil yfir altari máluð, með litlu krossmarki yfir sér. Altari og prédikunarstóll. Ein brotin klukka. Lítil kista fangalétt. Gömul kórbjalla, kólflaus. Einn járnkarl. Dominicale gamalt með gömlu letri. Ein brotin kertapípa. Ein Biblía gömul og lasin. Kirkjan í sjálfri sér sterk og stæðileg með súð og þili [sem] séra Þorleifur Bjarnason segist hafa tillagt, með fjalagólfi.

[En gammel og lappet messehagel. En messesærk, gammel og i nogenlunde stand. En lysestage af kobber. Et lille alterklæde med en dug.<sup>21</sup> En lille beskadiget sølvkalk med patina. En lille, malet (alter)tavle med et lille kors oven over. Alter og prædikenstol. En ødelagt klokke. En lille, let kiste. Gammel korklok-

<sup>21</sup> Der kunne eventuelt være tale om det alterklæde, som er bevaret fra Sandar-kirken. Der hersker ganske vist uenighed om dateringen af klædet, men Kristján Eldjárn argumenterer dog for en datering til senmiddelalderen (1994, nr. 94).

ke uden knebel. En stenhakke. Gammelt *dominical*<sup>22</sup> med gammel skrift. En ødelagt lysestage. En gammel og slidt Bibel. Kirken er i sig selv stærk og statelig med paneler, som pastor Þorleifur Bjarnason († 1668) (☉: den daværende præst og Ólafur Jónssons eftermand) siger, at han har lavet; med bræddegulv.]

## 2. Overleveringen af Ólafur Jónssons Sangbog (Sb.).

I modsætning til Ólafur Jónssons levnedsløb må hans digtning betegnes som særdeles godt overleveret. Der kendes til så meget som to dusin håndskrifter af Sb.; heraf er enkelte rene fragmenter, men de fleste er i dag i nogenlunde hel stand. En stor del af disse har ganske vist større eller mindre partier, der på et eller andet tidspunkt er gået tabt og siden erstattet af yngre hænder efter andre håndskrifter. Det er ikke mindst Páll stúdent Pálsson (1806–1877), vi kan takke for dette arbejde. Desværre har han formentlig ikke kendt andre håndskrifter end dem, vi har i dag, men dog foreligger muligheden, at han har nået at afskrive tekst fra ellers smulrende sider, der i givet fald er blevet reddet for eftertiden i et eller andet omfang. Om det er tilfældet, kan kun en nøje kollationering af samtlige håndskrifter afsløre. Foruden i Sb.-håndskrifterne findes salmer og åndelige sange af Ólafur overleveret i en lang række private salme- og andagtsbøger, hvis antal overstiger 100.<sup>23</sup> Følgende håndskrifter kendes af Sb.:<sup>24</sup>

*NKS 139 b 4to*, 1r–135r. Håndskriftet, der er det ældste håndskrift af Sb., består af flere dele, som ikke oprindeligt har udgjort én bog, men som dog er produceret successivt. 139 indeholder foruden Sb. adskillige åndelige sange og salmer. Sb.-delen dateres ifølge titelbladet til 1655: ‘Ein lítil vísnasyrpa eður samdráttur þeirra kvæðis erinda sem á næst umliðnum xx ára tíma hafa til andligrar skemmtunar og skamm-dægurs við og við af munni fallið. Nú uppteiknað til gagns og góða sem þau vilja þiggja og fyrir munni sér kveða. Skrifuð 1655’ [Et lille viseudvalg eller en samling af sådanne sangvers, som i de sidste 20 år fra tid til anden er løbet ud af [digterens] mund til åndelig morskab og tidsfordriv. Nu optegnet til gavn og nytte [for dem], som vil

<sup>22</sup> D.v.s. en alterbog med kirkeårets kollekter og bibelske læsninger. En sådan blev udgivet af Biskop Ólafur Hjaltason (omtr. 1500–1569) på Breiðabólstaður 1562. Bogen kom efterfølgende i adskillige forøgede udgaver, af hvilke den tidligst bevarede er fra 1617. Den indeholder foruden kollekter og bibelske læsninger (afsluttet med en strofe) passionen (medomfattende beretningen om Jerusalems ødelæggelse). ‘Gammel skrift’ kunne rimeligvis henvise til en af de ældre udgaver.

<sup>23</sup> Jf. tillægget.

<sup>24</sup> I det følgende benyttes handrit.is uden nærmere henvisning. Andre kilder er nævnt i den løbende tekst. Efter katalognummeret angives den del af håndskriftet, der omfatter Sb.

tage imod og synge det. Skrevet 1655]. Denne del afsluttes med ordet ‘endir’ [ende] skrevet i korsform, et kvadratisk fletværk samt en strofe af skriveren, hvori indgår årstallet 1655 samt ordene ‘Enduð þann 12. decembris mánaðar’ [Afsluttet december måneds 12. [dag]]. Derpå følger et stykke fra bl. 127v, som indledes: ‘Nú eftirfylgja þau kvæði, sálmar og söngvísur sem diktari þessa kvers hefur síðar ort og til hefur fengist. Uppteiknuð að Stað við Grunnavík á því ári Lausnarans 1656’ [Nu følger de sange, salmer og sangviser, som dette hæftes digter har digtet senere, og som er kommet til. Optegnet på Staður ved Grunnavík i det Herrens år 1656].<sup>25</sup> Den sidste af Ólafur Jónssons salmer findes på bl. 135r, men indførslen af salmer er fortsat i umærkelig forlængelse med en anden hånd (dog ikke salmer af Ólafur Jónsson), bl.a. Jón Þorsteinssons Davidspsalter. Peter Springborg har bestemt skriveren af 139s første del til at være en Bjarni Jónsson, hvis fødsels- og dødsår ikke kendes, men han er formentlig født i slutningen af det 16. århundrede og død på et tidspunkt efter 1658 og før 1682 (Gísli Baldur Róbertsson 2010, 371; Springborg 2018, 38). Det er ikke mange data, der kan fyldes ind i hans biografi, men i vor forbindelse er det væsentligt, at vi kender til knap to håndfulde håndskrifter med hans hånd, og Springborg gætter forsigtigt på, at 139 ligefrem skulle være det sidste håndskrift fra Bjarni Jónssons hånd, ‘at dømme efter de med usikker og rystende hånd udførte initialer’ (smst., 35).<sup>26</sup> Er initialerne udførte med rystende hånd, er de dog ikke så ubehjælpsomt udført, som de tilsvarende initialer i Sb.s anden del, der er skrevet med en anden hånd. De nævnte initialer finder i øvrigt deres forlæg i bøger som t.eks. Guðbrandsbiblíá (smst., 40).

Samlingen indledes i 139 med digterens forord, der desuden findes i yderligere fem af de følgende håndskrifter. For fuldstændigheds skyld er disses afvigelser angivet i apparatet under teksten, der trykkes nedenfor. Følgende sigler er anvendt, idet 139, der danner grundlag for teksten, mærkes A: B<sup>1</sup> = Cornell MS. 1, bl. iv; B<sup>2</sup> = Lbs 1516 4to, bl. iv–2r; C = Lbs 779 4to, 2r; D = Rask 42, iv–2r; E = ÍBR 54 4to, 1r.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Kålund rubricerer tillægget til Sb. sammen med de følgende sider (135v–142r) og giver afdelingen overskriften ‘Kvæði ýmsra manna’ [Sange af forskellige forfattere], men bemærker dog, at ‘Bl. 127v ff. (vistnok til 135r) angiver sig som tillæg til hovedsamlingen st. 1 (5: Sb.) (KålKatKB, 167).

<sup>26</sup> Gísli Baldur Róbertsson har forsøgt af samle lidt flere oplysninger i sin artikel “Nýtt af Bjarna Jónssyni lögbóarskrifara á Snæfjallaströnd” (2010, 335–387).

<sup>27</sup> I B<sup>1</sup> er sidens øverste del smulret. Således ses det i klammer indesluttete ikke længere: [Nær hjartað e]r; E[itt glatt, góðgjar]ntt; hrygg[ur er hefur]; [sæl]gæti; hu[gur]; [glat]t [hia]rtta; þ[egar huguri]nn [er fa]llinn. I E er Bibelordene udeladte.

Proverb(ia).

iv

- 18 Nær hjartað er hryggt þá stoðar enginn ytri h[uggun]. Eitt glatt, góðgjarnt  
hjarta er líf líkamans. Ordsp 14,10;  
14,30
- Sá sem hryggur er hefur aldri nokkurn góðan dag. En gott geð er dagligt sæl-  
gæti. Ordsp 15,15
- 17 Gláðvært hjarta gjörir lífið lystiligt. En hryggur hugur gjörir beinin visin. Ordsp 17,22
- Hver hann hefur glatt hjarta, sá kann sér í sínum mótgangi við að halda. Ordsp 18,14
- 17 En þegar hugurinn er fallinn, hver kann það að bera. Rek hryggðina langt frá  
þér. Sírak 3. Ordsp 18,14;  
Sir 30,23

Þessi kvæði skiptast í tvo parta.

Sá fyrri sér og hnígur heim til vorra almennilgra lærdómsgreina, sem kenndar eru, einkum til iðranaryfirbótinni og hennar þriggja parta, *item* til lögmáls og *evangelíi*, einkum til Kristum vors Endurlausnara sem lesarinn fær vel skilið.

Sá seinni parturinn eru kvæði kveðin fyrir ýmsar persónur fyrir þeirra bón að minnast annaðhvort á sína umliðna ævi eður Guðs velgjörninga eður sína viðskilda ástvini. Sum eru um eitt og annað það sem mig hefur lyst til í kveðandi að setja kver.

Sum eru gagnlig á móti skaðsömum freistingum, hjartans angist og hugarsturlun fyrir þá sem þau vilja athuga.

1 Proverbia ] proverbum  $B^{12}$  proverbiorum *CD*. *Forkortelsespunktum mgl. efter b i A.* 2 18 ] 16  $B^{12}$  xviii *CD*. 2 glatt ] + hiarta og *CD*. 3 hjarta ] ÷ *CD*. 3 líkamans ] líkamnns  $B^1$ . 4 sem ] + ad  $B^{12}CD$ . 4 hryggur er ] *omv.*  $B^2$ . 4 aldri ] alldrei *CD*. 6 17 ] ÷  $B^{12}CD$ . 6 gjörir ] gíored  $B^2$ . 6 lífið ] *skr. o. linien med nedvisningstegn D*. 7 Hver ] *skr. efter overskrift: Cap. 17 B^{12} Capitula xvii CD*. 8 17 ] ÷  $B^{12}CD. 8–9 hryggðina–þér ] langtt fra þier hrijgdena  $B^{12}$ . 9 Sírak 3 ] ÷ *CD*. 9 3 ] *sál. AB^{12} for det korrekte 30*. 10 Þessi ] *CDE har før dette overskriften: Ad lectorem, hvormed teksten indledes i E. B^1 har her dateringen: Anno salutis 1600*. 11 sér og ] ÷ *E*. 11 hnígur ] horfer  $B^{12}CDE$ . 11 heim ] ÷ *E*. 11 til ] + nockra  $B^{12}CDE$ . 11 sem kenndar eru ] ÷ *E*. 12 iðranaryfirbótinni ] iðranar og yfirbotinne  $B^2$  ydrunar og yferbota *E*. 12 lögmáls ] + -ins  $B^{12}CDE$ . 12 *evangelíi* ] euangelis  $B^{12}$ . 13 einkum til ] enkanlega  $B^{12}CDE$ . 13 Kristum ] Christi *CD*. 15 eður<sup>1</sup> ] eda  $B^{12}$  jtem *D*. 16 Sum ] sem *CDE*. 16 það ] ÷  $B^2$ . 16 mig ] menn *E*. 16 hefur lyst til ] liste  $B^{12}$  lyste til *CDE*. 16 kveðandi ] kvæde *CDE*. 16 kver ] kvere *E*. 17 skaðsömum ] skadleg[um]  $B^{12}$ .$

[Disse sange falder i to dele.<sup>28</sup>

De første vender sig mod og omhandler nogle af de almindeligste trosartikler, som der undervises i, særligt til boden og dens tre dele. *Item* til lov og evangelium, navnlig til Kristus, vor Frelser, som læseren nemt kan forstå.

Den anden del består af sange på forskellige personers foranledning at mindes deres forgangne liv eller Guds velgerninger eller deres borttagne kære. Nogle handler om et og andet, som jeg havde lyst at synge om og som forekom at passe i dette lille hæfte.

Nogle [sange] er gavnlige mod skadelige fristelser, hjertens angst og sindets vildelse for dem, som vil granske dem.]

Peter Springborg fremsætter den formodning, at Þorlákur Arason, et barnebarn til Ólafur Jónssons fosterbroder, Ari Magnússon í Ögri, skulle have taget initiativet til at lade Sb. blive afskrevet. I hvert fald ser det ud til at hele håndskriftet er tiltænkt dennes datter, Helga, der 1667 blev gift med Jón Vigfússon eldri (1638–1681), og de var fra 1668 bosat på Stórolfshvoll i Rangárvallasýsla (Springborg 2018, 19, 14). 139 må—således Springborg—‘[m]ed Helga Þorláksdóttir (...) være kommet til Sydlandet, hvor det sagtens forblev i familiens eje’ (smst., 19). Håndskriftet har befundet sig på Island helt frem til i hvert fald begyndelsen af det 19. århundrede. Det er vel ikke helt utænkeligt, at det således er (en) Ólafur Jónsson-original, der i afskrift er bevaret os med 139, selvom det næppe er muligt at påvise.

*ÍBR 86 4to*, 1r–221v (tidl. *ÍBR B 127*). Håndskriftet dateres til 1680. Der findes ikke længere et oprindeligt titelblad, og hele begyndelsen til og med bl. 8 er med Páll stúdents hånd. Fra bl. 9 begynder det oprindelige håndskrift, men i det hele er det stærkt medtaget, og bladenes kanter har ofte måttet forstærkes, så at tekst flere steder er gået tabt, men tilført med Páll stúdents hånd. Foruden registre findes forrest i håndskriftet afskrift af to titelblade fra andre Sb.-håndskrifter, fra ‘J. assess. Þjetursson’s håndskriftsamling (jf. 837, som dog ikke stemmer helt i ordlyd; jf. også 11.183) og fra ‘J. logregluþ. Borgf.’s håndskriftsamling (= 6). Páll stúdents titelblad lyder: ‘Ljóða-safn. Ort af Ólafi presti Jónssyni ad Söndum í Dýrafirdi’ [Digt-samling. Digtet af præsten Ólafur Jónsson til Sandar i Dýrafjörður].

*Cornell MS. 6*, 1r–128v. Indeholder kun Sb. Efter hovedteksten følger register m.v. Håndskriftet er på titelbladet dateret til 1686, og her giver skriveren sig også til kende: det er skrevet af Jón Bjarnason á Höfði i Dýrafjörður, hvem vi ikke ved andet om,

<sup>28</sup> De indledende skriford er ikke oversatte her, da de kan efterses v.h.a. Bibel-henvisningerne.

end at han også er skriver af 1516 nedenfor. Håndskriftet har flere steder manglet blade, der er blevet erstattet af en ukendt hånd (60r–71v, 73r–77v og 104r–128v; videre er bl. 103 skrevet af Páll stúdent; KatCornell, 6). Dette håndskrift indeholder ligesom 139, digterens eget forord. Det bemærkes, at der under skriftcitatene er skrevet: ‘*anno salutis 1600*’ [det frelsens år 1600]. Titelbladets ordlyd falder stort set sammen med 139s titelblad. På Páll stúdents tid tilhørte håndskriftet Jón Borgfirðingur (1826–1912).

*Lbs 1205 4to*, 1r–28r. Fragment af Sb. (oprindelig paginering: 264–291) skrevet 1687, én hånd. Håndskriftet er formentlig på et tidspunkt blevet foræret til bispenken Ragnheiður Jónsdóttir (1646–1715) i Gröf på Höfðaströnd, jf. at der findes en sang i anledning af første sommerdag [*sumardagur hinn fyrri*] til hende af Jón Guðmundsson á Felli (1631–1702) på håndskriftets sidste side (28v, jf. SkráPEÓ 1, 471).

*ÍB 456 8vo*, 1r–174r. Skrevet af bonden Indriði Steinþórsson (1640–1703) i Hattardalur i Álftafjörður og ifølge SkráPEÓ (III, 103) skal dateres til 1689.

*Lbs 1516 4to*, 1r–118v. Håndskriftet er skrevet af Jón Bjarnason i Höfði i Dýrafjörður, der tillige skrev 6. Foruden Sb., der slutter bl. 118v, findes nogle digte af Guðmundur Ólafsson, Ólafur Jónssons søn. På titelbladet dateres håndskriftet til 1689.

*ÍB 70 4to*, 1r–112v. Håndskriftet—det muligvis berømteste af alle Sb.-håndskrifter—er skrevet 1693 af den bekendte Hjalti Þorsteinsson (1655–1686), præst og maler i Vatnsfjörður, og indeholder kun Sb. Det har desuden en fortale, i hvilken følgende interessante passus findes (2r–v):

Af slíkum (o: sálrum, lofsöngvum og andlegum ljúflegum kvæðum) finnst mikið á þessari ágætu bók um hvörrar lofsverða *author* segja má af sálrum 45 að hans hjarta hefur ort ágætt kvæði, af einum konungi (vorum Lausnara Jesu Kristó) hefur hann sungið. Hans tunga hefur verið skrífjöður eins ágæts skrifara, það er Heilags Anda, því Hann hefur fyrir hann diktað; og jafnvel þó sem (fáein) kvæði mega finna sem ekki sér í lagi höndla um sálhjálparefni so sem þau tilskrifuð eru vissum persónum eða við viss tækifæri samsett þá má þó í þeim öllum finna 1. gáfunnar æfing, 2. smekk af þeim rétta kærleika, frómlyndi og auðmýkt, 3. viðkvæmni skáldsins í því sem snert hefur móðurjörðina og allt so einn hreinskilinn patriotismum, og í einu orði: af öllum, o: kvæðunum, læra einasta gott ef rétt er með farið. Það segir sig líka sjálf og sýnir að þessi Drottins maður hefur verið guðhræddur, krossmæddur, gáfu og þanka ríkur. Er þá ekki annars von en hans erfiði guðrækilega brúkað góða nýtsemd færi.

[Af sådant (o: salmer, lovsange og åndelige sange) findes meget i denne stor-slæde bog, om hvis prisværdige *author* [man] må sige med Sl 45, at hans hjer-te har digtet yndige sange, om en konge (vor Frelser, Jesus Kristus) har han sunget.<sup>29</sup> Hans tunge har været en storslået skri-vers fjerpen, det er: Helligåndens, for Han (o: Helligånden) har digtet for ham. Og selvom (ganske få) sange kunne se ud, som om de ikke egentlig handler om sjælfrelsen—eftersom de er skrevet for bestemte personer eller til bestemte lejligheder—så vil vi dog i dem finde: 1. sjælsevnernes øvelse 2. en smagsprøve på den rette kærlighed, ær-lighed og ydmyghed. 3. digterens fintfølelse i det, der har med moderjorden og en alt så ærlig patriotisme. Med et ord: af dem alle, o: sangene, lærer man kun godt, hvis man læser dem ret. Det siger også sig selv og viser, at denne Her-rens mand har været gudfrygtig, korstynget og rig i begavelse og tanke. Man kan derfor ikke forvente andet, end at hans anstrengelser, opbyggelig brugt, vil være til god nytte.]

Fortalen ser ikke ud til at være af Hjalti Þorsteinsson. Dels adskiller hånden i dette af-snit sig en smule fra hånden i resten af bogen (selvom det er tydeligt, at skriveren har forsøgt at efterligne Hjaltis skrift), dels er talen under punkt 3 om ‘patriotisme’ påfal-dende (omend ikke utænklig) så tidligt som i 1600-tallet. Det er mere sandsynligt, at en senere skriver har tilføjet det. Samme skriver har endvidere udfyldt et manglen-de blad i registret, bl. 113r–v. Forfatteren til forordet ville tidsmæssigt snarere passe på degnen Hallgrímur Jónsson (1780–1836), fra hvem Jón Espólin fik håndskriftet 1806, der endda beskrives som ‘vel að sér, skáldmæltur, fróður, góður kennari og vel metinn’ [vidende, digterisk begavet, belæst, en god lærer og velanset] (ÍÆ II, 284). Men en nærmere bestemmelse heraf kræver naturligvis en nøjere sammenligning af hånden i forordet med håndskrifter, hvor Hallgrímur Jónssons hånd med sikkerhed er identificeret.

Det kan iøvrigt nævnes, at håndskriftet på et tidspunkt har været i Þóra Brynjólfs-dóttirs eje (jf. bl. 12r), der boede i Heydalsá i Tröllatunga og Fells sogne (Finnbogi Guðmundsson 1993, 5), som også 341 har en tilknytning til. Sidst findes et register.

*Lbs 837 4to*, 1r–168v. Et samlehandskrift med forskelligt materiale. Sb. findes i før-ste del, idet 164v–168v, der indeholder tre tekster, er tilføjet med en anden hånd. Der-på følger digte af Guðmundur Ólafsson, Ólafur Jónssons søn, en Luther-biografi og nogle *rímur*. Páll stúdent har givet hele samlingen titelblad og en indholdsforteg-

<sup>29</sup> Jf. Sl 45,1–3: ‘Mit hjerte svulmer af liflige ord, jeg kvæder mit kvad til kongens pris, som hur-tigskriverens pen er min tunge’.



nelse og har udbedret defekter, hvor det har været nødvendigt. Sb.-delen begynder med et defekt titelblad, hvoraf kan læses følgende: ‘*Cithara oralis* eður munnharpa á hverja mjúklega spilað hafa með sálmu[m], lofsöngum og andlegum ljúfum kvæðum (...)’ [*Cithara oralis* eller mundharpe, på hvilken (...) har spillet med salmer, lovsange og behagelige, åndelige sange] (jf. under 11.183 nedenfor). Første del dateres til 1680–1700 og er muligvis skrevet af digter og lögréttumaður, Jón Ólafsson (1691–1765), der boede på Grímsstaðir i Snæfellssýsla.

*AM 240 8vo*, 1r–132v. 240 indeholder, foruden Sb., Sigurður Jónsson í Presthólum’s sangbog (133r–179r), og på håndskriftets sidste sider (180r–181r) findes forskellige småkradserier. Håndskriftet har ikke længere noget titelblad. Kålund daterer det til begyndelsen af det 18. århundrede (KålKatAM 11, 462), men første del af håndskriftet kan ifølge en notits på bl. 127v dateres nærmere: ‘Var þetta vísnakver skrifað að Reynistað í Sæmundarhlíð og endað þann 16. september, anno 1704’ [Dette sanghæfte blev skrevet på Reynistaður i Sæmundarhlíð og afsluttet den 16. september, anno 1704]. Håndskriftet er skrevet med en ukendt hånd.<sup>30</sup>

*Lbs 779 4to*, 1r–186r. Skrevet med én hånd, dateret på titelbladet til 1712. Titelbladets ordlyd ligger meget nær den ovenfor angivne fra 139. Håndskriftet indeholder Sb. samt et register. På den sidste side findes to strofer under overskriften ‘Tvær ví-

<sup>30</sup> Árni Heimir Ingólfsson (2019, 142) gør opmærksom på, at der ved folketællingen 1703 boede i alt tyve personer på Reynistaður. Blandt disse var Skúli Guðmundsson, der var søn af præsten Guðmundur Erlendsson (jf. om 1205, der forbindes til en anden søn af Guðmundur Erlendsson, Jón), og brødrene Nikulás og Gísli, der var hhv. sysselmand og degn på stedet; de var sønner af biskoppen på Hólar, Einar Þorsteinsson (1633–1696). Jf. i øvrigt, at 133 også kan forbindes til de samme to områder.

Endvidere findes efter Sb. (133r) to strofer, hvori skriveren har skjult sit navn:

Af þessari eftirfylgjandi vísu má ráða skrifarans heiti sem þetta kver var eftir skrifað  
[På baggrund af denne efterfølgende strofe kan skriveren af dette hæftes navn tydes]:

Himna malltsins hyr umm vored horna býrde,  
Balldurs hlýrra benium stýrde,  
Beckiar minned hanz før rýrde.

Eður hér af [Eller på baggrund af dette]:

Heited klesta eg herme þar,  
sem hausbein besta ur Ímer var, [+ va *overstr.*]  
og flægd mesta er miølner bar,  
þui matt þig áfesta lesare snar.

sur til gamans af sama manni gjörðar' [To strofer til morskab af samme mand].<sup>31</sup> Bl. 169v–181r findes *Jórsalarímur*.

*ÍBR 54 4to*, 1r–146v (tidl. *ÍBR B 45*). Håndskriftet er defekt og er blevet udbedret, bl.a. af Páll stúdent, der har tilføjet hele slutningen (143r–164v). Ellers er håndskriftet skrevet med en Sighvatur Jónssons hånd og dateret til 1716 (*SkráPEÓ III*, 216), men forskellige skrivere har tilføjet sider forrest hhv. bagest i håndskriftet (med samt register), hvor der har manglet. Bl. 137v–142v findes et afsnit (omkr. 7 sange) under følgende overskrift: 'Nú eftirfylgja nokkrar söngvísur og kvæði sem vanta í bókinna' [Nu følger nogle sangviser og sange, der mangler i bogen]. Det ser dog ikke ud til at være sange, der ellers tilskrives Ólafur Jónsson.

*JS 73 4to*, 1r–158r. Håndskriftet har ikke længere det originale titelblad og er skrevet med to ukendte hænder (skriver A: 1r–45v; skriver B: 46r–172r). Det dateres til 1727 (*SkráPEÓ II*, 505). Foruden Sb. indeholder håndskriftet digte af Guðmundur Ólafsson, Ólafur Jónssons søn. Sb. er defekt, da den bryder af i str. 18 i *Kærustu hlýðið kristnir á* (*KvÓJ 43*); den følgende side (nuværende 158r) indeholder en enkelt side af et register.

*NKS 2261 4to*, 1–231. Skrevet 1727 af Hallgrímur Jónsson Thorlacius (1679–1736) i Berufjörður. Håndskriftet indeholder foruden Sb. et register. Sidst i håndskriftet (s. 231) findes en versificeret tilegnelse til skriverens hustru, som desuden priser Ólafur Jónsson som digter (jf. dertil, at bogen på titelbladet kaldes for 'ein falleg kvæðabók' [en smuk sangbog]).

*Lbs 2150 4to*, 1r–163r. Indeholder Sb. og er skrevet på Háls ved Hamarsfjörður 1739 ifølge titelbladet. Skriveren navngiver ikke sig selv, men Páll Eggert Ólason gætter på, at det er præsten Jón Gissurarson (1691–1757), der havde kaldet Háls 1730–1757 (*ÍÆ III*, 120). Titelbladet lyder: 'Ein góð kvæðabók hafandi inni að halda mörg ágæt, nyt-samleg og lærdómsrík andleg kvæði og heilaga söngva' [En god sangbog indeholdende mange udmærkede, nyttige og lærdomsrige åndelige viser og hellige sange], men det bemærkes, at digterens navn er skrevet Ólafur Guðmundsson (jf. 1899 nedenfor). *Spænsku vísur* (*KvÓJ 44*) er tilføjet som appendiks.

*JS 264 4to*, 1r–106r. Håndskriftet, der dateres til omtr. 1740, er for størstedelens vedkommende med én hånd—der gættes på en Pétur Jónsson í Svefneyjum (*SkráPEÓ II*, 540). På et tidspunkt har håndskriftet været ejet af ovennævnte Sighvatur Grímsson Borgfirðingur. Håndskriftets begyndelse mangler, ligesom bl. 82–

<sup>31</sup> Under disse to strofer kunne det se ud, som om der er endnu en strofe med samme hånd, dog er skriften næsten forsvundet.

84 og et ukendt antal blade sidst i håndskriftet. Efter Eg bifala þetta bæklingiskver findes *Jórsalarímur* (100r–106r).

*NKS 1899 b 4to*, 1–246 (idet 121 er gentaget, 127–128 oversprunget). Håndskriftet er skrevet 1762 af Jakob Sigurðsson i Skálanes i Vopnafjörður, der afskrev flere håndskrifter; hans leveår kendes ikke nærmere end, at det var i det 18. århundrede (ÍÆ III, 12). Skriveren har skrevet digterens navn forkert (Guðmundsson for Jónsson, jf. om 2150 ovenfor). *Jórsalarímur* findes 208–232, til sidst et register. Før registret er angivet samme skriververs, som findes efter Sb.s første del i 139, hvorfor Kálund gætter på, at håndskriftet er en afskrift af dette håndskrift (KålKatKB, 263).

*JS 341 4to*, 1r–153v. Indeholder Sb. og dateres på titelbladet til 1765; bogens anden del (fra bl. 88r) indledes med eget titelblad, som dateres til 1766. På den første side efter bogens titelblad findes forskellige strofer om Ólafur Jónsson. Udover *Jórsalarímur* (138v–150r) findes i håndskriftet et register og—efter Eg bifel þetta bæklingiskver—to salmer; den ene er Jesú Krist, sannur Guðs Son, den anden Mjög er sæll og miskun, der ikke ellers kendes fra Sb. Håndskriftets første del (1r–23v) er skrevet af Hjálmar Þorsteinsson (1742–1819) på Tröllatunga i Strandasýsla.

*Adv. 21.7.11*, 2r–156v. Håndskriftet er ifølge titelbladet skrevet i Hítardalur 1769 af ‘E.F.S.’. På bogens bagperm er skrevet året 1770, og det må således være skrevet i vinteren 1769–1770. Håndskriftet indeholder foruden et register—som en senere tilføjelse—den lille biografi om Ólafur (trykt ovenfor, jf. variantapparatet).

*Add. 11.183*, 2r–125r. Håndskriftet, der på titelbladet dateres 1772, er skrevet af præsten Guðmundur Bjarnason (1744–1824) på Flatey i Breiðafjörður, idet dog en anden hånd har skrevet bl. 120r–125r. På titelbladet findes følgende overskrift (jf. om 837 ovenfor): ‘*Cithara Oralis* eður munnharpa á hvörja mjúklega spilað hefur með sálmum, lofsöngum og andlegum kvæðum um tuttugu ára tíma til andlegrar dæg-rastyttingar sá æruverðigi og vel-lærði Drottins þénari, sálugi síra Ólafur Jónsson’ o.s.v. [*Cithara Oralis* eller mundharpe, på hvilken den ærværdige og vel-lærde Herrens tjener, salige Ólafur Jónsson gennem tyve års tid har spillet med salmer, lovsange og åndelige sange til åndeligt tidsfordriv]. På bl. 112v–119v findes *Jórsalarímur*, og på 124r–125r et register over håndskriftets indhold. I sin utrykte katalog<sup>32</sup> gør Jón Helgason opmærksom på, at Guðmundur Bjarnason blev kapellan på Flatey i 1771 (ÍÆ II, 130) og det følgende år skrev håndskriftet til sin foresattes datter, Hólmsfríður Markúsdóttir. Præsten på Flatey var Markús Snæbjarnarson, jf. nedenfor om 376.

<sup>32</sup> Manuskript på Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Háskóli Íslands, Reykjavík.

*JS 231 800*, 1r–274v. Håndskriftet, der har et aflangt, liggende format (*oblongus*), er på titelbladet dateret til 1780 og skrevet på Skálholt, formentlig af Árni Gíslason (1755–1840), der senere, i 1783, blev først kapellan, siden præst på Stafafell (ÍÆ I, 44). Efter Sb. findes et register over de indeholdte salmer. Som den første ‘bodssalme’ er indsat Eg bifel þetta bæklingis kver, således at Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1) følger under overskriften ‘Annar iðranarkvæði’ [Anden bodssalme].<sup>33</sup>

*Lbs 778 40*, 1r–127v. Håndskriftet, dateret til 1784 ifølge en notits på bl. 72v ved afslutningen af samlingens første del, mangler både begyndelse og slutning. Håndskriftet er pagineret, og teksten begynder således på side 17 og afsluttes i strofe 8 af *Spænsku vísur* (KvÓJ 44). Endvidere er der lakune efter bl. 20, idet bl. 20v er pagineret 60 og teksten genoptages på det følgende bl. 21 med sidetallet 88. Der vides ikke noget om, hvem skriveren er, eller hvor håndskriftet er skrevet.

*Rask 42*, 1–448. Håndskriftet er i en efterskrift af den ene skriver dateret, d.v.s. afsluttet 1787. Håndskriftet er med to hænder, og i efterskriften angives, at ‘samlingen er afskrevet for skriverens farbroder Jón Björnsson dels af dennes søn Björn, dels – efter B.s død – af’ Magnús Magnússon (KålKatAM 11, 530), begge i Núpur i Dýrafjörður. Titelbladets ordlyd falder helt sammen med titelbladet i 779, jf. variantapparatet ovenfor under 139. Der findes desuden et par Bibelsprog på dettes bagside. Foruden skriverens efterskrift findes et register. *Jórsalarímur* findes bl. 414–445. Endelig findes bl. 223v to ‘gamanvísur’ [morskabsviser]. Morskabsviser, bibelsprog, forord og titelbladets ordlyd kunne pege på slægtskab mellem 42 og 779.

*ÍB 376 40*, 1r–173v, 174r–220v; 221r–229v. Dateres i katalogen til d. 18. århundrede (SkráPEÓ 11, 815). Første del med Sb. slutter bl. 173v i sangen Þá gæfu grein. Derpå findes flere sange fra Sb. skrevet af Markús Snæbjarnarson (1708–1787; ÍÆ III, 474); denne del afsluttes med et register. Derefter følger del, der slutter defekt. Det må i øvrigt bemærkes, at Markús var søn af Snæbjörn Pálsson á Sæbóli og Kristín Magnúsdóttir, og han var dermed broder til ovennævnte forfatter til den aftrykte biografi om Ólafur Jónsson, Magnús Snæbjarnarson.

*Lbs 5686 40*, 1r–193v. Håndskriftet, der er skrevet med en ukendt hånd, er indgået 1991 i Landsbókasafns håndskriftsamling, men er først i 2020 blevet katalogiseret. De forreste og de sidste blade er gået tabt, såvel som et enkelt blad inde i håndskriftet.

<sup>33</sup> Der er ved de følgende bodssalmer i øvrigt en smule kludder, idet den næstfølgende (Margur unír í myrkri sér) atter kaldes ‘fyrsta’ [første], hvorefter der rettes op på fejlen ved at Ó, eg menneskjan auma (KvÓJ 2) nummereres som ‘þridja’ [tredie].

Blandt Ólafur Jónssons tekster, er indskudt tekster af enkelte andre forfattere. Der kendes intet til håndskriftets tidligere historie.

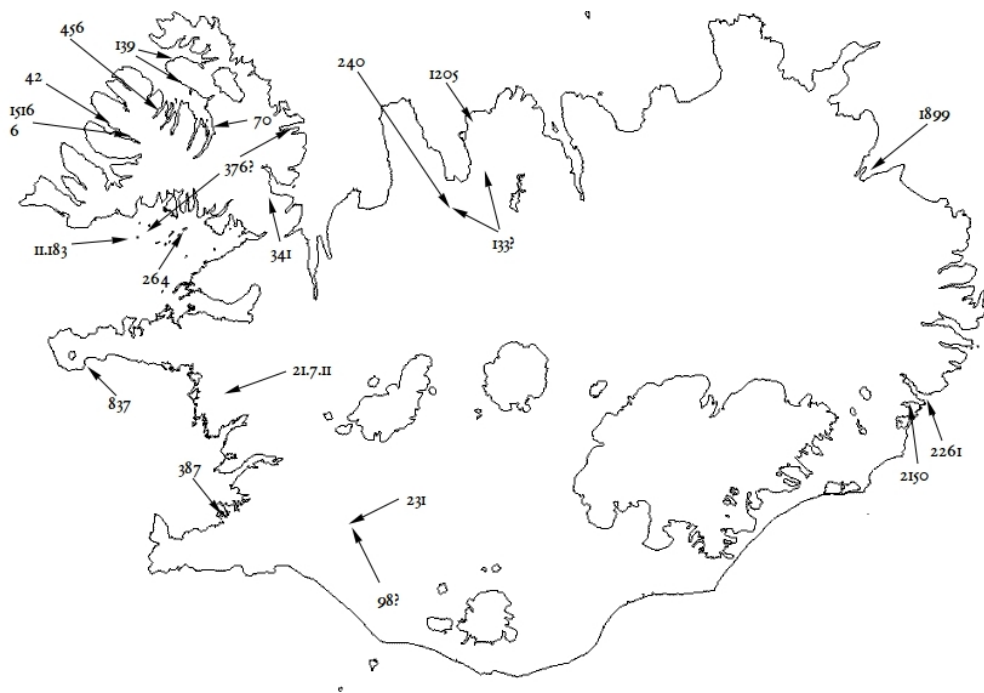
Til de anførte håndskrifter kommer *JS 133 8vo*, der består af 310 blade og er en samling med salmer fra forskellig side. Titelbladet kalder bogen for *Spiritualis Hebdomadis Cithara*. *Það er ein andleg viku-harpa* [Åndelig ugeharp. Det er o.s.v.] og er dateret til 1712. På den modstående side er der skrevet: 'Bók þessa er aðskiljanlegt inniheldur í bundnum stíl, hefur undirskrifaður dýru verði keypta, sem sæmndi, af systur sinni elskulegri Sesselju Þórðardóttur að Teigi þann 25ta júní ár eftir Kristis burð MDCCCLXXII' [Denne bog, der indeholder adskilligt i bunden stil, har undertegnede købt til dyr pris, som det var passende, af sin kære søster, Sesselja Þórðardóttir på Teigur den 25. juni, år efter Kristi fødsel 1772] med rektor Gísli Thorlacius' (1742–1806) mærke. Der er tre hænder i håndskriftet fordelt på, hvad der ser ud til at være oprindeligt tre forskellige dele. Det er dateret til 1600–1762. I anden del, der begynder bl. 18r og strækker sig helt til bl. 210r, findes et meget stort antal af Ólafur Jónssons tekster, alfabetisk ordnet. Desuden findes der også et par tekster bl. 301v–304r. Der er ikke tale om et egentligt Sb.-håndskrift.

Håndskriftet *JS 387 8vo* indeholder ligesom 133 en samling salmer, begrænsende sig til salmer af Ólafur Jónsson og skriveren selv, Eiríkur Bjarnason (1704–1791), som boede i Reykjavík i 1770, da han skrev håndskriftet til sit barnebarn (jf. titelbladet, 1r). Ólafur Jónssons sange findes 27r–169r. Håndskriftet er forstærket i kanten, og flere steder har Páll stúdent udfyldt manglende tekst, ligesom han har skrevet titelblad og et indledende register.

Endelig skal håndskriftet *Rask 98*, 'Melodia', nævnes; det er en samling af 220 melodier. Hver melodi er skrevet med noder til de pågældende sanges første strofe (eller evt. omkvæd). Ifølge Jón Helgason (1962–1981, IV, XXVI) er det næppe skrevet senere end 1660–1670. Håndskriftets fulde titel lyder: 'Melodia. Nokkrir útlenskir tónar með íslenskum skáldskap, og margir af þeim nýtsamlegir til andlegrar skemmtunar' [Melodia. Nogle udenlandske toner til islandsk digtning. Og mange af dem nyttige ved åndeligt tidsfordriv].<sup>34</sup> Numrene 94–137 (bl. 28r–43r) er fra Sb., jf. overskriften til denne del, der lyder 'Úr kvæðabók s. Ólafs Jónssonar sáluga' [Fra præsten salige Ólafur Jónssons sangbog]. På samme måde står der efter den sidste melodi: 'Hingað til úr kvæðabók s. Ólafs Jónssonar sáluga' [Hertil er taget fra præsten salige Ólafur

<sup>34</sup> Jón Helgason fastholder mod Bjarni Þorsteinsson (1906–1909), at melodierne er udenlandske. Men ifølge Árni Heimir Ingólfsson (2019, 101) er billedet noget mere broget.

Jónssons sangbog]. Flere af de ovennævnte Sb.-håndskrifter indeholder noder.<sup>35</sup>



Oversigtskort med en omtrentlig placering af Sb.-håndskrifterne. Ikke alle håndskrifteres oprindelsessteder kan bestemmes; således kan intet nærmere siges om 86, 779, 54, 73, 778, 5686. Om 376 vides det ikke, hvornår håndskriftet er skrevet, men skriveren har boet på de to angivne steder. En del af 133—der ikke indeholder Sb.—kan henføres til Reynistaður, og Hólarbiskoppen købte senere håndskriftet. Jf. i øvrigt beskrivelserne ovenfor. Páll stúdent Pálsson sad i Reykjavík (ÍÆ IV, 136).

På den modstående side er de gennemgåede håndskrifter opstillet i tavleform, kronologisk ordnet (fj. = fjörður; s. = sýsla):

<sup>35</sup> Det drejer sig om følgende: 139, 86, 6, 1516, 70, 837, 240, 73, 264. Dertil kommer håndskrifterne 2261, 1899, 231, der har tomme nodelinier. Der findes også noder sammen med enkeltsalmer i private salme- og andagtsbøger.

Forfatter og værk.

HDSK.	ÅR	STED	SKRIVER
139	1655/56	Snæfjallaströnd og Staður	Bjarni Jónsson og ukendt
86	1680	–	ukendt
6	1686	Höfði, Dýrafj.	Jón Bjarnason
1205	1687	Fell, Skagafj.	?Jón Guðmundsson
456	1689	Hattardalur, Álftafj.	Indriði Steinþórsson
1516	1689	Höfði, Dýrafj.	Jón Bjarnason
70	1693	Vatnsfj.	Hjalti Þorsteinsson
837	1680–1700	Grímsstaðir, Breiðavík	ukendt og ?Jón Ólafsson
240	1704	Reynistaður, Skagafj.	ukendt
779	1712	–	ukendt
54	1716	–	Sighvatur Jónsson, to ukendte
73	1727	–	to ukendte
2261	1727	Berufj.	Hallgrímur Thorlacius
2150	1739	Háls, Hamarsfj.	?Jón Gissurarson
264	1740	?Svefneyjar	?Pétur Jónsson
1899	1762	Skálanes, Vopnafj.	Jakob Sigurðsson
341	1765/66	Tröllatunga, Strandas.	Hjálmar Þorsteinsson og ukendt
21.7.II	1769–70	Hítardalur	ukendt ('E.F.S.')
11.183	1772	Flatey	Guðmundur Bjarnason
231	1780	Skálholt	?Árni Gíslason
778	1784	–	ukendt
42	1787	Núpur, Dýrafj.	Björn Jónsson, Magnús Magnússon
376	18. årh.	?Árnes, ?Flatey	to ukendte, Markús Snæbjarnarson
5686	1791	–	ukendt
98	senest 1660–70	?Skálholt	ukendt
133	1600–1762	Reynistaður, Skagafj. og Hólar	ukendt
387	1770	Reykjavík	Eiríkur Bjarnason

Det er interessant, at Ólafur Jónssons digtning således er bevaret i en samling. Det ældste håndskrifts titelblad og lille forord til læseren samt den kendsgerning, at sangene er ordnet efter et tydeligt system (der i hovedtræk bevares i håndskrifterne), kunne pege på, at grundstrukturen stammer fra forfatteren selv. Er dette korrekt, er Sb. det ældst kendte eksempel på, at en islandsk digter samler sin digtning i en samling (Sveinn Yngvi Egilsson 2011a, 17). Sb. blev aldrig udgivet på tryk, men heri skal man ikke nødvendigvis se en nedgradering af Ólafs digtning. Dels fandtes der kun en enkelt trykpresse på Island på den tid, og den var i biskoppen på det nordlige bispesæde, Guðbrandur Þorlákssons eje, og biskoppen kunne med sin vældige produktion så rigeligt opbruge trykkens kapacitet. Dels var Island på denne tid gennemgående et fattigt land, så et egentligt bogmarked fandtes kun i meget begrænset omfang (Jón Helgason 1928, 5).<sup>36</sup> Man sammenligne hermed, at præsten og oversætterten Jón Hallsson í Grímsungum (1605–1681) aldrig fik udgivet nogen af sine snesevis af oversættelser på tryk (Sigurður Pétursson 2004, 305). Endelig er der ingen grund til at tro, at den gamle tradition at afskrive håndskrifter i hånden uden videre skulle uddø. Margaret Ezell har tværtimod for Englands vedkommende påvist en udbredt tradition med at afskrive ikke kun digte, men en bred vifte af forskellige gener, dette samtidig med, at der blev stadig nemmere og billigere adgang til udgivelse på tryk (Ezell 1999, 21–44; navnlig 42). Traditionen var således stærkere end som så, hvilket rimeligvis også må gælde for et land som Island, hvor håndskriftstraditionen havde været så livskraftig gennem mange århundreder.

Som det er fremgået ovenfor af Ólafs forord, er der tale om en ordnet samling af forskellige tekster. Forordet fordeler teksterne groft på to grupper: sange og salmer, der knytter sig til trosartiklerne, og lejlighedssange af forskellig art. Dertil kommer, at der i 139 findes endnu et nyt afsnit indeholdende tekster, der senere er kommet til. I andre afskrifter af Sb. ses det, at tekster fra dette tillæg er indarbejdede i selve hoveddelen. Sb.s første del, der kredser om trosartiklerne, er yderligere ordnet under en række overskrifter. Følgende emner findes (efter 139):

1. Sange om boden.
2. Salmeviser og sange om bodens frugter eller de gode gerninger [som følger] af Guds bud.

---

<sup>36</sup> Jf. at Guðbrandur Þorláksson i fortalen til *Vísnaþók* af 1612 beklager, at den mængde bøger, han har ladet trykke, ikke er til at sælge (2000, 3).



3. Sange om historier fra Den Hellige Skrift.
4. Sange om Guds Ords storhed.
5. Tre småsange om den gode samvittighed overfor Gud og mennesker.
6. Sange om lov og evangelium.
7. Sangviser og sange til Vor Herre, Jesus Kristus.
8. Sange med eget indhold.
9. Nogle smådigte.
10. Fem sangviser til morgen og aften.
11. Åndelige sange til de anfægtede. Først sørgedigte, dernæst trøstesalmer, som sigter på at blødgøre sindet.
12. Sange eller sendebreve, sendt i taknemmelighed.
13. Børneviser.
14. Sange af forskelligt indhold.

Nogle overskrifter er, som ses, mere specifikke end andre. Men alt i alt får vi en nogenlunde klar inddeling af bogen.

Den datering, der findes på titelbladene i de forskellige håndskrifter gælder altid det pågældende håndskrift. At der på 139 således er skrevet 1655 både på titelbladet og i det afsluttende skriververs, siger os ikke meget om samlingen eller de enkelte digtes affattelsestid. Mere interessant er det, at der i forordet i 6, under de indledende Bibelcitater er angivet: *‘anno salutis 1600’*. Det står hverken i 139 eller det andet Jón Bjarnason-håndskrift, 1516, og det er derfor svært at sige, om dette årstal stammer fra forfatteren selv, eller er senere tilsat. En senere tilføjelse kunne t.eks. tage udgangspunkt i linierne *‘So að eitt ár á sextugs aldur / segi eg mig bresti núna’* [Så at et år før treds, / siger jeg, mangler jeg nu] i Eg bífel þetta bæklingsskver (125v–127r; her str. 17).<sup>37</sup> Det kræver naturligvis, at skriveren har kendt Ólafur Jónssons omtrentlige fødselsår; men med dette (1560) kan årstallet 1600 være fremkommet ved at trække 20 fra 1620, hvor Ólafur har været omkr. 60 år gammel (jf. titelbladets ordlyd om, at samlingen er blevet til over de sidste tyve års tid, ovenfor om 139; jf. desuden Eg bífel þetta bæklingsskver, str. 8). I enkelte tekster foruden Eg bífel þetta bæklingsskver i Sb. findes udtalelser, der kan hjælpe med en datering af denne eller hin konkrete sang:

- *‘Sex og þrjátígi ára aldur / öðlast hef eg að fá’* [Seks og tredive års alder / har jeg opnået at få] (KvÓJ 1, 19,1–2) (I nogle håndskrifter, bl.a. 70, lyder linierne *‘Fer eg nú snart á*

---

<sup>37</sup> 70 (112v) har her den varierende læsemåde *‘Sextíu ára sannan aldur / sagt er eg hafi núna’* [Treds års sand alder, / siges det, jeg er nu].

- fertugs aldur / fátt þar brestur á' [Jeg nærmer mig snart fyre års alder / der mangler ikke meget dertil]).
- 'því eg ber þau nú hér / þrenn átján á herðum mér' [for jeg bærer nu her / tre gange atten [år] på mine skuldre] (Fræðaspil eg finna vil, 139, 103r, str. 9,3–4).
  - I overskriften til KvÓJ 44 nævnes 'þá spönsku ránsmenn er hér voru fyrir nokkrum árum' [de spanske røvere, der var her for nogle år siden]. Det berømte spanierdrab skete i 1615.
  - 'Tíu ár síðan teljast það / typtaði Guð oss auma, / bráðasótt mörgum bar þá að / sem biðlund fengu nauma' [For ti år siden regnes det / tugtede Gud os elendige / pludselig sygdom ramte mange / som knap fik tid til at være tålmodige] opregner Ólafur i samme digt (KvÓJ 44, 5,1–2). Ólafur Davíðsson mener, at Ólafur Jónsson her henviser til den *blóðsótt* (dysenteri), der hærgede landet i 1602, 1603 og 1604 (1895, 156).
  - Videre om et følgende onde, der slog ind over landet: 'Bólusóttin bráð og stríð / braust á landið víða' [Byldepesten, hurtig og hård, / brød ud viden om i landet]. Denne byldepest identificerer Ólafur Davíðsson med koppeudbrudet 1616 (smst., 156).

Dateringerne på denne baggrund strækker sig altså fra årene 1596–1600 (når tages hensyn til begge varianter) til 1614. Udtrykket 'ti år' i forbindelse med sygdomsudbrudene skal dog næppe tages særlig bogstaveligt, for spanierdrabet skete 1615 og koppeudbrudet først året 1616. Sb. synes således at være blevet til i årene 1596–1620, idet de to årstal ikke kan bestemmes helt præcist. Det kan således se ud til, at Ólafur er begyndt at digte nogenlunde samtidig med sin ankomst til Sandar.

Der er ikke lavet tekstkritiske undersøgelser af hele dette materiale. I antologien *Í höndum þínum minn herra Guð hefur þú teiknað mig* gør udgiverne dog meget kort rede for håndskriftstraditionen. Ifølge udgiverne fordeles håndskrifterne sig på to grupper: på den ene side håndskrifter, der følger det ældste håndskrift (139), og på den anden side håndskrifter, der afviger herfra, repræsenteret ved 70. De 'betydelige' forskelle på de to håndskriftsgrupper omtales i øvrigt ikke nærmere i det korte forord (Ólafur Jónsson 2006b, 10), foruden den allerede nævnte variant fra Eg bífel þetta bæklings kver. Udgiverne fremsætter den formodning, at der, fordi digteren her angiver sig først som 59, siden som 60-årig, formentlig er tale om to af denne selv sanktionerede versioner af teksten. De vælger derfor at holde fast i den sidste af digteren blåstemplede version ved tekstetableringen. Dette valg kan man anfægte ud fra et editionsfilologisk synspunkt, men i denne forbindelse skal blot fremhæves, at denne *ene* variant, næppe er nok til at underbygge en tvedeling af *hele* materialet. Hvad t.eks. specifikt denne variant angår, er det ikke engang alle de ældste håndskrifter, der

har original tekst på dette sted, og følgelig kan vi ikke vide, hvilken tekst, de havde oprindelig. Desuden må der peges på, at samlingen ikke er blevet til på en gang, og hvad der således evt. kunne gælde for én tekst, ikke med nødvendighed måtte gælde de andre. Der er således brug for en grundig tekstkritisk undersøgelse af det samlede håndskriftmateriale med udgangspunkt i en fuldstændig kollationering af de bevarede håndskrifter.

### 3. *Generel karakteristik af Ólafur Jónssons digtning.*

Den følgende karakteristik tager udgangspunkt i—men begrænser sig dog ikke til—Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1). Først dog et blik på digterens henvendelse til læseren. Ólafur udtaler sig ikke selv i nogen teoretisk sammenhæng om retoriske emner. I det hele taget har vi ikke andet overleveret fra hans hånd end Sb. I Sb. findes der imidlertid i den afrundende henvendelse til den kristelige læser (Eg bífel þetta bæklingskver, 139, 125v–127r) et par udtalelser om, hvordan Ólafur selv ønsker at digte i forhold til andre af hans samtidige kolleger. Han siger bl.a. (139, 126r):

Með dimmyrðum blómga brag  
bragnar flestir vilja  
en eg iðka ljósort lag,  
lýðir best það skilja.

Þó myrk ræðan sé mörgum gjörn  
meining sína hylja,  
almúgafólk og einföld börn  
orka ei slíkt að skilja.

Andliga ræðu má ei mann  
á myrkvan grundvöll byggja  
því bókin *Edda* og *Biblían*  
á beð til samans ei liggja.

Hvað af Guði er sungið og sagt  
sannliga vel skal vanda  
en fordild og orða hoffrakt  
ei skal þar við blanda.

Öngvum lærðum er hér kennt  
sem eflidur er visku nægðum,  
en fáfróðir fulla mennt

fá mega hér í hægðum.

[De fleste mænd vil forskønne / deres digte med svære ord [*dimmyrði*, egl. 'uklare ord'], / men jeg digter en klar [*ljósort*] sang, / det forstår folket bedst.

Skønt mange ynder ved mørk tale / at skjule deres mening, / så kan almuen og enfoldige børn / dog ikke forstå den slags.

Man må ikke bygge åndelig tale / på en mørk grundvold, / thi bogen *Edda* og Bibelen / deler ikke leje.

Hvad der bliver sunget og sagt om Gud, / skal sandelig udtrykkes med omhu, / hovmod og ordenes udsmykning / bør man ikke blande dermed.

Ingen lærde, der har samlet rigelig visdom, / bliver undervist her, / men de enfoldige kan her snart / få fuldstændig undervisning.]

Af dette fremgår Ólaf's omsorg for læseren. Han viser sig retorisk bevidst og fremhæver den undervisende funktion (*docere*). Dette stemmer med Luthers tale om at henvende sig i et rent og enkelt sprog 'med hänsyn til det olärde folket' og navnlig hans tanker om salmedigtningen (se ovenfor, s. 76). Samtidig er dette imidlertid også noget, Ólafur kunne finde i den hjemlige *rimur*-tradition. Traditionelt har digterne stilet efter at digte kunstfærdigt (*dýrt*), dog ikke så kunstfærdigt, at forståelsen gik tabt (d.v.s. dét at digte *myrkt* [mørkt]). Man har således skullet finde den gyldne middelvej. Der var imidlertid både digtere, der lod sig drage mere mod kunstfærdigheden og digtede mørkt (således ikke mindst i det 15. århundrede), og digtere, der digtede *ljóst* [lyst], og således lagde mere vægt på at få budskabet frem til den lyttende almue (Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001, xv med anm.). Blandt de sidste er t.eks. digteren af *Áns rimur bogsveigis*, der i *ríma* VII,2 siger (citeret smst.):

Eigi nennig Eddu klifun í orðum hylja  
gleðinnar brögð fyrir gumnum dylja  
gaman er ekki myrkt at þylja.

[Jeg har ikke i sinde at klæde Edda-gentagelser i ord, / [og at] skjule glædens smag for mænd; / det er ikke morsomt at digte mørkt.]

Selvom Ólafur med sit synspunkt træder tydeligt ind i den allerede eksisterende tradition, så er det interessant nok at bemærke følgende sted i den omarbejdelse af Snorri

Sturlussons (omtr. 1178–1241) *Edda*, som Magnús Ólafsson í Laufási foretog 1607–1609.<sup>38</sup> Her kommer redaktøren bl.a. ind på, hvad det er at digte mørkt i sin indledning (Snorri Sturluson 1977–1979, 189).<sup>39</sup>

Edda er ein íþrótt af forndiktuðum fróðra manna dæmisögum og margfundnum heitum hlutanna kennandi norrænan skáldskap, fyrir alþýðu myrkveðinn en fyrir vitrum mönnum listkveðinn, að yrkja.

[Edda er den kunst, der lærer [os] at digte [på baggrund af] af lærde mænds oldtidsfabler og tingenes mangfoldige navne, for almuen mørk tale (*myrkveðinn*, egl. ‘digtet mørkt’), men for lærde mænd kunstfærdigt digtet.]

Både den mørke tale og de lærde nævnes, som i Ólafs ovenfor citerede strofer. Litteraturforskeren Sverrir Tómasson gør et sted opmærksom på, at den stilmode at ville digte lyst har sit ophav i retorikken (1996, 38), og i det følgende påviser han også en nær forbindelse mellem *rimur*-digtningen omkr. 1600 og retorikken. Særligt fremhæver han Magnús prúði Jónsson og hans oversættelse af Friedrich Riederers *Spiegel der wahren Rhetorik* (jf. ovenfor, s. 58). Riederers værk er en universalretorik (*Gesamtrhetorik*), den første tysksprogede af slagsen (Knape 2015, 207), og den forsøger således så vidt muligt at give et overblik over alle retorikkens enkeltgrene. I værkets første bog behandles retorikkens grunddiscipliner, som de er gennemgået i oversigtsform i forrige kapitel. Forskellige steder i Magnús’ digtning kan umiddelbar påvirkning fra retorikken påvises (Sverrir Tómasson 1996, 38; 49). Interessant i denne sammenhæng er, at Magnús 1565, som nævnt, blev Ólafur Jónssons plejefader. Ólafur er altså vokset op i nær forbindelse til den digteriske tradition og i en umiddelbar kontakt til den lærde verdens retoriske tanker, helt foruden at han også må have fået et nært kendskab til retorikken gennem sin uddannelse til præst (om han

<sup>38</sup> Fra det sidstnævnte år har vi i dag bevaret den renskrift, Magnús sendte til Arngrímur lærði Jónsson. Den omarbejdede version, *Laufás-Edda* kaldet, dannede senere grundlag for den udgave af *Edda*, som den danske biskop P.H. Resen (1625–1688) foranstaltede i 1665 (Snorri Sturluson 1977–1979, I, 15–17). Magnús’ omarbejdelse bestod i en fuldstændig nyordning af stoffet. Bl.a. deles det samlede stof overordnet i to dele: fabler eller eksempla (*dæmisögur*) og poetiske omskrivninger (*kenningar*). Under omskrivningerne er stoffet ordnet alfabetisk (hvad der ikke var tilfældet i den middelalderlige version), hvilket gør stoffet betydeligt mere tilgængeligt.

<sup>39</sup> Man jævnføre med den danske oversættelse, der fulgte med Resens udgave: ‘Eða er Konst udaff Fordum dictede kloge Mænds Fabeler oc mangelunde paafundne Tings Naffne, lærendis Norsk Poëterj (som er for gemeene Folck mørck dicted, men for kloge Mænd artig dictet) at forarbejde oc sammensætte’ (Snorri Sturluson 1977–1979, II, bl. A[1]r).

så har været ved universitetet eller ej). Hans skelnen mellem ‘bogen *Edda*’ og Bibelen synes således at stå på meget gammel grund.

Samtidig er det vigtigt at påpege, at princippet om at lade Bibelen og ikke poetikken diktere salmedigtningens udtryk og form er grundlæggende og eksplicit ved den nye, importerede protestantiske salmedigtning (jf. ovenfor, s. 78 og 87). I ytringen om *Edda* og Bibelen skal vi derfor formentlig ikke læse noget om Ólafs holdning til benyttelsen af hedensk-mytologisk tankegods i salmedigtningen. Der findes ganske vist ingen tydelige spor heraf i salmerne,<sup>40</sup> men i *Jórsalarímur* i den indledende *mansöngur* synes dette spørgsmål halvvejs at være adresseret (146, 237):

Forðum skáldin færði í óð  
fornsögur hér í landi  
um þá heiðnu heimsins þjóð  
sem háði stríð með brandi.

[De gamle digtere satte på sang / her i landet oldsagn / om verdens hedenske folk, / som drog i krig med sværd]

Som vi så ovenfor gik Biskop Guðbrandur meget ilter ind i kampen mod den gamle digtning, men Ólafur er mindre kategorisk (146, 237; 238):

Sumum er enn í sinni fast  
sögum slíkum hlýða.  
Þeim til að leggja lof eður last  
læt eg að sinni bíða.

(...)

Læt eg samt líka mér  
lofligar sögur hjá mengi  
ef þær fróðleik færa með sér  
og fylgi þeim skaðsemd enginn.

[Nogle ynder endnu / at lytte til sådanne historier. / At prise eller laste dem / vil jeg i denne omgang ikke kaste mig ud i.

---

<sup>40</sup> En mulig undtagelse er det afsluttende strofe i Andlig skáldin iðka mest (KvÓJ 9,45), hvor dværgenavnet Frosti optræder i et billede på digtet (jf. Margrét Eggertsdóttir 1996, 109–110). Der er dog her tale om en fra *rimur*-digtningen bekendt omskrivning for sangen, og man skal formentlig derfor ikke se det som andet end et forsøg på at nå tilhørerne i et sprog, de kender.

Jeg tillader mig dog at synes om / prisværdige historier hos folk som flest, /  
hvis de beforder visdom / og ingen skade volder.]

Snorri skildrer i sit forord til *Edda* aserne som oprindelige konger, indvandrede fra Asien (heraf ifølge Snorri navnet 'aser', se Snorri Sturluson (2005), 3–6, og den bearbejdede version i bl.a. den trykte udgave af *Laufás-Edda*, Snorri Sturluson (1977–1979), II, A[1]v–C3v), og dermed er der tale om oldtidshelte, ikke guder (selvom de blev tilbudt af menneskene i oldne tider). Gudfortællingerne kunne således godt være omfattet af det, Ólafur her taler om. Iøvrigt skulle hele spørgsmålet om, hvorvidt man i kristelig digtning kunne benytte sig af mytologiske figurer, komme til at fylde en stor del i diskussionerne i de lærde miljøer i Europa op gennem 1600-tallet (Lindgårde 1996, 90). For Ólafur Jónssons part ser det imidlertid ud til, at han har draget et nogenlunde klart skel: hver ting til sin tid.

Det at henvende sig i et enkelt sprog i forkyndelsen var en tanke, man i øvrigt var opmærksom på i teologiske kredse på Island. Således fremhæver Biskop Guðbrandur dette gang på gang i de forord, han lod følge sine bøger. I t.eks. forordet til bogen *Barnapredikanir*, en børnepostille fra 1603, gør han klart, at bogen ikke kun henvender sig til børn, men til alle, for alle, ung som gammel, læg som lærd, bør bruge hele deres liv på at studere den nøje, og han argumenterer videre for, at man sandelig ikke skal lade hånt om de ulærde (Margrét Eggertsdóttir 2017b, 105–106).



For at belyse Ólafur Jónssons benyttelse af retorikken i sin digtning vil vi her se nærmere på den 32 strofer lange indledende bodssalme, Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1), hvis tekst følger her efter 139 med samt oversættelse:

*Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1).*

1.

Sjálfur Guð, drottinn sannleikans  
sagt hefur málshátt þann  
að af nægð hjartans munnur manns  
mælir hvað hugsa kann.<sup>41</sup>  
Svoddan kemur mér sjálfum við,  
sorgum vafinn eg þanninn bið:  
Hugraun minni Guð hjálpi við!

Gud selv, sandhedens herre,  
har udtalt det fyndord,  
at mandens mund af hjertets overflod  
taler, hvad den kan.<sup>41</sup>  
Sådan er det for mig selv,  
omklamret af sorg beder jeg så:  
Gud hjælpe mig i min anfægtelse!

2.

Gengur hverjum til gjörnings síns  
gagnsemi nokkur þrátt,  
so verð eg stundir stirðleiks míns  
stytta á þennan hátt:  
Vísur að leggja lag mitt við  
löng þó verði mín heilsu bið.

Enhver går til de gerninger,  
der gavner ham, noget modvilligt,  
således må jeg min alderdoms stunder  
forkorte på denne vis:  
at digte vers, selvom  
jeg må vente længe på helbred til det.

3.

Segja menn skáld þau sjaldan góð  
í sönnuðum orðskvið hér  
sem ofgömul semja óð,  
svo fer og líka mér.  
Vorkunnlátt mun líða lið,  
lasta ei veikan hróðra smið.

Det siges med et sandt ordsprog,  
at de digtere sjældent er gode,  
som for højt i alder skriver vers,  
således er det for mig.  
Overbærende må folket være,  
ej laste en ringe rimsmed.

4.

Áður en byrja eg áform mitt,  
eggjar mig þörfín bráð  
að fala mér, Drottinn, fullting þitt,  
frelsið og trúlig ráð.  
Þigg eg nú af þér leyfi og lið,  
lítilmagna þinn jafnan styð.

Førend jeg begynder på mit ærinde,  
tvinger mig nødvendigheden  
at bede, Herre, om din hjælp,  
frelsen og troens råd.  
(Må) jeg nu af dig få lov og støtte,  
støt til stadighed dit lille pus.

---

<sup>41</sup> Matt 12,34; Luk 6,45.



5.

Ending heims og efsti dómur  
áminna jafnan mig,  
Himins og jarðar herra frómur,  
í hjarta að geyma þig,  
þar með sátt og sannan frið  
sjálfan þig að binda við.

Verdens ende og den sidste dom  
minder mig ofte om,  
Himlens og jordens Herre from,  
at bevare dig i hjertet,  
dermed forlig og sand fred  
at knytte ved dig selv.

6.

Hagurinn mannsins, hættur og aumur,  
hörmung líður á sér,  
skammvinnur sem skuggadraumur,  
skynja eg slíkt á mér.  
Eftir lausn vorri eigum vér bið,  
öndin er mædd og girnist frið.

Menneskets tilstand, uvis og elendig,  
(det) pines ved en smerte,  
kortvarig som en skyggedrøm.  
Sådan føler jeg det.  
Vi må bide efter vor forløsning,  
ånden er træt og længes efter fred.

7.

Margt hvað sem nú á dagana dríf[u]r  
dapran gjörir m[ig þrátt.]  
Hugsun þung í sinni mér sv[í]fur,  
sjaldan leik eg mér dátt.  
[So mín] öndin fá megi frið,  
fullting þitt eg held mér við.

Meget af, hvad nu om stunder sker  
gør mig sørgmodig.  
En tung tanke driver om i mit sind,  
sjældent leger jeg lystigt.  
For at min ånd kan få fred,  
holder jeg mig til din hjælp.

8.

Áhyggja tveföld mæðir mig,  
menn þó ei fáí séð,  
úrræðin líka auðvirðilig  
og ómennskan þvingar með.  
Hvar finn eg þann mér leggi lið?  
Líknssemi þína eg, Drottinn, bið.

To slags bekymring piner mig,  
selvom det dog ikke ses,  
Desuden presser den usle  
udvej og lathed.  
Hvor kan jeg finde en at følges med?  
Din nåde, Herre, beder jeg om.

9.

Blíð þó mér veröld brosi á mót,  
blekking þar undir er.

Selvom Verden smiler blidt til mig,  
ligger der dog bedrag bag.

Kaldan hlátur af krankri rót  
kúgar hún oft af mér.  
Lokkar hún mig með sér í sið,  
síð og árla mér bannar frið.

En kold latter af en syg rod  
aftvinger hun mig ofte.<sup>42</sup>  
Hun lokker mig med sig,  
(og) fornægter mig fred sent og årle.

10.

Í æsku var okkar vinátta stór,  
vafði hún mig að sér.  
Nú líð eg ýmist klapp eða klór,  
kitl hennar gallsprengt er.  
Sýnir hún mörgum svoddan snið,  
sjá henni af því fæstir við.

I min ungdom var vort venskab stort,  
hun snoede sig om mig.  
Nu får jeg ris eller ros på skift,  
Verdens kildren er blandet med galde.  
Hun opfører sig sådan over for mange,  
hvorfor kun få gennemskuer hende.

11.

Svo hefur þessi aum andstyggð  
í óvanda leitt mig hér,  
að kann eg varla í kæti og hryggð  
klækjum að forða mér.  
Drottinn, aftur ven mig við  
vísu þína og helgan sið.

Således har denne elendige uhyrlighed  
ledt mig i knibe,  
så at jeg dårligt i jubel eller sorg  
kan redde mig ved nogen kneb.  
Herre, vend mig atter mod  
din vis og hellige sæd.

12.

Ótrúa skyldi enginn mann  
elska veraldar lyst,  
um síðir af fótum svíkur hún hann,  
sálinni býr angist.  
Forþént hef eg Föðurinn við,  
þó fleygði hann mér í Vítis kvið.

Ingen mand burde elske  
den utro Verdens lyst,  
til sidst løber hun ham over ende,  
og skaber angst i sjælen.  
Jeg har fortjent af Faderen,  
om Han så kastede mig i Helvedes gab.

13.

Fúllíf veröldin, farðu með þig,

Utugtige Verden, pak dig!

<sup>42</sup> Verden (*veröld*) er fem. på islandsk, og der henvises derfor til det med fem. dem. pron. (*hún* [hun]). På dansk ville det almindeligvis skulle gengives med 'den', men da der her er tale om en personficering (jf. deusden, at den i det følgende kaldes *gyðja* [gudinde]), er der her valgt at holde fast i det oprindelige islandske pronomen i den danske oversættelse.

fylgi þér hver eð vill.  
Þú hefur villt og volkað mig,  
vesaldar gyðjan ill.  
Rækt hef eg lagt þig rýrust við,  
reiknast má eg því Heljar kið.

14.

Rétt er eg hyggi að ráðum þeim  
ræður Jóhannes mér:<sup>43</sup>  
Ekki skulu þér elska heim  
og eigi það í honum er.  
Um fyrirgefning eg Föðurinn bið,  
frekt hef eg afrækt þennan sið.

15.

Sest að mér einninn Satan hart  
svikull með brögðin ný,  
tálagnt synda mér tilbýr margt,  
tælist eg oft á því.  
Fyrir bannsettum flærðar smið  
forði mér Drottins náðar grið.

16.

Bölvaður Púkinn blindar hold,  
brotin því smakka vel.  
Sinnir ei um hin synduga mold,  
sálin þó deyji í Hel.  
Gagneyða vill mér glæpa rið,  
glataðan sauð eg líkist við.<sup>44</sup>

17.

Syndin [að] lyktum beiskist blíð

følg dig, hvo som vil.  
Du har ført mig vild og skændet mig,  
usle, onde gudinde.  
Du, elendige, har jeg været ven med,  
jeg må derfor regnes for et Hels barn.

Retteligen jeg tænke på det råd,  
Johannes giver mig:<sup>43</sup>  
I skulle ikke elske verden  
og ikke dét, der findes i den.  
Jeg beder Faderen om tilgivelse  
frækt har jeg forsømt denne pligt.

Satan går også hårdt til mig,  
svigfuld med nye kneb,  
laver mangt et syndens bedrager-agn,  
det lokkes jeg ofte af.  
Mod den udstødte falskheds smed  
give Herren mig nådens fred.

Den forbandede Fanden forblinder  
kødet,  
så brudene smager os godt.  
Det syndige støv er ligeglad med,  
skulle sjælen dø i Hel(vede).  
Syndens bølge vil sønderknuse mig,  
jeg lignes ved et fortabt får.<sup>44</sup>

Synden bliver til sidst, lidt efter lidt

---

<sup>43</sup> Jf. 1 Joh 2,15.

<sup>44</sup> Jf. Luk 15,1–10.

og brjóstið manns vill [þjá,  
samviska]n tekur að stynja stríð,  
straffið hún þen[k]ir á.  
Þetta er Púkans þyngsta snið,  
þar hefur margan stansað við.

18.

Ásaka mig á allar síður  
óvinir mínir þrátt,  
hugur minn því af hugraun svíður,  
hætt þó eg gjöri mér kátt.  
Hæst guðdómsmaktin, sterk mig styð,  
stend eg ei nema þú veitir lið.

19.

Sex og þrjátígi ára aldur  
öðlast hef eg að fá,  
geng til þurrðar og gjörist mjög kaldur,  
girnist því heimi frá.  
Mál er komið eg vakni við  
af vondum draum og glæpa sið.

20.

Því mun ráð um hættan hag  
að hugsa og lifnað minn,  
sálar heimför og síðasta dag  
sem eg nálægan finn.  
Um gott andlát eg Guð minn bið,  
glæða upprisu og Himna frið.

21.

Aldri veit nær feig og föl  
finnst mannskepnan hér,  
[g]ildir því hverki um gaman né dvöl,  
gæti því hver að sér!

mere bitter og piner mandsbrystet,  
samvittigheden begynder at sukke højt,  
den betænker straffen.  
Dette er Fandens største kunst  
det har opholdt mangel en.

Fra alle sider anklager  
mine uvenner mig grumt,  
mit sind svier derfor af anfægtelse,  
jeg lader som om, det farlige er sjovt.  
Højeste guddoms magt, støt mig stærkt,  
jeg står ikke, hvis ikke du yder hjælp.

Seks og tredive år  
har jeg opnået at få,  
bliver mere tør og meget kold,  
(jeg) længes derfor herfra.  
Det er blevet tid at vågne op  
af en ond drøm og syndig sæd.

Derfor er det passende at betænke  
min udsatte situation og mit levned,  
sjælens hjemfærd og den yderste dag,  
som jeg føler er nær.  
Om en god død beder jeg min Gud,  
en glad opstandelse og Himmelfred.

Mennesket ved aldrig,  
hvornår det er dødsmerket og gråt,  
thi det handler hverken om glæde  
eller levetid,  
enhver skal være opmærksom!

Döprum vegi um dauðans hlið  
dugir öngvum að sporna við.

Den triste vej ind ad Dødens port  
nytter det ingen at søge at undgå.

22.

Öngvum tjáir að auka lengur  
illsku né skemmdar þör,  
allrar veraldar götu gengur  
glöggva um síðir hver.  
Sæk[j]um allir um sama mið,  
hvað sótt og dauða líður við.

Det nytter ikke længere nogen  
at øge ondskab og ødelæggelse,  
enhver befarer endelig tydeligt  
hele verdens gade.  
Vi alle søger samme mål,  
hvilken sot og død, der så overgår os.

23.

Jesús Kristus, hin sanna Sól,  
sendur af Föðurnum er,  
nauðstöddum einn náðarstól<sup>45</sup>  
nefnir Hann Skriftin hér.  
Veit eg gjörla Hans vanda og sið  
veikum sálum að bjarga við.

Jesus Kristus, den sande Sol,  
er sendt af Faderen,  
en nådestol for nødstedte<sup>45</sup>  
kalder Skriften Ham her.  
Jeg ved meget vel, hvad Han har gjort  
for at redde syge sjæle.

24.

Vér skulum með trú og skærri bæn  
skreiðast Hans fótum að  
þá mun oss huggun veitast væn,  
vottar Hann sjálfur það.<sup>46</sup>  
Ævinliga oss verður Hann við,  
verum því fljótir að biðja um frið.

Vi skulle med tro og klar bøn  
krybe til Hans fødder,  
da vil vi få en herlig trøst,  
som Han selv vidner om.<sup>46</sup>  
Evindeligt vil Han lytte til os,  
vær derfor snar at bede om fred.

---

<sup>45</sup> ☉: Han forkynder frelsen. Jf. Rom 3,25. Luthers oversættelse har på dette sted 'Gnadestuel' og t.eks. de to tidlige danske oversættelser af Det Nye Testamente (1524 og 1529) har i samklang hermed 'nade stol' hhv. 'naadess throne'. Guðbrandsbiblíá har *forlíkunar maður* [forsoner]. *Náðarstóll* er imidlertid brugt i andre salmer (foruden i KvÓJ 18,3), t.eks. i Einar Sigurðsson's Miskunna þú mér, mildur Guð fra *Sálmabók* 1589, der er en oversættelse af Burkard Waldis' (omtr. 1490–1556) Nach deinar Güt' erbarm dich mein (Einar Sigurðsson 2007, 76; 215). Dog bemærkes, at Ólafur selv henviser til 'Skriftens ord'.

<sup>46</sup> Jf. Matt 7,7–8; Joh 16,23.

25.

‘Komi þér allir menn til mín  
sem mæðist og syndir þjá,  
þýða hressing af þungrri þín  
þér skuluð gjarnan fá’.  
Blíðyrði slík þau boða mér frið,  
banvæn sálin þau huggast við.

‘Kom til mig, alle,  
der matres og som synderne piner,  
blid opfriskning af tung pine  
vil I villigt få’.  
Sådanne blide ord byder mig fred,  
den dødsmærkede sjæl trøster sig derved.

26.

Dyrum lauk Hann upp dýrðar ranns,  
Djöful og heiminn vann.  
Svolginn er dauði í sigran Hans,  
syndugum náðir fann.  
Kvittir úr Vítis kvaldra klið,  
keypti Hann oss í dýrð og frið.

Han lukkede døren op til herligheds  
huset,  
overvandt Djævel og Verden.  
Døden er opslugt i Hans sejr,  
de syndige fandt nåde.  
Frie ud af Helvedes plagsomme støj  
købte Han os i herlighed og fred.

27.

Hann skilur að veik er skepnan Hans,  
skjótt henni st[e]ndur hjá  
því að Hann sjálfan misgjörð \*manns<sup>47</sup>  
mæddi krossi á.  
Fyrir Hans hjartans blóð eg bið,  
blessuð sár og helga hlið:

Han forstår, at Hans skabning er svag,  
snart står Han ved dens side,  
thi menneskets misgerning pinte  
Ham selv på korset.  
For Hans hjertes blod, velsignede sår  
og hellige side jeg beder.

28.

Glöggt Hann veit nær margföld mein  
mæða oss auma hér  
því Hann gegnir brjósk og bein  
bölvors hjarta sér.  
Raun er að því nær reigjunst vér við  
ráðum Drottins og líknarsíð.

Han ved ganske klart, når mange mén  
matrer os elendige her,  
thi Han ser gennem bruske og ben,  
ser vort hjertes sorg.  
Det er en pine, når vi afviser  
Herrens råd og nådegerning.

---

<sup>47</sup> Rettet for hdsks.s ‘mín’ [min].

29.

Heilbrigðum græðslu hefur ei þú,  
Herra minn, þarfir séð,  
heldur þeim sem lama og lú  
lasta sér finna með.  
Eg er því einn í aumra lið  
andar sjúkur og girnist frið.<sup>48</sup>

Raske har du ej, min Herre,  
anset at have lægedom behov,  
men det har derimod de,  
som mærker lastens lammelse og træthed.  
Jeg er således en af de elendige,  
syg på ånden og længes efter fred.<sup>48</sup>

30.

Lifandi Guð, þitt líknar nafn  
lofist af öllum hér,  
ei er þér nokkur að neinu jafn,  
nauðsyn þú aumra sér.  
Hreinan lærdóm halt mér við,  
helgan lifnað og góðan sið.

Levende Gud, dit nådenavn  
prises af alle her,  
du har ikke din lige,  
de elendiges behov ser du.  
Hold mig ved den rene lære,  
et helligt levned og en god opførsel.

31.

Veröld, Himinn og verk þín snjöll  
vitna þinn almátt hér,  
sköpuð náttúran skynjar öll,  
að skuli hún lúta þér.  
Skal eg svo kvæðið skiljast við,  
Skaparinn gefi oss eilífan frið.

Verden, Himmel og dine store  
gerninger  
vidner om din almagt,  
hele den skabte natur forstår,  
at den skal lyde dig.  
Nu vil jeg skiles ved sangen,  
Skaberen give os evig fred.

32.

Hér vil eg lyktuð ljóð um sinn  
láta af höndum mér,  
vilji þau nokkur náungi minn  
nýta að gamni sér:  
Sé þeim glatt með góðum frið,  
guðligan lifnað haldist við.

Her vil jeg slutte digtet for denne  
gang,  
lade det fare fra min hånd,  
om min næste ville  
bruge det til sit underhold:  
Må de være glade og have god fred  
og holde ved et gudeligt levned.

---

<sup>48</sup> Jf. Luk 5,31; 1 Tim 1,15.

Hugraun minni Guð hjálpi við.

Gud hjælpe mig i min anfægtelse!



Salmen falder i følgende dele:

1. Antethema (1).
2. Exordium, d.v.s. tema og indledningsbøn (2–4).
3. Narratio (5–22).
4. Argumentatio (23–28).
5. Oratio & laudatio (29–31).
6. Peroratio (32).

Som ved den middelalderlige prædiken indledes med et Bibelord: ‘hvad hjertet er fuldt af’ o.s.v., som findes i Matt 12,34 og Luk 6,45: således har digteren det også, og som læser venter man nu spændt på, hvad hans hjerte mon er fuldt af. Svaret herpå får vi straks i strofens omkvæd: Gud hjælpe mig i min anfægtelse, hvilken bøn digteren beder ‘sorgum vafinn’ [tynget af sorg] (1). En anden af de måder, digteren retorisk kunne fange lytternes opmærksomhed på, var ved en ydmyg tilstedeværelse, og Ólafur fortsætter med ydmygt at understrege, at han, mærket af sin alderdom og stivhed, dog vil sætte form på sangen, idet han samtidig med et nyt ordsprog beder om tilhørernes overbærenhed (2–3). Dog, inden han begynder på sit ærinde, følger en *invocatio*, en tiltale til Gud og en bøn om hjælp og bistand ved sit foretagene og tilladelse til at fortsætte (4).

Der findes ingen *propositio* eller præsentation af tema i selve salmen, men indholdet er også allerede angivet i afsnitets overskrift i Sb.: ‘Nú byrjast kvæði af iðranaryfirbótinni (...)’ [Nu følger sange om boden (...)].<sup>49</sup> Digteren angiver selv i indledningen til Sb., at han i Sb.s første del bl.a. vil komme ind på boden ‘og dens tre dele’ (139, 1v). I den middelalderlige bodspraksis bestod boden af sønderknuselsen, bekendelsen og fyldestgørelsen, og selvom Luther ændrede boden fra at være en handling, der udførtes i forbindelse med konkret begåede synder, til at være en livslang opgave, fordi mennesket befinder sig i en tilstand af synd, så finder vi stadig tre lignende

---

<sup>49</sup> I andre håndskrifter af Sb. har denne salme desuden sin egen overskrift: ‘Fyrsta iðranarkvæði’ [Første bodssalme]. Således har det formentlig også stået i 139, men bladet (2r) er på et tidspunkt blevet forstærket ved at indklæbe en strimmel papir, hvor dette i så fald ville have stået.



punkter fastholdt i Den Augsburgske Bekendelse. Der tales således først om sønderknuselsen, der er ‘den skræk (∴ anfægtelsen), der er indjaget samvittigheden, efter at synden er erkendt’, og dernæst bekendelsen, nemlig at man ‘tror, at synderne forlades for Kristi skyld’ (Grane 1972, 110). Derefter fortsættes, at efter troen må de gode gerninger følge, ‘som er bodens frugter’ (smst.). At forfatteren er ‘sorgum vafinn’ og at han taler om sin *stirðleikur*, der både kan forstås konkret som stivhed p.g.a. alderdom og som halsstarrighed eller stivsindethed, menneskets tilbøjelighed til synd, peger for den indviede hen imod bodens første del, nemlig sønderknuselsen. At omkvædet derpå synger en bøn til Gud om at hjælpe i denne situation viser straks hen til bodens anden del, troen, for vi skal tro Guds ord—som senere omtales (24–25)—og i bønne svare på Guds ord.

Herefter følger salmens første hoveddel, *narratio*: her opridses verdensdramaet (pilgrims- eller vandremyten), som mennesket er en del af (5–7). Vi gøres opmærksomme på, at vi skal lade den yderste dag og Dommen være os en påmindelse om at bevare Gud i hjertet: Menneskets situation er flygtig som en ‘skugga draumur’ [skyggedrøm], og mangt og meget i hverdagen gør tungsindig. Derfor er der kun at holde sig til Gud, hvis man vil have fred og frelse. – Der er to af menneskets uvenner, Ólafur vil fremhæve i denne salme: verden og Satan, der gør anfald mod ham (8). Mest udførligt behandles verden (9–14), siden Djævelen (15–17). Verden smiler blidt, og i ungdommen havde digter-jeget og den stort venskab; det er anderledes nu, hvor verden har vist sit sande ansigt: dens kildren er altid falsk (10). Derfor bør ingen elske verdens lyst, thi den vil svigte enhver til sidst, den vil lede én vild og indgyde sjælen angst (12–13). Digter-jeget fremhæver to gange (12–13), at han har fortjent Helvede. Den anden uven er Satan, der hjemsøger digteren hårdt og forblinder kødet (15–16). Til sidst vil synden (som Djævelen lokker os ud i) trykke brystet og få samvittigheden til at stønne opgivende, idet den betænker straffen (17). Derpå opsummeres det: mine uvenner trænger sig således ind på mig fra alle sider! Gud bedes atter om hjælp (18). Som 36 årig føler digteren sig gammel og er begyndt at se frem til at forlade denne verden, vågne af en ond drøm til efterlivet (19).<sup>50</sup> I dette afsnit præsenteres vi først for os selv: vores placering i verdensdramaet (endende med Dommen), vores som mennesker usikre og elendige situation, den egentlige årsag til, at digteren indledende erklærede sig selv ‘sorgum vafinn’. Mennesket befinder sig i en situation, hvor alt hvad det gør uforvarende bliver til skyld, er synd. Dernæst præsenteres vore

<sup>50</sup> Dette har man ikke nødt til at studse over, jf. t.eks., at Shakespeare i en sonnet også taler om, at alderen trykker en fyrrårig hårdt (sonnet nr. 2, Shakespeare 2009, 23).

to uvenner, verden og Djævelen, der lokker os bort fra Gud. På grund af bortventheden har vi fortjenet Helvede. På den måde gøres det forståeligt, at vi står over for straffen; men samtidig ægges vi til at handle, fordi vi står over for Dommen. Den syngende efterlades i en noget fortvivlet situation; den umiddelbare følelse er, at noget må gøres.

Det følgende afsnit af salmen, *argumentatio*, bekræfter og bestyrker det, der er kommet frem i det foregående. En hovedvægt ligger på *docere*, den undervisende funktion (Lausberg 1973, 190). Først vendes tilbage til de indledende tanker fra det foregående afsnit: menneskets situation og mit—den syngendes—(skør)levned, sjælens hjemrejse og den yderste dag. Dernæst fremhæver Ólafur døden som det visse, det uafvendelige, det fælles standpunkt, der dels ikke kan afvises, dels udgør en særlig fokuserende linse, vi kan se vores situation (som er fremlagt i *narratio*) igennem (20–22)—man jævnføre hermed Sigurður Árni Þórðarsons tale om begrænsningens metafor (2012, 14). Eftersom vi alle er fanget i denne elendighed, skal vi også alle se hen til Kristus, den sande Sol (*hinn sannna Sól*), der, sendt af Faderen, vil gøre alt for at redde de svage sjæle (23). I de følgende strofer (24–25) undervises vi: Kristus selv befalede os at henvende os til ham i ydmyg bøn, da skulle vi få trøst (jf. Matt 7,7–8; Joh 16,23). Derpå gives en katalog over Kristi gerninger, idet Kristus (26)

- åbnede Herlighedens hus (Himmerige).
- overvandt Djævelen og verden.
- besejrede døden.
- løskøbte os fra Helvede.
- og gav os nåde og fred.

Gennem denne opregning vækkes vores sympati for Kristus, der gjorde så meget (pkt. 1–4) kun for at give os det sidste. Endvidere forstår Kristus på en inderlig og medfølelse måde vor situation, fordi Han selv hang på korset, og på grund af Hans blod og velsignede sår kan jeg bede (27–28). Konklusionen på dette er, at uagtet vi er så ilde stedte, at der faktisk ikke er nogen vej ud, så kan—og vil—Kristus alligevel hjælpe os. Vi må tro Hans ord om, at vi skal få, hvad vi beder om, og derfor bede Ham om hjælp.

Salmens afrundende del (29–31), *oratio* & *laudatio*, er atter en invocatio til Gud. Digteren beder om, at Han skal se til sin åndeligt syge (*andar sjúkur*) tjener, der ønsker fred. Alle priser Herren! Hold mig, beder han, til den rene lære, et helligt levned

og god opførsel. Derefter følger lovprisningen: Himmel og jord og dine velgerninger vidner om din almagt, Gud, den skabte natur bøjer sig for dig. Gud skaber, giv os evig fred!

I salmens sidste strofe (32) træder digteren atter et skridt tilbage og erklærer, at han vil ende sin sang og lægge den fra sig. Han håber, at hans salme vil kunne blive hans næste til god underholdning og tidsfordriv (*delectare*), og at de kan være glade i god fred og holde sig til et gudeligt levned.

Ólafur Jónsson benytter i denne salme den metode, som Luther også nævner i sin tyske sermon om bodens sakramente. De modløse kan man trøste med profeten Esajas ord (Luther 1981, 152–153; WA 2, 720; min fremhævning),

[m]en de hårdhjertede, som endnu ikke begærer trøst for samvittigheden, som heller ikke har følt denne pine, de har ingen gavn af sakramentet. *Dem må man først gøre bløde og angstelige med Guds frygtelige dom, så de også lærer at søge og sukke efter sakramentets trøst.*

Salmen er digtet med et gennemgående digter-jeg, der udsættes (har været udsat) for verdens og Djævelens fortrædeligheder. I og med at der således finder en vis objektivisering sted (et jeg, en anden, synger), så kan brugen af det personlige pronomen samtidig danne indgang for den syngende, der får mulighed for at sætte sig selv i digter-jegets sted. Navnlig omkvædets ‘hugraun minni’ [*min* anfægtelse] er med til at åbne salmen lige over for den syngendes deltagelse. Syndsbekendelsen er da også holdt i så almene vendinger (t.eks. venskab med verden, mine uvenner anklager mig fra alle sider o.lign.), at den kan gælde på enhver. Der må i øvrigt gøres opmærksom på, at salmens struktur på et overordnet plan følger en salme som Sl 13, der indledes med en klage over sorg i sjælen og ‘kvide i hjertet dag og nat’; dernæst følger en tillidsfuld bøn om, at Herrens hjælp må komme (jf. i øvrigt omkvædet til KvÓJ 1).

Stilmæssigt kan bemærkes, at Ólafur på ingen måde oversmykker sine strofer (jf. hans udtalelser herom ovenfor, s. 129–132). Hvad der falder ind under metaforer (similer, synekdochéer m.v.) indgår i undersøgelsen senere. I sine indledende afsnit (*antethema, exordium*) benytter Ólafur sig to gange af ordsprog (det ene fra Bibelen) og sætter sig således umiddelbart i forbindelse med tilhørerne. Sproget er i indledningen meget enkelt (*bróðra smið* for ‘digt’, ‘sang’ er så almindeligt, at det næppe kan regnes blandt de højere poetiske udtryk). I det følgende bruges særligt ofte—nærmest som en slags forkortet form for den bibelske poesis parallelismer—tautologiske gentagelser (‘Ending heims og efsti dómur’ [Verdens ende og den yderste dom] (5), ‘hættur

og aumur' [usikker og elendig] (6), 'sálar heimför og síðasta dag' [sjælens hjemrejse og sidste dag] (20), 'feig og föl' [dødsens og (lig)bleg] (21) eller modstillinger ('síð og árla' [sent og årle] (9), 'klapp eða klór' [bifald eller kritik] (10), der er med til at bestemme tekstens tempo). Men andre stilfigurer benyttes også (gennem hele salmen), t.eks. anatonomasia ('drottinn sannleikans' [sandheds herre] (1), 'Jesús Kristus, hinn sanna Sól' [Jesus Kristus, den sande Sol] (22)); vi finder et enkelt tilfælde af accumo-  
latio, d.v.s. ophobning af navneord i den sidste lovprisningsstrofe: 'Veröld, Himinn og verk þín snjöll / (...) sköpuð náttúran (...) öll' [Verden, Himmel og alle dine store gerninger (...) hele den skabte natur (...)] (31), hvor først enkeltdelene opregnes, og derefter sammenfattes de alle under 'hele den skabte natur'. Et par gange benyttes apostrofe, hvor Gud eller t.eks. verden tiltales umiddelbart (i omkvædet og t.eks. 'Þigg eg nú af þér' [Må jeg nu få af dig] (4), 'Fúllíf veröldin, farðu með þig!' [Vanartede verden, far bort med dig] (13)).

Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1) hører til blandt de 12 af de 51 tekster, nærværende afhandling bygger på, der har et enkeltstående omkvæd. Et omkvæd kan også blive afsat af en indledende stevstamme, d.v.s. en indledende strofe i et fra resten af sangen afvigende versemål. Et kendt eksempel er sangen Gleður mig sá hinn góði bjór (KvÓJ 39):

Hýr gleður hug minn  
hásumar tíð,  
skíran lofi Skapara sinn  
öll skepnan blíð,  
skín yfir oss Hans miskunnin,  
hýr gleður hug minn.

[Mit sind glædes overmåde af / højsommeren! / lover sin rene Skaber / al skabningen blid; / Hans miskund lyser over os. / Mit sind glædes overmåde.]

Her benyttes stevstammens sidste linie til omkvæd ved hver strofe. Denne type er ikke særlig godt repræsenteret i korpus, idet det kun findes ved denne sang samt trøstesalmen Vil eg nú við þig ræða (KvÓJ 36), medens den er forholdsvis almindelig i de øvrige Ólafur Jónsson-tekster. Således gengiver Jón Samsonarson, foruden den ovenfor citerede, 14 stevstammer fra 139 i andet bind af sin *Kvæði og dansleikir*, idet listen dog ikke er udtømmende.<sup>51</sup> Omkvæd og stevstammer er ellers noget, der kendes

---

<sup>51</sup> Se ovenfor, s. 32, anm. 31.

fra folkevisen, isl. *danskvæði*, samt i *vikivakavæði*, der slår igennem i den håndskriftlige overlevering omkr. 1600, men som evt. er noget ældre (Jón Helgason 1962–1981, VIII, 118). Flere af Ólafur Jónssons tekster kan klassificeres som *vikivakavæði*, hvilket også gælder hans digterkollega Einar Sigurðsson í Eyðölums produktion (se ovenfor, s. 69).

Der findes flere typer omkvæd, først og fremmest den allerede omtalte enkelte linie, der gentages gennem hele sangen i slutningen af hver strofe. Denne type findes i:

- KvÓJ 1 Hugraun minni Guð hjálpi við [Gud hjælpe mig i min anfægtelse].  
— 13 sjá þá til mín á síðan [Pas på mig sidenhen].  
— 17 Og blíf hjá mér, minn blíði [Og bliv hos mig, min blide].  
— 41 Þung mæða hugarins þar sneiðir hjá  
[Tankens tunge byrde går dér forbi].

I de tre første udgør omkvædet en bøn til Gud, om at hjælpe i anfægtelse, og om at være hos den syngende. De hører til hhv. en bodssalme og to Jesus-salmer, og bønnen er således oplagt på den måde at have i omkvædet. Det sidste omkvæd hører til den ovenfor, s. 108, refererede Mjög hneigist þar til mannlundin hrein (KvÓJ 41), digterens såkaldte selvbiografi.

Det dobbelte omkvæd benyttes også. Det kan enten være to linier, der synges sammen i slutningen af strofen, som i

- KvÓJ 32 Veit eg þó víst án efa  
þú vilt mig ei yfirgefa.  
[Dog véd jeg visselig, uden tvivl, / [at] du ikke vil forlade mig.]

Eller de to linier kan fordeles mellem de andre linier i strofen

- KvÓJ 23 Guð náði vort fár og vanda  
sem megn er ei móti standa.  
[Gud nåde vor fortræd og plage  
som der ikke er styrke til at stå imod.]  
— 49 að halda mína trú  
veita tregt, það fyrirgef þú.  
[at holde min tro  
[vil det] holde hårdt for mig, du tilgive det.]

Det første af disse omkvæd fordeles i en syvliniet strofe efter 4. og 7. linie, det sidste i en treliniet strofe efter 1. og 3. linie. Omkvædet i KvÓJ 49 er i øvrigt varierende, således at første omkvædslinie altid ender på ‘trú’, sidste på ‘fyrirgef þú’. En enkelt vise har et omkvæd, der er helt forskelligt fra strofe til strofe. Til første strofe lyder det:

KvÓJ 36 vin minn, þú sem veikur ert [min ven, du, som er syg]

KvÓJ 36 er som nævnt den anden af sangene i korpus, der har stevstamme, som imidlertid ikke—som den store undtagelse blandt Ólafs salmer med stevstamme—afsætter omkvædet. Stevstammen lyder:

Heilbrigðum manni hverjum ber  
að harma með þeim sem líða  
og ávarpa þann sem angrið sker  
sem ávilja sorgir stríða.

[Enhver rask er pligtig / at sørge med dem, som lider, / og henvende sig til den,  
som vemodet tynger, / som begærer at kæmpe mod anfægtelserne.]

Den sidste omkvædstype kombinerer de ovennævnte typer, idet der først indskydes et omkvæd efter første verselinie. Samme linie gentages derpå i det efter anden verselinie følgende treliniede omkvæd:

KvÓJ 28 vin minn góður, vakta þig  
hver um sig  
vin minn góður, vakta þig  
voðanet er íkring um mig.  
[min gode ven, vogt dig  
hver for sig, / min gode ven, vogt dig / der er skade-net omkring mig.]

Til sidst skal omtales en sig til de nævnte sluttende type, nemlig den type, der gentager en eller flere verselinier:

KvÓJ 2 Ó, eg manneskjan auma  
— 8 Upp líttu, sál mín, og um sjá þig vel  
— 45 Eitt sinn fór eg yfir Rín

Her gentages i KvÓJ 2 det sidste ord i strofens sidste linie, i KvÓJ 8 begyndelsen af linie 2, medens hver linie gentages i KvÓJ 45, der i øvrigt hører til de oversatte tekster.

Ólafur er eksponent for de nye strømninger, som han gør selvstændig brug af. Han holdt dog samtidig en forbindelse til traditionen, bl.a. ved som sine digterkolleger at benytte stavrimet, der har gammel hjemstavnsret i nordisk digtning, men som på dette tidspunkt stort set kun benyttedes på Island.<sup>52</sup> I den nye salmedigtning appliceredes således stavrimet på de fra dansk og tysk digtning indførte versemål og i det hele taget på de versemål, som opstod med den nye salmedigtning. Dette ser vi også hos Ólafur Jónsson, der benytter både enderim og stavrim, ofte begge dele.

Sjálfur Guð, drottinn sannleikans  
sagt hefur málshátt þann  
að af nægð hjartans munnur manns  
mælir hvað hugsa kann,  
svoddan kemur mér sjálfum við,  
sorgum vafinn eg þanninn bið:  
    Hugraun minni Guð hjálpi við.

Således tager første strofe i Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1) sig ud, hvis stavrim og enderim fremhæves (hhv. understreget og kursiv). Vi ser, at linierne er knyttet sammen to og to på helt traditionel vis med to bistave (linie 1, 3, 5) og en enkelt hovedstav (linie 2, 4, 6). Omkvædet stavrimer ikke med resten af strofen, men indeholder dog linieinternt stavrim. De almindelige rim følger skemaet ababccc, idet omkvædet rimer med strofens sidste linie. Trykkene i hver linie følger rimskemaet med en fordeling: 4, 3, 4, 3, 4, 4, 4.<sup>53</sup>

— ∪ ∪ — ∪ — ∪ —  
— ∪ ∪ — ∪ —  
(∪) — ∪ — ∪ — ∪ —  
— ∪ ∪ — ∪ —  
— ∪ — ∪ ∪ — ∪ —  
— ∪ — ∪ ∪ — ∪ —  
— ∪ — ∪ ∪ — ∪ —

<sup>52</sup> Jf. dog, at der findes levn heraf i norsk folkesang (Storm 1874, 213–214 samt 214, anm. 1).

<sup>53</sup> Cand.mag. Kristján Eiríksson takkes for hjælp ved skanderingen (jf. bragi.arnastofnun.is).

Forbindelsen til traditionen viser sig videre igennem overtagelse af form: i *Vísnaþók* findes flere *rímur* med kristent tema. Ligevis findes en håndfuld kristelige *rímur*-cyklusser, fordelt blandt en mængde ældre *rímur* i håndskriftet 146 fra begyndelsen af 1600-tallet. Og blandt disse findes det ovennævnte *Jórsalarímur*, der i håndskriftet er optaget uden forfatternavn, men ellers findes i flere Sb.-håndskrifter og traditionelt er blevet tilskrevet Ólafur.



Som præst og med en digtning i Sb., der hovedsageligt lægger sig op ad dette embe-  
bede og først og fremmest omfatter forkyndelse og trøst, befinder Ólafur Jónsson sig naturligt i den s. 75–76 nævnte anden gruppe af digtere på 1600-tallets Island. Men modsat Einar Sigurðsson og Jón Þorsteinsson fik han aldrig trykt sin digtning, og posthumt er hidindtil kun stumper og enkelte småsalmer blevet trykt (jf. indledningen). Omvendt har vi i Sb. en samling af forfatterens salmer og sange, der, om denne (o: selve samlingen) ikke går tilbage til forfatteren selv, dog foreligger meget tidligt.<sup>54</sup> Ligesom Magnús Ólafsson var Ólafur Jónsson blandt de første digtere, der i udpræget grad skrev lejlighedsdigtning (Margrét Eggertsdóttir 2014, 124–125), men han anvendte den nye genre mere i troens tjeneste end sin kollega. Anden del af Sb. er er helliget lejlighedsdigtningen.<sup>55</sup>

I flere håndskrifter, bl.a. 139, er der angivet noder til Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1). For reformatorerne var, som vi har set, musikken af umådelig vigtighed. Hos Ólafur Jónsson viser den sig også at spille en ikke ubetydelig rolle, idet over en trediedel af samtlige hans tekster har vedføjet melodi i form af noder til første strofe. Som helhed falder musikken ganske vist uden for denne afhandlings emne, men det er værd at bemærke, at det ikke har været muligt at påvise udenlandske forbilleder til de forefundne melodier, afset fra *tvísöngs*-melodien *Heyr þú oss Himnum á* (KvÓJ 24), der har et forbillede i en *sanctus*-melodi fra Kontinentaleuropæisk tradition (Róbert A. Ottósson 1969, 259). Om i øvrigt Ólafur Jónsson er komponisten til de resterende melodier, eller nogle af dem, vides ikke med sikkerhed, men det kan

<sup>54</sup> Da det ældste håndskrift, 139, er fra 1655/56 kan vi af gode grunde ikke være helt sikre på, at samlingen stammer fra forfatterens hånd. Under alle omstændigheder er hele samlingen ikke skabt på en gang, da jo allerede det ældste håndskrift indeholder et tillæg.

<sup>55</sup> Dog findes enkelte sange, som ikke kan rubriceres således, t.eks. *Eitt sinn með öðrum kristnum, Í Austurríki eitt furðu fritt, Kærustu hlýðið kristnir á* (KvÓJ 43) og *Eitt sinn fór eg yfir Rín* (KvÓJ 45).



i det mindste ikke afvises (Árni Heimir Ingólfsson 2019, 135). Det er i den forbindelse måske relevant, at Ólafs ene søn, Guðmundur, omtales som ‘söngfróður’ [sangkyndig] og bl.a. underviste i sang (Páll Eggert Ólason 1919–1926, IV, 616).

Ólafur Jónssons erklærede mål med at digte var at lade tungsind og angst erstatte ved glæde, som det t.eks. fremgår af digterens henvendelse til læseren, Eg bífel þetta bæklingiskver (126r):

Hvar sem eg vissi af hjörtum þeim  
sem hlóðust sorgar þjósti,  
út eg lokkaði angurs keim  
en efldi gleði í brjósti.

[Hvor jeg kendte til sådanne hjerter, / der tiltrak sorgens bitterhed, / lokkede  
jeg vemods stank ud / og styrkede glæden i brystet.]



## 4

# TEORETISKE FORUDSÆTNINGER.

*Das wort soll wir predigen, aber die volge sol got alleyn in seim gefallen sein.*

– Martin Luther

*Sondern weil wir ja müssen gedancken und bilde fassen des, das uns jnn worten fürgetragen wird, und nichts on bilde dencken noch verstehen können.*

– Martin Luther

IDE FOREGÅENDE KAPITLER er den historiske sammenhæng, Ólafur Jónsson var en del af, blevet opridset, ligesom salmerne som genre blev beskrevet. Dermed er konturerne af vores forståelseshorizont antydede, og på den baggrund kan vi gå til teksterne med en ballast, der på afgørende punkter ligner Ólafs og hans samtidiges. Vi har dermed en bedre forudsætning for at modtage teksterne fremfor at benytte dem, idet vi med dette som fundament kan bringe ikke mindst vore sanser og vores forestillingsevne i anvendelse i overensstemmelse med dét mønster (jf. Lewis 2012, 88), Ólafur med sine salmer har fremlagt. Det er naturligvis vigtigt til stadighed at huske på, at vi har at gøre med en hermeneutisk spiralbevægelse og dermed med en åben opgave i tilegnelsen både af kontekst og tekst. Vi er således med det foregående kapitel ikke færdige med at tilegne os viden, indsigt og erfaring om, i og med fortiden. Denne del af opgaven er principiel uendelig, dels fordi vi ikke kan komme ind i selve Fortidens Have, men må gætte os til dens udformning på baggrund af enkelte urter og andre planter, der skyder op hist og her, dels fordi forståelsen opstår i et stadigt samspil mellem tekst og kontekst, herunder læseren (Osborne 1991, 324).

For at vende tilbage til billedet fra indledningen til det foregående kapitel af Fortidens allegoriske Have, er vi nu kommet ind og har overblik over Ólafur Jónssons lille hjørne. Nu skal vi forberede os på, hvem vi kommer til at møde derinde. I Kærlighedens Have møder hovedpersonen allegoriske figurer som Høviskhed, Jalousi og Forstanden. De skikkelser, vi møder i Ólafs afdeling af Fortidens Have, er noget mere prosaiske, men til gengæld er de rede til at vise os rundt og gøre os opmærksomme

på de halvt udviskede stier, der gennemskærer det lille hjørne og til sidst anviser os vej, så vi selv kan bevæge os til midtpunktet: Kristus selv.

I dette kapitel vil det foregående blive udbygget med overvejelser over de teoretiske tanker om billedsprog på Ólafur Jónssons tid, hvilket vil føre frem til en definition af billedsprog, som det forstås i afhandlingen. Da Ólafur Jónsson ikke selv har fremlagt sådanne tanker, vil vi falde tilbage på Martin Luther. Det er ganske vist langt fra sikkert, at Ólafur skulle være umiddelbart påvirket af Luthers tanker (sikkerhed i dette spørgsmål kan næppe nås), men da Luthers tanker om sprog og billede i så høj grad lå til grund for hele hans teologiske tænkning, nåede hans tanker herom også viden om sammen med de nye tanker om religionen.

*1. Begreberne om Skriftens indre og ydre klarhed hos Martin Luther.*

I sin afhandling *Om den trålbundne vilje* fra 1525 kommer Martin Luther ind på begreberne Skriftens indre og ydre klarhed. Skriftens indre klarhed har vi mennesker ikke nogen mulighed for at påvirke; den beror alene på, om det enkelte menneske har Guds Ånd. Har man ikke Guds Ånd, kan man læse og lære så meget man vil, man vil dog aldrig kunne forbinde 'nogen mening med noget af det altsammen', man vil ikke komme frem til sandheden (Luther 1985, 36; WA 18, 609). Dette kan evt. gøres en smule mere klart ved at inddrage Luthers tale om det tredelte menneske, som han beskriver i sin kommentar til Magnificat: mennesket består ifølge denne tankegang af legeme, sjæl og ånd. Ånden er her vel at mærke ikke Guds Ånd, men derimod det sted eller det hus, inderst i sjælen, hvor Gud tager bolig, og hvor Hans Ånd dermed, ligesom i den inderste del af jødernes tempel, har sin plads. Der er forskel på ånd og Ånd. Menneskets hjerte er dunkelt og skal oplyses, hvilket det bliver ved Åndens lys, troen. Fornuften derimod er sjælens lys; men for at denne ikke skal blive mennesket en lygtemand, der leder det vild, skal den ledes af troen (Luther 1980c, 190–191; WA 7, 550).<sup>1</sup> Om mennesket i sidste ende er oplyst af troen, er—og det er Luthers grundlæggende tanke i skriftet fra 1525—helt og holdent i Guds hænder. Fem år tidligere, i

---

<sup>1</sup> Luther taler om ånden på det pågældende sted i kommentaren til Magnificat som 'den højeste, dybeste, ældste del af mennesket' (1980c, 190; WA 7, 550). Men det er vigtigt at understrege, at han ikke hermed mener, at ånden skulle være en mere hellig del end resten af mennesket. Selve tredelingen er rent antropologisk, som Luther selv gør opmærksom på: 'Men hver især af disse tre dele såvel som hele mennesket bliver så atter delt op på en anden måde, nemlig i to dele, som kaldes ånd og kød. Denne sidste inddeling gælder ikke naturen, men egenskaben' (smst.). Ånden

### Teoretiske forudsætninger.

fortalen til *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis x. novissimam damnatorum* [Bekræftelse af sandheden af de af Martin Luthers artikler, der er blevet fordømt i Leo den Tiendes seneste bulle] fra 1520, fremhævede Luther netop dette, idet han understregede, at det guddommelige ord er sikrere end alle menneskeord. Vi skal derfor ikke oplyse Skriften ved hjælp af menneskeord, men derimod oplyse menneskeord ved hjælp af det guddommelige ord (Luther 2016a, 81–83; WA 7, 98).

Medens der ikke består nogen indre klarhed, hvis ikke man besidder troens lys, er den ydre klarhed imidlertid objektivt foreliggende. Således er Bibelen, ifølge Luther, hvad det ydre angår, fuldstændig klar (Luther 1985, 36; WA 18, 609):

Er det klarheden uden for os mennesker, du taler om, så er svaret: Der er aldeles intet dunkelt eller tvetydigt tilbage, men alt er ved Ordets hjælp bragt ud i et lys af den mest ubedragelige slags og åbenbaret for hele verden. Det gælder hvad som helst, der står i Bibelen. –

Den ydre klarhed angår altså den filologiske eller grammatiske forståelse af ord og sætninger. Dét, vi med fornuften kan gribe. Og dette sidste er der grund til at fremhæve; en skelnen mellem ydre og indre klarhed skal ikke oversættes til et hermeneutisk ‘forståelse’ lige over for ‘ikke-forståelse’. Man vil således sagtens kunne forstå en given tekst på baggrund af grammatik, generel erfaring og nærmere kontekst, og hvis ikke, vil man altid ved hjælp af yderligere studier bl.a. af parallelle Skriftsteder kunne oplyse det uforståelige. Denne læsning vil imidlertid ikke kunne føre til frelse, den angår kun *res scripturae*, Skriftens sagindhold. Frelse bringer alene den læsning, der er opfyldt af troens lys (jf. t.eks. Luther 1984, 15; WA 7, 51), d.v.s. Skriften skal bringes ind i menneskets hjerte, så vi kan blive oplyst eller dannet, eller anderledes sagt: den skal læses teologisk, ikke filosofisk. Der er for så vidt tale om en knibtangsmanøvre, idet Skriften ved hjælp af de konkrete ord (lat. *verba*) skal bane sig vej ind i menneskehjertet, og dette skal på sin side være opfyldt af Guds Ånd, Helligånden, for at gribe Ordet (lat. *verbum*) nemlig i tro. Gud åbenbares for Luther i og med Ordet—og er i den forstand bundet til det, som at vi ikke har anden adgang til Gud end gennem netop det. Ordet er derfor ikke alene den øverste, men den eneste autoritet (Beutel 2005, 367). Gud kommer endvidere selv til mennesket, nemlig i Kristus, og det vil

---

er dét, der sætter mennesket i stand til at forstå ‘ubegribelige, usynlige, evige ting’ (smst.), men den kan, som resten af mennesket være korrumpet af ondskab, d.v.s. være kød.

sige i Ordet, ved hvilket Han handler (jf. Joh 1,1-3), thi for Gud er handling og tale det samme (Stolt 2000, 47). Men Helligånden er stadig nødvendig, jf. de sidste paragraffer i afhandlingen om Kristi to naturer (Luther 2006, 479; WA 39 II, 96):

63. Hier kann man sagen: Wenn man lügt, lügt man selbst dann, wenn man die Wahrheit sagt; und andersherum: Wenn man Wahres sagt, sagt man auch dann Wahres, wenn man es auf falsche Weise sagt.

64. Dies ist gemeint, wenn es heißt, dass derjenige ein Ketzer ist, der die Schriften anders versteht, als der Heilige Geist es fordert.

Netop dette sidste havde Luther allerede anholdt i det nævnte forord til *Assertio*, idet han der fremhævede, at modstanderne læste Bibelen efter deres egen ånd, fremfor efter Bibelens ånd, hvilket han argumenterede for på baggrund af deres insisteren på, at vi ikke selv må læse Skriften, men derimod må sætte vores lid til kirkefædrene (Luther 2016a, 89; WA 7, 100). Dette er der ifølge Luther ikke brug for, thi Bibelen er i sig selv fuldstændig sikker, let tilgængelig, fuldstændig forståelig, og den er sin egen udlægger, den prøver, bedømmer og oplyser alt ved alt (Luther 2016a, 81; WA 7, 97).

Samme tanke kommer til udtryk i den anden af de prædikener, Luther holdt i Wittenberg 1522 til imødegåelse af de håndgribeligheder, herunder den såkaldte billedstorm, der var opstået i forbindelse med, at byens råd ville gennemføre en række reformer. Her siger han bl.a.: 'Ordet skal vi prædike, men virkningen skal være Guds alene efter hans behag' eller 'Ordet har, mens jeg har sovet, mens jeg har drukket wittenbergske øl med min Philip og Amsdorf, udrettet så meget, at (...)' (Luther 1980d, 16; 17; WA 10 III, 15; 18-19). Med andre ord findes der en mening og en dermed sammenhængende kraft i Skriftens ord, en mening, som det er vores opgave at bane vej for og arbejde med, men hvis kraft er afhængig af Helligånden. Ved Ånden kan teksten bevæge os og verden.

Ordet skal som nævnt trænge ind i menneskets hjerte. Vi skal i den forbindelse huske på, at ordet 'hjerte' havde en anden og bredere betydning for Luther og hans samtidige, end det har for os i dag (jf. ovenfor, s. 55). I dag forbindes hjertet navnlig med sympati, kærlighed og lignende følelser. Efter oplysningstiden er der sket en deling i hjerte og forstand, følelse og intellekt, som man ikke kendte tidligere (Stolt 2000, 50). For Luther fandtes affekter, vilje, tanker m.v. alt sammen i hjertet (smst., 51); hjertet betyder for Luther hele menneskets kerne. Ifølge Stolt går vi alvorligt fejl af Luther, hvis ikke vi er opmærksomme på denne forskel mellem Luthers tid og vor egen, især fordi vi står i fare for da at opfatte udtalelser som følelsesbeherskede eller poetiske, som blot er konstaterende.

### Teoretiske forudsætninger.

Opsummerende kan man sige, at Kristus for en ydre betragtning af enhver kan erkendes at have levet og været en sådan mand, som det beskrives i Evangeliet. Slig tro er imidlertid for intet at holde, siger Luther. Det er en tro 'om' Kristus, ikke 'til' eller 'i' Kristus (Luther 1936, 15–16; WA 10 II, 2, 24). Man skal høre og modtage Ordet i hjertet (smst., 16; WA 10 II, 2, 25):

Din Salighed grunder sig ikke paa, at du tror, at Kristus skulde være en Kristus for de fromme, men at han er en Kristus for dig, at han er din. Denne Tro gør, at Kristus synes dig elskelig og smager sødt i Hjærtet. Derefter følger der Kærlighed og gode Gerninger uden nogen Tvang. Men følger de ikke efter, saa er visselig denne Tro ikke til Stede; thi hvor Troen er, maa Helligaanden være der at virke Kærlighed og godt i os.

Dertil kan vi ikke bringe det af egen drift. Gennem troen skal vi modtage Guds Ord, 'hænge og øve os ved' det (smst., 15; WA 10 II, 2, 22), hvilket altså sker ved Helligåndens hjælp. At vi skal hænge og øve os ved Ordet understreger samtidig, at det ydre ord er nødvendigt for Gudserkendelsen, der således ikke blot er noget, der på mystisk vis sker i menneskets indre, jf. det foregående.

For at kunne tale om den guddommelige virkelighed er sproget nødt til at blive udvidet eller beriget. Der er på sin vis således tale om et nyt sprog, *et nova lingua*.

#### 2. *Menneskers sprog og Guds sprog.*

'Det nye sprog' er et begreb, Luther benytter i sin disputation over Kristi to naturer fra 1540 (Luther 2006, 472–473; WA 39 II, 94), men det er ifølge teologen Stefan Streiff en ide, vi kan følge gennem Luthers forfatterskab helt tilbage til psalmeforelæsningserne (Streiff 1993, 136).<sup>2</sup> I sin undersøgelse af begrebet hos Luther, benytter Streiff litteraten Johannes Andereggs tanker om sproget i et forsøg på at kaste et skarpere lys over Luthers tanker. Anderegg skelner grundlæggende mellem to slags sprog: instrumentelt sprog og medialt sprog.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Den finske Luther-forsker Risto Saarinen fremsætter i sin artikel "The Allegory of Things. Luther's Use of allegoria rerum and metaphora rerum 1519–1521" (2017) en afvigende tolkning af Luthers tidlige udsagn, især Antilatomo, idet han ikke mener, at vi har nødt til at gribe til en større teori om 'det nye sprog', for at kunne forklare disse Luthers tidlige udtalelser angående metafor, t.eks. hans tale om Kristi metaforiske syndfuldhed (smst., 58; 61). Disse steder kan ifølge Saarinen til fulde forstås på baggrund af traditionel metafor-teori.

<sup>3</sup> Hos Anna Vind (2003, 196–199) findes en gennemgang af Streiffs fremstilling.

Som eksempler på instrumentelt sprog nævner Anderegg dagligdagssproget og videnskabeligt sprog. De er karakteriseret ved at udgøre vedtagne, (nogenlunde) kohærente systemer. Dagligdagssproget er instrumentelt i den udstrækning, det benyttes til at betegne den umiddelbart foreliggende virkelighed, hvorved det samtidig er systematisk og systematiserende, i hvert fald i en sådan grad, at det er selvfølgelig for os, er en vane, så at vi ved hjælp af det kan agere problemfrit i verden (smst., 124). Det videnskabelige sprog går videre i at fastlægge en bestemt terminologi og sammenhæng, og det er således med til at fastlægge, hvad der skal opfattes som virkeligt (smst.). Instrumentaliteten er desuden en nødvendig del af sproget, som Streiff gør opmærksom på (smst., 125):

Mit der Instrumentalität versichert sich eine Sprachgemeinschaft ihres gemeinsamen Fundamentes; Instrumentalität garantiert Stabilität, Ordnung und Wirklichkeit, auf die Bezug genommen werden kann.

Da imidlertid denne virkelighed først kommer i stand i og med det instrumentelle sprog selv, kan der næppe være tale om 'den endegyldige' (*letztgültige*) virkelighed; man må i hvert fald spørge, om der ikke nødvendigvis må findes endnu en sproglig dimension, som det instrumentelle sprog ikke omfatter (smst.). Dette spørgsmål i sig selv påviser ganske vist ikke, at der findes et andet, medialt sprog; men det gør til gengæld ifølge Streiff den enkle kendsgerning, at det mediale sprog er til (smst., 126).

Mediale sprog betegner en 'noch zu beschreibende Dimension von Sprache' (smst., 123). Dermed er det mediale sprog nødt til at bryde med det instrumentelle sprog og den vane, der ligger heri. Men da det mediale sprog har de samme ord og begreber til rådighed, som det instrumentelle sprog har, er fornyelsen nødt til at ske ved, at selve brugen af 'det gamle' fornyes eller bruges innovativt (smst., 126). Det er ifølge Streiff ikke muligt at beskrive det mediale sprog på baggrund af særlige karakteristika eller objektive kendetegn; det må beskrives mere generelt og i forhold til eksempelvis dagligdagssproget: 'Wenn mit Alltagssprache ein Bereich von Sprache bezeichnet wird, in dem das Gewohnte und Gewöhnliche zur Sprache kommt, so benennt mediale Sprache den mehr oder minder ungewöhnlichen Sprachgebrauch' (smst.). D.v.s. det mediale sprog er 'einen neuen Umgang mit den alten Worten' (smst., 212). Med andre ord er eller omfatter mediale sprog billedsprog, dét, at et ord eller udtryk bruges på en anden måde end almindelig sprogbrug hjemler.

Når Luther taler om 'det nye sprog', er dette ifølge Streiff en form for mediale sprog, altså et sprog, der ikke er låst fast i det allerede foreliggende system. Ganske



vist peger Luther endvidere på Kristus som Skriftens forankringspunkt, og netop Kristus adskiller den teologiske mediale tale fra andre former for medialt sprog. Dette betyder dog ikke, at Kristus låses fast som en instrumentel slange i Paradis; derimod holdes talen om Kristus åben og er altså medial i sig selv: Luther opfatter talen om Kristus (Skriften, trosartiklerne) som en 'sky' (*Wolke*), 'in der sich jener aufhält, der den Sinn der Sache sucht (...), nicht als instrumentelle Sprache' (Streiff 1993, 223). Dette at Kristus er Skriftens midte finder en parallel i den retoriske skoling, Luther fik siden han påbegyndte sin universitære løbebane (Vind 2017b, 274b; 278b). Inden for retorikken taler man nemlig om kontekst- eller skopuslæsning, og det er netop sådan en læsning, Luther foretager, når han lader det teologiske indhold—Kristus—være bestemmende for sin læsning (smst., 281a).

Kirkefaderen Ambrosius (omtr. 340–397) har sagt, 'Skyggen gik forud, billedet fulgte, sandheden skal komme; skyggen i loven, billedet i evangeliet, sandheden i himlene' (efter Nielsen 2009, 18). Billedet er ifølge Erik A. Nielsen 'navnet på vores egen livsverden, gennemstrålet af Kristus-lyset', og billedsproget er dermed et foreløbigt sprog, 'fordi mysteriet først ved tidernes ende kan lyse frem i billedløst nærvær'. Han runder af: 'Billedet er grundbestemmelsen af den uendeligt lange kristne mellemtid. Tiden, hvor billedet taler i sproget' (smst.). Det kunne se ud som om, at der ligger samme grundtanke bag dette, som hos Luther.<sup>4</sup> Ved talen om det nye sprog berører Luther i hvert fald også den stadigt provisoriske natur af dette sprog, idet vi hele tiden får kendskab til det nye sprog gennem det gamle, og at det nye hele tiden transcenderer det gamle, eller absolut formuleret: 'evangeliet er ikke kendt af nogen skabning, eftersom det er skjult for verden' (Vind 2017b, 282a). Modtageren af Ordet vil derfor altid befinde sig i en sky af mørke i forhold til at forstå det, ligesom billedtale i sidste ende åbner for flere betydninger (smst., 282a–b). Mennesket har derfor brug for Helligånden for at kunne sprede dette mørke.

Det nye sprog betegner i en radikal forstand noget nyt, men det er samtidig nødt til at finde vej til os gennem det gamle, og det gamle sprog er da også, som vi har set, vigtigt for Luther. Uden sproget kan vi slet ikke forholde os til Evangeliet: 'Og lad os huske, at vi ikke kan bevare Evangeliet rent uden sprogene. Sprogene er de steder, hvori Åndens sværd sidder. De er det skrin, hvori man opbevarer dette klenodie' (Luther 1980e, 419; WA 15, 38). For Luther er Gud, som allerede nævnt, kun tilgængelig gennem Ordet, i Åbenbaringen, og han fastholder således, ligesom flere af re-

---

<sup>4</sup> Nielsen udvikler imidlertid ikke dette yderligere, hvilket dog havde været oplagt, eftersom han særligt beskæftiger sig med den efterreformatoriske litteratur i Danmark.

næssancehumanisterne, som t.eks. Lorenzo Valla (1407–1457) og Ermolao Barbaro (1454–1493), et nært forhold mellem *res* [ting, sag] og *verba* [ord]; den sidstnævnte mente endda, at *res* kun er til stede i og med *verba* (Vind 2017b, 275b–276a, 278b), hvilket ligner Luthers tanke meget: sproget er for ham ikke blot en refleksion af det egentlige, en fra os fjernet virkelighed. Samtidig er det imidlertid heller ikke alt, der er. På denne baggrund er vi ifølge Luther nødt til at lære ‘sprogene’, lære, hvordan der tales, for at forstå, hvad der siges i Skriften.

På grund af forholdet mellem det gamle og det nye sprog er videre billedtalen, de retoriske figurer, af særlig vigtighed, når der tales teologisk: de rummer netop ‘forvandlingen og nyskabelsen i sig’ (Vind 2003, 198), og de er derfor særligt velegnede til at udtrykke Guds Ord: ‘det ord, der kommer udefra til mennesket, bliver ét med mennesket, men [som] samtidig forbliver total fremmed’ (smst., 198–199), eller med Luthers ord fra *Heidelbergteserne*, § 28: ‘Guds kærlighed *finder* ikke, men *skaber* dét, den elsker. *Menneskets* kærlighed bliver til ved dét, den elsker’ (Luther 1980a, 89; WA 1, 365).

Hvad havde Luther mere konkret i tankerne, når han talte om billedsprog i forbindelse med Skriften?

### 3. *Lutherske tanker om billedsprog: På vej mod en definition.*

Luther udtaler sig flere steder om billedsprog i forbindelse med læsning af Bibelen, navnlig i skrifter mod på den ene side skolastikerne, og på den anden sværmerne.<sup>5</sup> Således fremhæver han i den allerede nævnte Antilatamus fra 1521,<sup>6</sup> at der i Bibelen benyttes talefigurer (*figura*), d.v.s. billedsprog, masser af steder, ‘ja, der findes ikke noget skrift med flere talefigurer!’ (Luther 1995, 107; WA 8, 83). Luthers udgangspunkt i selve fortolkningsprocessen er dog, at ordet først må antages at have sin almindeligt accepterede betydning. Hvor konteksten imidlertid kræver det, kan det være, man er nødt til at udvide betydningen, d.v.s. læse figuralt. T.eks. har ord som ‘himmelen’ eller ‘jorden’ ofte deres ligefremme betydning, der efter sammenhængen dog kan bruges overført og betyde hhv. ‘apostlene’ og ‘de ugudelige’ (smst., 108; WA 8, 83). Luther afviser, at der ved en sådan overførsel dannes flere betydninger. Ordet beholder sin betydning, men denne betydning udvides til at omfatte nye områder.

<sup>5</sup> Der er i det følgende taget udgangspunkt i Anna Vinds artikel “Rhetoric” i *The Oxford Encyclopedia of Martin Luther* (2017b, navnlig 278b–284a) og den deri refererede litteratur.

<sup>6</sup> Udgivet på dansk i *Mod Latomus* (Luther 1995).

Luther ved ikke, hvorfor talefigurer har den kraft, de har, men han kan blot konstatere, at de med styrke trænger ind i sindet og påvirker det, 'så at ethvert menneske af naturen har sin største lyst i både at høre og tale ved hjælp af dem' (smst., 109; WA 8, 84). På den ene side kan han ikke afvise, at man i en vis forstand kan 'oversætte' en talefigur eller et billede til 'egentlig' tale. Men det medfører dog samtidig, at vi da vil have mindre, thi *med* talefiguren har vi foruden den egentlige betydning også glæden (smst., 110; WA 8, 85). Og er det i det hele taget rimeligt at lave flere ord ud af ét enkelt, 'hvis man kan sammenfatte alle eller de fleste betydninger i én betydning og så kun gøre forskel ved hjælp af talefigurer?' (smst., 112; WA 8, 86). Luther taler her om den talefigur, der kaldes synekdoke eller medopfattelse, og med den betegner Luther den tankestruktur, der er særkendet for det nye sprog, som tager sit udgangspunkt i Kristus, Ordet. Udgangspunktet er Kristus, der er det uskabte, guddommelige Ord og samtidig menneske; Han er foreningen af skaber og skabning: 'He is a word, which has entered into the world through the incarnation and made himself known in the existing. But at the same time, he transcends the existing and is outside, inside, over, under, on both one side and the other of any old truth' (Vind 2017b, 282a).<sup>7</sup>

Et eksempel på et sådant nyt billede nævner Luther i Antilatamus. Her kommer Luther ind på, hvorledes Kristus rent faktisk blev synd (smst., 113; WA 8, 86):

Da Kristus blev ofret for os, blev han i overført forstand gjort til synd. I den grad var han lig med synderen i alle ting – fordømt, forladt, gjort til skamme – at han ikke adskilte sig fra en virkelig synder i nogen ting, undtagen i, at han ikke selv havde udvirket den skyld og den synd, som han bar.

---

<sup>7</sup> En pudsig parallel til Luthers her parafraserede bestemmelse af den evige Gud findes i det islandske *Lilja*, hvor Gud indledningsvis beskrives (i Ross 2007, 562; da. overs. i Eysteinn Ásgrímsson 1937, 52):

Almáttigr guð (...)  
ei þurfandi staða nie stunda,  
staði haldandi í kyrrleiks valdi,  
senn verandi úti og inni,  
uppi og niðri og þar í miðju

— — — — —

[Almagts GUD (...) / uden Brug for Tid og Bolig, / byggende i Kraftens Tryghed, / ude og inde, oppe og nede / er Du, og dertil midt i Verden.]

Ved en sådan overførsel, der er tale om her, er det, udbygger Luther videre, (smst.; WA 8, 87)

nødvendigt, at der er en forskel i forhold til selve sagen. For – som man siger – lighed er ikke det samme som identitet. Og det, der overføres, overføres i kraft af ligheden – ellers ville der jo ikke være nogen overføring.

Således var Kristus ved sin menneskelighed lig os, men dog forskellig fordi han ikke selv var skyldig. Overføringen omfatter endvidere ikke alene ordet, men selve virkeligheden. Således er vore synder vitterligt overført fra os til Kristus (smst., 113–114; WA 8, 87), eller som Luther siger i afhandlingen om den kristne frihed, idet han sammenligner menneskets forhold til Kristus med brudens forhold til brudgommen: På grund af troskabsringen gør brudgommen ‘brudens synder, død og helvede til noget, de er fælles om, ja, faktisk gør han det til sit eget (Luther 1984, 31; WA 7, 55)—billedet brud-brudgom er således foruden at være et billede på forholdet mellem den enkelte og Kristus samtidig et billede på selve den metaforiske bevægelse i det nye sprog.

Et andet eksempel på det nye sprog er, ifølge Luther, nadverordene ‘dette er mit legeme’ o.s.v. I sit skrift *Om Kristi nadver* retter Luther sit angreb mod afvigende holdninger hos Huldrych Zwingli og Johannes Oekolampadius (1482–1531). Over for Zwingli fastholder Luther, at ordet ‘er’ i nadverens ‘dette *er* mit legeme’ o.s.v. vitterligt betyder ‘er’ og ikke ‘symboliserer’ eller lignende (Luther 1994, 109–111; WA 26, 269–271). Der er her ifølge Luther tale om billedtale af samme type, som han beskrev i Antilatamus, d.v.s. den ‘kunst (...), at en dreng f.eks. af ét ord skal danne to eller tre nye ord eller give det samme ord en ny anvendelse og flere betydninger’ (smst., 111; WA 26, 271). Luther fortsætter med et eksempel: En blomst betyder en konkret blomst, en rose, en lilje eller lignende, der vokser op af jorden og blomstrer. Ordet blomst kan man derpå give en ny betydning og sige: ‘Kristus er en blomst’ (smst.). Hvis man vil holde fast i, at ‘er’ betyder ‘symboliserer’, så vil følgen blive, at Kristus symboliserer en blomst; det er imidlertid klart, at det hele dermed vendes på hovedet. Derfor: Kristus *er* en blomst, omend ‘en helt anden end den naturlige’ (smst.). På samme måde som ‘rose’ omfatter en ny betydning, når den er Kristus, er den noget andet, når der er tale om en sølvrose eller en rose skåret i træ o.s.v. At der skulle være tale om et symbol, er for Luther således en grammatisk og logisk umulighed. Der er i stedet tale om en metafor. Endvidere er der i dette tilfælde tale om en ganske særlig form for metafor, nemlig synekdokéen. Synekdoké betegner en ombytning, t.eks. ved at man nævner en del for helheden (eller omvendt) eller nævner

en enhed for en flerhed (Albeck 1953, 123–124). Luther omtaler synekdochéen senere i *Om Kristi nadver* og definerer den som ‘når man taler om forskellige væsener eller ting som var de ét’ (Luther 1994, 256; WA 26, 444). Han giver et eksempel (smst.):

[N]år jeg rækker en pose eller en pung frem og siger: ‘Her er 100 kr.’ Både det, jeg gør, og det lille ord ‘her’ refererer til pungen, men da den og pengene på en måde udgør det samme, er en mængdeenhed, så drejer det sig også om pengene.

Der er, siger Luther, tale om det samme i nadverordene. I forhold til symbolet, der er ringere, end dét, det står for, bevarer metaforen den kraft, som det nye betydningsområde besidder, som det så at sige indgyder det gamle ord. Det er samtidig vigtigt for Luther, at læseren ikke er fri til selv at vælge, hvornår han vil læse et ord som metafor, d.v.s. et nyt ord, eller efter den etablerede mening (smst., 116; WA 26, 279):

Sproglærerne og alle kristelige lærere forbyder nemlig nogen sinde at opgive en traditionel og almen udlægning af et ord og fremkomme med en ny, medmindre teksten selv og dens betydning tvinger til det, eller det med kraft og styrke blev bevist ud fra andre steder i Skriften.

Der er altså for Luther en grænse, der skal sørge for, at fortolkningen ikke løber løbsk. Han vil have en sikker tekst, ikke en usikker (smst., 116; WA 26, 279).<sup>8</sup> Samtidig er det dog klart, at denne grænse ikke har form som hammeren, der kan hævde betydningsgrænserne, men snarere som et net, der kan indfange dem.

Senere i det store skrift vender Luther sig mod Oekolampadius og hans nadverforståelse, og han får i den forbindelse mulighed for at uddybe det ovenanførte om metaforisk talebrug, eller ‘talefigurer’, som han kalder det her. Som allerede nævnt dannes der ved en metaforisk læsning to ord af ett. Vi skal samtidig være opmærksomme på, at talefigurerne i Skriften er konstruerede på den måde, at ‘den gamle eller oprindelige betydning [*die alte Deutung*] viser hen til den ting, der er et billede på det nye, og efter den nye betydning [*die neue Deutung*] viser de den nye og rigtige ting eller genstand, ikke omvendt’ (smst., 201–202; WA 26, 381; min fremhævelse).

Det Luther her og i det foregående taler om, er, hvad vi ovenfor kaldte for instrumentelt og medialt sprog, eller med Luthers egne ord: gammelt og nyt sprog. Det

---

<sup>8</sup> Se også Vind (2017b, 279b–280a).

nye sprog virker således igennem det gamle sprog ved, at rosen, ligesom alle talefigurer i Bibelen, bliver til 'de nye og sande ting', rosen bliver til og er Kristus (smst., 202; WA 26, 380). Ifølge Luther falder Oekolampadius i samme grøft som Zwingli; også han laver en omvendt talefigur. Det får Luther til at fastslå, at 'Gud arbejder alle vegne således, at betydningen eller billedet kommer først og derefter sker opfyldelsen af billedet, der bliver en realitet' (smst., 204; WA 26, 383). Det mest iøjenfaldende eksempel på dette er Det Gamle Testamente, der er billede på eller bliver opfyldt i Det Nye Testamente. Dette er måden, talefigurer eller billeder bruges på i Bibelen, og det er måden, talefigurer eller billeder bruges i al menneskelig tale (smst.).

Luther fortsætter, idet han vender tilbage til rosen: Om en rose skåren i træ vil man sige 'det er en rose'. Denne sætning skal ikke oversættes til 'denne trærose betyder en virkelig rose'. Nej, det er virkelig en rose, men dog 'på sin måde' (smst., 205; WA 26, 383). Dét, det her drejer sig om, er, at trærosen virkelig er en rose ud fra sit væsen eller sin eksistens (smst.). Efter at man har fastslået trærosens eksistens, kan man sige, at den 'betyder eller er skabt på grundlag af en anden rose' (smst.). Opsummerende (smst., 207; WA 26, 385):

Hvor ordet 'rose' optræder i et udtryk et eller andet sted og skal være en talefigur eller et nyt ord, må der være to roser, der sidestilles, og som begge med rette bærer navnet rose, den ene af dem *betegner* [*bedeute*] en rose, den anden *betegnes som* [*bedeutet werde*] en rose. Enhver af de to roser skal virkelig være og hedde en rose, dog enhver på sin måde, hvis den ene er af træ, den anden en naturlig rose.

Bibelfortolkeren skal have et grundlæggende kendskab til sprogets virkemidler og reglerne herfor for at kunne udføre sit arbejde ret. Samtidig kan forkynderen, på baggrund af samme regler udvide betydningerne, så at talens kvalitet forhøjes, '[d]enn die Figuren stärkten das Erinnerungsvermögen und die Erkenntnis des Gesagten, und sie machten es behaglich für die Seele. *Damit werde die Rede machtvoller und gültiger, und ihre Wirkung nehme zu, indem sie die Frömmigkeit forme und Gefühle errege*' (Vind 2007, 98; min fremhævning).

En anden form for billeder, der også kan indordnes under talefigurerne, er eksempla. Anna Vind har vist, hvordan Luther i Antilatimus udvidede tropen (*figura grammaticalis*) til også at omfatte, hvad retorikerne kaldte for tankefigurer (*figura sententiarum*). Således stod Luther heller ikke tilbage fra at benytte de under denne kategori hørende eksempla (også de med fablerne nært beslægtede lignelser taltes til denne

gruppe, Stolt 2000, 69). Ifølge nordiskfilologen Tue Gad er det hverken indhold eller form, der konstituerer eksempla, men derimod anvendelsen (Gad 1961, 143). Således kan alle slags legender—emnet for Gads afhandling—anvendes som eksempla. Indholdet kan nemlig være kristeligt og hente stof fra Bibelen, kirkefædrene, helgenlegender eller visioner; eller det kan være verdsligt og trække på stof fra antik litteratur, krøniker, episk digtning, eventyr, dyrefabler, naturhistorie og geografi. Dertil findes dog også en gruppe, det personligt oplevede, der både kan høre til den kristelige og til den verdslige gruppe (smst.). Hvad form angår, kan et eksemplum beskrives som en ligefrem og kortfattet beretning, sjældent med mere end ett motiv. Gad omtaler eksempla som en genre, men fremhæver dog samtidig, at 'begrebet eksemplum går på tværs af [legendegenrerne]' (smst.). Nyere forskning taler da heller ikke om en egen genre, men derimod om en retorisk figur med persuasiv funktion (Stolt 2000, 72).

Man ser en opblomstring af eksempla-tekster i det 13. og 14. århundrede i forbindelse med, at prædiken-genren også blussede op (Gad 1961, 143). Fra denne tid begynder man at samle eksempla i større samlinger; i det 15. århundrede udgives på tryk omfattende samlinger byggende på det tidligere materiale (smst., 144).

Martin Luther anbefalede stærkt brugen af eksempla i prædikener. I forordet til en aldrig færdiggjort og udgivet oversættelse af en række æsopiske fabler udtaler Luther sig også om fablernes store nytte (bl.a. som eksempla).<sup>9</sup> Til at begynde med fremhæver han fablerne som vigtige (Luther 1989, 157–158; WA 50, 452),

so man Nutz, Kunst und Weisheit und nicht hochbedechtig Geschrey [wohlüberlegtes Wichtigkun] wolt ansehen. Denn man darin unter schlechten Worten und einfeltigen Fabeln die allerfeinste lere, Warnung und Unterricht findet (...), wie man sich im Haushalten, in und gegen der Oberkeit und Unterthanen schicken [einrichten] sol, auff das man klüglich und friedlich unter den bösen Leuten in der falschen argen Welt leben müge.

Fablerne har således særlig værdi i forhold til, hvad de kan lære os om det verdslige, levede liv. Men det er samtidig vigtigt at fastholde, at de besidder en særlig egenskab, nemlig at de kan befordre deres visdom til høj som lav.

I de sange, vi har bevaret i Sb., er der ikke eksempler på, at Ólafur Jónsson ligefrem benytter Æsops fabler. Men sangen *Sjálfr reynslan fær svoddan kennt* (139, 123v–125r),

---

<sup>9</sup> Luther daterer selv i overskriften forordet til 1530.

der har titlen *Fedðgareisa* [Faders og søns rejse], er en fabel sat på vers. Historien handler om en fader, der vil lære sin søn noget om verden, nemlig at ordsproget ‘det er umuligt at stille alle tilfreds’, er sandt.<sup>10</sup> De drager derfor afsted med familiens æsel. Først rider sønnen på æslet, men da det kritiseres af nogle folk, de passerer, skifter de, så faderen rider. Dette bliver imidlertid kritiseret af andre, og de prøver så begge at gå. Kritikken af dette er imidlertid oplagt, og de forsøger sig derpå med begge at sidde på æslet. Da det også nedkalder kritik, beslutter faderen og sønnen at bære æslet: de surrer dets ben sammen om en kæp og bærer det. Nu er det dog både æslets vægt og den nye, endnu mere oplagte kritik, der tynger dem, og historien ender med, at de beslutter at slå æslet ihjel og går hjem, hvortil bemærkes ‘í ferðinni lítið græddist þeim’ [de fik kun lidet ud af deres rejse] (139, 125r). Óskar Halldórsson kategoriserer kort fabeln (*ævintýri*) som en Nasreddin-fabel uden dog at komme nærmere ind på, hvordan én af Nasreddin-historierne skulle være kommet så langt nordpå så tidligt (1996, 23).<sup>11</sup>

En anden fabel om pelikanen, der ofrer sig for sine unger, benytter Ólafur som eksemplum i passionssalmen *Kristur, minn Jesús, komi til þín* (139, 36r–38r), der har fået overskriften ‘Níunda sálmvísa um þínuna Kristi’ [Niende salme om Kristi lidelse]. Her benyttes en særlig version af historien om pelikanen, der ofrer sig selv for at genoplive sine unger som illustration af Jesu offer for os (jf. Lindholm 2018, 47–48). Historien findes i sin ældst kendte form i *Physiologus* [Naturhistorikeren], men det ser ud til, at Ólafur Jónsson enten har benyttet en islandsk kilde (der så igen er nært beslægtet med en nordtysk og skandinaviske versioner), eller også er han selv forlag for den anden bevarede islandske kilde.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ordsproget findes i den islandske afdeling af Peder Syvs *Danske Ordsprog* med en dansk oversættelse: ‘Eingin gjörir so ollum liiki, og ekki Gud i himeriike. Ingen kand befalde i alt’ (1944, 229).

<sup>11</sup> En dansk oversættelse af fabeln findes i Nouri 1902, 49–53. Hvordan historien har kunnet finde vej til Vestfjordene på Island er et relevant spørgsmål at stille, da Nasreddin-samlingen ifølge *Enzyklopädie des Märchens* (Ranke 1977–2002, VI, 1133–1135) først kom til Europa i det 19. århundrede. Det var måske oplagt i stedet at se nærmere på de danske og tyske versioner fra 1500-tallet (jf. især Holbek 1964).

<sup>12</sup> På islandsk findes historien foruden i Ólafur Jónssons version nemlig i *Kvæðið um fuglinn Pellikanus* [Sangen om fuglen Pelikan] i Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaþók* (2000, 352–353).



4. *Luthers metaforik.*

Pil Dahlerup har i sin *Litterær reformation* under gennemgangen af Luthers sprog givet en mindre oversigt over forskellige former for metaforik, Luther benytter i sine skrifter (2016, 75–78). De skal her gennemgås for at anskueliggøre, hvordan ovennævnte ideer kunne komme til konkret udtryk. Det er værd at fremhæve, at Luther ikke adskiller sig fra den kristne tradition deri, at han benytter nye, hidtil ukendte metaforer; forskellen ligger derimod i accentueringen (jf. Matheson 2000, 47). Dette passer godt sammen med Luthers forhold til Bibelen i det hele taget, herunder ikke mindst hans understregning af, at man hele tiden skal lade sig vejlede af, hvordan det gøres i Skriften. Bibelen er den kilde, vi hele tiden skal øse af.

1. *Gudsmetaforik.* En række metaforer er ofte tilbagevendende i Luthers skrifter. Blandt disse indtager fadermetaforen en særlig plads i en række strukturer.<sup>13</sup> Som andre metaforer er dette en velkendt kristen metafor, der går helt tilbage til Jesu egen forkyndelse, men Luther accenturerer den ved en række sammenligninger med jordiske fædre (smst., 57). Senere i dansk litteratur udvikler fadermetaforen sig ifølge Dahlerup, idet faderen mildnes. Hun mener, at dette eventuelt kan skyldes, at faderbilledet nu skal omfatte det område, som den himmelske moderfigur, Jomfru Maria, tidligere udfyldte (smst., 206). Et andet for Luther vigtigt billede på Gud er kilden, kilden ‘som strømmer over med lutter godhed’. Dahlerup fremhæver, at Luther ved sin brug af Gud som kilde understreger Guds nådes udtømmelighed, der atter er forbundet med det paradox, der består i, at Guds gave bliver større, desto mere, der gives (smst., 75). Kildemetaforen placeredes endvidere helt centralt som en del af forklaringen af det første af De Ti Bud, og den fik desuden væsentlig betydning i danske bønnebøger. Kilden dækker en række underbetydninger, så som ‘udspring, overflod, styrke, evighed’ (smst.). Hyppigt benyttet er også de traditionelle Sol- og lysmetaforer (smst., 75–76): Det fremgår allerede af det ovennævnte begrebspar om Bibelens indre- og ydre *klarhed* og i talen om troen som åndens lys o.s.v. Dahlerup understreger, at der hos Luther ikke er tale om den ‘overvældende salmesol med dens uendeligt mange, også æstetiske be-

---

<sup>13</sup> Jf. i øvrigt Sveinn Yngvi Egilssons ovenfor, s. 39–42, refererede undersøgelse af billedsprog i islandske salmer, der bl.a. lægger vægt på faderen som billede og den familiemæssige struktur omkring ham.

tydninger, som vi kender fra den senere protestantiske salmedigtning' (smst., 76).

gave/skat

Endelig nævner Dahlerup gaven eller skatten, som Gud tilbyder os mennesker, nemlig Kristus.<sup>14</sup>

2. *Landskabsmetaforik*. Flere forskere har bemærket, at landskabsmetaforik har en særlig plads i Luthers skrifter, navnlig i forbindelse med lovprisning af Guds skaberværk. Dette har Dahlerup imidlertid ikke fundet i det af hende undersøgte materiale (smst.), idet hun dog henviser til Karl Hesselbachers bog *Luthers Kätthe* (1938), hvori anføres en række naturbilleder, der hører ind under denne kategori, fra Luthers latinske breve.<sup>15</sup>
3. *Dyremetaforik*. I det materiale, Dahlerup har gennemgået, er denne gruppe bedst repræsenteret ved negative udtryk om modstanderne, som kan betegnes med ord som 'æsler, svin, rotter, hunde, aber, vilde heste, edderkopper og slanger' (smst., 77). Enkelte gange optræder kristne som fugle, eller en metaforisk hund (smst.).
4. *Hverdagsmetaforik*. Fra hverdagslivet benytter Luther sig ofte af forskellige mennesketyper: moderen med sit barn, bonden, præsten o.s.v. (smst., 77). Men udover denne brug af personer, hvor man næsten kunne forestille sig, at tilhørerne har kunnet kende sig selv eller bekendte, benytter Luther også mere abstrakte hverdagsituationer. Hverdagsituationerne kan knytte sig til de nævnte mennesketyper, som eksempelvis moderen med barnet: 'Kristus må føre os i gangkurv, som moderen eller en pige lader et barn gå i gangkurv' (citeret efter smst., 77). Andre hverdagsbilleder er taget fra nyttehaven, jagtlivet eller bytorvet. Handelslivet, som han ikke brød sig om, eller pengemetatorer findes også. De sidste t.eks. i form af en pung, der kan være mere eller mindre fuld, ligesom også et krus øl kan være det. Endelig har Dahlerup

menneske-  
typer

hverdags-  
situationer

<sup>14</sup> Se videre herom i Vind (2012, 125–127).

<sup>15</sup> Det er pudsigt, at skønt Dahlerup kender til dette værk og endda selv henviser til det som en modvægt til sin egen konklusion (dog uden sidehenvisning), så afrunder hun metaforafsnittet med atter at fremhæve, hvor påfaldende manglen på landskaber er i Luthers metaforik, og hun konkluderer endvidere på den baggrund, at det må skyldes, at Luthers 'frelsesfortælling (...) for menneskets vedkommende [udspiller sig] i et tydeligt byrum'. Det må ifølge Dahlerup pege 'i retning af en åbenbaringsteologi, der ser Gud i Bibelens åbenbaringer, og ikke, som skabelsteologien gør det, i det skabte' (2016, 79). Man kunne have ønsket, at hun i konklusionen også havde taget højde for den af hende selv fremhævede begrænsning ved det materiale, hun har arbejdet med, eller bedre: havde medoptaget det i selve konklusionen.

fundet forskellig militærmetaforik, der hørte med til Luthers og hans tilhøreres hverdag.<sup>16</sup> Der nævnes det oplagte eksempel, 'Vor Gud han er så fast en borg', men også mange enkeltstående udtryk findes trint om, bl.a. 'ringmur, fæstning, skjold, tilflugt, skjolddrager, harnisk, rustning, pile, sværd, våben' (smst., 78), hvilket passer ind i det overordnede billede af menneskets situation mellem Gud og Djævel, der (på ett niveau) kæmper om mennesket.

5. Til disse grupper kommer endelig Luthers udstrakte brug af skikkelsesdannelse eller personificering. I stedet for at tale abstrakt om 'det onde' fortæller Luther t.eks. om Djævelen, der 'fortæller løgne', 'larmer og raser' eller 'puster ivrigt til ilden' (smst., 56). Dette giver en langt mere levende og dybdegående beskrivelse af 'det onde', end hvad en abstrakt gennemgang ville have kunnet give. På samme måde med Paven som personificering af den romersk-katolske lære. Men det er ikke kun ondskabsmagter, der personificeres; Luther kan også personificere Helligånden eller den frie vilje.

Peter Matheson hævder i sin bog, *The Imaginative World of the Reformation* (2000, 5–10), billedsprogets og forestillingsevns plads som historiens drivkraft. Han vil undersøge Reformationens centrale metaforer som en bevidst modsætning til dét, der gik forud, nemlig den middelalderlige kirkes sprudlende forestillingsliv. Reformationens forestillingsverden var ikke en syrerenset udgave af middelalderkirkens fortryllede verden ifølge Matheson, men derimod en verden i sin egen ret (smst., 139–140):

Part of the imaginative shift of the Reformation was to critique the enchanted world, to point to the fragmentary, allusive, veiled nature of our access to divinity, to teach us to be content with hints and wistfulness (a better word for eschatology); but another part of it (...) was to appreciate the fabulous and mysterious character of our humanity, pointing beyond itself to the grace at the heart of the universe. We don't understand much; let us act passionately on the little that we do.

Den kritiske del møder vi t.eks. i et udbredt billede af kirken, samfundet eller livet som en bryg, der t.eks. kunne røres op i, som man kunne tilføje nye ingredienser

---

<sup>16</sup> Jf. Luthers fremhæven af 'hertugerne af Bayern', der dyrker musikken, fremfor 'os i Sachsen', hvor der prædikes om våben og kanoner, i en disposition til en traktat om musikken (citeret hos Jørgensen 2017, 15–16; WA 30 II, 695–696).

o.lign. (smst., 10–11), medens interessen for menneskets mystiske del, bl.a. dukker op apokalypse i den apokalyptiske tænkning. Apokalyptiske billeder stod allerede stærkt, da de første reformatorer skrev, men de blev også taget op af Reformationens folk, heriblandt ikke mindst af Luther selv. Den apokalyptiske tankegang presser sig på gennem erkendelsen af menneskets allerede nævnte ‘dobbelte borgerskab’ (ovenfor, s. 80)—der på sin vis forener de to sider af den reformatoriske forestillingsverden—som betyder, at mennesket visselig lever i den dennesidige verden, men at der tillige er en hinsidig, og at der mellem disse to består et spændingsforhold. Forholdet mellem de to verdener, og dette er afgørende, er imidlertid ikke et lige forhold. Det hinsidige borgerskab vejer således tungere (Schilling 2017, 576).

5. *Hjertesproget: billedsproget i anvendelse.*

En anden måde at betragte Luthers billedsprog på er gennem dets funktion. I et forord til *Historia Galeatii Capellae* fra 1538 siger Luther om benyttelsen af eksempla (citeret efter Stolt 2000, 72–73; WA 50, 383):

das die aller beste weise zu leren sei, wenn man zu den Worten Exempel oder Beispiel gibt. Denn die selben machen, das man die rede klerlicher verstehet, auch viel leichter behelt. Sonst, wo die rede on Exempel gehört wird, (...) beweg sie doch das herz nicht so seer, ist auch nicht so klar und nicht so fest behalten. (...) Denn was die Philosophi, weise Leute und die ganze vernunft leren oder erdencken kann, (...) das gibt die Historien mit Exempeln und Geschichten gewaltiglich und stellet es gleich fur die augen, als were man dabei, und sehe es also geschehen.

Ifølge Luther opfylder et eksemplum de tre retoriske funktioner, *docere*, *delectare* og *movere*, og det kan dermed benyttes i alle dele af prædikenen (Stolt 2000, 73). Man hæfter sig videre ved, at billedet bevæger hjertet og dermed hele mennesket. Lakshmi Sigurdsson kommer i sin bog, *Mulmet i hjertet* (2001), ind på billeddannelse bl.a. i forbindelse med troen og i forbindelse med en pastoral hovedopgave som trøst. Her ser vi den nævnte metaforiske tænkemåde i praktisk anvendelse.

Ifølge Sigurdsson er troen for Luther billeddannelse: ‘Evangeliet fortolkes som det billede, hvori Gud med livets ord har afbilledet sig selv og i forlængelse heraf forstås troen som en billeddannelse’, ja, selv Kristus kan i Luthers tekst understrege, at sådan som vi danner Ham som billede i vore hjerter, sådan har vi Ham (smst.,

34). I Paradiset skabte Gud Adam med sit billede i hjertet. Men ved syndefaldet blev Guds Ord vent på vrangen; der er her tale om billeddannelse i negativ form, hvor det rette billede blev ødelagt (smst.). Troen bliver derfor for Luther Guds proces i retning af at ‘gendanne det rette billede i mennesket (...) ved at *spejle* eller *male* sig selv i dets hjerte’ (smst., 35). Men vi skal samtidig holde fast i, at den er noget, der allerede er der. Ud fra dette perspektiv er troen således en proces, der begynder i dette liv og først når sin fuldendelse ved Dommedag (jf. pilgrimsmyten). Den apokalyptiske tankegang kommer dermed til at stå centralt i den troendes liv. Den yderste dag bliver endepunkt og bestemmende for dette liv, et mål, som vi skal rette os selv imod (Sigurður Árni Þórðarson 2012, 14). I forbindelse med denne formgivning af mennesket—forvandlingen fra ‘det uformede til det Kristusformede liv’ (smst., 36)—benytter Luther ord inden for det semantiske felt ‘at danne’: ty. *spiegeln, malen, bild, bilden, gestalten* (smst.). Trosprocessen ligger ikke i den troendes hænder, men i Guds; den troende må sammen med profeter og apostle råbe til Gud om hjælp til tro (smst.).

Et hovedstykke i Sigurdssons bog er afsnittet om “Sjælesorg og billeddannelse” (smst., 48–75). Luthers benyttelse af billeder i sjælesorgen er fremtrædende. Hans fremgangsmåde er den, at han først beskriver de onde magter, som man skal bekæmpe: døden, synden og Helvede. Dernæst opstiller han en tilsvarende række modbilleder: Mod døden Kristi død, der er overvindelsen af netop døden; mod synden nåden i Kristus på korset—Kristus har taget al synd på sig; og mod Helvede Kristi himmelske billede, ‘som i sig bærer både nedfarten til dødsriget og gudsforladtheden på korset’ (smst., 51). De onde magters billeder er endvidere forankret ved særlige steder i mennesket, døden således i den svage menneskenatur, synden i den svage samvittighed og endelig overvindes Helvede i den dybeste anfægtelse (smst., 52). Som det fremgår heraf, ligger billeddannelsens funktion på det menneskelige plan, som et redskab i det indre, i sanserne, hvormed vi oplever tilværelsen. Dette er i høj grad noget, der kræver deltagelse af den troende, idet der lægges beslag på hans samlede kraft. I et skrift som *Tesseradecas Consolatoria* (WA 6, 99–134) kan Luther godt knytte an til traditionen og benytte dens billeder. Men en vigtig forskel mellem Luthers og den traditionelle brug af billeder er, at hvor man traditionelt knyttede an til billederne som ydre holdepunkter, så flyttede Luther opmærksomheden fra disse ydre holdepunkter til ‘troens indre virkelighed og sindets billeder’ (smst., 56).

## 6. Luther og den kristne fortolkningstradition.

Allerede tidligt anså man Bibelen for at have et eget betydningsfelt. Således skelnede man på baggrund af Augustins tegnlære mellem ting, der ikke anvendes som tegn, og om tegn, der betegner ting i virkeligheden. Dertil regnede han endvidere i Skriften med ting, der er tegn for ting. I oversigtlig form:

ting, der ikke benyttes som tegn — *res*

tegn, der betegner ting — *vox-res*

ting, der betegner andre ting — *res-res*

Ifølge Augustin fandtes således to lag af virkelighed, der er forbundne i og med, at *vox* betegner *res*. Men der findes altså, og her menes først og fremmest i Skriften, yderligere et lag eller en strukturel forbindelse, der kaldtes *allegoria*, hvor én ting kan betegne andre ting. Ting (*res*) kan dække over ting i den sanselige verden eller historiske begivenheder (Vind 2019, 229–230 [241–242]).<sup>17</sup> Traditionen for denne form for tolkning går tilbage til apostlen Paulus (Gal 4), og kaldes i dag gerne for typologi. I middelalderen benyttedes snart den ene, snart den anden betegnelse for denne form for tolkning (Brinkmann 1980, 251–252), og en anden betegnelse for metoden er *figura* (Vind 2019, 230, anm. 123 [243, anm. 880]). Vind karakteriserer typologien som et forhold mellem tider (t.eks. gammeltestamentlig og nytestamentlig tid), der afspejler sig i billeder, som peger fremad (jf. Luther ovenfor, s. 162–164). Billederne viser i ett samhörighed mellem de to ting eller de to begivenheder, der sammenlignes, og forskellighed eller adskillelse; de har en evig betydning samtidig med, at de udtrykker en ‘fremadrettet bevægelse, hvor nyt bliver til og gammelt forgår’ (smst. 230 [242–243]).

Ved siden af den typologiske tolkning findes en mere spiritualiserende allegorisk fortolkning, der er kendetegnet ved at lægge afstand til det betegnede, d.v.s. i sidste ende til den forankring, der var kendetegnende for typologien (smst., 231 [243]). I middelalderen fik disse to fortolkningsveje sammen plads på det allegoriske trin i den såkaldt firfoldige fortolkningsmetode eller allegoresen. Denne var vokset frem gennem århundrederne og kunne af kirkelæreren Nicholaus fra Lyra (omtr. 1270–1340) sammenfattes poetisk i de latinske vers (efter Brinkmann 1980, 243):

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

<sup>17</sup> Efter henvisningerne til Vind (2019) følger i skarpe parenteser henvisninger til den tilsvarende danske tekst i Vind (2001). Hvor der citeres direkte, er teksten taget fra sidstnævnte.

### Teoretiske forudsætninger.

[Bogstavet viser historien, allegorien hvad man skal tro, / moralen, hvad man bør gøre, anagogien, hvor du er på vej hen]

De fire nævnte niveauer fordelte sig på den bogstavelige betydning, repræsenteret ved ‘bogstavet’, d.v.s. tekstens konkrete udsagn, medens de resterende holdtes sammen under den åndelige betydning, som kan eksemplificeres v.h.a. en prædiken af den danske præst Peter Madsen. Madsen var sognepræst ved Sankt Peders Kirke i Ribe i sidste halvdel af 1400-tallet (Kjøller-Rasmussen 2018, 103), og fra hans hånd har vi håndskriftet NKS 123 4to (skr. 1453–1483), der er en slags manual for præster og indeholder en række opbyggelige tekster, så som legender, bønner og prædikener (smst.). I sin prædiken til 2. søndag efter Helligtrekonger kommer Madsen ind på brylluppet i Kana, der udlægges således på de forskellige spirituelle niveauer: Allegorisk er der tale om det kødelige ægteskab mellem mand og kvinde, dernæst kan det tolkes som det åndelige ægteskab mellem sjælen og Gud, og endelig kan det pege hen imod det evige ægteskab, der finder sted i ‘fædrelandet’ (smst., 104). I sin Første forelæsning over psalmerne opstiller Luther dette skema til illustration af fortolkningsniveauerne (efter Huus 1996, 10):

	<i>allegorisk</i>	<i>tropologisk</i>	<i>anagogisk</i>
Jerusalem	de gode	gode egenskaber	løn
Babylon	de onde	dårlige egenskaber	straf

Gennem appliceringen af disse fire niveauer kunne et Skriftsted udtømmes betydningsmæssigt.

Også for Luther havde Bibelen et eget betydningsfelt, og han anvender flere steder den typologiske struktur i sin Skriftudlægning. Med den spiritualiserende måde at læse allegorien på, fremhævede han, at ‘Kristus har været til stede i alle udvalgte gennem alle tider’ (Vind 2019, 232 [244]). I Kristus findes således en kontinuitet, et evigt aspekt, der gennemskærer hele Bibelen, medens teksten samtidig i sig selv er udtryk for diskontinuitet, et tidsligt aspekt, hvor alting altid er i forandring, der kommer atter nye personer, den gamle pagt erstattes af den nye o.s.v. (smst., [244–245]). På den baggrund godtog Luther til fulde den typologiske tolkning, men var kritisk over for den nævnte spirituelle allegoriske tolkning. Luthers kritik af allegoresen gik især på den vilkårlighed, der let med den kunne glide ind i tolkningen, jf. at han i Antilatimus siger, at man ‘[i]kke i nogen skrifter – og da allermindst de guddommelige – må (...) gribe til en billedlig udlægning’ efter rent forgodtbefindende (Luther 1995; WA 8, 63). Ved i det bogstavelige lige over for det åndelige niveau at se en afspejling

af den paulinske modstilling af bogstav lige over for ånd (2 Kor 3,6), som man gjorde i middelalderen og i Luthers samtid, kunne man i sidste ende afvise den bogstavelige betydning (Vind 2019, 233 [245]). Dette betød videre ifølge Luther (jf. fremstillingen ovenfor i dette kapitels afsnit 1), at man ikke længere kunne fastholde Skriftens autoritet, og grundlaget for den typologiske tolkning begyndte at smuldre. Imod den *princielle* åbenhed i tolkningen, der opstod gennem den udprægede spiritu-  
 elle allegori stillede Luther *sin* påstand, at Bibelen kun har én betydning (smst., 233 [246]), men denne kan i forlængelse af Luthers teologiske menneskesyn (jf. anm. ovenfor, s. 154) forstås både som kød og ånd. Dette betød endelig ikke, som det fremgår af det foranstående, at Luther således ville afvise brugen af billedsprog som sådan. Tværtimod er billedet selve grundbetydningen, når det er benyttet i Bibelen (smst.).

Luthers tanker fandt videre anvendelse navnlig i den religiøse litteratur. Den svenske litteraturforsker Stina Hansson, der i *Ett språk för själen* (1991) har undersøgt litteratur fra perioden 1650–1720, finder, at billedsproget kan indtræde på to steder i den retoriske arbejdsproces. Det kan enten indtræde i den indledende fase, *inventio*, idet billedstof kan være en del af det materiale, der har foreligget for digteren til bearbejdelse, jf. Luthers understregning af, at man ikke efter forgodtbefindende måtte tolke skriften billedligt. Billederne er derfor valgt i og med materialet. I *elocutio*-fasen, der er nært forbundet med *inventio*, vælges passende udtryk og dermed billeder til det stof, der er udvalgt til behandling. Denne sidste type billeder forekommer også hos Luther, og den er netop den retoriske baggrund for, at han kan lægge vægt på meningen, ikke udtrykket ved udarbejdelsen af salmer på baggrund af Bibeltekster eller ved Bibeloversættelsen. Desuden gør Hansson opmærksom på, at billedligheden ikke blot er stærkere fremtrædende i andagtslitteraturen fremfor i kunslitteraturen, den er også formelt og strukturelt af en anden type (smst., 242).

### 7. *Billedsprog i særislandsk tradition.*

Som allerede nævnt betød indførelsen af ny digtning, som bl.a. salmedigtning, ikke, at traditionen forkastedes. Man fortsatte med at digte *rimur* og udnyttede de muligheder for billedsproglig variation med rod i de gamle mytologiske fortællinger, som denne genre gav mulighed for. Udover videreførelsen af den traditionelle digtning i sig selv, gik også forskellige virkemidler fra denne digtning over i den nye, importerede; bogstavrimet blev nævnt. Et andet træk var det gamle, oprindelig fællesgottonske system af omskrivninger. På den ene side altså de såkaldte *heiti*, d.v.s. poetiske



omskrivninger t.eks. v.h.a. sjældne eller særligt poetiske ord: *hróðr* [digt], *jór* [hest] eller i dansk digtning ord som *viv*, *ganger* o.lign. Der er altså tale om gerne ældre og sjældnere synonymmer til mere kendte ord, og vigtigere endnu er der tale om enkeltord. På den anden side har vi kenningen, der i islandsk digtning blev særligt udviklet i forhold til ældre gottonsk digtning. Der har i forskningen været nogen debat om en nærmere definition af, hvad en kenning er. Edith Marold drøfter i *Kenningkunst* (1983) de forskellige bud, der gennem tiden er kommet på en definition, for til sidst at fremlægge sin egen på grundlag heraf. Debatten har først og fremmest drejet sig om, hvorvidt kenning-begrebet var for snævert eller for bredt.

Ligesom *heiti* er kenningen en erstatning af et udtryk med et andet. Men til forskel fra denne består kenningen af mindst to led, der imidlertid begge ved hjælp af nye kenninger atter kan omskrives, hvorved ledenes antal øges.<sup>18</sup> Kenningen består i sin grundlæggende form af et grundord (isl. *stofnord*, ty. *Grundwort*) og en bestemmelse (isl. *kenniorð*, ty. *Bestimmung*), hvilken sidste gerne men ikke altid har genitivform (Meissner 1921, 2). Marold har i sin afhandling forsøgt at systematisere kenningbrugen hos middelalderens skjalde ved først at inddele den i to hovedgrupper: appellativer og personangivelser (Marold 1983, 30). Appellativerne omskrives gerne ved hjælp af troper eller metaforer (smst., 30–31), d.v.s. grundordet er et billede, og bestemmelsen er da en attribut, der hjælper med at anskueliggøre denne overførsel (smst.). Til denne type af kenninger hører t.eks. *seglmarr* [sejlhest] > skib, *handar bál* [håndens bål] > guld. Den anden store gruppe af kenninger er personbetegnelser (herunder også dyr og personificerede ting), som Marold deler i to mindre grupper: ‘typiserende kenninger’ og ‘anatomastiske kenninger’, der dækker personer som typer, t.eks. fyrste, kriger, jätte o.s.v., hhv. individer (smst., 33). Til den første gruppe hører kenninger som *bringbrjótr* [ringbryder] > en gavmild mand eller *sverðrjóðr* [den der rødfarver sværdet] > kriger. Til den anden gruppe hører t.eks. *faðir Mǫrnar* > Mørns fader og *fóstri ondurgóðs* > skigudindens fader; begge disse er omskrivninger for jätten Þjazi. Selve omskrivningen af personer kan videre foretages på forskellig vis: ved hjælp af handlinger og gerninger, ved hjælp af karakteriserende henvisninger, ved hjælp af henvisning til mennesker og (som det sås af de to givne eksempler) ved hjælp af slægtskab (smst.).

Kenningsystemet optoges i *rímur*-digtningen, og med tiden videreudvikledes det. T.eks. udvidedes områderne, der kunne benyttes til kenningens forskellige led, og

---

<sup>18</sup> Dog danner de konkrete metriske omgivelser en grænse; således består den længst kendte kenning i den gamle skjaldedigtning af syv led (Jón Helgason 1934, 59).

hvordan de kunne kombineres. Samtidig var der mindre variation og kenningerne blev i det hele taget mere enkle, både indholdsmæssigt og formelt; i *rimur* ser man kun sjældent kenninger bestående af tre eller flere led (Björn K. Þórolfsson 1934, 91). En anden fornyelse var indførelsen af den særlige genitivomskrivning, *nafnorðsaukning* [navneordsforøgelse], der i formel henseende jo ligner kenningen; men til forskel fra den egentlige kenning er der her ikke tale om en metaforisk overførsel, der forklares ved styrelsen; grundordet betyder det samme som hele syntagmet. Til gengæld kan styrelsen godt virke metaforisk, t.eks. 'dødens bånd', der betyder døden; men der ligger stadig et billede i, at døden griber mennesket med bånd, snore eller lignende. I den tidligere forskning er genitivomskrivningerne eller navneordsforøgelserne blevet betragtet som et afgrænset fænomen, men der er i nyere forskning blevet peget på visse problemer i således at begrænse sig (Davíð Erlingsson 1974, 22–31).

#### *8. Opsamlende om billedsprog i denne afhandling.*

På baggrund af ovenstående gennemgang bestemmes billedsprog i denne afhandling således:<sup>19, 20</sup>

Under hensyntagen til den historiske og dermed eventuelt betydningsmæssige afstand dækker billedsprog enhver form for sproglig sammenligning af to forskellige områder af virkeligheden, det være sig ting, abstrakter eller personer. Sammenligningen kan bestå af et enkelt eller flere ord og er ikke begrænset til en bestemt ordklasse.

Denne definition er bred og omfatter t.eks. metafor (i snæver forstand), metonymi og synekdoke, men også udbyggede former af disse, som t.eks. kenninger og allegorier. Den omfatter imidlertid ikke symbolet, der ikke er en sammenligning, og som Luther afviste. Til gengæld omfatter definitionen similen eller den egentlige sammenligning. Luther omtaler ganske vist ikke sammenligningen i sig selv i det gennemgåede materiale, men traditionelt har man anset sammenligningen og metaforen som mere eller mindre det samme, idet metaforen betragtedes som en forkortet

---

<sup>19</sup> Idet det bemærkes, at ordet 'billedsprog' i sig selv er af forholdsvis sen oprindelse. Luther taler, som det sås, om metaforer, figurer eller troper. Endnu hos Ludvig Holberg (1684–1754) finder vi ikke ordet, der til gengæld synes at være blevet kraftigt præget af N.F.S. Grundtvig (1783–1872; Nielsen 2009, 17).

<sup>20</sup> Man jævnføre med Brooke-Roses definition (1958, 17, 23–24).

form for den første, nemlig med udeladelse af de eksplicite sammenligningsled.<sup>21</sup> Dette kan rigtignok anfægtes, og allerede Quintillian understreger forskellen mellem dem, idet han fremhæver, at metaforen til forskel fra sammenligningen erstatter et ord (Brooke-Rose 1958, 14). Selvom Brooke-Rose fremhæver dette, er dog den primære grund til, at hun ikke har medtaget sammenligningen i sin undersøgelse, at den ikke opviser nogen syntaktiske problemer; den er nemlig i sin grund ganske enkel: 'A ligner eller er som B' (smst.). Det efterfølgende er imidlertid ikke en grammatisk undersøgelse. Hovedfokus er på billedernes indhold og effekt. Sammenligningen er derfor af interesse; selvom den er og gør noget andet end metaforen, så arbejder den ikke desto mindre på vores fantasi.

Som det allerede er nævnt, er det vigtigt at være opmærksom på, hvad man kunne kalde det historiske problem, nemlig det forhold, at hvad vi i dag t.eks. opfatter som en metafor, ikke nødvendigvis var det for fortidens mennesker. Ovenfor henledtes opmærksomheden på, at man i læsningen af Luther skal være opmærksom på, at 'hjerter' ikke er en metafor for (varme) følelser. Men—og dermed kompliceres billedet yderligere—dertil var forholdet mellem 'hjerter' i betydningen 'indre organ' og i betydningen 'åndelige kapacitet' heller ikke for Den Lærde Tids mennesker det samme som for os i dag. På den tid var 'hjerter' et ord, der omfattede begge de nævnte betydninger, ikke som en generalisering eller en abstraktion, men som ett ord, der i sig havde begge muligheder, men hvor betydningen endnu ikke var fastlagt på den ene eller den anden af disse. Man kan således heller ikke tale om en metafor, fordi der ikke er tale om en overførsel fra ett betydningsområde til et andet (Barfield 1973, 80–83).

Hvad der i lingvistisk jargon kaldes døde metaforer, d.v.s. sådanne metaforer, der ikke længere opleves som usædvanlige, er i deres egenskab af at være døde ikke interessante; intentionen med undersøgelsen er jo bl.a. at få viden om netop disse billeders poetiske effekt. Men overvejes det nærmere, må man stille spørgsmålet, om en metafor i det hele taget kan nå et absolut nulpunkt, hvor den så at sige ikke længere har nogen effekt? Et billede som 'kilde' i betydningen 'historisk vidnesbyrd' er måske et godt nutidigt eksempel på, at det kan være svært at afgøre, hvornår en metafor er død. Det er ikke ualmindeligt blandt nogle historikere at betragte kilden som en død metafor, hvilket har givet plads til et passivt, man kunne sige dødt, kildebegreb, hvor initiativet udelukkende ligger hos historikeren selv. Dette har imidlertid betydning

---

<sup>21</sup> Således bl.a. hos Spurgeon (1935, 5), der kalder metaforen for en 'compressed simile'.

for den historievitenskabelige tænkning i det hele taget, som historikeren Jon A.P. Gissel henleder opmærksomheden på i kronikken "Alle mine kilder ..." (*Kristeligt Dagblad* 2007). Særlig interessant i denne sammenhæng er, at Gissel fortsætter med at give et bud på, hvordan vi, ved at gå tilbage til kilde-metaforen selv, kan vække den til live og dermed genvinde et mere gensidigt og aktivt forhold til kilden. Metaforen er således ikke død i sig selv, men dør eller tørrer ud hos den enkelte bruger (jf. Lewis 1979, 258–260). Det kan derfor i teksterne være svært, ja, ligefrem umuligt at afgøre, om denne eller hin metafor er fuldstændig død. Et vink kan være de umiddelbare omgivelser, metaforen benyttes i, t.eks. hvilke verber, adjektiver m.fl. der benyttes i forbindelse med substantiviske metaforer, og om der er afveksling i brugen af disse. I sidste ende må det dreje sig om et (kvalificeret) gæt på baggrund af den umiddelbare kontekst og den sproghistoriske viden om den konkrete periode.

Den her fremsatte definition udelukker altså den slags billeder, som Helgi Skúli Kjartansson også udelukker fra sin undersøgelse i *Myndmál Passíusálmanna*, hvor en given situation så at sige opmales for vores indre øje (1973, 13; jf. ovenfor, s. 36). Den anden type billeder, Helgi Skúli har udskudt med sin definition, nemlig sådanne metaforer eller sammenligninger, der ikke forbindes med noget rent sanseligt (smst., 14), omfattes derimod af den her givne definition.

---

## TEOLOGIEN I BILLEDSPROGET.

*Paa Grænsen mellem det kendte og ukendte arbejder Fantasien. Den er en Søger, hvormed man føler sig frem i det, man ikke ret kender.*

– Carl Koch

*(...) i virkeligheden havnede Dante ikke i paradis, fordi han gik igennem skærsilden. Paradis kendte han derimod, fordi han foregreb det i fantasien.*

– Dorthe Jørgensen

**V**I ER NU kommet så langt, at vi skal tage nærmere i øjesyn de urter, der vokser i Ólafur Jónssons lille stykke have; vi skal se nærmere på, hvorledes de allerede udvalgte teologiske grundideer kommer billedligt til udtryk i Ólafs tekster.

I et af Luthers måske bedst kendte værker, *Om den trålbundne vilje*, sammenligner han mennesket med et trækdyr, der går derhen, hvor driveren vil have det. Driveren kan enten være Gud eller Djævelen, og ligesom et trækdyr vælger mennesket heller ikke selv sin driver (Luther 1985, 78; WA 18, 635). Ólafur Jónsson udtrykker sig på baggrund af en lignende bagvedliggende tanke, når han synger (9,34):

Hver hann hefur nú limina léð  
til lasta og Guðs styggingar,  
hneigi hann sig með góðfúst geð  
Guði til íbyggingar  
og láti Hann leiða sig.  
Einn hef eg þar til alla þörf  
að athuga sjálfan mig.

[Enhver der nu har lånt lemmerne / til last og Guds forbitrelse, / må han bøje sig med villigt sind / for at lade Gud bo hos / og lade sig føre af *Ham*. / Alene har jeg deri al grund / til at være opmærksom på mig selv.]

Med udgangspunkt i dette teologiske grundbillede af mennesket og menneskets situation skal den efterfølgende undersøgelse struktureres. Vi vil derfor lægge ud med at se på, hvordan Ólafur taler om mennesket, for derpå at fortsætte gennem de udvalgte kategorier, Gud og frelsen og Guds og menneskets fjender.

Fremstillingen vil veksle mellem drøftelse af de konkrete teologiske temata i Luthers udformning og fremlæggelse af det konkrete materiale fra Ólafs tekster samt diskussion af, hvordan det passer ind i en luthersk kontekst. Ved fremlæggelsen af materialet skiftes der mellem at give eksempler i den løbende tekst og i listeform. I de førstnævnte tilfælde oversættes eksemplerne til dansk i deres helhed (efterfølgende citaterne i kantede parenteser, som andre steder i afhandlingen), medens der i listerne kun oversættes de centrale ord (angivet med kursiv i grundteksten). Ved direkte citater gives den islandske tekst som tidligere i enkelte citationstegn (‘ ’), men det har undertiden været nødvendigt at ændre eksemplet, t.eks. m.h.t. bøjning, og citaterne gives da i *kursiv*. For at økonomisere med pladsen henvises i reglen til korpus-teksterne med en nøgen talhenvisning, t.eks. ‘23,7’, udeladende det ellers benyttede ‘KvÓJ’.

### *A. Mennesket, dets eksistens og Gud.*

#### § 1. *Mennesket.*

Mennesket (*maður* eller *manneskja* [menneske]) tilhører menneskeslægten, *Adams kyn* [Adams slægt] (9,25; jf. 19,8), eller, lidt svagere betonet, regnes til samme gruppe som Adam, d.v.s. blandt dem, for hvem Dødens dør og det dybe Helvede har stået åbne, siden Satan forstyrrede Guds orden (9,27). Som en modstilling dertil regner digteren sin slægt tilbage til ‘Eva mín elsta móðir’ [Eva, min ældste moder], der ‘orð Guðs (...) yfir trað’ [overtrådte Guds ord] (2,2). Modsat denne adamiske kategorisering omtales menneskene også som ‘Drottins’ [Herrens] (47,1) eller ‘Lausnarans’ [Forløserens] (51,8), og allerede i denne modstilling mellem Adams og Guds mennesker anes en bestemt måde at betragte mennesket på, som vi skal vende tilbage til lige straks. Digteren kan også sammenligne sig selv med de to disciple i Luk 24,13–28, med hvem han beder ‘blíf hjá mér minn blíði’ [bliv hos mig, min blide] (17,3). Enkeltvis kan tales om mænd: *drengir* [dreng] (44,35), ‘börnin’ [børn] (44,40), *strákar* [dreng] (44,55) eller ‘bróðir’ (44,56); eller kvinden kaldes med kenninger som ‘menjabrík’ [smykkets træ] (38,7), ‘gullskorð’ [guld-bærerske] (33,4), *ljúfa gulls lilja* [kær guld-lilje] (38,18) eller sammenlignes med Solen (38,13–14),<sup>1</sup> *lampi skær* [klar

---

<sup>1</sup> Sir 26,16.

lampe] (38,6),<sup>2</sup> *gulligur stólpi á silfursæti* [gylden sokkel på et sølvsæde] (38,7),<sup>3</sup> *vinviður* [vinranke] (38,12),<sup>4</sup> *perlur* [perler] (38,15).<sup>5</sup>

Vi så ovenfor (s. 154 med anm.), at man med Luther kan betragte mennesket på to måder:

1. Den ene, som man kunne kalde filosofisk, skelner mellem tre dele i mennesket: legeme, sjæl og ånd. Ånden er det sted inderst i mennesket, hvor Gud kan tage bolig; andre steder tales om hjertet, brystet eller samvittigheden som det sted, hvor Gud møder mennesket (se nedenfor). Derfra kan Guds Ånd lyse og oplyse mennesket gennem troen. Sjælen er af natur ligesom ånden, men dens opgave er en anden, idet det er den, der 'gør legemet levende og virker igennem det'—sjælen kan ligefrem i Skriften være synonym for liv (Luther 1980c, 190; WA 7, 550–551). Fornuften er, siger Luther, 'lyset i dette hus (∴ sjælen)' (smst., 191; WA 7, 551), men den må på sin side være oplyst af ånden, d.v.s. af troen, for ikke at fare vild (smst.). Visdom hører, ifølge Luther, ånden til, medens erkendelse, herunder følelser som had, kærlighed, lyst, afsky m.v., hører sjælen til (smst.). Endelig er legemet menneskets konkrete legeme.

2. Den anden måde at betragte mennesket på er teologisk, og ifølge denne *hele* mennesket, d.v.s. enhver af det filosofiske menneskesyns tre dele, enten være kød eller ånd (smst., 190; WA 7, 550). Mennesket som kød, regeres af 'begær og egensindighed, og (...) nyder sig selv og bruger alt andet, selv Gud' (Luther 1982, 22; WA 56, 361). Man jævnføre hermed Luthers velkendte billede af mennesket som værende 'kroget ind i sig selv' (lat. *incurvatus in se*). Det åndelige menneske er derimod mennesket i tro, der netop ikke handler for sig selv, men kun 'anser det for godt, som er godt for Gud og for alle (...). Thi de[t] har ingen anden genstand end Gud' (smst., 24; WA 56, 362). Ifølge den teologiske betragtning af mennesket er det et enten–eller, hvorvidt man befinder sig i den ene eller den anden kategori, enten er mennesket ånd eller også er det kød. Ja, det står værre til: hvis der mangler det mindste i den fulde udlevelse af kærligheden, da er man intet i forhold til Loven, d.v.s. da er man fuldstændig kød, ikke ånd (Vind 2012, 107). Anderledes udtrykt: Mennesket kan ikke på nogen måde selv opfylde Loven fyldestgørende. I denne situation står mennesket derfor aldeles hjælpeløst og kan kun med Guds hjælp i troen på Kristus bjærge sig. Betragtet i tro, er mennesket derimod helt og holdent ånd. I det teologiske perspektiv betragtes men-

---

<sup>2</sup> Sir 26,17.

<sup>3</sup> Sir 26,18.

<sup>4</sup> Jf. Ordsp 31,16.

<sup>5</sup> Jf. Ordsp 31,10.

nesket følgelig som en helhed, ‘to hele mennesker, og ét helt menneske’ (efter smst., 109; WA 2, 586), mennesket er, ifølge Luther, samtidig helt og holdent retfærdig og helt og holdent synder (lat. *simul iustus et peccator*)—med de ovennævnte billeder, så er mennesket både af Adams slægt og tilhører Herren eller Frelseren. Det åndelige menneske og kødet er ganske vist modsætninger; men det er modsætninger i det enkelte menneske, ikke ydre modsætninger mellem den enkelte og næsten.

Til den første betragtningmåde må det regnes, når vi hører, at mennesket skabtes i Guds billede: ‘Mæta í fyrstu maðurinn bar / mynd Skaparans hæsta’ [I begyndelsen bar mennesket / den højeste Herres agtværdige billede] (9,26; jf. 35,26). Men p.g.a. Adams fald mistede vi dette billede: ‘Guðsmyndin þín hin glæsta / gjörvöll á burtu fór’ [Dit storslåede gudsbillede / gik fuldstændig tabt] (51,5), ‘heilaga missti hann (ð: maðurinn) Herrans mynd’ [men [mennesket] tabte Herrens hellige billede] (12,2), d.e. ved syndefaldet. Tabet af Gudsbilledet har imidlertid ikke betydet, at vi har mistet vores fornuft, som det understreges, når vi af digteren tiltales ‘Skynsöm manneskjan’ [fornuftige menneske] (35,48), eller når han taler om ‘vitsmuni og mál’ [begavelse og sprog] og ‘skynsemdar sál’ [fornuftige sjæl] (41,5); vi er ‘með skynsemd sköpuð’ [skabt med fornuft] (30,2), ja, dette fremhæver digteren særligt, idet han udbryder (51,3):

— — — — —

Mannsmynd þá  
mig lést fá  
sem mér í dag sést á:  
málið, heyrn, sýn og minni  
mér gafst í skilnings sinni fram yfir fénað og dýr  
og flest kvikindin rýr.

[Det menneskebillede / du lod mig få, / som man i dag kan se på mig: / talen, høreelse, syn og erindringen / fik jeg, for at jeg kunne forstå / til forskel fra får og dyr / og de fleste levende stakler.]

Dette flugter med, hvad vi hørte ovenfor (s. 170) med henvisning til Lakshmi Sigurdssons undersøgelse, *Mulmet i hjertet*. Sigurdsson gjorde bl.a. opmærksom på, at mennesket ganske rigtigt skabtes i Guds billede, eller som hun siger, med Guds billede i hjertet, men ved syndefaldet ved en slags omvendt billeddannelse blev dette billede ødelagt. Det samme fremhæves her hos Ólafur (jf. det filosofiske menneskesyn): Vi mistede Skaberens billede, men fik og beholdt dog vores menneskebillede,



som er vores fornuft. Og selvom Guds billede forsvandt fra menneskets inderste,<sup>6</sup> så er dette inderste der dog stadig, og det kan potentielt igen blive Guds bolig, men altså også Djævelens, hvad det er, når Gud ikke beboer det.

Som tidligere beskrevet, kan vi ifølge Luther ikke klare os med fornuften alene. Guds Ord er skjult for den blotte forstand eller fornuften, den forstand, der ikke er oplyst af troen. På samme måde kan Ólafur tale om, at synden ødelægger ‘Mannvit og mæta kurt’ [Fornuft og from møjje], ja, ‘forstand’ [forstanden] er ‘rýrt’ [utilstrækkelig] (46,4), når den ikke er oplyst af troen, leder den i sidste ende mennesket på afveje (jf. § 2). Mennesket skabtes videre med et ‘óveilt’ [stærkt, modigt] hjerte, ‘skír svo hann (o: maðurinn) mætti skína’ [rent, så [mennesket] kunne skinne] (21,8). Man må herved forstå, at mennesket kunne skinne med Gudsbilledet i sig, det billede, der siden ved syndefaldet gik tabt.<sup>7</sup> Når nu pladsen for Gud fremdeles var der i mennesket, kan digteren synekdokeisk kalde mennesket for ‘Guðs íbúð’ [Guds bolig] (9,26).

På den denne side af syndefaldet kan mennesket beskrives ved hjælp af den teologiske betragtningsmåde. For Ólafur er det hele mennesket, der er sygt, ‘viljan, máttinn, vitið og ráð’ [viljen, styrken, forstanden og fornuft] (5,6), og som har brug for Kristi lægegerning. Derfor kan han flere gange sammenligne mennesket med (*stokkur eða*) *steinn* [(stok eller) sten] (30,2; 35,49; 44,22) eller *steinn eða stál* [sten eller stål] (41,5). Omvendt er det også hele mennesket, Ólafur har i tankerne, når han udbryder: ‘Sagt er að syndgisti eigi / sá af Guði fæddur er’ [Det siges, at den synder ej, / som er født af Gud] (2,5), d.v.s. mennesket som ånd, mennesket i tro, synder ikke i og med, det er ånd. I Ånden kan mennesket vide sig sikkert, og således har enhver troende ‘guðdóms gæskan sanna’ [den sande guddoms godhed] (3,12) i sig, så at det kan stå sig mod ethvert anslag fra Djævelen (når Gud er til stede, kan Djævelen ikke også være der).

I materialet omtales kødet bl.a. med et pars-pro-toto-billede som *búkur* [bug, mave] (51,14), eller som oftere med tautologiske udtryk så som *líkami og limir* [legeme

<sup>6</sup> Jf. med Luthers sammenligning af mennesket med jødernes tempel ovenfor, s. 154.

<sup>7</sup> Man jævnføre i øvrigt med Hallgrímur Péturssons noget senere omtale af det samme forhold: ‘Eftir þessari Guðs mynd var maðurinn skapaður réttlátur, vís með frjálsum frívilja; þetta voru ágætar ypparlegar gáfur og ein skær skínandi mynd í manninum, hverja hann missti aldeilis í syndafallinu’ [Ifølge dette Guds billede blev mennesket skabt retfærdigt, viist med en fri vilje. Dette var storslåede, ypperlige gaver og et klart, skinnende billede i mennesket, som det mistede fuldstændigt i syndefaldet] (fra *Diarium Christianum* citeret efter Sigurjón Árni Eyjólfsson 1997, 33).

og lemmer] (35,40), ‘hold og bein’ [kød og ben] (17,6), ‘hold og blóð’ [kød og blod] (20,12), ‘aska og mold’ [aske og jord] (21,10), ‘duft og aska’ [støv og aske] (30,9) eller *líf eða limir* [liv eller lemmer] (35,41), hvor grundbilledet er *hold* [kød]. Det kødelige menneske, der altså blev vækket til live ved Adams fald—efter Adam er der ingen, født på en naturlig måde, der ikke samtidig er syndige (Grane 1972, 23), og vi er derfor alle mærkede af *ógæfa fyrsta manns* [det første menneskes ulykke] (3,2)—betegnes desuden med Adams navn t.eks. ‘Adams art’ [Adams egenskab] (30,4) eller *Adams vald* [Adams herredømme, magt] (12,1), eller rent ud som *hinn gamli Adam* [den gamle Adam] (41,15). Som vi hørte ovenfor søger kødet sig selv, det vil ‘hafa (...) eðlið sitt’ [følge sin natur] (5,7; 20,4; 30,21), og derfor kan tungen være ‘stirð’ [stiv] (20,4) og naturen i det hele taget ‘treg’ [træg, uvillig] (smst.) og kødet kan stå i en ‘stríð’ [strid, kamp] (44,11). Mod dette kan vi kun bede til Gud, at Han vil *hindra* [hindre] (smst.) det. Der er to aspekter ved dette. Det ene at mennesket står i en kamp med kødet, hvilket skal omtales nærmere i den følgende paragraf, og det andet, at kødet er mennesket en byrde:

LEGET MET SOM BYRDE ELLER SOM BEBYRDES

holdið þungt að þægir [tungt]	(3,9)
Líkamin þungur letur þig frekt [tung]	(30,3)
Líkamin (...) / <i>torveldir sér og tregur finnst</i>	
[gør sig besværlig og føles træg]	(30,3)
Þó sem áður þrátt eg fann / <i>þyngendi</i> uppá líkamann [tyngende]	(42,10)

Legemet kan også fremhæves som kød, som når digteren glæder sig til, at: ‘líkama syndarinnar legg eg af þá’ [syndernes legeme lægger jeg da fra mig] (4,5), d.v.s. ved døden. Ja, legemet eller kødet er i sig selv *daudligt* [dødeligt], og således er dets *hagur* [forhold] (16,1) og dets *girndir* [begær] (5,7) dødsmærkede. Kødet er ringeagten af troen: ‘Líkamin (...) / trú og guðrækni aktar minnst’ [legemet (...) agter mindst (af alt) troen og gudfrygtighed] (30,3), og således er ‘hvað holdinu þykir hér best / (...) skaðsemd einna mest’ [hvad der forekommer kødet bedst her / (...) en af de største skader] (30,21).

Begge de to teologiske mennesker omfattes i udtryk som *hold og sál* [kød og sjæl] (30,7; jf. 30,5), *líkami og sál* [legeme og sjæl] (30,12), *önd og líkami* [ånd og legeme] (41,4) og ‘hjarta og limir’ [hjerter og lemmer] (51,9). Det legemlige og det åndelige mødes, når der skal digtes, thi da skal ‘hæversk tunga og hyggjan hrein’ [en anstændig tunge og den rene tanke] (20,1) gå sammen i det konkrete udtryk, salmen er, eller i

lovprisningen, der skal komme af ‘góðum grunni’ [en god grund (o: have et godt ophav)] (32,5).

Det åndelige menneske er mennesket i tro, gennem hvilket digteren ‘sjái / Son Guðs á krossi dáinn’ [ser Guds Søn død på korset] (51,14). Det åndelige menneske kan selvfølgelig adresseres i udtryk som *sál* [sjæl], *önd*, *andi* [ånd], *hjarta* [hjerter] og *geð* [sind] o.fl. Inden for de følgende kategorier fordeler billederne sig således:

- bryst.
- hjerte.
- tanke, sind (o.fl.).
- vilje.
- sjæl.
- ånd.
- samvittighed.

Brystet, der er en synekdotik for hele mennesket, er en beholder, som dels konkret bryst indeholder hjertet samt sådanne fakulteter, der t.eks. indgyder tale (‘(o: bóndinn) ræða tók með sjálfum sér / sem honum bjó í brjósti’ [bonden talte ved sig selv, / som han havde i bryst (o: han tænkte)], 9,13) eller domme (‘að meta og virða í brjósti sér’ [i sit bryst at vurdere og værdsætte (o: sin livsbane og alt godt)] 42,1), dels indeholder ‘det åndelige’. Således *þjár* eller ‘lýr’ [plager] (1,17; 5,1) alt muligt brystet: ‘Syndin’ [Synden] (1,17), ‘hugraun’ [anfægtelse] (2,5), det er fuldt af ‘kvíði’ [ængstelse] (9,24), ‘sút og sorgin þung’ [ængstelse og den tunge sorg] (9,39), ‘kvilla’ [lidelse] (32,4) og lyst ‘til hefndar’ [til hævn] (44,73). Derfor bedes til Gud, at Han skal *bræða* [smelte] (32,4; jf. 16,4) det, der plager brystet eller *bleyta* [fugte, opbløde] brystet, så det bliver medgørligt (44,22), Han skal lade dårligheden ‘sveima’ [drive] (9,39) ud af brystet som en tåge. Det er også i brystet, at ‘vantrú’ [vantro] (34,44) kan indfinde sig, som Gud kan oplyse ved at *binda* [binde] (49,4) troen til brystet i stedet—og dermed ‘hræni úr brjósti að rýma’ [udrydde hykleri fra brystet] (21,8), eller Han kan trænge (*lerka* 44,66) den ud. Vantroen er netop det, Djævelen forsøger at *blæsa* [blæse] (34,34) mennesket i brystet. I brystet bor også ‘holds míns fýsn’ [mit køds tilbøjeligheder], ‘hugar girndir’ [sindets begær] og ‘hverskyns þankar illir’ [allehånde onde tanker] (23,3). Derfor beder digteren Gud: ‘Brjóst mitt láttu batna, / brúðkaupsklæði ná’ [Forbedr mit bryst, / [så at det kan] få brudeklæder] (5,9). Efter at have drevet al dårlighed bort fra brystet, kan Guds Ånd derpå selv fylde det:

GUD I BRYSTET

<i>lát, (o: Guð), ei / (o: það að þakka Guði) líða úr brjósti mér</i>	
[lad ej, [Gud], / [taksigelsen] glide mig af brystet]	(9,37)
<i>hell þú í brjóst mér inn</i> [hæld ind i mit bryst]	(17,2)
<i>Í brjósti mér Hann búi sér vist</i> [I mit bryst gør han sig bo]	(20,3)
<i>bú þú (o: Guð) byggð í brjósti mér</i> [lav dig en hjemstavn i mit bryst]	(29,9)
<i>Þér hjá hið innra þá er guðsríki (...) / unaðssemð bið eg sú aldri viki / úr þínu brjósti (...)</i> [det behag (o: Gudsriget) vil jeg aldrig, skal vige / fra dit bryst]	(35,9)
<i>Heilagur Andi / þér hvíli í brjósti</i> [Helligånden / hvile i dit bryst]	(37,6)
<i>þinn ástar Andann þýða / innsend þú í brjóst til mín</i>	
[send din kærligheds ånd / ind mit bryst]	(51,9)

Det er i brystet, 'líf' [livet] (2,15) er.

hjerter Hjertet, der ikke i sig selv skal opfattes som et billede (jf. ovenfor, s. 177), er menneskets fokuspunkt eller det egentlige, åndelige menneske. Hvis ikke Gud bebor det, er det koldt: 'Það skerðir þitt lof allt / ef þelið hjartans er kalt' [Hele din pris begrænses, / hvis hjertets gemyt er koldt] (32,5; jf. 12,1). Men Gud, når Han bor i vort hjerte, tørrer det, og når det er varmt, bedrøves vi over synden, der personificeret 'stangar mannhjartað heitt' [stanger det varme mandshjerte] (3,5). Menneskehjertet omgives af en række farer: 'reiðin bráð' [den pludselige vrede] (7,12) kan forblinde det (vreden kan forblinde hjertet, og det er farligt, for det gælder om at få vore 'hjartans augu' [hjertens øjne] (44,66) til at skue Gud), 'hætt freistingin hjartað nagar / og hug fær spillt' [den farlige fristelse nager hjertet / og får ødelagt sindet] (39,13), 'Sár þverúð og synda mein / svoddan hjörtu spennir' [skadende vrangvillighed og syndeskade / omslutter på den vis hjerterne] (44,22). Borte fra Gud, i synden, fryser hjertet, og mennesket kan ikke optø det (*fá það þitt* 5,4). Også Døden gør anslog, 'dunar að hjarta mínu' [tordner mod mit hjerte] (9,40). Men hjertet bærer også faren i sig selv: 'hjartað ber girnd óhreina' [hjertet bærer et urent begær] (51,5) eller det holdes ubehageligt fast: 'angurs þráður / [er] undinn um hjarta mér' [sorgens tråd / er viklet om mit hjerte] (19,5). Der er ikke nogen neutral grund, fra hvilken hjertet bevæger sig i den ene eller den anden retning, heri består netop faldet. Derfor har mennesket brug for Kristus, der kan hele dets brist eller rense det urene (jf. §§ 6, 8): 'Hér græðir hjarta þitt Hans lækning góð, / helgasta Krists blóð (...) hreinsar þig vel' [Her heles dit hjerte ved Hans gode lægedom, / Kristi hellige blod (...) renser dig grundigt] (8,20), man skal 'af öllu hjarta snúast til Hans' [af hele sit hjerte vende sig mod Ham] (35,27; 35,28). Mere konkret skal hjertet fyldes af Helligånden, som 'einn

gleður hjörtun tvíst' [ene kan glæde de stille hjerter] (20,3), eller digteren kan bede Gud: 'hjartanu stjórna þú helst í mér' [styr du frem for andre mit hjerte] (21,6; jf. 37,5), jf. det indledende citat fra *Om den trålbundne vilje*.

Skabelsen er ikke kun en fortidig begivenhed, faktisk i materialet ikke først og fremmest. Ganske vist proklameres det: 'Í upphafi bjóstu um eðlið manns / og óveilt skapaðir hjartað hans' [I begyndelsen klargjorde du menneskets natur / og skabte dets uformående hjerte] (21,8) og hele menneskets eksistens omfattes med 'sköpun og lausn þín skeði á mér' [din skabelse og forløsning skete med mig] (49,8). Men hvad man her umiddelbart kunne forstå som skabelsen i forbindelse med verdens begyndelse, drejer sig ved nærmere eftertanke om den skabelse, der sker hele tiden i og med Guds opretholdelse af os—hvad der oftere genlyder: 'í oss skapa hjartað nýtt' [skab et nyt hjerte i os] (24,2), 'hjarta mitt endurnær' [vederkvæg mit hjerte] (2,9), 'þér bú til hjartað mitt' [skab mit hjerte] (32,4) hvilket svarer til, at Han kan vende det fra Ham bortvendte hjerte: 'Sá víkingshjartað beygir' [Han vender sørøverhertet] (44,75). Ved fornyelsen af hjertet får vi et 'guðligt hjarta' [guddommeligt hjerte] (11,12), der tørster efter Gud: 'Hugur minn, sál og hjartans lyst / til þín er þyrst' [Min tanke, sjæl og hjertens begær / tørster efter dig] (49,2). Billedsproget om tørst bruges videre sammen med sult i Heyr, minn Guð helgasti (KvÓJ 10), *andliga hungur og þorsta* [åndelig sult og tørst] (10,20).<sup>8</sup> Med dette billedsprog tales om det, Luther omtaler som, at Ånden gennem troen skal oplyse vor forstand. Hjertet skal ikke blot repareres for en mindre brist, men skabes på ny eller fornys, gøres nyt (jf. 'det nye sprog' ovenfor, s. 157); selv sørøverhertet vendes eller bøjes, d.v.s. tvinges i en anden retning. For Luther er alle mennesker 'bortvendte', alle mennesker er fuldtstændigt fordærvede af synden og formår derfor ikke selv at vende dette billede om; det kan kun Gud (Vind 1996, 42).

I forbindelse med hjertet fokuseres der særlig på glæde, trøst og fred i Gud:

HJERTET FYLDT AF GLÆDE

*vera með hjartað kátt* [være glad i hjertet] (9,42)

að Guð vilji gefa þér *glatt hjarta* [glad hjerte] (33,3)

Heilagur Andi þér hallist að / *svo hjarta þitt gleðina finni*  
[så dit hjerte finder glæden] (36,16)

<sup>8</sup> Jf. i øvrigt Kristi såkaldt femte korsord: 'Jeg tørster' (Joh 19,28; jf. Sigurjón Árni Eyjólfsson 1997, 39).

## SANDHEDS VEJE

### HJERTET FYLDT AF TRØST

*huggar og styður* / hjartað manns [trøster og støtter] (11,2)  
Hjarta mitt jafnan *huggist í þér* [trøstes i dig] (25,11)

### HJERTET FYLDT AF FRED

Hjarta mitt hafi *hvíld í þér* [hvile i dig] (21,9)  
*Friða* mitt hjarta og fram úr stýr [Giv fred til] (34,53)

Som hjertet ved Gud fyldes af glæde, således kan det som brystet også hos faderen, der får et vanskabt barn, være 'hryggt' [bedrøvet, sorgfuldt] (43,7), eller det kan anfaldes af *angur* [anger, sorg] (7,8), når det går næsten ilde.

Hjertet skal være Helligåndens, Guds bolig, stedet for Hans Ord:

### HJERTET SOM GUDS BOLIG

*í hjarta* að *geyma þér* [bevare dig i hjertet] (1,5)  
Heilags Anda huggunar skín / *í hjarta mér byggi inni*  
[bo inde i mit hjerte] (20,13)

### HJERTET SOM STEDET FOR GUDS ORD

Því má skilja að *skyldan tvenn* / *er skrifuð* í hjörtum vorum  
[to krav / er skrevne] (9,28)  
orð Hans *rættu þér djúpt í hjarta* [rodfæst dig dybt i hjertet] (20,13)

Det er vigtigt, at mund eller tanke og hjertet følges ad:

### HJERTE OG MUND FØLGES AD

að *hjarta og munnurinn fylgist að* [hjerter og mund følges ad] (21,8)  
*Af hjarta gjarnan hugur minn er* [Min tanke er villig af hjertet] (49,1)  
*haldi eitt munnur og hjarta* [holde mund og hjerte (som) ett] (50,1)  
*brópanði til þín af hjarta* [råbende til dig af hjertet] (51,5)

Derfor skal hjertet være fyldt af Guds velbehagelige dyder:

### HJERTETS DYDER

að lofa þig (...) / með heilögu *hjartans yndi* [hjertens velbehag] (17,2)  
*greiðist um hjarta mér* / *so að eg veiti og vandi* / *verðuga hlýðni þér*  
[ordn mit hjerte, / så at jeg kan give og yde / dig en værdig lydighed] (19,7)

Teologien i billedsproget.

og <i>hjörtun lítillata</i> [ydmyge hjerter] <sup>9</sup>	(20,6)
elsku og <i>ærligt hjarta</i> [ærligt hjerte]	(21,7)
<i>Hlýðugu hjarta</i> hér / (...) <i>að offra þér</i> [lydigt hjerte : at ofre]	(22,1; jf. 10,18)
seðji þitt <i>ljúfa hjarta</i> [kærlige hjerte]	(33,1)

Hjertet kan betegnes med forskellige florisante udtryk, som t.eks. ‘hjartans rann’ [hertens bolig] (3,12), ‘hjartans sel’ [hertens hytte] (13,4), ‘hjartans hús’ [hertens hus] (32,12), hvorved hjertet som stedet for Guds nærvær i mennesket understreges. Synedokéisk tales om *hjartans grunnur*, ‘hjartans þel’ [hertens grund] (21,1; 25,2) eller ‘hjartans rót’ [hertens rod] (23,6; 41,15). Det er gennem eller med hele hjertet, mennesket beder til Gud: ‘hjarta mitt biður þjáð’ [mit hjerte beder matret] (17,4; jf. 19,3).

*Hugur*, der svarer til ældre dansk *hu* med betydningen ‘tanke, sind’, ligger tæt på *tanke*, ‘hjerte’, hvis det ikke ligefrem skal betragtes som et synonym, og digteren siger om *sind* sin *hugur* som om ‘hjertet’, at den skal fyldes af glæde for Gud:

<i>Minn hug þú gleður</i> , mikli fögnuður manna [Du glæder mit sind]	(16,4)
Gagnsemd eykur góða / <i>gláðvært hugarins þel</i> [sindets muntre natur]	(19,1)
Gott er að geta hug sinn / <i>glatt í þér</i> (...) [glædes i dig]	(19,1)
Ilmur þinn fylgir allsætur meður / andligur kraftur <i>sem huginn gleður</i> [som glæder sindet]	(35,8)
<i>Hýr gleður hug minn</i> [Frydefuldt glædes mit sind]	(39,omkv.)

I *hugur* findes en dobbelt bevægelse, nemlig fra *hugur* til Gud og omvendt fra Gud til *hugur*:

HUGUR SENDES (ER SENDT) TIL GUD

<i>Hugur minn hjá þér standi</i> [mit sind står hos dig]	(3,16)
<i>hug minn langar helst til þín</i> [mit sind længes først og fremmest efter dig]	(20,13)
<i>allur stár minn til þín hugur</i> [mit sind står til dig]	(42,20)
<i>Hug minn hef eg til þín</i> [Jeg løfter min tanke til dig]	(46,1)

GUD KOMMER TIL HUGUR

(c: Jesú blóð) <i>Hreinsi vora hugarins slóð</i> [renser sindets egne]	(11,13)
Heyr þú <i>sem huginn upplýsir</i> [som oplyser sindet]	(17,1)
<i>lýs upp hugar míns myrkva ból</i> [oplys mit sinds mørkeseng]	(21,1)

<sup>9</sup> Ogás Guds hjerte er *lítillátt* [ydmygt] (21,10).

‘Hress upp þinn hug, upplát þitt eyra’ [Væk dit sind, åbn dit øre] (6,1) opfordrer digteren, og dette udtryk sætter den kristne i en position, hvor begge bevægelser kan finde sted, *hugur* er aktiv, medens det åndelige øre passivt modtager. Men man kan også overvældes af ‘hugraun’ [anfægtelse] (1,18), *kvalræði* [pine] (4,7), ‘saurgan’ [tilsmudsning] (5,9), ‘freisting’ [fristelse] (35,3; 39,13) og ‘slysin þau slæm og stríð / [er] slá minn hug fyrr og síð’ [de grumme og hårde uheld / anfalder mit sind tidligt og sent] (51,4). Efter faldet flyver onde pile gammeltestamentligt imod digter-jeget for at sætte sig i sindet (‘Farlegar pílur því (...) mér að / fá vilja þær sér í hug mínum stað’ 4,3). Tilbage står mennesket med Gud, der (jf. § 8) ‘græðir / mitt grand og hugarins pín’ [heler / min skade og sindets pine] (19,5). Til den ende skal Gud tage bolig i sindet: ‘Um þig bú í hug mér inni’ [Klargør dig en bolig i mit sind] (31,21). Det varme sind, *beitar hugarins ratur* [de varme sindets rødder] (5,4), er stedet, hvor Gud ‘ræti heilagt lítillæti’ [indpoder hellig ydmyghed] (50,2); jf. at verden ofte aftvinger digteren ‘Kaldan hlátur af krankri rót’ [En kold latter af en syg rod] (1,9). Gud skal befæste (*tryggja*) den kristnes ‘hugarrót’ [sindets rod] (21,8). Når Gud en gang bebor sindet, ‘hugarins byggð’ [sindets bygd] (19,4), kan den troende i sindet *kveikja bón* [lade en bøn lyde] (17,9), påkalde (*kalla*) Gud af kærlighed; bevægelsen minder om et soludbrud, der først eksploderer—d.v.s. at Gud omfatter os med sin kærlighed—for siden at implodere tilbage på overfladen—d.v.s. når bønnen eller påkaldelsen lyder.

Ligesom ved hjertet ønsker digteren ro i sindet: ‘og geðró huanum þínum’ [og ro i dit sind] (33,3), eller ‘þegar minn hugurinn hvílist hjá þér / og hafnar illindum sínum’ [når mit sind hviler hos dig / og afviser sine onde handlinger] (21,2), hvor *hugur* er sendt afsted, så den kan hvile hos Gud.

*Hugur* er stedet for tankerne, der ‘knýja hugar dyrnar’ [banker på sindets dør] (34,6). Gennem *hugur* har menneskene kontakt til hinanden. Digteren har benyttet sin *hugur* til at digte og kan lade den *hvílast* [hvile] ved digtets slutning (33,4)—ligesom den senere har hvilet indtil han atter tager fat på at digte (35,2)—og han håber, at hans bøn ‘gleðst í hyggju þinni’ [bliv glad i dit sind] (33,4) må blive taget vel imod af salmens modtager. *Hugur* kan dømme, jf. udtrykket *hugarins dómur* [sindets dom] (9,15), og der må være en sammenhæng mellem dette og så *mannvit, forstand* [forstand] (46,4). Forbindelsen til samvittigheden fremgår deraf, at *hugur* ‘styn’ [sukker] (14,14) over, at den ikke formår at modarbejde synden. *Hugur* står således sammen med hjertet hos Gud (9,38).

I *sinnis land* [sindets land] kan ‘sút og grandí’ [ængstelse og ondskab] (19,1) herske, hvilket imidlertid kan drives bort med den åndelige underholdning, d.v.s. salmesangen. Næsten hjemligt kaldes sindet (jf. *hugur*) for ‘sinnis byggð’ [sindets bygd]



(4,4), og det er det område, hvor tankerne findes: ‘Hugsun þung í sinni mér sv[í]fur’ [En tung tanke driver om i mit sind] (1,7). Det nære slægtskab mellem *hugur* og *sinni* understreges ved det tautologiske udtryk, at ved sangens ende, ‘svo hvílist hugur og sinni’ [da hviler ‘hugur’ og ‘sinni’ = sind].

Med betegnelserne *lund*, *lyndi* og *geð* ligger vægten mere på den stemning eller tilstand, sindet kan være i, selvom en eller anden overgang til de ovennævnte fakulteter synes at forekomme. Ólafur benytter især de første om menneskets forbindelse til Gud, t.eks. om pris og tak: ‘Það leikur í mínu lyndi / að lofa þig’ [I mit sind rører sig det / at prise dig] (17,2; jf. 30,8), ‘Hæst þökk með hreinni lund / (...) færist þér’ [Den højeste tak med et rent sind / (...) overgives dig] (29,12), eller som bemærkes indledende i *Mjög hneigist þar til mannlundin hrein* (KvÓJ 41): ‘mannlundin hrein’ [det rene menneskesind] (41,1) er tilbøjeligt til at ‘minnast’ [mindes] Herren med den efterfølgende sang. Omvendt skal Helligånden oplyse menneskets ‘hugarlund’ [sind] (35,12). Forbindelsen eller forholdet til Gud er det, som gør mennesket ‘ljúfur’ [mild] (11,1), ‘gláður’ [glad] (15,3), ‘kátur’ [glad] (40,7), ‘góður’ [god] (28,8), ‘blíður’ [blid] (36,10; jf. 12,17) ‘í lund’ [i sindet], og derfor skal mennesket have et *hljótt* [stille] (47,1) sind, have ‘friðarlund’ [fredsommeligt sind] (39,6), så at det kan modtage ‘frið þinn (...) / og fögnuð í mínu lyndi’ [din fred (...) / og glæde i mit sind] (32,6). Med *holl lund* [trofast sind] (42,19) beder digteren til Gud.

Mere udbredt for sindsstemningen er *geð*. Sit *góðfúst geð* [villige sind] (21,1; jf. 10,1) opløfter digteren til Herren, og når Gud er digteren nær, ‘hlær’ [ler] (47,1) hans *geð*. *Geðið* skal være ‘kát’ [glad] (9,40) og *ljúft* [blidt] (42,23), og man bliver ‘hýr’ [glad] (33,2) i sindet. Dog er digteren sig helt bevidst om, at hans *geð* er ‘ljótt’ [grimt] (25,2), når det står foran Gud. Det er *breyskt* [svagt] (9,15) og *stirt* [stift] (2,14), hvis ikke Gud, *gleðinnar rót* [glædens kilde], ‘geðsins bót’ [sindets forbedring] (11,2), giver sin støtte. Sjælen har sin *geð*: ‘so mín sál (...) sé fyrir þér með geði spöku’ [så min sjæl (...) står klogt foran dig] (31,20), såvel som hjertet (7,10). Sindstilstanden er ikke kun stiv lige over for Gud, men også over for synden, og som Gud kan blødgøre sindet, kan også synden gøre det, d.v.s. vende sindet mod sig selv: ‘sú mey (...) / mýkir flestra geð’ [den mø (: synden) blødgører de flestes sind] (39,15). Man jævnføre evt. med, at man på dansk taler om at være *tilbøjelig* til noget. – En enkelt gang benyttes *þel*, idet digteren beder Gud om at gøre dette ‘þýtt’ [blødt] (32,4).

Viljen (*vilji*) omtales et par gange i materialet, hvor digteren forsikrer, at han ‘ljúf- viljen lega’ og af god vilje vil gøre, hvad han kan (33,3) og at viljen i øvrigt er *þýður* [blød, medgørlig] (32,10).

Hvor de ovenomtalte nævn betydningsmæssigt kredser om hjertet som den cen- sjælen

trale plads i mennesket, hvori forbindelsen til Gud kunne dannes, så fremtræder *sál*, *sála* [sjælen] mere som en selvstændig del, næsten som en personlighed for sig ved siden af ‘jeg’et’, hvilket stemmer med det ovennævnte filosofiske menneskesyn: ‘sál mín og kraftar sérhverjir’ [min sjæl og alle andre kræfter] (21,4). Således tiltales sjælen og opfordres:

<i>Upp líttu, sál mín, og um sjá þig</i> vel [Se op, min sjæl : se dig om]	(8,1)
<i>Gleð þig, mín sála</i> , gleð í mér [Glæd dig min sjæl]	(8,23)
að minnast á Guð þinn, <i>kristin sál</i> [kristne sjæl]	(30,1)
<i>Upp, upp, mín sál</i> og einninn hold [Op, op, min sjæl]	(30,5)
<i>Heyr mig, mín sál</i> , og hraust þú vert [Hør mig, min sjæl]	(34,1)
<i>Kom þér vel</i> , mín kæra sál [Indynd dig]	(34,8)
kær mín sál, <i>lát þér nægja</i> [lad dig nøjes]	(34,12)
<i>Syng, mín sál</i> , með glaðværð góðri [Syng, min sjæl]	(47,1)

Samme træk kendes bl.a. fra Martin Mollers *Eintal sálarinnar við sjálfa sig* (Moller 2019) og efter Ólafur Jónssons tid udnyttet af Hallgrímur Pétursson, jf. t.eks. i hans Ps. 1,1 (jf. Møller 1922, 112).

Ligesom der omkring hjertet står forskellige uvenner, har sjælen også sine, navnlig indre. Således bedes t.eks.: ‘ef sál minni svellur í æði / sjá til um okkur bæði’ [hvis min sjæl bruser (o: af vrede, ophidselse) i årene, / tag dig af os begge] (32,11) eller ‘hindra mín sálar grönd’ [forhindr min sjæls fare] (14,15). Sjælen er ilde stedt (‘naumt er stödd mín sál’ 2,12), hvorfor Kristus bedes: ‘ver mína sál’ [beskyt min sjæl] (34,52). Hvis man ikke ser sig for, tager *angist* [angst, sorg] bolig i sjælen (1,12; jf. 20,3) eller den bliver *saurgun vafin* [svøbt i besudling] (46,1). Sjælen ønsker som hjertet *himn-esk ró* [himmelsk ro] (25,10) og Herrens støtte, thi den er *staðlítill* [svag] (34,38). Det er derfor af største vigtighed at tage vare på sin sjæl i tide. Uden Gud er den ‘sek’ [skyldig] og derfor *banvæn* [dødsmærket] (1,25), jf. ovenfor om det filosofiske menneskesyn, hvor troen var nødvendig for at lyse op for sjælen. Den mærkes af *þung líú* [tung træthed] (20,10), men den kan trøste sig ved Guds ‘blíðyrði’ [blide ord] (1,25) eller Kristi ‘helgast hold og blóð’ [helligste kød og blod] (26,3), som i sidste ende kommer ud på ett. Hermed markeres den effektive eller forensiske måde at betragte retfærdiggørelsen på (jf. nedenfor, § 9). Sjælens dyder er at være *hreinn* [ren] (12,3), *frí* [fri] (12,13) *þýð* [blid] (12,17), *hress* [rask] (20,2), *blíð* [blid] (26,12), *fróð* [viis] (32,13).

Ved døden skilles sjælen fra kroppen, som følgende strofe mesterligt opmaler for os (31,22):

Nær mín sál mér situr á vörum  
sofna eg uppá miskunn þína,  
þínum bjóð þú þá fylgjurum  
þeir hana taki í verndan sína,  
í hendur þínar hún hverfi síðan,  
hold mitt sofi þá vært á meðan.  
— — — — —

[Når min sjæl sidder på læberne, / falder jeg i søvn på din nåde; / byd da dine  
følgere, / at de skal tage den under deres beskyttelse; / siden kommer den til  
dig, / medens mit legeme sover.]

Guds 'følgere' er Hans engle, der samler 'sáilir vorar' [vore sjæle] (4,6; 31,18) i dødens time.

Ved døden skilles legemet fra sjælen, og analogt hermed skilles legeme og ånd: 'líði ánd svo önd af líki, / hún lendi hjá þínum her' [min ånd glider således fra legemet; / den ender i din flok] (3,14) eller 'þá mín skilst önd við bók' [når min ånd skal skilles ved bugen] (51,14). Her er altså *önd* synonym til sjælen, der jo også i eksemplet ovenfor sad 'på læberne' (jf. den etymologiske forbindelse ånd-ånede).

Ånden 'forðunst skaða' [skyr skade] (50,6) og 'eftir þyrstir / að yrkja og ræða um þig' [tørster efter / at digte og tale om dig (3: Gud)] (26,1). Hvis den *máðast* [trættes] (32,11; jf. 1,6), rækker Gud sin hånd til den (eller den syngende overgiver selv sin ånd i Guds hånd, 13,11). Ånden *girnist* [længes efter, begærer] (1,6) fred her og hisset: '[So mín] öndin fá megi frið' [Så min ånd kan få fred] (1,7), 'að önd mín eignar sér / eilífa hvíld hjá þér' [at min ånd opnår / evig hvile hos dig] (2,15), 'so andinn má / sinn friðarstyrkinn fá' [så ånden kan / få sin fredskraft] (41,15), og den fred opnås gennem Gud: 'unir sér vel mín öndin / því ann mér gæskan þín' [min ånd trives vel / fordi din godhed elsker mig] (17,5), 'Önn fyrir önd minni / þú elur af gæsku þinni' [du sørger for min ånd / af din godhed] (15,5) og vil gerne undgå 'óvær' [uro] (34,1).

Et enkelt sted omtales ånden ligesom i det tredelte menneskesyn som Guds hus, der oplyser sjælen:

Einn og Þrennan, eg bið þess:  
öndina mína fræða  
so vel mætti sálin hress  
sikta orðin kvæða.

[En og tre, jeg beder: / undervis min ånd, / så den levende sjæl nemt kan / ordne sangens ord.]

Måske er det samme struktur, der ligger bag, når sorgen (34,1) i sjælen skaber uro i ånden.

Endelig benyttes *samviska* [samvittigheden] om det fakultet i mennesket (filosofisk betragtet), hvori selve forbindelsen med Gud sker, d.v.s. som synonym for de andre nævnte betegnelser for menneskets inderste (Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 258; Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, 195). Det er derfor gennem samvittigheden, Gud holder sit øje på mennesket, ‘Þó fyrir mönnum felist þú nú, / (...) fallvölt er dul súa og forgengilig / fyrst Guð og samviskan horfir á þig’ [Omend du nu skjuler dig for mennesker / (...) så er det dog en usikker og tvivlsom måde at gemme sig på, / når Gud og samvittigheden betragter dig] (8,15). Samvittigheden er selvstændig i forhold til mennesket, og den ‘sturlar mig sárligast’ [plager mig pinefuldt] (25,2), når den skades eller pines af synden:

**SAMVITTIGHEDEN PINES**

[ <i>samviska</i> ]n tekur að stynja stríð [samvittigheden stønner højt]	(1,17)
Nær <i>samviskan sjúka</i> / særir á ýmsan veg [(den) syge samvittighed]	(3,13)
nær <i>góð samviska</i> / er grædd af <i>miska</i> / og <i>grimmri þrá</i>	
[god samvittighed / læges af skade / og grumt begær]	(11,1)
Samvisku fróða synda móða <i>setur oft hljóða</i> [gøres tavs]	(12,3)
boða samvisku mína / <i>lausu við allan sjúkdóm sinn</i> [fri fra al sin sygdom]	(20,7)
Nær að svífur neyð og fár / og <i>naumu fæti mín samviskan stár</i>	
[på usikre fødder står min samvittighed]	(25,3)

Den gode samvittighed kan formå mennesket til at tænke ret (‘vel mun þér vegna samviskan góð’ 8,16), selvom man sagesløs må lide anklager. Det er vel i samvittigheden, at ‘vitund bæði um vont og gott / vakir hjá oss í dag’ [bevidstheden både om godt og ondt / våger hos os i dag] (9,29), selvom den ikke ligefrem nævnes ved navns nævnelse. I det hele gøres samvittigheden *þýð* [blid, mild], når den ‘þenkir á / að þú ert mér hjá’ [tænker på, / at du (o: Gud) er hos mig] (41,11).

§ 2. *Menneskets situation.*

Flere gange i sidste del af den foregående paragraf er det fremgået, at mennesket ifølge Ólafur *uden* Gud er koldt, stift eller forhærdet, medens Gud kan varme mennesket,

smelte eller opbløde brystet. Ved dette skal man givetvis ikke tænke på den ‘varme’ kærlighed, vi i dag metaforisk taler om. Jf. bl.a., som Birgit Stolt henleder opmærksomheden på, at man ikke var vant til samme inddeling i ‘kold’ forstand og ‘varme’ følelser på Luthers tid som i dag (Stolt 2000, 50).<sup>10</sup> Når Ólafur her bruger den slags billedsprog, så er tanken nok snarere den ligeledes metaforiske, at mennesket er som vand, der er blevet kølet ned og blevet til is, eller er blevet tørt og stift. I denne tilstand er det mindre bevægeligt og samtidig også mere skrøbeligt, strået knækker, og isen splintres (jf. billedet af mennesket som et strå i skoven 20,14, omtales nedenfor, § 3). Når Gud varmer mennesket, *þiðir úr brjósti* [smelter bort fra brystet] den kvide og strid, der er der (12,14), gøres mennesket mere mygt, bevægeligt, kan det derfor bevæges henimod Gud. Dette er videre et billede på menneskets placering lige over for Gud (se videre § 3) og dets uformåenhed, og mere generelt et billede på menneskets situation ‘i midten’. I midten står vi i kamp, men higer efter fred med Gud i hjertet, jf. strofen (1,18):

Ásaka mig á allar síður  
óvinir mínir þrátt.  
Hugur minn því af hugraun sviður,  
hætt þó eg gjöri mér kátt.  
Hæst guðdómsmaktin sterk mig styð,  
stend eg ei nema þú veitir lið.

— — — — —

[Fra alle sider anklager / mine modstandere mig tvært. / Mit sind svier ofte af farlig / anfægtelse, selvom jeg forsøger at holde mig glad. / Højeste guddoms-magt stærk, støt mig! / jeg (kan) ej stå, med mindre du støtter mig.]

Om freden og kampen siger Luther (Luther 1980c, 192; WA 7, 552):

Freden indfinder sig kun derved at man lærer, at ingen gerning og ingen ydre metode gør from, retfærdig og salig, men kun troen alene, d.v.s. en tryk tillid til Guds usynlige nåde, som er tilsagt os (...). Men hvor troen ikke er, dér må der nødvendigvis mange gerninger til, og deraf følger så ufred og uenighed, og således er der ingen Gud dér mere.

Jævnfør hertil Es 30,15: ‘Ved omvendelse og stilhed skal I frelse, I ro og tillid er eders styrke’. Bønnen om fred møder vi igen og igen hos Ólafur. Mennesket befinder sig

<sup>10</sup> Jf. Luthers tale om et hjerte, der ‘blødgøres til kærlighed’ (1984, 45; WA 7,59).

efter syndefaldet i den paradoxale situation, udtrykt ovenfor i simul-tanken, ifølge hvilken mennesket helt og holdent er synder, samtidig med at det helt og holdent er retfærdigt. Kampen i mennesket er hele tiden og alle steds nærværende, og den omtales ofte i materialet, t.eks.:

MENNESKET STÅR I KAMP	
Hver hér <i>stöðugur stendur</i> [står fast]	(3,11)
að <i>sífellðan bardaga</i> á menneskjan hér [evig kamp]	(4,2)
<i>Bardaga</i> áttu að búast hér við (...) /	
<i>Byður þér holdið öngvan frið</i> [kamp : kødet giver dig ingen fred]	(28,2)
Staðlaus er eg <i>í stríði</i> [i kamp]	(5,8; jf. 5,9; 11,3; 17,4; 28,4; 41,11)
Mitt <i>andligt stríð</i> um stundir [åndelig kamp]	(5,10)
láttu þig skelfa og <i>mannliga stríð</i> [kæmp mandigt]	(8,8)
Lát þú linna <i>stríðið stinna</i> meina minna / mjúkt hef eg traust á þér [gør kampen lettere]	(19,5)
Tæp og ill tíð söng eg gjöra því vil / um <i>Guðs barna stríð í heimi</i> [Guds børns kamp i verden]	(23,2)
Jafnan ljúfur í lund er sá / og <i>líður vel hvað stríðir á</i> [har det godt, hvad end der angriber]	(11,1)
sem líkamans veikin <i>stríðir á</i> [angriber]	(25,12)
Stím hef eg bæði og <i>stríðið hart</i> / stundað (...) [kæmpet hårdt]	(42,21)
<i>Stöðugleikur</i> / styrkinn eykur [standhaftighed]	(11,4)
í öllum vanda / <i>eins og múr</i> [ligesom en (forsvars-)mur]	(11,4)
<i>vörn mín er veik og rýr</i> [min beskyttelse er svag og spinkel]	(14,2)
hjálp þú oss til <i>vort hold að þjá</i> [pine vort kød]	(24,4)
að <i>í píslum stórum</i> [i store pinsler]	(9,28)
<i>Dagspíslum Djöfulsins</i> hér [Djævelens daglige pinsler]	(29,7)
Við slægan <i>Djöful</i> (...) / slyppur máttu ei <i>ganga á hólmi</i> [gå ud på holmen (∴ i tvekamp)]	(28,5)

Billedet af mennesket midt i en kamp og dets billedlige befinden sig 'midt imellem', benytter Ólafur også i det følgende interessante billede, der understreger menneskets magtesløshed og det stadige vilkår af potentiel kamp ved en allusion til Daniel i løvekulen (Dan 6) og dernæst en jomfru, der er prisgivet trolden (23,12):

Liggur meðal leóna vort líf og önd,  
lukt svo sem jómfú í tröllahönd,  
og reisir ei við rönd.

[Mellem løver ligger vor krop og vor ånd, / omsluttet ligesom en jomfru i trol-  
dehånd, og kan ingen modstand gøre.]

Menneskets situation, hvor det trænges fra alle sider, er fortvivlende: ‘ráð finnst ei til bóta’ [der findes ingen udvej; gode råd er dyre] (9,38). Luther forsøger at anskueliggøre menneskets væren ‘midt i’ ved hjælp af en række billeder, t.eks. en syg, der er ved at blive helbredt, den gryende morgenrøde, som vokser frem midt mellem nat og dag, og den halvdøde, der blev hjulpet af den barmhjertige samaritaner. Dette er alt billeder på, at mennesket er ånd ‘for så vidt han kender til hvad Guds er, og kød for så vidt han røres af kødets lokkemidler’ (Vind 2012, 108–109; citat 109; WA 2, 586). For Luther betød dette billede af mennesket ‘midt i’ dog ikke, at mennesket ved syndefaldet havde mistet det fuldendte gode og nu befandt sig ‘midt’ i valget mellem godt og ondt. Ifølge det teologiske menneskesyn er det, som sagt, hele mennesket, der er taget til fange i synden—med Ólafur befunder det sig i den ‘synduga mold’ [syndige muld] (1,16)—og der er således tale om en egl. bjergtagning, en fuldstændig beskadigelse af alle menneskelige kræfter (Vind 1996, 42). På lignende vis kan Ólafur tale om ‘dauðligan hag vorn’ [vort dødelige vilkår] (16,1). Menneskets fejl kan mere tilspidset kaldes *bölvaða illska* [forbandede ondskab] (20,11) eller ‘vonska mín’ [min ondskab] (20,1). Det syge, svage eller skadede menneske—digteren kan t.eks. påtænke sin *breyskleikur* [svaghed] (5,3) eller omtaler sig som *marinn reyr* [et forslået rør] (34,38)—befinder sig ‘staddur í neyð’ [hensat i nød] (13,6). Samtidig er mennesket *rétt* [retfærdigt] p.g.a. Guds ‘gæða’ [godhed] (51,1), jf. simul-tanken. Mennesket for sig selv er altså svagt, og svagheden kommer ofte til udtryk i teksterne:

MENNESKET SOM SVAGT (SYGT)<sup>II</sup>

<i>veikum</i> sálum að bjarga við [svage]	(1,23; jf. 9,1; 12,14)
mig <i>veikan</i> að græða mann [syg]	(5,6)
Í þeim <i>veikum</i> múga [svage]	(9,3)
mitt <i>veika</i> geð [svage]	(11,11)
þín veslingskeppnan <i>veik</i> eg er / því viltu mér ekki farga [svag]	(20,14; jf. 1,27)
<i>Veik náttúran</i> þó vökni í fót [Den syge natur]	(27,3)
meinað er slíkt um <i>veikan</i> mann [syge]	(34,38)

<sup>II</sup> Det isl. *veikur* kan både betyde ‘svag’ og ‘syg’.

- Minn líkama veit eg *veikan* [svagt]<sup>12</sup> (48,4)  
 í *veikum* holdsins kerum [svage] (51,12)
- andar sjúkur* og girnist frið [åndssyg] (1,29)  
 og græddi af *andar meinum* [åndens sár] (9,2)  
 Af þessari *krankri konunnar* þraut [syge kone] (9,25)  
*Náttúran* vor nú *kennir köld* [naturen : føles kold] (9,29; jf. 32,5)  
*skaplöst* þann með mér býr [skabelsesbrist] (14,18)  
*vanefnum mínum* virstu, minn Guð / að vinna (...) bót [min uformåen] (17,1)  
 og þanninn að spekja *mitt holdið krankt* [mit syge kød] (25,12)  
 Guð vill enn *brestr vorn bata* [forbedre vor brist] (31,2)
- Allt hvað þinn veikir innra mann  
 andliga lækning við gaf Hann  
 ef þú því annars trúir.  
 Náð Hans það gjörvallt græða kann,  
 Guð gefi, þú við hana búir. (34,11)
- [Alt, der gør dit indre (o: åndelige) menneske sygt / gav Han åndelig  
 lægedom til, / hvis du ellers tror det. / Hans nåde kan hele det fuld-  
 stændigt, / Gud give, du lever med den.]
- Lítu á *líkþrá* manninn [spedalske] (36,3)  
*forspillt náttúran mín* [min ødelagte natur] (46,2)  
 (...) kann mig (...) / og *sundurbrotna eins og glas* [sunderknust som glas] (48,4)
- MENNESKET SOM MAGTESLØST**
- lítilmagna* þinn jafnan styð [uformåen] (1,4)  
*máttur er minn lítill* [min formåen er lille] (2,1)  
 minnar sálar fátækt og *stóran vanmátt* [store uformåen] (4,1)  
*Breysklig art* oss býr hjá [skrøbelig natur] (24,7)  
 stuðnings þarf eg, þín *skepna brum* [svage skabning] (30,17)
- MENNESKET SOM ELENDIGT, FATTIGT, STAKKELS**
- Ólm náttúran *auma* [elendige] (5,7; jf. 1,6; 2,1; 4,8; 12,11; 14,13; 15,6; 24,8;  
 30,4; 35,27; 42,2; 44,5; 49,10; 51,1)
- minnar *sálar fátækt* (...) [sjælsfattigdom] (4,1)  
*fárátt fólkið* sitt [enfoldige folk] (9,2)  
 Ó, eg manneskjan *eymdarlig* [ynkelige] (30,7)  
 sem gætti vel sí(n)s *fátæks manns* [fattige menneske] (42,16) friðinn oss

<sup>12</sup> Jf. Mark 14,38 (Guðbrandsbiblíá): ‘holdið er breyskt’ [kødet er skrøbeligt].



Af disse eksempler er det klart, at der hos Ólafur ikke er nogen bestemt del af mennesket, der har særlig forrang—det er både kødet og menneskets ånd, der er svag, syg, fattig og uformående. Som svagt og elendigt kan mennesket ikke hjælpe sig selv ud af positionen midt imellem, det kan ‘ei fyrir þér (∴ Guð) grátið / né geðfellda bæn fram látið’ [ikke græde for dig, Gud, / eller (få) fremstammet en inderlig bøn] (32,2). Det kan ikke vende sig selv mod Gud, og har til den ende brug for Ånden, d.v.s. Gud selv, som Luther bemærker i sin Romerbrevsforelæsning: ‘Thi den (∴ Ånden) sørger for, at så mange ting pludselig forsvinder og bliver til intet og ikke agtes for noget af sjælen’, og Ånden søger kun Gud (Luther 1982, 24; WA 56, 363). Hjælpe-løsheden og svagheden er et vilkår ved livet efter faldet; det er et vilkår ved synden. I den forbindelse taler Luther om to fæstninger i kampen mod synden. Den ene af disse er, ifølge Luther (med udgangspunkt i Rom 8,1), Kristus selv. I troen på Ham får vi syndstilgivelsen og syndsuddrivelsen på én gang. Således fremhæves især det såkaldte forensiske aspekt ved retfærdiggørelsen—d.v.s. dét, at mennesket regnes for retfærdigt for Kristi offers skyld—idet dog videre selve uddrivelsen af synderne også er en del af denne fæstning (Vind 2019, 301 [328–329]). Der findes imidlertid endnu en fæstning, der har forudsætning i den første, og den består netop i det sidstnævnte eller i menneskets andel i syndsuddrivelsen (smst., 304 [332]). Denne sammenhæng gør, at (smst., 305 [333])

[d]en partiale og fremadskridende kamp mod synden [ikke kan] adskilles fra den totale og øjeblikkelige bekendelse og tilgivelse af samme synd.

Derfor betyder retfærdiggørelse ved troen alene *ikke* en afvisning af gerningerne som sådan, men derimod blot at det ikke er dem, der gør os (mere eller mindre) retfærdige—gerningerne skal derimod ifølge Luther følge af troen, om denne er ret. Billederne, Luther benyttede til at beskrive mennesket med ovenfor, t.eks. at det er sygt, peger på netop dette forhold, at der dels består en fremadskridende proces, dels foregår en øjeblikkelig tilgivelse i troen på Kristus. I det processuelle eller tidlige perspektiv kan synden vokse eller skrumpes, den kan være mere eller mindre, modsat i det evige perspektiv, hvor den var et enten–eller. I det tidlige perspektiv foregår kampen mellem ånd og kød, den kamp (smst., 110),

som forhindrer dem i at opfylde loven helt, og derfor er [menneskene] syndere så længe de lever i kødet, og de har i enhver god gerning brug for Guds

tilgivende barmhjertighed. For, og her citerer Luther Salme 143,2, “gå ikke i rette med din tjener, Herre, for ingen levende vil blive retfærdiggjort for dit åsyn”.

På denne baggrund betragter Luther synden på to måder. Den kan være herskende. Dette er den uden for nåden. Efter dåben og indgydelsen af Guds kraft, d.v.s. nåden, blev synden ikke udslettet, men knust og underlagt, den gik fra at være herskende til at være behersket (citeret efter smst., 259; 263 [280–281; 286]; WA 8, 89):

Kun få rester bliver tilbage i lemmerne, som stritter imod og henfører deres væsen og natur til den slægt, der blev udslettet. Disse rester bør vi udrydde med egen næve, men det vil ske, når vor David har befæstet sit rige og sat sig i sit kongesæde.

synd Ólafur fremhæver, at mennesket efter Adams fald befinder sig i en syndig tilstand, mennesket er en *syndug manns skepna* [syndig menneskeskabning] (19,2), hvor dets gøren og laden i sig selv er synd (19,8):

Ættin Adams kinda  
öll er að syndum kunn  
því má eg barnkind blinda  
binda fyrir minn munn.

[Hele slægten af Adams børn / er kendetegnet ved synder, / derfor må jeg, et blindt lille barn, / binde for min mund.]

Eller sagt mere direkte: ‘Mann hér so öngvan má / máttugan á jörð fá, / að finnist ei fallinn sá’ [Man kan ej finde / en så mægtig mand på her på jord, / der dog ej er faldet] (14,3).

Ólafur taler i KvÓJ 19,8 om *syndir* [synder] i flertal og knytter an til den tidlige betragtningsmåde. Syndernes tal er dog så højt, ‘að verði þær taldar varla’ [at de næppe kan tælles] (34,42), er ‘Margföld’ [Mangefold] (47,4) eller de når ‘hætt í himin’ [højt op i himmelen] (2,4), og derved bliver der en glidende overgang til synden som et enten–eller. Synderne er *ljótir* [grimme] (9,11), ligesom den kristnes ‘framferði og geð’ [opførsel og sind] (25,2) er det, men digteren er sig dog synderne bevidst, de ‘sárt mig \*meiða’ [skader mig pinefuldt] (2,4), idet de ‘búa’ [bor] (smst.) hos ham. Til *ljótur* lægger sig desuden etymologisk *lyti*, svarende til det danske ‘lyde’, d.v.s. ‘fejl, brøst’, om synden (2,8; 30,14) og atter med samme betydning *mein* (1,28; 5,8).

Synderne er *vonska* [det onde] (20,4; 30,14), de er vores handlinger: *misgjörð*, *misgjörning*, *illgjörð* (1,27; 4,7; 25,7; 30,14; 34,4; 47,4) eller blot ‘verk vondslig’ [onde gerninger] (23,5). Det grundlæggende er ‘vilji’ [vilje] til ‘að voga mér frekt í syndir og ódád’ [gerne at kaste mig ud i synder og udåd] (23,3). Men det fortørner (*móðga*) Gud og vi ‘[bindum oss] bagga þyngri’ [binder os (selv) en tungere byrde] (44,68).

Synderne vokser af den egentlige synd, det onde (*illa*, *illska*): ‘Illan ber / útaf sér / ávöxtinn limur hver’ [dårlig frugt bærer / på sig / ethvert lem] (51,5; jf. 2,1; 25,5; 31,9). Dermed har vi bevæget os over mod synden i ental, og der tales da om synden som sådan, den egentlige synd, den tilstand mennesket befinder sig i efter Adams fald, som gør det svagt og skørt som glas (jf. citat ovenfor, s. 198). På grund af den befinder vi os nu i ‘Tæp og ill tíð’ [En knap og dårlig tid] (22,7) og vi omgives af ‘styrjöld og stríð’ [krig og strid] (smst.). Den er ‘svört’ [sort] (39,2) eller beskrives som *sár ármæða* [pinefuld sorg] (26,6) eller ved hjælp af udtryk som ‘sekt’ [skyld] (2,3; 34,12) og ‘lyst’ [begær] (25,4); og begæret hører da også grundlæggende til i synden, som når Gud bedes: ‘Fýsn míns holds og forhúðar lyst / forlát mér (...)’ [Forlad mig / mit køds begær og forhuds lyst].<sup>13</sup> Synden personificeres, idet den ‘sigrar’ [besejrer] den kristne, som ikke kan ‘verjast’ [forsvare sig] (39,14) over for den alene. Den er videre en ‘saurugt gey’ [beskidt galpen] (39,14), som man ikke skal lade sig *kleima* [forhåne] (10,15) af. Den er også en strøm (*móða* 12,3). På det store hav kan den drive mennesket ud på et ‘flæðisker’ [skær, som vandet går over ved flodtid] (28,11). Et lignende billede findes i udbrudet ‘eg berst sem sjór við stein’ [jeg føres som havet mod klippen] (5,4). I disse to billeder er livet eller eksistensen det store hav, hvor synden (eller døden) kun er lille og heraf omsluttet; på lignende vis kan Luther tale om, at mennesket midt i døden (denne eksistens) er omsluttet af livet (Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 697). Synden optræder i gruppe med verden hhv. Døden og Djævelen (22,4; 20,12; se §§ 11, 12 nedenfor). Synden tager, som vi netop så, bolig i kødet og skal udryddes ‘med egen næve’, men forsvinder først helt ved døden (15,3; 15,6; jf. Luther ovenfor):

Í holdi synd býr blind,  
böf er mér það;  
fer hún burt ei fyrr en eg dey

<sup>13</sup> Forhud her forstået som ‘hedning’, der modsat jøden ikke er omskåren. Dette er således videre et billede på kødet. Ordet er desuden brugt i den fra tysk oversatte salme, Sá frjáls við lögmál fæddur er, str. 8: ‘Forhúðar lyst oss forða mjög, / í fórn þér hana gefum’ [Fri os helt fra forhuds lyst, / vi giver dig den til offer], idet der i den foregående strofe er talt om at, Gud skal ‘vorn hug umskeri’ [omskære vort sind] (*Graduale* 1594, H[3]r).

og fullskiljunst við að.

-----

[I kødet bor den blinde synd, / det er mig en plage; / den forsvinder ikke før-  
end jeg dør / og vi dermed adskilles til fulde.]

Synden har sit eget væsen, men den er også Satans våben eller et værktøj. Således greb Djævelen pinefuldt fat i Adam, det første menneske, *med* synden (3,2), ligesom han forlækker og narrer os nu (*dára* 31,24), eller han benytter synden som ‘tålagnd synda’ [syndens bedrager-agn] (1,15). Synden er endelig noget, vi kan smage, og den smager os sødt i begyndelsen, men: ‘[að] lyktum beiskist blíð’ [bliver i sidste ende mere bitter] (1,17). Ja, synden stinker, selvom digteren har vænnet sig til ‘Syndanna keim’ [syndernes stank] (41,8).

Der benyttes for synden en række forskellige billeder, som lader sig ordne i følgende grupper:

**BRUD AF LOVEN, BRUD MED DEN RETTE VEJ**

Bölvadur Púkinn blindar hold, / <i>brotin</i> því smakka vel [brudene]	(1,16)
orð Guðs hún (∅: Eva) <i>yfir trað</i> [overtrådte]	(2,2)
Þó hennar <i>brotið bætti</i> [heler brudet]	(2,3)
<i>Í glæpi</i> stinna vill mig vinna og gjarnan ginna [I forbrydelse]	(12,9)
fyrirgef oss hvað <i>brjótum</i> vær [bryder]	(21,5)
fyrir <i>brot mín ljót</i> [mine grimme brud]	(23,6)
að <i>kreinkt</i> hafi eg <i>lögín og brotið</i> [krænket : og brudt loven]	(23,7)
<i>afbrot</i> gef oss öll kvitt [brøder, forbrydelser]	(24,2)
að þér aldri <i>flæmunst frá</i> [driver bort fra]	(24,1)
<i>villi þig ei frá Himna auð</i> [forvild dig ej fra Himmelens rigdom]	(28,3)
þú (...) / <i>brotum mínum</i> haldir á loft [mine brud]	(34,23)
Færði mig Adam forfaðir minn / <i>fyrir sín afbrot</i> í dauðans ríkið inn [formedelst sin forbrydelse]	(41,12)
og gengi eigi á / <i>glötunar vegi</i> / með glæpalýð [fortabelsens vej]	(42,5)
<i>syndanna vík þú af vegi</i> [syndens vej (som modsætning til den rette vej)]	(43,19)
<i>frávik öll mín</i> fyrirgef þú [alle mine afvigelser]	(49,4)
[vér] <i>aldrei fylgjum röngu</i> [vi følger aldrig det forkerte]	(50,6)

**FALD**

heldur mér aumum sem oflega <i>dett</i> [falder]	(4,8)
<i>Fell</i> eg oft, farinn af mætti og mætti [falder]	(2,3; jf. 41,9; 41,12; 49,9)
af fótum er hægt að <i>fella</i> / þín fátæk manna börn [bringe til fald, fælde]	(3,10)

Teologien i billedsproget.

að finnist ei <i>fallinn</i> sá [faldet]	(14,3)
Hér bruggar hættlig <i>föll</i> [fald]	(22,4)
Haf á mér ábyrgð alla / því eg er <i>hneigður að falla</i> [står for fald]	(26,10)
að <i>drepið</i> hafi þeir frekt <i>í tá</i> [snublet]	(27,2)

BEGÆR

<i>vond holdsins lystingin</i> [kødets onde lyst]	(2,6)
að <i>löstur</i> sá aldri límist hjá mér / sem lítt mun hjá þér skarta [last]	(21,7)
Lát mér eyra þitt líknar dreyra <i>löstu að keyra</i> / (...) <i>í burt</i> [drive lasterne bort]	(12,15)
<i>beisk freisting</i> ef stríðir á [besk, bitter fristelse]	(24,7)
Svo <i>vellyst öll</i> og verkin snauð / (...) vakta þig [al begær]	(28,3)

SYNDEN ER EN KVINDE

Það er <i>sú mey</i> sem margur ann / og mýkir flestra geð [den mø]	(39,15)
Það er <i>sú brúður</i> sem brögðin kann / og blekking með [den brud]	(39,15)

SYNDEN SOM ILD

<i>kviðu neista þann kalda</i> / kveikur upp spilling sú [den kolde angsts gnist]	(3,6)
so berist ei viður að <i>báli því</i> / sem brenna vill mér til meins [det bål] <sup>14</sup>	(5,2)
Þig mjög á honum (∴ Djúflinum) þú <i>hefur brennt</i> [har brændt (dig)]	(34,20)

SYNDEN SOM EN SKYLD, NOGET DER KAN TILREGNES MENNESKET

Svo varð kvinnan (...) / <i>kvittuð</i> á sínum hag [frigjort]	(9,4; jf. 9,23; 34,32)
Hver er þessi að hann so ört / <i>uppgefur synd(ir)nar?</i> [tilgiver synden]	(9,23)
ef synda vegna hyggstu að hegna og misgjörð megna / <i>mér til reikna</i> hér [tilregne mig (∴ synden)]	(19,9)
skipar þar glöggt að skoða þar <i>mitt</i> / <i>skulda registrið langa</i> [mit lange skylde-register]	(23,6)
Á seinasta dómi sýn mér náð / <i>syndaskrá mín</i> sé hreint afmáð [mit synde-register]	(30,13; jf. 30,15)
legg ei til <i>minna synda þar</i> [mine synde-smuler]	(30,16)
<i>Legg í metaskál mína</i> / (...) góðverk há / (...) <i>syndaskrá mína</i> það létta kann [Læg i min vægtskål]	(30,15)
né <i>skulda reikningi þínum</i> [dit skyld-regnskab]	(34,24)

<sup>14</sup> Udtrykket 'at bære ved til nogens bål' har et forbillede i Sir 8,3: 'Þráttu ekki við málskapsmann so að þú berir ei við að hans eldi' (Guðbrandsbiblíá; Martin Luther 1545 har *feuer*), hvorfra Ólafur snarest má have det, selvom han benytter *bål* for *eldur* [bål; ild]. Formen med bål har det ikke været muligt at finde i nogen af de ældre samlinger af ordsprog og talemåder. På dansk er det tidligste eksempel på talemåden fra 1902 (sic!, ODS 26, 713).

Dertil kommer synden som sygdom eller en kamp, hvorved billedet lægger sig op ad mennesket og dets situation, som det fremgik af det foregående:

SKADE ELLER SYGDOM

- Því Hann (...) / *böl vors hjarta sér* [vort hjertes ulykke] (1,28)  
*Syndirnar* sárt mig \**meiða* [Synderne skader] (2,4)  
 Hún er það *meinið megna* / *sem manneskjan er með þjáð*  
 [det dybe men, der matrer mennesket] (3,4; jf. 5,4)  
 Sár þverúð og *syndamein* / *svoddan hjörtu spennir* [syndeskade] (44,22)  
 Þeir sækja þig heim sem *þungt mæðir* / *þjáningar stríð*  
 [grumme anfægtelser plager dig tungt] (4,9)  
 Hugsun kalda hef eg að halda um *hörmung alda* [menneskers sorg] (12,1)  
 Á *breyskleik mínum* bót þú vinn [min svaghed overfor fristelser] (20,7)  
 Merkjum nú, kærustu Kristí börn, / *þá kreppu sem að oss spennir*  
 [den sygdom, der fastholder os] (23,12)  
 Þanninn svo *veikur* þroka eg hér [syg] (25,1; jf. 34,19; 41,9)  
 Við þig er eg ei sem vildi, / *eg veikist meir en skyldi*  
 [bliver mere syg, end jeg burde (o: overfor Kristus)] (32,1)  
 Hans guðdóms augað gáir að þér / og getur næst *veikleik þínum*  
 [din svaghed] (36,6)  
 \**slysin*<sup>15</sup> þau slæm og stríð / slá minn hug fyrr og síð [uheld] (51,4)

ANGREB, KAMP

- synda stríðið* stinnast [synde-kampen] (3,5)  
*Syndanna ástríðu sára* (eg finn) [Syndernes pinefulde angreb] (4,7)  
 Ef Satans ör *syndanna* / svífur í hjartans rann [syndens pile] (3,12)  
*Farlegar pílur* því fljúga mér að [Skadelige pile] (4,3)  
 að mér fljúga þau *skeytin brýnd* [de skarpe pile] (4,4)  
*freistingar skeyti* að Kristó sent [fristelsens pile] (34,20)  
 Jf. også KvÓJ 23,13 citeret nedenfor, § 6, hvor Kristus fremstilles som en djærv helt, der befrier os 'herfjötrum frá' [fra 'krigslænker', d.v.s. panisk, lammende skræk = synden] og som knuste 'þá skjaldborg' [den skjoldborg = synden].

Uden for disse kategorier står synden som 'glæpa rið' [syndens bølge] (1,16), der slår ind over mennesket. Et mere aktivt billede har vi synden som værende i en pose eller sæk, der kan løsnest op: *lasta sjóður* [lasters, synders sæk] (44,12).

<sup>15</sup> Hdsk. har 'sliminn', *slysin* findes i flere andre hdskk., bl.a. 70 og 86.

Når man taler om synden i ental—det at vi er bøjet (*bægja*) væk fra Gud og Hans bud og atter skal vende (*snúa*) os mod Ham (der er tale om en proces, og digteren vil gerne lære at udrydde synden, før end han dør (39,14)—er der med andre ord tale om arvesynden, der udgør den føromtalt 'illa', hvoraf synderne i flertal springer. Digteren kan bede Gud: 'þríf mig úr þrautum vondum' [træk mig bort fra onde prøvelser] (31,21), eller han kan med Guds hjælp: 'Þungar í gegnum þrautur eg veð' [vade gennem tunge prøvelser] (11,11), mennesket befinder sig nemlig i *háski* [fare] (3,8). Arvesynden (*arfsýndin*) er sået i kødet, der er den jordsmon, hvoraf arvesyndens frugt (4,3) springer. Deraf følger den kulde, digteren kan føle: 'kuldans eg þar af kenni' [derfor kan jeg mærke kulden] (3,2). Det er med Adam, arvesynden kommer ind i verden: arvesynden er 'sá baggi og byrði þung / sem batt oss fallið hans' [den byrde og last, / som hans fald påførte os] (9,27; jf. 44,68).

Menneskets situation i verden var, som vi så, hård, hvor det stod som svagt lige livet over for alle prøvelser, ligesom et strå i skoven (se nedenfor, § 3). Vi lever et 'fallþvalt' [skrøbeligt] (8,7) eller 'aumt líf' [elendigt liv] (15,2), livet er, som hænger det 'á hörþræði' [i en hørtråd] (30,11), og vilkåret er det samme for alle: 'Sæk[j]um allir um sama mið' [Vi søger alle efter samme mål] (1,22), '[við] höldum bæði eitt' [(vi) holder begge i ett] (34,17). Derfor er Gud den troendes 'styrkur' [styrke] (11,11). Det sammenlignes ofte med en strid eller en kamp (se ovenfor) eller nød og trængsler (jf. desuden nedenfor, § 13):

LIVET SOM TRÆNGSLER

<i>Raunir</i> mega ei mína / metast við dyggðir þínar [trængsler]	(5,6)
hvað gjörir að þjá minn hag [plage min tilværelse]	(5,8)
úr mótstreymu allri að frelsa mig [al modstand]	(13,9)
athugasamt, <i>raunar ramt</i> / reynist það (þ: lífið) mér [trængselsfuldt]	(15,2)
í nauð og stórt ólag [i nød og stort kaos]	(17,8)
<i>vor lifnaður veikur</i> er [vort levned er sygt]	(39,12)

Trængslerne, *þrautirnar*, kan ramme mennesket som en 'þrautar él' [trængslernes haglbyge] (11,3) eller 'rauna skúr' [trængsleres regnbyge] (smst.), omend denne i det store billede er en, 'stutt stundar él' [kort byge] (47,7), livet består af 'Áföllin megn og mótgangs hót' [Voldsomme uheld og modgangens trussel] (27,3). Det føles næsten som om, man er i tilfældighedernes vold: 'mér líst sem um lífið að tefla' [det forekommer mig, at jeg spiller med livet som indsats] (36,15):

Af alúð til Guðs vér köllum  
þar til vér smökkum dauðans dúr  
og deyjum frá syndum öllum.

[Af hjertet kalder vi på Gud / indtil vi smager dødens ro / og dør fra alle synder.]

Døden er både den ‘egentlige’ eller i hvert fald endelige død *og* døden fra synd, der pågår livet igennem.

Trængslerne og kampen i de ovenanførte belæg henføres bl.a. til Djævelen. Det udelukker imidlertid ikke, at de også kan henføres til Gud: når nu Gud har givet os så meget godt, ‘því er best að berir þú feginn / böll sem Skaparinn leggur á’ [så er det bedst, at du med glæde bærer / de ulykker, Skaberens pålægger (dig)] (35,37). Og dermed er ‘det gode’, som udgør livet, også berørt. Livet er ligesom nåden Guds gave til mennesket: ‘lífíð og náð Guðs með ást og trú meðtaka’ [(lad os) modtage livet og nåden med i kærlighed og tro] (16,5). Anderledes kan dette beskrives som *Guðs (Drottins) lán, gæsku lán* [Guds (Herrens) lån, godheds lån] (19,4; 39,2; 39,10; 44,2; 51,2) eller ved en sammensætning som *auðnulán* [skæbnelån] (35,42). Lån kan også gives af verden, *heimslán* [verdenslån] (35,45), og da skal man være på vagt, at man, når man modtager det, ikke skubber ‘Guðs álag’ [Guds byrde] (35,45) fra sig. Ved siden heraf tales om det *lítið* eller *lánað pund* [lille, lånte pund] (33,3; 14,20).

Det er oplagt at se livet som en proces, og forskellige muligheder byder sig da. T.eks. kan livet ses som en lang vej, der i sidste ende fører til Døden (jf. den nævnte pilgrimsmyte, der findes i så mange udformninger, DDE 5, 33; se desuden § 12). På denne vej kan man møde ‘mein og dauðans voði’ [trængsel og dødens fare] (20,5). Dette kan udvides, så at valget mellem kød og ånd, mellem dyder og lyder har hver deres veje gennem livet.

#### LIVSVEJE

Hingað til hef eg so hvarflað á þeim / <i>holdsins og andans vegunum tveim</i> [kødet og åndens to veje]	(41,8)
Á <i>ferilinn frómra manna</i> [de frommes vej]	(2,8)
dragast á <i>veg dyggðanna</i> , dyggðanna [dydernes vej]	(2,8)
Haltu á <i>helgum vegi</i> / (...) mér [den hellige vej]	(5,7)
(o: Kristur), <i>leið veit ei neinn / til lífs nema þú einn</i> [vej (...) til liv] <sup>16</sup>	(15,1)

---

<sup>16</sup> Jf. Joh 11,6; KvÓJ 19,7.



Teologien i billedsproget.

Eg vil beiða um iðran greiða og lífsins leiðar / leita meðan eg má [livets veje]	(19,10)
(o: Guð), vertu mín lífs leið [livs vej]	(22,8)
að gangi á réttum vegi [rette vej]	(27,1)
gá / veginn á réttu skeiði [at befare den rette vej]	(27,2)
Sálar veginn um síðir eg fann [Sjælevejen]	(41,7)
Holdið mitt setti fyrir blátt bann / þá braut (o: sálar vegurinn) að gá [den vej, o: sjælevejen]	(41,7)
eg lendi hjá / þér lífsbrautin há [den høje livsveje]	(41,10)
Með bæn til Guðs að vígja minn veg [at velsigne min vej]	(42,17)
<i>allt stundligt</i> er rýrt og <i>fer sína leið</i> [alt timeligt (...) går sine veje]	(7,20)
vík honum heldur <i>vegi þeim</i> (o: vegi deilunum) frá [den vej (o: stridens)]	(7,21)
hans lifnaði <i>hnekki</i> / á <i>ljótan veg</i> [viger / ind på en grim vej]	(40,1)
<b>LIVET SELV SOM EN VEJ</b>	
gjörvallt <i>lífskeið mitt</i> [mit livsforløb]	(5,11)
dagliga styttist þitt <i>lífsins skeið</i> [livets forløb]	(8,1)
<i>Götu míns lífs</i> með geðið kátt / geng eg [mit livs gade]	(9,40)
<i>lífsins brautin hrein</i> [livets rene vej]	(17,6)
<i>Mjög er lífs vegurinn mjór</i> [livets vej er meget smal]	(22,7)
Greiði vorn <i>gang og veg</i> [gang og vej]	(29,3)
svo verði mér <i>reisan</i> bjargsamlig [rejsen]	(42,17)

I disse eksempler ses livet som geografisk udstrakt. Enkelte gange er det tidsmæssigt udstrakt: ‘dvelja hér lengi’ [opholde (mig) her længe] (30,21) og ‘leggur á kapp að lykta vel sitt lífdaga skeið’ [lægge vind på på god vis at afslutte sine levedages spand] (38,4) eller, om den sidste del af livet, ‘Þó vetur minn lengi vari’ [Skønt min vinter varer længe] (47,2). I det hele taget råder digteren: ‘Forsómun tímans þú frá þér dríf’ [Hold dig fra tidens forsømmelse] (8,7), thi ‘tíminn er dýr’ [tiden er kostbar] (43,19). Derfor bydes ‘Bregð því við skjótt og betra þinn hag’ [Omvend dig hurtigt og forbedr dig] (8,6), vi skal omvende os og ‘lengi vel lifa’ [leve godt længe] (37,4). Knyttende sig både til tidsmetaforen og den geografiske metafor (i form af at være i udlandet) er det at se det kødelige liv som ‘þessa heims vist’ [ophold, besøg i denne verden] (4,5).

Livet er, ligesom synden og døden, noget, vi opfanger med sanserne, t.eks. kan vi, ligesom synden, smage det, og det kan smage godt eller dårligt, ‘vill mér ei smakkast þetta líf’ [dette liv vil ikke smage mig] (30,19)—samvittigheden er som en sans, eller som Ólafur udlæggende afrunder sin perikope—Heyr, minn Guð helgasti—til 20. søndag efter Trinitatis (Matt 22,1–14; KvÓJ 10,18):

Krásir kóngligra rétta  
sem kviðinn hér sætast metta  
ei koma í kvist við þetta.

o: Guðs orðs kenning

[Kræs af kongelige retter, / som på sødeste vis mætter (o: stiller) kviden her, / kan ej måle sig med dette (o: Guds ord).]

Med en henvisning hertil fortsætter Ólafur at tale om den rette vej gennem livet som 'við borð Hans sitja' [at sidde ved Hans bord], hvor vel også nadverens sakramente klinger med. Men det åndelige liv er som 'hvern dag í brullaup að gá / brúðguma þínum að hvíla hjá' [hver dag at gå til bryllup / [og] hvile hos din brudgom] (8,6), hvortil se nærmere nedenfor §§ 6, 8.

Livet kan også sammenlignes med elementerne, *in casu* havet: 'Burtu sem vatnið mín barnæska rann' [Min barndom svandt bort som havet] (41,7), 'Lífið mitt (...) / líður í burt sem vatn í sjó' [Mit liv (...) / driver bort, som havets vand] (48,5) eller det allerede givne 'eg berst sem sjór við stein' [jeg føres som havet mod en sten] (5,4).

Af andre billeder kan højde-metaforen nævnes, der bruges for, om det går godt eller skidt i den åndelige kamp, 'því ýmist bæði undir / og ofan á ligg eg hér' [thi jævnlig jeg ligger her / både under og over] (5,10). Eller livets gang (som det også fremgik af metaforen med havet ovenfor) kendetegnes ved, at mennesket er som en beholder, der efterhånden tømmes for indhold, '[eg] geng til þurrðar' [jeg tømmes (for kraft)] (1,19) og køles derved ('gjörist mjög kaldur' 1,19). Livet i Gud er dermed noget, der foruden lydighed kræver tålmodighed, digteren har 'arðað og slitid út sjálfum [sér]' [ventet og slidt [sig] selv i stykker] (42,21). Svarende til, at Kristus er *Graðdari* [heler, læge] er vort levned sygt, ja, 'á völtum fótum stendur hver' [på usikre fødder står enhver] (39,12). Dette peger tilbage mod det allerede omtalte svage eller syge menneske og videre frem mod Kristus og frelsen (§§ 6, 8).

### § 3. *Mennesket i dets forhold til Gud.*

Et yndlingsord for mennesket i dets forhold til Gud er *sköpna* [skabning] eller udtryk som 'sköpnuð mannskepnan' [den skabte menneskeskabning] (23,10). Det er Gud, der 'uppheldi' [oppeholder] (41,2) skabningen. I et udtryk som 'Guðs skepnur himni undir' [Guds skabninger under himmelen] (31,4), accentueres ved hjælp af en højdemetafor menneskets distance fra Gud. En modsat retning udtrykker en bemærkning som 'sönn guðrækni / sé þitt nærklæði' [sand gudfrygt / skal være

dit undertøj] (37,7), eller dét, at mennesket skal være Gud ‘handgenginn’ [håndgangen] (37,11), d.v.s. om én, som har givet sig i en høvdings tjeneste, en hirdmand; jf. om Guds hird nedenfor, s. 240.

Et traditionelt billede på menneskets forhold til Gud er brude-billedet (jf. §§ 1, 6, 8, 10). Det benyttes med en særlig naturlighed i den udlæggende del af Heyr, minn Guð helgasti (KvÓJ 10). Her beskrives den kristne (10,16):

Þessi helg húsfreyja  
er Herrans Krists festar meyja,  
fastnar Hann sér þá frúna  
fyrir Guðs Orð og trúna,  
ást Hans og yndið ríka  
ei mun frá henni víkja  
ef hún Hann elskar líka.

[Denne hellige hustru / er Herre Kristi fæstemø, / Han fæster da fruén / for  
Guds Ord og troén. / Hans kærlighed og store glæde / vil ikke forlade hende, /  
hvis hun også elsker Ham.]

Andre steder i materialet trækkes ligeledes på bryllupsbilledet:<sup>17</sup>

#### MENNESKET SOM BRUD

Hans ertu *brúðurin* þakknæmilig [den taknæmmelige brud] (8,20)

<sup>17</sup> Torfi K. Stefánsson Hjaltalín fremhæver bryllupsbilledet i sin omtale af Ólafur Jónsson i afhandlingen “*elska Guð og biðja*”: *guðræknibókmenntir á Íslandi á lærdómsöld*, og han nævner, at der i Ólafs digtning forekommer ‘áhrif frá brúðkaupsdulhyggju miðalda, þ.e. kaþólskri dulhyggju’ [påvirkning fra middelalderens bryllupsmystik, d.v.s. den katolske mystik] (2016, 85). Dette er naturligvis korrekt, i og med at dette billedkompleks kan følges tilbage gennem hele den kristne historie, at Bernhard af Clairvaux (1090–1153) kraftigt prægede det, og at Ólafur og hans samtids var påvirkede af denne udbredte tradition. Men ved at fremhæve ‘katolsk mystik’ kunne man foranlediges til at tro, at Ólafur skulle have hentet inspirationen umiddelbart i denne katolske tradition. Således træder t.eks. Martin Luther også ind i denne tradition og benytter bryllupsbilledet i rigt mål, som det fremgår af de ovenfor nævnte efterfølgende §§ (navnlig § 10). Ólafur har således ikke haft nødt til at søge fjernere kilder, og en nulhypotese må da antages, at den tradition—i form af Luthers skrifter eller anden reformatorisk litteratur og subsidiært i en eller anden udstrækning også den indenlandske kristne tradition (bryllupsbilledet udlægges t.eks. i den islandske Homiliebog fra omtr. 1200, Sigurbjörn Einarsson et al. 1993, 269)—der omgav Ólafur, har udgjort det umiddelbare overleveringspunkt (man kan næppe tale om et lån i egentligste forstand).

## SANDHEDS VEJE

<i>Brúðurin sú hin sanna / er söfnuður kristinna manna</i>	
[Den sande brud / er den kristne menighed]	(10,15)
Þá byrjar þú vörn samfund [vort sam-fund, samliv]	(22,11)
Þá eg skírðist (...) / þín brúður eg þá varð fyrst	
[da jeg blev døbt blev jeg først(e gang) din brud]	(49,3)
Aum er eg brúður ómaklig / að eiga þig [ufortjente brud]	(49,5)
Þá breyska viti eg brúði mig / að búa við þig [den svage brud]	(49,6)

Videre kan menneskets forhold til Gud betegnes ved at sammenligne det med børn eller smådyr hhv. dyreunger:

### MENNESKET SOM BARN (jf. indledende bemærkninger til § 1)

þín fátæk manna börn [menneskens børn]	(3,10)
áfram fari sem ljóssins barn [lysets barn]	(13,14)
Ættin Adams kinda [Adams børn]	(19,8)
því má eg barnkind blinda [blinde børne-pus]	(19,8)
söng (...) / um Guðs barna stríð í heimi [Guds børns]	(23,2; jf. 24,1; 30,17; 31,23; 35,5; 42,23; 44,7; 44,67; 51,9)
Merkjum nú, kærustu Kristi börn [kæreste Kristi børn]	(23,12)
Liggur (...) vort líf og önd / lukt svo sem jómfrú í tröllahönd [jomfru]	(23,12)

### MENNESKET SOM DYR

ungum þínum farga [dine unger]	(5,5)
reiknast má eg því Heljar kið [Helvedes kid]	(1,13)
lífsbrauð oss lömbum þínum [dine lam]	(26,4)
glataðan sauð eg líkist við [tabt får]	(1,16)
Sem úlfinn hér / eftir sauðum þyrstir [får]	(22,5)
Kjörinn í samneyti Kristi sauða [Kristi fårs samfund]	(35,44)
eg veit mig vera Drottins sauð [Herrens får]	(42,6; jf. 50,4)
Mikli þig menn og (h)jörð [hjord]	(24,9)
Hvað mun eg táplaus tittlingur einn [svag spurv]	(30,10)
hjörð smáfugla sem Guð á lítur [smáfugle]	(35,22)
Guð so önn fyrir fuglunum elur [fuglene]	(35,25)
Skaparans fuglum [Skaberens fugle]	(37,20)
svo andskotans spottfugl verðir ei þú [Fandens spottefugl]	(7,23)

Endelig kan mennesket kaldes *hjú* [husfolk] (15,6; 20,6; 34,27), *lýður frámi* [(det) fromme folk] (44,77) eller Herrens *lýður* [folk] (51,8). Dertil *þjónn* [tjener] (14,19;

Teologien i billedsproget.

46,1; 47,8) eller der tales om, at mennesket skal *þjóna* [tjene] (35,4) Gud. Med en allusion til Luk 8,22–25 er mennesket besætningen og Jesus kaptajnen, der overtager styringen (44,5). Mere tilspidset vil digteren gerne være Guds fange (20,14):

Sem strá í skógi stend eg hér,  
stjaka mér raunir margar,  
feginn gef eg mig fanginn þér,  
flýttu þér mér til bjargar!

— — — — —

[Som et strå i skoven står jeg her, / mange prøvelser presser mig; / glad hengiver  
jeg mig som fanget af dig, / skynd dig at bjærge mig!]

Han vil således være Guds fange, forstået i modsætning til den forkerte kærlighed til verden og syndens fange (jf. KvÓJ 1,14; Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, 421; se videre indledningen til dette kapitel om Luthers tale om, at mennesket enten er behersket af Djævelen eller af Gud, s. 179). Mennesket er et strå i skoven eller kan være en *fiðill í túni* [en mælkebøtte på engen] (42,3),<sup>18</sup> der er vokset op ved Guds nåde.

Menneskets tendens er at vende sig mod synden, og Gud vil gerne vende os mod sig selv i stedet. Dette gør Han t.eks. med sit ‘þunga hrís’, der ‘á að gjöra Hans börnin vís / og ills iðrandi’ [tunge ris (...), der skal gøre hans børn vise / og angre ondt] (44,7). Dette ris, Han tugter (*typta*) os med, kan være ‘sótt og sverð’ [sygdom og sværd] (44,4) eller et ‘kross’ [kors] (smst.).

*B. Gudsbegrebet.*

Dermed er vi nået frem til gudsbegrebet. I det følgende er materialet inddelt efter trosbekendelsen, så at vi efter omtalen af guddommen som helhed går over til hver af de tre guddommelige personer, Faderen, Sønnen og Helligånden.

§ 4. *Guddommen.*

Den kristne Gud er én Gud (2,16; 35,16; 37,5), men tre personer. Eller med Ólafs ord: ‘Einn Guð í þrenningu’ [En Gud i treenighed] (41,2) eller kortere ‘Einn og þrennan’

---

<sup>18</sup> Jf. desuden den ovenfor citerede tale om mennesket som Guds blomster (fra salmen om Jesús Síraks læt eg í ljósi, ovenfor, s. 109).

[En og tre] (20,2). Treenigheden er ‘allra æðst’ [øverst er alle] (30,22) og ‘hæsta skjól’ [højeste beskyttelse] (34,50). Om hele Treenigheden, taler Ólafur også mere abstrakt om *guddómur*, ofte benyttet i forskellige genitivsammensætninger, t.eks.: ‘guddóms Þrenningin’ [guddoms Treenighed] (4,9), ‘guddóms vörn’ [guddoms beskyttelse] (42,9) sammen med det i lignende sammenhæng benyttede ‘guddóms valdi’ [guddoms magt] (48,12), ‘hæst guddómsmaktin’ [højeste guddoms magt] (1,18), ‘guddóms gæskan’ [guddoms godhed] (3,12) og ‘guddóms brjóst’ [guddoms bryst], der kan ‘reiddist’ [fyldes af vrede] (25,6). Treenigheden kan sættes lig med ‘Skaparinn skýr’ [den klare Skaber] (41,2) eller er ‘ráðlagin sálu minni’ [rådgiver for min sjæl], og forbindes desuden med adjektiver som ‘bjarta’ [klare] (51,15), ‘hjálparfúsa’ [hjælpeivrige], ‘frábæra’ [storslåede] (21,1), ‘blíð’ [blid], ‘glöð’ [glad] (8,24) og ‘líknarfull’ [nådefuld] (4,9). Som det vil komme til at fremgå af det følgende, er dette metaforer, som også knyttes til guddommens enkelte personer, og det kan derfor undertiden være svært at afgøre, hvilken af guddommens personer, Ólafur taler om på et konkret sted. Således kan han tale om ‘blessaður höfðingi’ [velsignede høvding] (41,16), hvor det af konteksten synes at være guddommen på et mere generelt niveau, der menes.

### § 5. *Faderen.*

Det almindeligste udtryk for Gud Fader er det enkle *Guð* eller *Guð Faðir*, *Faðir*; men som på dansk bruges også flere andre meget hyppigt: *Herra* [Herre], *Herra Guð* [Herre Gud], *Drottinn* [Herren], *Skaparinn* [Skaberen]. Disse navne forbindes alle med pronominer som *minn* og *vor*. Der kan mellem disse være en vis overgang, der samtidig understreger guddommens enhed, som t.eks. i denne strofe (35,43):

Son sinn hefur Guð sent þér hingað,  
seldan í dauða til fordæmingar;  
hræðilig kvöl réð Herrann þvinga,  
hart kom Skaparinn fyrir þig niður.

[Gud har sendt dig sin Søn herved, / overgivet Ham i døden til fordømmelse; /  
forfærdelige kvaler tvang Herren, / hårdt undgældte Skaberen for dig.]

Gud har sendt sin Søn, men det er ikke helt klart, om Herren og Skaberen her peger på Gud Fader eller på Sønnen. Andre steder bruges ett ord om flere af guddommens personer, uden at det fremhæves på nogen særlig måde.

Teologien i billedsproget.

GUDS HELLIGHED

Sjálfur Guð, <i>drottinn sannleikans</i> [sandhedens Herre]	(1,1)
<i>Trútt nafn Guðs Drottins</i> til ónýtis [Gud Herrens troværdige navn]	(6,3)
til angurs þér, <i>Drottni sönnum</i> [sande Herre]	(21,5)
elligar vera ei <i>sannur Guð</i> [sand Gud]	(35,31)
<i>heilagur Drottinn</i> dýrstur einn [dyreste Herre]	(12,18; jf. 46,1)
<i>Guð heilagur</i> , gef minn hagur og gæfu dagur [Hellige Gud]	(19,10)
<i>heilagur og dýr</i> [hellig og dyr]	(47,8)
<i>Dýrðar Herrann</i> drýgði þá [Den hellige Herre]	(9,4)
Heyr þú mig, <i>Drottinn dýr</i> [dyre Herre]	(14,2; jf. 43,12)
Herra Guð, vitur og <i>dýr</i> [dyr]	(17,1)
Fjölgi Hann, <i>dýrligur Drottinn minn</i> [min dyre Herre]	(34,48)
<i>skíran</i> Skapara sinn [rene]	(9,6)
og <i>breinn</i> í sér [ren]	(47,6)
<i>stöðugur Guð</i> mig styrkir enn [evige Gud]	(4,4)
Innblás mér því, <i>eilífur Guð</i> [evige Gud]	(21,3)
að <i>eilífur Guð</i> þig náða vill [evige Gud]	(35,33)
sem <i>eilífur Drottinn</i> hefur þeim léð [evige Herre]	(41,3; jf. 42,1)
<i>Loflegur Drottinn</i> , lof þigg af mér [prisværdige Herre]	(4,10)
Gakk þú eigi, <i>Guð loflegi</i> (...) [prisværdige Gud]	(19,8)
Herra minn, <i>Guð himneskur</i> [himmelske Gud]	(47,8)
<i>blessaður Guð</i> , til þín [velsignede Gud]	(51,9)

GUDS PÁLIDELIGHED

hjartans vinur <i>trúfasti</i> [trofaste]	(10,1)
Þér, <i>traustum Guði</i> , eg títt bifel [pålidelige Gud]	(21,8)
Gagn sýn mér, <i>Guð trúur</i> [trofaste Gud]	(22,5)
Drottinn (...) / dyggðugur og <i>trúur</i> við sál mína og líf [tro]	(25,3)
<i>staðfastur Guð</i> , á þér [standfaste gud]	(26,8)
stóðstu mér, Guð minn, þó <i>trúliga</i> hjá [troligen]	(41,6)
<i>Hollur</i> Hann er [trofast]	(47,6)

GUDS GODHED

Guðs vors <i>góða</i> [gode]	(12,3; jf. 4,8; 31,1)
fyrst <i>mildur Guð</i> þér stendur hjá [milde Gud]	(34,46; jf. 19,2; 24,9)
<i>Mildur Drottinn</i> mannsins kind [milde Herre]	(44,2)

það bíföllum <i>Drottni blíðum</i> [blide Herre]	(36,7)
Lán þitt (...) / léntir þú, Guð, mér <i>blíði</i> [blide]	(51,2; jf. 5,8; 22,12)
Hann mér gefur (...) / af <i>þýðri ástar lund</i> [blid kærlighed]	(19,2)
<i>þýður Guð</i> , dag sem nátt [blide Gud]	(22,1)
Lát þú mig aldrei, <i>ljúfur Guð minn</i> [min kære Gud]	(4,10; jf. 41,17)
Drottins míns, <i>ljúfa hjálpar manns</i> [menneskets kære hjælper]	(30,13)
gá þú að hversu Hans <i>gaska blíð</i> [blide godhed]	(30,1; jf. 42,3)
Dýrlig þessi <i>Drottins gæði</i> [Herrens godhed]	(31,8)
<i>Gæ Hans</i> og guðlig hlíf [Hans godhed]	(42,18; jf. 42,16)

Guds godhed fremgår endvidere af, at Han har et ‘líknar nafn’ [nådenavn] (1,30), er ‘miskunnar Faðir’ [miskunhedens Fader] (5,10; jf. desuden § 9). Han er velsignelsens kilde og kan sende sin ‘blessan og gæfulag’ [velsignelse og gode lykke] (42,8), eller indblæse os den: ‘blási mér Drottinn / blessun í hjarta’ [indblæs mig, Herre / velsignelse i hjertet] (37,2). Videre handler Han ‘góðgjarn’ [af et godt hjerte] (30,17) mod os, således at vi modtager ‘margt gott’ [meget godt] (35,37; 35,47) af Ham—men når vi nu får det gode, ‘skulum vér ei þá hið verra / þiggja líka af Drottni með?’ [burde vi så ikke det værre / ligeledes tage imod fra Herren?] (35,47; jf. ovenfor, s. 206). Hos Herren vil dog aldrig ‘von hins veika / verða (...) smáð’ [den svages håb / blive forsmået] (3,7). Og dette gode er *dásemd* [et under] (42,16), der dagligt skal minde os om at takke Gud for Hans godhed. Vi har en ‘lifandi’ [levende] Gud (1,30; 9,37; 42,23; jf. 48,6), ‘lífsins Herra’ [livsens Herre] (9,35) eller (jf. § 2) ‘lífsins vegur’ [livsens vej] (19,7), i hvis billede vi er skabt: ‘Þúsundfalt æðra er / þíns sjálfsmýnd bjó í mér’ [Tusindfold højere er / dit selvbillede, (som) boede i mig] (51,4; jf. 51,5). Den nære forbindelse til Gud kan også udtrykkes anderledes (9,41):<sup>19</sup>

— — — — —  
 Í höndum þínum, minn Herra Guð,  
 hefur þú teiknað mig.

[I dine hænder, min Herre Gud, / har du tegnet mig.]

Ligesom mennesket har Gud et ‘auglýn’ [åsyn, ansigt] (8,17; 37,17) og et øje, ‘sem allt sér’ [som ser alt], navnlig vore svagheder (8,14; 36,6), men i øvrigt ser ‘góðfús-  
 liga’ [venligt] på den kristne, og Han vil holde os i sin hånd: ‘Í höndum þínum halt

---

<sup>19</sup> Jf. Es 49,16 og § 1.



mér nú' [Hold mig nu i dine hænder] (49,10; jf. 19,4), eller støtte os med sin 'mektar hönd' [mægtige hånd] (48,9), som Han rækker gavmildt frem (51,2), sin barmhjertige 'hjálpur höndin' [hjelpehånd] (17,5), der kan støtte os mod livets fortrædeligheder. Gud har et hjerte, som vi kan lære at kende (34,10), nemlig gennem Hans handlinger (herunder Åbenbaringen), såvel som det 'ljúfust lund', 'ljúfast lunderni' [kærligste sind] (32,10; 51,1). Ligesom mennesket kan Gud være 'móðgaður' [fornærmert] (43,6), Guds retfærdighed vil vor 'refsing' [straf] (16,3), men Han er også fuld af *elska*, 'ást' [kærlighed] (41,13 og 31,1; 34,49) til og 'yndi blíða' [blid glæde] (34,49) mod mennesket. Han er digteren *kær* [kær] (12,17; 51,14), Han *er* 'æðsti kærleiki' [den øverste kærlighed] (51,6)—Guds hjerte varmes (*verma*) 'Fyrir holla elsku og heita' [af barmhjertig og hed kærlighed] (3,15); det er videre (10,2):<sup>20</sup>

— — — — —  
Andligur vermir elskunnar ranns  
allur þíðir sorgirnar hans (o: mannsins).

[Kærlighedshusets åndelige varme / smelter alle menneskets sorger.]

Gud er mennesket nær (jf. skaut-metaforen nedenfor), hvilket tillige fremgår af, at Han kaldes 'hjartans kærasti minn' [min hjertens allerkæreste] (21,2) eller 'hjartans vinur' [hjertens ven] (10,1), 'frá vorum besta vin' [fra vor beste ven] (9,25)—eller ligefremt: 'Drottinn þér unni' [Gud elsker dig] (37,7)!<sup>21</sup>

I nær forbindelse med dette forhold mellem Gud og menneske står fader-billedet: 'Föðurbreytni fremur Guð viður / fólk í þessu landi' [Gud er som en fader / for folket i dette land] (44,3), Han 'föðurligan mér birti sig' [viser sig faderligt for mig] (42,3), Han træder os imøde med sin 'föðurdyggð' [faderlige dyd] (9,36). Gud er *Faðirinn góði* [den gode Fader] (12,8; 20,5; jf. 12,16), 'ljúfur' [elskelig] (13,1), 'hjartans' [hjertens] (5,7) og 'elsku Faðir' [elskelige Fader] (11,12; 35,35; 51,4; jf. 20,5), der ligesom 'Faðir vor kær' [vor kære Fader] (21,5) og 'hýr vor Faðir' [vor glade Fader] (24,1) understreger det inderlige fader-forhold. Men en fader må også straffe, når det er nødvendigt: 'Forþént hef eg Föðurinn við / þó fleygði Hann mér í Vítis kvið' [Jeg havde fortjent det af Faderen, / om Han så kastede mig i Helvedes bug] (1,12). Som den gode Fader lytter Gud imidlertid, når mennesket beder 'Um fyrirgefning' [Om

<sup>20</sup> Martin Luthers tale om Guds hjerte som en gloende bageovn af kærlighed er ikke mange skridt fra dette (jf. Ebeling 1981, 309).

<sup>21</sup> Den milde Gud, der fremgår af dette og billederne af GUDS GODHED ovenfor, er blevet bemærket i forskningen (jf. Torfi K. Stefánsson *Hjáltalín* 2016, 85).

tilgivelse] (1,14) og ‘firrtir pín’ [fjerner pine] (42,23), idet Han har sendt sin Søn, der ‘Til friðs hefur (...) Föður sinn stillt’ [stemt sin Fader til frelds] (9,30), d.v.s. Han har overgivet sin egen Søn til pine og død for menneskets skyld. Gud kan ganske vist *reiðast* [vredes] (39,1)—synden er dét, der gør ham ‘reiðan’ [vred] (2,4)—men mennesket skal vare sig for ikke at give Ham grund dertil (jf. den ovenomtalte beherskede synd). Hans ‘biðlund’ [tålmodighed] kan blive opbrugt, som det skete ved syndfloden (25,5–6):

— — — — —

Geysiligt vatnsflóð til hefnda bjóst,  
fólk allt á jörðu forgekk þar,  
fráskildu því sem í örkinni var.

[En uhyrlig syndflod løslodes, / alle mennesker på jorden døde der, / bortset fra dem, som var i arken.]

Syndfloden er dog en fortidig begivenhed, som Gud endda lover ikke at gentage (1 Mos 9,11). Men vreden over synden er der endnu, hvorfor, siger Ólafur, vi skal fly os til Guds nåde (25,7). Guds vrede sættes ind i billedet af Kristus på korset, hvor ‘Hörð Guðs reiði hefndar’ [Guds hårde hævn-vrede] (16,3) ramte Kristus. Undertiden kan Guds vrede komme over os (23,10; 51,6), men for Kristi skyld formildes Gud, som sagt, og digteren kan forsikre ‘þig mun ei Drottinn frá sér drífa’ [Gud vil ikke forskyde dig] (35,34) eller ‘en reiðast á öngvan hátt’ [og bliver ikke på nogen måde vred] (26,9) for Kristi skyld. Tager vi imod det, findes ‘stilling og vægð (...) nóg hjá þér’ [nok af besindighed og nåde hos dig] (25,3). Jf. videre § 8.

Ved en strukturel videreførsel af fader-billedet får vi billedet af Gud som herre eller konge, gerne udtrykt ved de nævnte *Herra* eller *Drottinn*. Det sidstnævnte omfatter endda betydningsmæssigt en del af denne overgang, idet det også omfatter betydningen ‘husbond’ (jf. ONP 3, 274). Men desuden fremtræder herre-metaforen også i flere andre sammenhænge, som det fremgår af denne oversigt:

**GUD SOM HERRE**

<i>Drottinn þann allra drottna</i> [alle herrers Herre]	(10,13)
En <i>Guð allsherjar</i> geymir oss [alle menneskers Herre]	(44,65)
<i>Kóng þann sem hóf réð halda</i> / held eg Guð Föður alvalda [Konge]	(10,13)
Á þig vil eg kalla, <i>kónginn snjalla</i> [storslåede konge]	(19,4)
<i>náðugi Guð</i> , þig kalla eg á [nådige Gud]	(48,1)
sem <i>Herra Guðs náð</i> hér forsmá vann [Herre Guds nåde]	(23,11)

Teologien i billedsproget.

Aumka oss, Guð vor, <i>almáttugur</i> [almægtig]	(23,15)
<i>Almáttugur Guð</i> einn sá er [Almægtige Gud]	(44,66)
Ó þú <i>Drottinn almáttugur</i> [almægtige Herre]	(42,20)
einn Guð <i>allsvaldandi</i> [eneherskende]	(44,76)
⟨að eiga⟩ <i>Guð allsvaldandi</i> [den eneherkende Gud]	(10,18)
<i>voldugur Guð</i> mig ver(j)ir þeim [vældige Gud]	(4,3; jf. 35,41; 44,62; 44,77)
Vér þökkum þér, <i>voldugi Faðir</i> [vældige Fader]	(31,23)
<i>voldugur Drottinn minn</i> [min vældige Herre]	(51,9)
Fyrst vér af Guði, <i>göfugum Herra</i> [ædle Herre]	(35,47)
ef menn elska iðju þá / <i>kröftugan Guð</i> ákalla [kraftfulde Gud]	(36,2)
<i>Sterkur himnanna stýrir</i> [Himmelens stærke styrer]	(51,1)
<i>stórmegtugasti Guð</i> [stormægtigste Gud]	(51,1)
Einn er eg / (...) / <i>rikan við þig að ræða</i> [med dig, mægtige, tale]	(51,1)

Hertil må det også regnes, når digteren beder Skaberen ‘gefi oss eilífan frið’ [give os evig fred] (1,31), der samtidig resonerer med det ovennævnte billede af Faderen, som Kristus har stemt til fred. Men det er også Herren, der kan omvende: ‘Dug þú mér, Drottinn minn, / drag mig í hópinn þinn’ [Hjælp mig, min Herre, / træk mig ind i din flok] (22,12), ‘mér snú þú, Drottinn, á rétta leið’ [vend mig, Herre, den rette vej] (25,8), ‘Drottinn, aftur ven mig við / vísu þína og helgan sið’ [Herre, vend mig atter imod / din vis og hellige sædvane] (1,11), ‘Vík þú oss freistni frá’ [Før os uden om fristelse] (24,7).<sup>22</sup> Herren har magt til med 1 Sam 2,6 at døde og oplive (35,17), at give og tage (35,18), og således skal vi takke Ham for vore børn, som vi har fået af Ham (37,3):

Fyrst eg nú hef þig  
í fang mér tekið,  
dóttur son minn  
af Drottni gefinn  
— — — — —

[Når nu jeg har taget / dig i min favn, / min dattersøn / af Herren givet.]

Til både fader- og herre-billedet knytter sig også billedet af Gud som ‘vakandi hirðir’ [en vågende hyrde] (41,4), der vågede over digteren, da han var lille og ‘í vöggu lá /

<sup>22</sup> Dette sidste eksempel er en omskrivning af Fadervorets ‘Led os ikke i fristelse’, Guðbrandsbiblíá: ‘innleið oss ekki í freistni’ (Matt 6,13).

með veik bein og smá' [i vuggen lå / med svage og små ben] (smst.). Gud skal, som vi hørte ovenfor, bevare os (*geyma*). Et meget brugt billede i denne kategori er Gud som *vernd*, *vörn* [værn], *múr* [mur] o.lign.:

GUD SOM BESKYTTELSE HHV. BESKYTTER

að er eg í skauti þínu / mildust mektar blíf [overordentlige beskyttelse]	(9,39)
Drottinn, veit mér dugnað og blíf [kraft og beskyttelse]	(25,3)
Gæska Hans (o: Guðs) og guðlig blíf [gudelig beskyttelse]	(42,18)
Hann lét oss blífa sitt líknar skaut [beskytte]	(44,76)
Vera mun Hann oss verndinn góð [det gode værn]	(44,64)
Því alhulinn ertu í Drottins vernd [Herrens værn]	(35,11)
sönn guðdómleg verndin mín [mit guddommelige værn]	(48,17)
Hans er merkið hollust vörn [værn]	(44,67)
mildastan vorn hjálpar vörð [hjelpende beskytter]	(24,9)
Sjá til, minn sálar múr [min sjælemur]	(22,5)
Hann (o: Guð) umkringir (...) öll sín börn / eins og með múr og skildi [mur og skjold]	(44,67)
sértu, Guð, skjöldur minn [mit skjold]	(29,10)
blessun þín yfir mig breiðist ávallt / sem best skjóltjald í heimi [den bedste beskyttelse]	(21,9)
sértu mitt skjól og hlé [beskyttelse og læ]	(22,10)
en hans var Drottinn hjálpar og skjól [hjælp og beskyttelse]	(44,20)
þú ert minn skjöldur og skjól [mit skjold og min beskyttelse]	(17,2)
Vær játum þig vort skjól og skjöld [beskyttelse og skjold]	(23,15; 42,18)
aldri grandar [Andskotinn] skjóli (o: múr og skildi) því [beskyttelse]	(44,67)
En Drottinn var mitt djúrligt skjól [pragfulde beskyttelse]	(42,14)
Eflaust er það eg á þig að, / einkaskjól mitt [min eneste beskyttelse]	(15,4)
skýl þú mér, skepnu þinni [beskyt mig]	(34,50)

Med disse eksempler kommer man naturligvis navnlig til at tænke på Luthers Ein feste burg ist unser Gott, hvor flere af de ovenfor angivne billedeksempler optræder (jf. ovenfor, s. 169). Luthers salme bygger på Sl 46, der således også har leveret en del af billedsproget (Luther-salmen er oversat til dansk i Luther 1890, 42–44). Endnu til denne gruppe kan føjes den allerede nævnte *skaut*-metafor, t.eks. kan mennesket lægge sig '[Guði] í skaut' [i Guds favn] (32,14; jf. 9,39; 44,76), eller bede 'geym þú mig vel, þitt fátækt barn' [bevar mig, dit fattige barn] (30,17) eller forvisset kan udtrykke sig: 'í Guðs gæslu / geymist eg' [under Guds beskyttelse / bevares jeg] (42,17;

jf. 44,65); jf. også 'Innlyk mig því frá allri þraut / undir þitt holla verndar skaut' [Indhyld mig [bort] fra al prøvelse / i din nådige beskyttelsesfavn] (30,10). Gud er der for sin skabning med 'ráð' [råd] (51,6) eller 'hjálp og ráð' [hjælp og råd] (3,4), thi Han veed, at den er svag, hvorfor Han 'skjótt henni st[e]ndur hjá' [hurtigt står hos den] (1,27) eller hjælper den nødstedte: 'Bráðasótt, æði og dapran deyð / Drottinn mig fram hjá leið' [Pludselig sygdom, galskab og den triste død / skærmede Herren mig fra] (29,8).

Guds ord (i pluralis) er 'áköf og öflug' [insisterende og mægtige], og de klinger bedre end 'öllum málm' [alle metaller] (6,8). Guds Ord, men da i singularis, kan, som vi har set, betegnes som 'bryllup'. Herom siges det umiddelbart, at 'Brúðkaupið glöggt skal greina / Guðs Orðs kenning hreina' [Brylluppet skal tydeligt betegne / Guds Ords rene lære] (10,17), og lignelsen sættes dermed samtidig ind i hele den brud-brudgomsmetaforik, der er omtalt i §§ 1 og 6, hvor Kristus er brudgommen, den kristne (menigheden) bruden, og ligesom brudeparret forenes i ægteskabet, forenes den kristne med Kristus i Ordet. Det er i Ordet, det åbenbares, hvad Hans 'boð og vilji er' [bud og vilje er] (6,1), det vil med andre ord sige: 'setning Guðs' [Guds ordning] (9,27). Eller (34,10):

Einn Frelsara hefur þér Faðirinn sent,  
fyrirheit sín og sakrament,  
birt þér sinn viljann blíða  
hvar af þú fær Hans hjartað kennt.  
Hvað ber þér þá að kvíða?

[En Frelser har Faderen sendt dig, / forjættelse og sakramente, / [Han har] åbenbaret dig sin blide vilje, / hvoraf du lærer Hans hjerte at kende. / Hvad har du da at ængstes over?]

Digteren kan udbryde: 'Mér þú svo, minn Guð, stýr' [regér mig således, min Gud] (14,18) eller 'Stjórn þín oss styðji ávallt' [Dit regimente (under)støtte os altid] (29,2). Man jævnføre i denne forbindelse med advarslen i KvÓJ 34 om, at man ikke skal vælge sig Djævelen til husbond, men 'hinn annan' [den anden] (34,5), se § 11. 'Að hafna Drottins vilja' [At afvise Herrens vilje] skiller os fra hans herlighed og fordømmer samtidig os selv (36,13). Vi skal tværtimod lade alt ske efter 'Drottins vilja' [Herrens vilje] (35,14), som Job gjorde. Hvad er da Guds vilje? Han vil være vor 'sálu hjálp' [sjæls hjælp] (35,31), som Han har lovet, Han skal 'orð sín leggja og eiðstaf í minni'

[huske sine ord og sin ed-stav (o: edsformular, d.v.s. hvad Han har lovet)].<sup>23</sup> Gud vil opretholde os, og det har vi brug for, thi vi kan ikke ‘standa lengur en vor Guð vill’ [stå længere end vor Gud vil] (44,75). Vi kan som ovenfor kende Hans hjerte, men også hans ‘lund’ [sind] (42,4)—idet vi har fået ‘líkama, sál og vit’ og fordi Han tidligere har hjulpet os uskadt gennem livet, d.v.s. Han har handlet med os. Vi har således to veje til at kende Gud, ifølge Ólafur: gennem Hans ‘fyrirheit’ [løfter] (33,1), d.v.s. Åbenbaringen, og i Hans gerning her i verden.

Gud er ‘vitur’ [viis] (17,1) og er som sådan kilden eller ophavet til visdommen.<sup>24</sup> Således kan Han kaldes ‘sá vegligi ví(s)dóms sjóður’ [den prægtige visdoms skat] (10,10). Visdommen er en dyd, og Gud kan også sammenlignes med en dyb brønd, hvorfra vi kan hente alle dyderne: ‘aðalbrunn allra dyggða’ [alle dyders hovedbrønd] (10,13), thi Han er ‘lasta og lyggða [hatari]’ [laster og løgnes hader] (10,13), Han handler ‘dyggður’ [dydig] lige over for mennesket (25,3).

Endelig er Gud også Skaberen, *Skaparinn*, som det fremgår af trosbekendelsen (jf. 1 Mos 1). Følgelig omtales Han som ‘Himins og jarðar Herra frómur’ [Himmelens og jordens fromme herre] (1,5). At Gud er verdens skaber betyder imidlertid ikke blot, at Han har skabt verden og alt, hvad der er i den, men også at Han ‘uafadeligt opretholder’ verden (jf. ovenfor, § 1, om menneskets skabthed), herunder naturligvis også mennesket (Luther 1996, 110). Således kaldes Han metaforisk *Himna smiður* [Himmelens smed] (9,8),<sup>25</sup> men også ‘uppheldi[r] heimsins byggða’ [verdens bygders opretholder] (10,13). *Skaparinn* er som oftest *skýr* [forstandig] (14,18; 41,2; 43,19), der ligesom *skír* [ren] (9,6) jo let sammen med *Skaparinn* selv kan indgå i et givent versepars allitterationsskema. En enkelt gang omtales Han som *fríði* [yndige] (12,17).

I det store hele er den Gud, vi her møder, den Gud, Luther fremlægger i sin *Store katekismus* (Luther 1996, 109–112; WA 30 1, 183–185), d.v.s. først og fremmest Gud som skaber. Gud skabte ikke blot verden, Himmelen og jorden, for så at trække sig

<sup>23</sup> Jf. dansk ‘edsstævning’. ‘-stævning’ er dannet på baggrund af verbet ‘stævne’, som formentlig er afledt af *stafr* [stav] (ODS 22, 815, 810; 21, 1040–141). Der er tale om et juridisk udtryk (ONP 3, 605).

<sup>24</sup> Jf. Sl III,10; Ord 15,33; Mik 6,9.

<sup>25</sup> Man mindes her om den berømte indledning til Kolbeinn Tumasons (†1208) *Heyr, himna smiður*. De oprindelige strofer er fra begyndelsen af 1200-tallet. Der kan dog være grund til at nævne, at der findes to senere islandske digte, der hver tager udgangspunkt i den middelalderlige sang. Den ene findes i 139, bl. 137r–v, blandt forskellige tekster, der følger efter Sb.-teksterne; den anden findes i NKS 139 a 4to, s. 357–407 og i Lbs 1485 8vo, bl. 293v–296v, og er ifølge begge håndskrifter digtet af Jón píslarvottur Þorsteinsson (Jón Helgason 1975, 220; 222–223).

tilbage. Gud har skabt mennesket, d.v.s. givet det legeme, men opretholder i katekismen videre uafsladeligt 'legeme, sjæl og liv, alle (...) lemmer, både store og små, alle sanser, fornuft og forstand osv., mad og drikke, klæder, arbejde, kone og børn, tjenestefolk, hus og gård osv.' (smst., 110). Gud som skaber anviser, som Luther gør opmærksom på, mennesket dets plads lige over for Gud, for ingen har noget af det nævnte fra sig selv, men må modtage det af Gud, hvorfor vi skylder Ham 'at elske, prise og takke ham uden ophør' (smst.).

### § 6. *Sønnen.*

Kristus kaldes naturligvis både *Jesús* og *Kristus*, hvor det sidste, omend det egentlig er en titel, må betragtes som en del af navnet. Som titel bruges, som også for Faderen, *Herrann* og *Drottinn*—der svarer til højdemetaforen 'æðri þér finnst ei neinn' [der findes ingen højere end dig] (14,1). Efter Hans plads i Treenigheden kaldes Han *Sonur* [Søn], efter sin funktion (*Endur-*)*Lausnarinn* [Forløseren] og *Frelsarinn* [Frelseren]. Kristi position som Søn kan også udtrykkes som 'barn Guðs elskulegt' [Guds kære barn] (2,3; jf. 14,1) eller kædes sammen med Hans moder: 'sæðið vífs' [kvindens sæd] (9,31), 'meyjar sæði' [møens sæd] (34,21), 'Sonur Maríu' [Marias søn] (26,7)—eller koblende denne gruppe til gruppen af dobbeltbilleder af Kristus som Gud og menneske (se nedenfor): 'Son Guðs og Maríu heitir Hann' [Guds og Marias Søn hedder Han] (34,15). Han er *sú gáfa sæta* [den søde gave] (31,2; jf. 31,24),<sup>26</sup> menneskets *svaramann* [fortaler] (34,15).<sup>27</sup>

#### KRISTI HELLIGHED

Son Guðs Föðurs <i>signaður</i> [signede]	(10,14)
birt þig oss, vor Herra <i>hreinn</i> [rene]	(12,18; jf. 14,1; 15,1)
Lof sé þér, Frelsarinn <i>frómi</i> [fromme]	(26,12; jf. 31,19; 37,5)
Nær vor Drottinn, <i>dýr</i> Lausnari [dyre]	(31,5; jf. 9,38; 16,1)
í trúnni á Guðs Son <i>trausta</i> [trofaste]	(34,13)
Kristur minn hingað kom <i>blessaður</i> [velsignede]	(34,19)

#### KRISTI GODHED

<i>góðan</i> Son sinn til vor sendi [gode]	(31,2; jf. 2,16)
<i>milda</i> Sonar þíns <i>góðverk há</i> [milde]	(30,15)

<sup>26</sup> Se nedenfor, s. 234.

<sup>27</sup> D.v.s. modsat Djævelen, hvis hovedopdrag det er at være bagvasker (nedenfor, s. 242).

## SANDHEDS VEJE

<i>blíðan</i> Guð sem má [blide]	(19,3; jf. 17, <i>omku.</i> ; 9,2,4; 22,11; 34,35; 36,4)
Kvalinn á krossi varstu / með <i>kærleik</i> það umbarstu [kærlighed]	(5,6)
Ó Jesú <i>elsku</i> hreinn [kær]	(14,1)
Ó Kristi <i>kær</i> , Guðs Son [kær]	(14,19; jf. 32,1; 8,19; 51,10; 18,2; 22,11; 29,4; 31,12; 47,4)
ó minn <i>ljúfi</i> Lausnari, geym þú mig vel [blide]	(13,11; jf. 26,2; 51,8)

Kristus fremkalder ikke blot den følelse hos mennesket, at det får ham *kær* eller *ljúfur*, men Han gør det, fordi Han i sig selv er ‘elskufús’ [ivrig efter at elske] (32,12), Han er et ‘elskuker’ [kærligheds kar] (49,9), hvor menneskene er blotte *holdsins ker* (51,12). Spillende på smagssansen er Guds søn—modsat synden, der snart bliver bitter—*satur* [sød] (9,30; 12,12). Alle ord, der udtrykker en stærk og nær forbindelse mellem den troende og guddommen. Nærhed udtrykker også, men på en anden måde, en konstatering som ‘það olli sveinn sá’ [det udvirkede den lille fyr] (16,1; jf. 14,1).

Sønnen har som Faderen titel af at være ‘Guð lifandi’ [den levende Gud] (26,5), dertil parallelle udtryk som ‘Lifandi Jesús’ [den levende Jesus] (20,13) eller—omfavnende Sønnen i sin helhed—‘sá lifandi Guð og mann’ [den levende Gud og menneske] (9,9; jf. 10,14; 51,8). Kristus blev født ‘Af meju’ [Af mø] og ‘manndómi klæddist’ [iklædtes menneskelighed] (12,1; jf. 10,14), Gud ville ‘holdi skryða’ [pryde (sig) i kød] (31,11). Således har Hans *dreyri*, *blóð* [blod] en særlig kraft og kan kaldes *dyrt* [dyrt, helligt] (11,13; 30,13), *voldugt* [kraftfuldt] (12,13) og er dét, der ‘orkar mest’ [formår mest] (12,14), jf. nedenfor om Kristus som offer. Kristi legeme omtales som ‘helgast hold og blóð’ [helligste kød og blod] (26,3) eller ‘Hold þitt með blessuðu blóði’ [Dit kød og velsignede blod] (26,5). Kristi åndelige legeme er der, p.g.a. Hans død, til vor hjælp. Således trak Hans hånd os: ‘Úr dauðanum fyrir þinn dreyra / dró mig þín höndin sterk’ [Ud af Døden for dit blods skyld / trak mig din stærke hånd] (17,6), og således lytter Hans øre til vor bøn ‘Það enn fleira þitt bið eg heyra ástar eyra / auðmjúkliga í nauðum hér’ [Yderligere beder jeg dit kærligheds øre lytte / blidt i trængslerne her] (12,15). Kristus fik korset lagt på sine skuldre (12,6), og på grund af det kan han nu fæрге os (41,14; jf. videre om fæрге-billedet nedenfor):

-----  
Á þínum herðum fá vil eg mér fley  
og ferju þá  
til friðar lands að gá.  
-----



[På dine skuldre vil jeg få mig en snekke, / og denne færge / fører til fredens land.]

Jesu blod er nåde-blod, *líknar dreyri* (12,15), i hvilket vi døbes, ‘skírð er eg í Hans blóði’ [jeg er døbt i Hans blod] (34,16; jf. 35,44)—Kristi sár kan således blive et ‘helga hlið’ [hellig side] (1,27). Blodet er et billede på Kristi offer af sig selv for vores skyld, der antitetisk forbinder sig med dåbens livgivende eller rensende vand,<sup>28</sup> såvel som nadverens legeme og blod: ‘þar inni þú mér gefur / þitt helgast hold og blóð’ [der inde giver du mig / dit helligste legeme og blod] (26,3), ‘Hold þitt með blessuðu blóði / breyti mér um til sín’ [Dit legeme med det velsignede blod / ændre mig om til sig selv] (26,5). Kristi kød er ‘holdið hreina’ [det rene kød] (34,20).

KRISTUS SOM OFFER

Son sinn hefur Guð sent þér hingað / <i>seldan í dauða</i> til fordæmingar [givet i døden]	(35,43)
þinn Son léstu <i>pína</i> [pine]	(20,11)
að Son þinn fyrir mig <i>píndist</i> [pintes]	(51,6)
öll munu verða hin bestu / fyrir þíns Drottins <i>dýra þín</i> , / <i>dauða</i> (...) [pine, død]	(36,5)
sárt fyrir syndir <i>mæddist</i> [pintes]	(10,14)
<i>syndlaus fórnin</i> [det syndfri offer]	(12,12)
Kristi blóð og dauði sé <i>fríðar fórn</i> mín / lát þetta offer líka vel þér [freds offer]	(25,10)
lát þetta <i>offur</i> líka þér vel [offer]	(25,10)
Kristur, eg bið fyrir <i>krosskraftinn þinn</i> [din korskraft]	(4,7)
Kvalinn á <i>krossi</i> varstu [korset]	(51,11)
so eg með henni sjái / Son Guðs á <i>krossi dáinn</i> [på korset død]	(51,14)
Sjá þú <i>lamb Guðs</i> , sem saklaust ber / syndir veraldarinnar [Guds lam]	(34,41; jf. 31,2; 31,24)
Hreinsi vora hugarins slóð / Herrans Jesú <i>dýra blóð</i> [dyre blod]	(11,13)
volduga <i>blóð</i> þitt (...) / sálina fríi, næri og rýi úr dauðans dýi [blod]	(12,13)
fyrir þitt <i>blóð og und</i> , / Guð, veit mér þar til gæfu stund [blod og sár]	(15,3)
því Hans vill heyra helga eyra <i>fyrir Herrans dreyra</i> [for Herrens blod]	(19,3)

<sup>28</sup> Jævnfør desuden med, at ordet *skíra* foruden ‘døbe’ har betydningen ‘rense’ (de Vries 1962, 493), og man kunne derfor læse ‘skírð er eg í Hans blóði’ som [jeg er rensset i Hans blod], som man videre jævnføre med eksemplerne i det følgende og nedenfor om rensse m.v., s. 232.

lít á það eg laugaður (er) / í ljúfu þíns Sonar blóði [blod]	(20,5)
Þitt blóðið rautt og biturlig þín / bót á meinum vinni [røde blod og bitre pine]	(20,13)
syndaskrá mín sé hreint afmáð / með dýrstum dreyra Hans [det dyreste blod]	(30,13)
Ævinliga vertu mér ljúfur í lund / fyrir Lausnarans und [sår]	(41,17)
Blóð Hans lát blíðka þig [blod]	(51,8)
þísl þín er fjórkaup mitt [din pine har betalt for mit liv]	(29,5)

Hertil også Kristi ‘heilögustu hlið’ [helligste side] (41,16; samt det ovenanførte 1,27), nemlig hvorfra Herrens blod randt, der næsten er som en port, når mennesket skal ‘héðan’ [herfra] (smst.).

I sin egenskab af forløser er det Kristi opgave at løse (*leysa*) mennesket fra synden (20,12), og denne forløsning sker gennem Hans offer for os, hvorved Han løskøbte os fra syndens trældom: ‘lausnar gjald það skenktir þú mér’ [du skænkede mig frikøb] (25,10), ‘heimsgjöldin Hann á sér einn bar’ [hele verdens betaling bar Han alene] (16,3), se videre § 8. Kristus kan i denne sammenhæng kaldes *Kvittarinn* [Frikøberen] (29,4), d.v.s. den, der har frikøbt os fra synd (34,45). Han har den kraft, der skal til, for at få os ud af syndens ‘útleğð’ [fredløshed; Kristus vil betale for at vi frikøbes fra syndens fredløshed] (36,15).<sup>29</sup>

Som Gud og menneske står Kristus i et dobbelt forhold til os, som det også er fremgået af eksemplerne ovenfor under KRISTI GODHED, idet han både er ‘vor Her-  
ra og bróðir’ [Herre og broder] (31,16) og et par gange omtales som (*aðsti*) *kóngur* [(øverste) konge] (31,16; 51,10). Den menneskelige kærlighed udtrykkes gennem det nævnte broder (også 34,8; 51,12) og gennem den venskabelige kærlighed: ‘Þig vil eg velja / og vin traustan telja’ [Dig vil jeg vælge / og holde for en trofast ven] (15,1; jf. 17,2; 32,16).

Ólafur benytter en række traditionelle, kraftfulde billeder af Kristus, der i sidste ende går tilbage til navnlig Salmernes Bog (Sl), t.eks.:

---

<sup>29</sup> Ifølge *Jónsbók*, den islandske lov på Ólafur Jónssons tid, var *útleğð* en fredløshed, der dels dækkede over forskellige grader af forvisning, og som dels var en principiel straf for sådanne forbrydelser, der medførte dødsstraf. Man kunne imidlertid løskøbe sig fra *útleğð*, med mindre forbrydelsen var af særlig grov karakter (KLNIV, 606–607).

Teologien i billedsproget.

KRISTUS SOM LYS<sup>30</sup>

<i>Ljósið sanna sálum manna björg ei banna</i> [det sande lys]	(12,8)
<i>Föðursins ljómi</i> [Faderens lys]	(12,18)
(...) þitt líknargeð / oss löngum gjörir að <i>skína</i> [skinne]	(20,11)
Þá er sem <i>skínandi leiftur og ljós</i> / leggi af þér (...)	
[skinnende lyn og lys]	(21,2)
<i>Skær hlýðni Sonar þíns</i> skyrtnan sú er / sem skyggir á / mín skaða lýtin há [Din Søns klare lydighed]	(41,13)
Jesús Kristus, <i>hin sanna Sól</i> [den sande Sol]	(1,23)
almættis <i>Sólin bjarta</i> [klare Sol]	(21,7)
Heyr mig, <i>lífandi líknar Sól</i> [levende Nådesol]	(21,1)
þú ert (...) / og skærust <i>líknar Sól</i> [Nådesol]	(17,2)
Á hæðum <i>rann upp Sólin sú</i> / sem oss gjörði hugga [stod den Sol op]	(9,31)
Ó, Jesú, <i>Jakobs stjarna</i> [Jakobs stjerne] <sup>31</sup>	(3,8)

KRISTUS SOM EN BLOMST

<i>blessaður blómi</i> [velsignede blomst]	(12,18)
leggi af þér, <i>mín himnesk rós</i> [min himmelske rose]	(21,2)
með <i>setu kryddi síns</i> (∴ Jesú) <i>fögnuðs</i> [med Jesu frelses søde krydderurt] (33,1)	

KRISTUS SOM KRIGER

Blessaður <i>Jesús braut</i> fyrir mig / hans (∴ Djöfulsins) <i>brodd</i>	
og Heljar <i>spjót</i> [Jesus brød : pig og : spyd] <sup>32</sup>	(5,5)
Styð mig, Jesús sterki / að <i>stríða undir þínu merki</i>	
[at kæmpe under dit banner]	(5,11)
<i>múr glóandi</i> mig um kring [flammende mur] <sup>33</sup>	(9,41)
en Himna láða drýgjarinn dáða braut þá báða / böðla á háls fyrir <i>sigurinn</i> sinn [sejr]	(12,7)
Sá hraustasti kappi, Herra Jesús, þeim herfjötrum frá oss bægði, braut þá skjaldborg og fram gekk fús, felldi þá og niðurlægði.	(23,13)

<sup>30</sup> Jf. i øvrigt 1 Joh 1,5: 'Og dette er det budskab, som vi har hørt af ham og forkynder jer, at Gud er lys, og der er slet intet mørke i ham'.

<sup>31</sup> Jf. 4 Mos 24,17: 'En stjerne opgår af Jakob, et herskerspir løfter sig fra Israel'.

<sup>32</sup> Jf. 1 Kor 15,55.

<sup>33</sup> Om Guds Ord, der er Kristus.

## SANDHEDS VEJE

[Den tapre helt, Herre Jesu, / fjernede de hær-lænker<sup>34</sup> fra os, / nedbrød den skjoldborg og gik ivrigt frem, / fældede og nedlagde dem.]

upp sé Kristur búinn að rísa, / sannar Guð og *sigrari* [besejrer] (31,15)  
Allan *sigur* sem oss gaf Hann [sejr] (34,29)  
fyrir þíns Drottins (...) *sigran* mestu [sejr] (36,5)

### KRISTUS SOM EN SKAT

*hmoss lífsins* missa síst [livets skat] (14,16)  
Vér þig vorn *fésjóð* berum / í veikum holdsins kerum [skat] (51,12)  
mætast Guðs *hmoss* [kostbarhed] (51,15)

### KRISTUS SOM LÆGE (jf. § 8)

Jesú (...) / *endurlífgun* mín ertu og ertu [genopliver] (2,9)  
mig veikan *að græða* mann [at hele] (5,6)  
*Græðara* sem þig (∴ Djöfulinn) yfirvann [heler] (34,29; jf. 9,24)  
Orð þitt blíða, *lífgarinn lýða* (...) [folkenes opliver] (12,14)  
Lausnarinn *græddi* hans (∴ mannsins) ljóta mein [helede] (36,3)

### KRISTUS SOM VEJEN

Þú ert mitt vígi, *vegur og stígi* og vernd frá lýgi [vej og stige] (12,13)  
Lambið Guðs og *lífsbraut rétta* [den rette livsvej] (31,24)  
*fótsporur fylgir* / þíns fráma *Lausnara* [følger din Forløasers fodspor] (37,5)

### KRISTUS SOM HJÆLP OG NÅDE

nauðstöddum einn *náðarstól* [nådestol] (1,23; jf. 18,3; 51,10)  
Mín eg máli venda / á *miskunnar valdið* þitt [nåde-magt] (5,11)  
Mundu, vor *Miskunnari* [Benåder] (51,8)  
*Liðsemd* veit mér, lifandi Guð, / svo landi mætti eg ná [hjælp] (5,11)  
að *hjálp*arinn *náðarfúsi* [den nådeivrige hjælper] (9,7)  
Drottins míns, ljúfa *hjálp*ar *manns* [menneskets hjælper] (30,13)

Kristus som kriger er, bemærkes det, et gammelt billede, der var meget brugt i oldkirken (Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, 321), og Gud som den, der giver sejr kendes også fra Det Gamle Testamente (t.eks. Sl 44, 60, 108 o.fl.).<sup>35</sup> Til den militære metaforik hører også Kristus som (jf. Faderen) BESKYTTELSE, dog mere eller mindre begrænset til

<sup>34</sup> Se ovenfor, s. 204, om betydningen af dette ord.

<sup>35</sup> Man kunne også komme til at tænke på den gammeltestamentlige helt, Gideon, som Ólafur Jónsson udlægger som Kristus i *Mér tekur að þykja tíminn langur úr máta* (139, 19f–21f), selvom der ikke som sådan er noget i udtrykket, der stemmer med nærværende strofe.

*vernd* [værn] (12,13; 15,1;15,5; 34,52; 44,5), idet Han en enkelt gang kaldes 'vígi' [fæstningsværk] (12,13).<sup>36</sup> Nært forbundet med denne gruppe og den ovennævnte gruppe af Kristus som HJÆLP er, at Han er 'björg sálar' [sjælens redning] (14,1) og 'björg úr neyð' [redning fra trængsler] (23,14; jf. 44,26). Kristus som krigeren fremhæver Luther også i sin katekismus, idet han understreger Kristi gerning som, at Han har sejret over synd, Djævel, død og al ulykke og fordrevet 'disse tyranner og fangevogtere' (Luther 1996, 112–113; WA 30 I, 186). I disse billeder, såvel som de ovenstående, er Kristus noget uden for mennesket, der kan hjælpe det på forskellig vis. Mere inderlighed i egentlig forstand får vi i et billede, som at 'Sonur Guðs hefur búið sér vist' [Guds Søn har lavet sig et bo] (34,4) i den kristnes sjæl gennem sit velsignede ord, eller når digteren beder om, at Han vil bo med os ('oss samvist veita' 17,10). *Samvist* kan endvidere have betydningen 'ægteskabeligt samliv', hvilket evt. kunne klinge med her og pege hen mod billederne af Kristus som brudgom (jf. ovenfor, § 3 og nedenfor, § 10):

KRISTUS SOM BRUDGOM

Hann er Guð þinn og <i>segir þig sinn</i> [kalder dig sin egen]	(34,48)
<i>brúðguma</i> þínum að hvíla hjá [brudgom]	(8,6; jf. 10,14; 22,11; 49,9)
bú þig til hvern dag í <i>brullaup</i> að gá [bryllup]	(8,6)
Herrans <i>brúðkaup</i> heimsækja [bryllup]	(10,21; jf. 10,17)

Eller samlet udtrykt (21,2):

— — — — —

Kom því, hjartans kærasti minn,<sup>37</sup>  
kom, Guð, gefinn í hug mér inn,  
gleðst eg af gáfum þínum.

[Kom derfor, min hjertens (aller)kæreste, / kom Gud, indgivet mig i sindet, / jeg glædes over dine gaver.]

Her samles både talen om Jesus som brudgommen, 'hjertens (aller)kæreste', der er indgivet i den troendes sind. Ovenanførte eksempler bringer minder om Højsangen (hvor brudemetaforikken da også har en kilde).

Som antitype til Adam fremhæves Kristus typologisk som den *åndelige* Adam: 'Það bætti andligi Adam hinn, / sá elskuligi þinn' [Det bødede den åndelige Adam

<sup>36</sup> Se ovenfor om Luthers Ein feste burg ist unser Gott ovenfor, s. 218.

<sup>37</sup> Jf. Højs 2,10.

på / din elskede] (41,12). Derfor kan Kristus være vor *huggun* [trøst] (13,2), ‘heill og von’ [lykke og håb] (14,19), fordi Han retter op på Adams brud.

Frelseren er den ‘forsjáli’ [forudseende] (10,3; jf. 34,8) og er som Gud Fader *vitur* [viis] (31,14).

### § 7. Helligånden.

*Heilagur Andi*, *Helgur Andi* eller blot *Andi* er de almindelige navne på guddommens tredie person, Helligånden, hvis guddommelighed oftest fremhæves ved *dýr* [dyr, hellig] (29,9; 33,2; 34,53). Luther fremhæver i sin katekismus, at Helligånden er nødvendig, for uden den ville vi intet vide om Kristi gerning for os, og den (Kristi gerning) ville dermed være forgæves (Luther 1996, 115; WA 30 I, 188). Derfor er Helligånden sendt ud af Gud ‘af Himnum’ [fra Himmelen] (35,12), således at ‘guddóms Andi / gistir í landi / góðum hjá’ [guddoms ånd / gæster i landet / hos de gode] (11,10). Videre er Helligånden *hollur* [trofast] (17,4; 17,9). Men særligt fremhæves, at den er en *gleðarinnar Andi* [glædens Ånd], ‘hýr’ [glad] (29,9), der *greiðast* [skænkes] (19,7), *blásast inn í* [blæses ind i] (32,4) og *hvílast í* [hviler i] (37,6) menneskets hjerte, hvor Han ‘gefur af sér’ [giver, yder] (34,2) ‘verðuga hlýðni þér’ [værdig lydighed over for dig] (19,7). Helligånden bringer os således evangeliet, det glade budskab, og nedlægger det i vore hjerter (Luther 1996, 115; WA 30 I, 188). Og som vi ovenfor, s. 154 hørte, om Skriftens klarhed, så er oplysningen af ordet nødvendig for den rette forståelse og modtagelse af det, eller som Luther udtrykker sig i katekismen (smst.):

Hvor Ånden ikke lader ordet forkynde og gør det levende i hjertet, så at man forstår det, dér er det spildt.

Og Ånden virker gennem mennesket: ‘Heilags Anda heiður og list / hljómi af tungum snjöllum’ [Den Helligånds ære og kunst / lyder af snilde tunger] (20,3). Trøsten og glæden følger af evangeliets ord, og derfor er det Helligåndens opgave at trøste: ‘Föður með frægstum Anda, / er frelsar úr öllum vanda’ [Fader med den navnkundige Ånd, / som frelser ud af enhver trængsel] (32,18). Således kan vi bede Ham: ‘Bræð kvilla í brjósti mínu’ [Smelt smerte i mit bryst] (32,4). Helligånden skal *ballast að* [vende sig mod] (36,16) os, så vore hjerter kan finde glæden, og således trøster Han os *feginn* [glad] (31,2): ‘hjálpin Hans bregst öngvan <v>eginn. / Guð vill enn brest vorn bæta’ [Hans hjælp forsvinder ingenlunde. / Gud vil bøde på vor brist] (smst.). Eller forbundet med lysmetaforerne kan digteren udtrykke sig sådan: ‘Heilags Anda

huggunar skín / í hjarta mér byggji inni' [Helligåndens trøsts skin / bor mig i hjertet] (20,13). Helligånden er ved vor side som *ráðgjafi* [rådgiver] (37,6) i vore trængsler, Han skal *framleiða* [lede] (31,20) os gennem livet og—når vi når til enden—være den, der fører os ud af dette liv, vores 'útleiðari' [ud-leder] (51,13). Men det er dog ikke nok, at Ånden bor i vore hjerter. Den syngende må endvidere, som digteren fastholder, at han vil over for Gud: 'Anda þínum að hlýða og rétta minn hag' [være din Ånd lydig og rette op på min situation] (41,10): 'bú þú þér byggð í brjósti mér / býð eg heim til mín þér!' [lav dig et bo i mit bryst, / jeg byder dig hjem!] (29,9).

Helligåndens navn kan på enkelt vis omskrives med et præciserende substantiv eller adjektiv, som t.eks. *ástar* [kærligheds-] (51,9), *lífsins* [livsens] (30,2) eller *sannur* [sand] (26,12). Eller den kan efter sin funktion kaldes *Hjálpari* [Hjælper] (34,16). Traditionelt kan Helligånden endvidere sammenlignes med duen, *huggunar dúfan mjúk* [den myge trøstens due] (51,14), eller med det fra sagaerne kendte stavnbø: 'hjartans stafnbúi dýr' [hjertens dyre stavnbø] (29,9).<sup>38</sup>

### C. Frelsesforståelsen.

#### § 8. Retfærdiggørelsen.

Alle veje, mennesket kan finde på at opsøge for at komme ud af sin fortvivlede situation i synd og trængsel, er krumme. De fører derfor aldrig—også selvom det først skulle se sådan ud—ud af synden, men altid kun længere ind i den. Vejen ud af denne håbløshed er kun én, at vi føres ved hånden af den, der kender vejen. Heri, at vi føres ud af synden, består frelsen eller retfærdiggørelsen, der er to billeder på det samme forhold til Gud. På baggrund af læsning af Rom 1,17, 'Thi i evangeliet åbenbares retfærdigheden fra Gud, af tro til tro, som der står skrevet: "Den retfærdige skal leve af tro"', opdagede Luther, at mennesket ikke skulle retfærdiggøre sig selv lige over for Gud, men derimod at Gud retfærdiggjorde mennesket med *sin* retfærdighed. Man jævnføre med, at Ólafur af Gud 'kýs (...) að komir þú mér / til kristinna manna siðs' [vælger, at du vil føre mig / til kristne folks tro] (5,12), d.v.s. Gud er den handlende og mennesket den passive modtager i selve retfærdiggørelsen (Sigurjón Árni Eyjólfsson

<sup>38</sup> Ifølge I.C. Tuxen var stavnbøen 'den Fornemste efter Skibsbefalingsmanden og [den] som førte Hovedbanneret', og det var om ham, den bedste del af besætningen samledes (1875, 19). Jf. også ODS 21, 1060, der desuden noterer, at ordet omfatter betydningen 'udkigsmand'.

2000, 416). Mere konkret er retfærdiggørelsen ifølge Luther (oversat efter smst., 417; WA 40 I, 47)

det at vide og tro dette alene: At Kristus er draget til Faderen og at vi ikke læn-  
gere kan se Ham, at Han sidder i Himmelen ved Faderens højre hånd, ikke som  
dommer, men som den, der er blevet vor visdom, retfærdighed, helliggørelse  
og forløsning fra Gud.

Således er Guds retfærdighed ikke en Ham iboende egenskab, men Han er derimod retfærdig, fordi Han retfærdiggør mennesket i Kristus. Mennesket modtager dette i tro og lever og står dermed i retfærdigheden (smst.). Retfærdiggørelsen kan videre ikke gribes med forstanden, men må gribes i tro (som behandles i den følgende § 10) på baggrund af Åbenbaringen (smst.; jf. Vind 1996, 43).

Frelsen er—som hele den kristnes liv—to ting, der ikke helt holdes ud fra hinanden. På den ene side drejer det sig naturligvis om menneskets evige bestemmelse hos Gud, den Kristi *sæta krydd* [søde krydderurt] (33,1); på den anden om det at blive frelst fra konkrete pinefulde situationer. Ordet *frelsi* [frelse] bruges især i denne sidste betydning, jf. t.eks. overskriften til KvÓJ 42: ‘Lofkvæði eins bónda eftir fengna frelsun eitt sinn úr hrakreisu’ [En bondes lovprisningsang efter at være blevet frelst fra en farlig rejse]. Denne sang, der er digtet i en andens sted, beskriver, hvorledes en mand falder af sin hest oppe på fjældheden og kun med nød og næppe ved Guds hjælp kommer hjem i god behold (42,11–16). Dermed blev han frelst. Men selvom salmen tager udgangspunkt i dette (og andre) konkrete tilfælde, så fortsættes med at trække linierne op, således at der forbindes til det hinsidige synspunkt, og den syngende beder, at Gud vil frelse ham, ‘nær héðan eg fer’ [når jeg drager herfra] (42,21), såvel som hans kone (‘kvendið’) og børn (42,22). På samme måde benyttes *frelsi* tilsyneladende i den kødelige forstand, når digteren påkalder Gud: ‘Föður með frægstum Anda, / er frelsar úr öllum vanda’ [Fader med den navnkundigste Ånd, / som frelser ud af alle trængsler] (32,18); men ved nærmere eftersyn ses det, at sætningen samtidig omfatter den evige frelse. Luther understreger, at trængslerne (se § 1) og sorgerne, som vi møder i menneskelivet, er med til at øve vor tålmodighed, i dem kæmper tålmodigheden mod utålmodigheden (Vind 2012, 118–119). I situationer som omtalte farlige rejse stilles mennesket lige over for døden, i hvilken der ifølge Luther ‘findes det første, største og bedste arnested for alt håb og selve døden er den bedste opøver af håbet’ (smst., 119; AWA 2 11, 229). Med døden tænker Luther ikke kun på den fysiske død, men også det gamle menneskes død (smst.).



Retfærdiggørelsen er sket for mennesket, fordi Gud i Kristus, d.v.s. dén, der kender vejen, har taget os ved hånden og ført os ud gennem døden. Dette har Kristus gjort ved sin offer-død på korset. Vi får herved det antitetiske billede af Kristi dødmenneskets liv, Kristus påtager sig al synd, mennesket bliver syndfrit. Med Kristus skal det gamle menneske, Adam, dø i os, jf. Luther (smst., 118; AWA 2 11, 300):

synderen retfærdiggøres ikke, medmindre han fordømmes, han vækkes ikke til live, medmindre han dræbes, han stiger ikke op til himlen, medmindre han stiger ned til helvede, sådan som der står i Skriften.

Denne død er noget, der overgår mennesket, der derfor forholder sig passivt. Mennesket skal ikke aktivt handle, men lade Gud handle gennem sig, og det kan det ved at erfare, 'at det intet er i sig selv' (smst.).

Det er et meget benyttet billede i materialet, at mennesket har en skyld, der skal betales (*borga*). Det gjorde Kristus ved sit offer på korset 'með blóði sínu' [med sit blod] (20,11) og sit kød: 'Eg hefi hjá mér þitt hold í pant' [Jeg har hos mig dit kød i pant] (49,7), hvortil man jævnføre med Kristus-billederne ovenfor i § 6. Stærkere er modsætningen mellem Gud og menneske, liv og død fremhævet i 'fyrir sinn dauða Hann líf oss lér' [for sin død giver Han os liv] (20,8) og 'Fyrir sigurför sína og saklaust <blóð> / sótti Jesús þig þangað' [På grund af sin sejrige fremgang og sit sagesløse blod / hentede Jesus dig dér (∅: i Helvede)] (34,39). At Kristus betalte for os på korset—ja, det var 'misgjörð \*manns / [sem] mæddi [Hann] krossi á' [menneskets ugerning, / der pinte Ham på korset] (1,27)—kan også udtrykkes som, at Han betalte 'lausnar gjald' [løsepenge] (25,10) for os, d.v.s. Han betalte de penge, *gjöld*, *heimsgjöld*, vi skulle betale (3,15; 16,3). Samme billede ligger bag *kaupa* [(fri-, løs-)købe] (1,26; 8,19; især 42,6), *greiða* [betale, løse af forvikling] (9,31; 22,5; 29,3) og *kvitta* [betale skyld, frigøre] (3,15; 25,10; 31,18; 'kvittun' 34,19). Hertil knytter sig også *lausn* [løskøbelse, betaling] (9,33; 30,16; 31,11; 49,8; 'endurlausn' 41,14). Men dybest af billederne ligger det billede, alle de andre billeder skal illustrere, ligger den paradoxale udveksling, der finder sted mellem Kristus og mennesket, det 'lykkelige bytte', hvor alt, hvad der menneskets bliver Kristi, og omvendt, alt hvad der er Kristi, bliver menneskets (se her nedenfor, § 10, om bryllupsbilledet). I nadversalmen Kom þú, minn Herra Kriste kommer dette naturligt til udtryk (26,5):

— — — — —  
so mun þá sjálfs þíns góði  
sönn vera eignin mín.

Guðdóms þíns, Guð lifandi,  
eg gjörist þá hluttakandi.

Synd mína og sára armæði  
sjálfur tókstu að þér  
en þín guðdómlig gæði  
gafstu til eignar mér.  
Þú valdir þér mitt hið versta  
og veittir mér þitt hið besta.

[da må dit eget gode / blive mit sande eje. / Din guddommelighed, levende  
Gud, / gøres jeg delagtig i.

Min synd og hårde plage / tog du selv på dig, / og din guddommelige herlighed /  
gav du mig til eje. / Du valgte dig mit værste / og gav mig dit bedste.]

Til synden som sygdom eller skade knytter sig Kristi funktion som læge (jf. § 6), der ved sit hjerteblod kan rense, hele eller helbrede mennesket: *lækna* [helbrede] (3,15; 8,20; 41,15; 47,7; 'lækning' 3,13; 'læknaðir' 19,6), *bæta* [helbrede] (2,12) og *græða* [læge, hele] (2,17; 20,1; 36,3), hvortil også *breinsa* [rense] (8,20) og *þvo* [vaske] (34,33; jf. 12,16) lægger sig, t.eks. billedet, at 'blóðdropi Kristis úr benjum Hans / burt fær þvegið þær allar' [(en) Kristi bloddråbe fra hans sår / kan vaske dem (∴ mine synder) alle bort] (34,42).<sup>39</sup> Kristus er også 'endurlífgun' [genoplivelse] (2,9). I forlængelse heraf kan digteren bede: 'þitt blóð og benjar klárar / breið yfir lýtin mín' [bred dit blod og dine klare (∴ uskyldige) sår / over mine lyder] (5,6), 'þitt bl[lóð] þá lækning ljær / lifnar mín sál og grær' [når dit blod giver mig lægedom / oplives og heles min sjæl] (2,9) eller 'Þitt blóðið rautt og biturlig pín / bót á meinum vinni' [Må dit røde blod og din bitre pine / råde bod på fortræd] (20,13). Videre også når digteren beder Kristus: 'Lífgrös þinnar náðar mér legg við hjartans rót' [Læg mig din nådes livsurter ved hjertets rod] (41,15) for at det skal bringe lægedom, eller at Han ved sin korskraft skal *vinna umbót* [forbedre] (4,7) eller 'leiðrétta það sem vantar á' [rette eller forbedre, det som ikke er fuldstændigt] (42,17)—således lyder bønnerne også, selvom Han allerede i dåben skænkede 'skaðabót' [forbedrede skaden] (41,13). Det

<sup>39</sup> Med dette billede kommer man til at tænke på Arnulf af Louvains *Salve mundi salutare*, der i del v,1 har linien: 'fons cruoris, / qui corda lavat sordida' [en kilde af blod, / der vasker de beskidte hjerter] (teksten taget fra hymnarium.de).

Gamle Testamente, jøderne, benyttes som billede, når digteren beder, at Gud skal ‘umskera (...) mín skilningsvít’ [omskære min forstand] (21,6).<sup>40</sup>

Endnu til dåben hører det billede, at Kristus i og med denne (dåben) ‘mig skryddir’ [prydede mig med, ikklædte mig] (46,2) sit billede; mennesket kommer således til at bestå af det dobbelte billede af en retfærdig og en synder (‘forspillt náttúran mín’ [min fortabte (forspildte) natur], smst.). Eller strofen (35,44):

Einninn skírðist þú í Hans dauða  
á dreifð með Hans blóði rauða,  
kjörinn í samneyti Kristi sauða  
komið er allt þit mál í lag.

[Du blev også døbt i Hans død / dækket med Hans røde blod; / udvalgt til  
fællesskabet af Kristi får / er hele din situation kommet i orden.]

– hvor atter det kristne paradox, at vi fik liv ved Kristi død, kommer til udtryk. Når Gud overgav Kristus ‘í dauða til fordæmingar’ [i døden til fordømmelse] (35,43), så er det, hvad der ventede os, hvis ikke Kristus var gået først. Den syngende kan også bede Gud Fader om at ud-slette, d.v.s. udjævne, de uregelmæssigheder, synden har forvoldt (‘gjörðu það slétt’ [gør det jævnt] 4,8). Dertil kommer frelsen som (*eilífur* [(den) evige]) *friður* [fred] hos Gud, hvilken Jesus har udvirket for os: ‘Til friðs hefur Jesús Föður sinn stillt / og fengið os náð fyrir náð’ [Jesus har stillet sin Fader til fred / og skaffet os nåde for nåde] (9,30, jf. 1,6; 1,24; 1,31; 15,2), d.v.s. Han har påtaget sig den pine og død, der er syndens straf, for menneskets skyld og dermed stillet Faderens vrede. Freden er nært forbundet med det hinsidige, jf. verselinierne ‘Frið og framför hæga / fylgið Guðs nálæga’ [Følg tæt Guds / fred og rolige fremgang] (50,7), hvor selv ‘framför hæga’ [rolig fremgang], som freden sidestilles med, overføres til Gud, navnlig linierne ‘Á götu friðarins greiddi Hann oss / gang til eilífs lífs’ [På fredens gade købte Han os / en vej til evigt liv] (9,31)—det er den vej, man ikke skal lade sig ‘villa frá’ [forvilde bort fra] (34,44). Freden som noget forensisk opnået træder frem i sammensætningen *friðarsáttmál* [fredsforlig, pagt] (18,3) eller *sátt* i forbindelse med dommedag, udviklet over tre strofer (1,5–7) og i benyttelsen af ‘grið’ [fred, sikkerhed] (12,12), der som særligt juridisk udtryk benyttedes i lovene som ‘Foreløbig Sikkerhed for Hevn’ (Vilhjálmur Finsen 1883, 619). Hertil slutter sig også ‘friða þinn kristinn

<sup>40</sup> En billedtradition, som også N.F.S. Grundtvig udnytter, t.eks. i Søde Jesus! vi er her: ‘Forbereed Du og omskiær / Selv vort Hjerte og vort Øre’ (Grundtvig 1982, 1,1, nr. 126,1). Jf. s. 201, anm. 13.

lýð' [fred dit kristne folk] (17,4). Endelig slutter sig til gruppen 'eilífa hvíld' [evig hvile] (2,15).

En anden måde at betragte frelsen på er at tage udgangspunkt i eksistensen som geografisk udstrakt, hvor Gud er vendt mod mennesket (26,3) og mennesket kan vende sig bort fra Gud (jf. *snúa* o.s.v. ovenfor). Således kan Gud bedes 'úr freistni allri fram mig leiða' [led mig bort fra al fristelse] (17,4) eller 'drag mig í hópinn þinn' [træk mig ind i din flok] (22,12) eller tydeligst, hvad angår retningen: 'mér snú þú, Drottinn, á rétta leið' [drej mig, Herre, ind på den rette vej] (25,8). Hertil lægger sig også fornyselsens billede: 'að endurnýjst sem býður þú' [at fornys, som du byder] (21,6), der bliver kronologisk fremfor geologisk.

Til billedet af synden som angreb el.lign. knytter sig billedet af frelsen som Kristi *sigur* [sejr] (12,9), *voldugur sigur* [mægtig sejr] (31,17),<sup>41</sup> som Han kan give os del i (jf. også første halvstrofe af 23,13, citeret ovenfor, s. 225). Sejren kan også udtrykkes som, at Kristus har alle vore uvenner 'undir fatur lagt' [trådt under fode] (23,13) for os, eller som den *sigurglíma* [sejrfulde kamp] (5,10), som Gud kan give os. I billederne af Kristus som krigeren, der kæmper for os, går Han til sidst i ett med frelsen. Således er Han vort 'vörn og bót' [værn og forbedring] (34,31) og *vernd* [forsvar] (34,52), jf. den intensiverende strofe (smst.):

Ver þú, Jesús, mín verndin traust,  
ver þú mig Jesús efalaust,  
ver mig á alla vega,  
ver mína sál, svo veri hún hraust,  
ver þú minn ævinlega!

[Vær du, Jesus, mit sikre forsvar, / forsvar mig, Jesus, med sikkerhed, / forsvar mig på alle måder, / forsvar min sjæl, så den kan være tapper, / vær min, evindeligt!]

Til det guddommelige kongebillede hører et billede som, at Gud kan *skenkja* [skænke] (30,16) mennesket den *réttur* [rettighed], at vore synder udslettes. Et synonymt ord for frelse er *hjálpræði* [frelse] (31,8; 34,21), der er den gave (*gjöf*), Gud som konge kan give os (31,24). Det vil i sidste ende sige, at gaven er Kristus selv, igennem troen på hvem vi frelses (Vind 2019, 126). Kristus som gave er dog ikke et billede, Ólafur gør særlig brug af.

Endelig omtales frelsen ved hjælp af typologien Det røde hav (13,8–9):

---

<sup>41</sup> Jf. Sl 68.

— — — — —  
Yfir hafið rauða í forðum tíð  
allan fluttir þú Ísralslýð.

í forðum tíð  
allan fluttir þú Ísralslýð.  
Mjög eins er þín makt völduleg  
úr móttreymu allri að frelsa mig.  
— — — — —

[Over havet (det) røde i fordums tid / førte du hele Israels folk (...) / Meget ligesådan er din mægtige styrke (til) / ud af al modgang at frelse mig.]

Til lys-billedet lægger sig videre følgende strofe (47,2; jf. 39, *omkv*, s. 146):

Þó vetur minn lengi vari  
og vaxandi neyð mín fari,  
samt kemur blíð  
sönn sumartíð.  
Vendast þá mín  
veiki og pín  
í veður hlýtt og sólar skín.

[Selvom min vinter skulle være længe / og min nød skulle vokse, / så kommer  
der dog en blid, / sand sommertid. / Da vendes min / sygdom og pine / til  
lunt vejr og solskin.]

Frelsen kan også beskrives ved Guds omfavelse, 'Feli mig Guð í fangi sér' [Gud skjuler mig i sin favn] (34,30), og dermed er den syngende 'alhulinn (...) í Drottins vernd' [fuldstændig i Herrens beskyttelse] (35,11). Mennesket kan endda komme 'længere op og længere ind' i guddommen, idet det rentud kan være 'í Drottni kátt' [glad i Herren] (33,2). Gud er vort 'einkaskjól' [eneste sted der giver os ly] (15,4). Samtidig er det omvendte, som vi så i § 1, også tilfældet, nemlig at Gud er 'mér hjá' [hos mig] (41,11; jf. 41,3) eller den syngende kan tale om Guds 'hjávistin blíð' [blide nærvær] (smst.), eller at han mærker, at Gud er 'sér nálægan hjá' [ham nærved] (11,5).

Med familielivet som forbillede tales om, at menneskene skal leve som 'ljóssins börn' [lysets børn] (9,32), og med blik på det hinsidige skal vi (nemlig som Faderens børn) *erfa* [arve] (24,1) det evige liv. Formuleret i bøn: 'Styrki mig, Guð, (...) svo að

(...) föðurleifð Himna sneiði [ei] hjá' [Styrk mig, Gud, så at Himmelens fædrene arv [ikke] går mig forbi] (42,7).

Endelig benyttes et par enkelte gange, som det er fremgået (§ 6), det maritime *ferja* [færge] (9,31; 41,14) om menneskets (Hans *hjú* [husstand] 9,31) overførsel bort fra lænker og dødens skygge, eller 'til friðar lands' [til fredsens land]. Med hensyn til døden bedes om, at ånden, når den forlader kroppen, må 'lenda' [lande] (3,14) hos Gud. Jf. videre § 6.

I str. 19–20 i KvÓJ 8 samler Ólafur i fortættet form en række af retfærdiggørelsesbillederne:

Vertu með trúnni hér vel brynjuð,  
voga uppá þinn Guð,  
voga uppá þinn Guð og kærastan Krist,  
keypt hefur Hann þér Himnaríkis vist.

Hér græðir hjarta þitt Hans lækning góð,  
helgasta Krists blóð,  
helgasta Krists blóð hreinsar vel þig,  
Hans ertu brúðurin \*þakknæmilig.

[Vær med troen brynjeklædt, / vov dig hen til din Gud / (...) og kæreste Krist, / Han har købt dig Himmeriges ophold.

Her bringes dit hjerte Hans lægedom god, / det helligste Kristi blod, / (...) renser dig grundigt, / du er Hans taknemmelige brud.]

Gennem retfærdiggørelsen handler Gud med mennesket (32,17).

### § 9. *Nåden.*

For Luther var nåden og retfærdiggørelsen et og det samme (Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, 417), og derfor skal vi i fortsættelse af foregående paragraf om retfærdiggørelsen behandle nåden. Der benyttes om nåden de traditionelle betegnelser *náð* [nåde], *líkn* [nåde, barmhjertighed] og *miskunn* [miskund(hed)] med de tilsvarende verber o.s.v. Nåden er *set* [sød], *mjúk* [mild], *holl* [trofast], *hreinn* [ren], *klár* [ren], *góð* [god] og *guðdómleg* [guddommelig] (jf. desuden § 5), og da den er fra Gud og på Hans initiativ, er den *sterk* [stærk], *traust* [trofast] og *föðurleg* [faderlig] (jf. 3,6; 15,5;

20,12; 25,5; 30,18; 35,22; 37,15; 39,6; 51,2; 51,3). De tre grundord kan undertiden kombi-  
neres med hinanden i tautologiske kombinationer. De kombineres imidlertid også  
med andre ord, der dermed udvides metaforisk, således: *fríður* [fred] (29,3), *ást* [kær-  
lighed] (31,1; 51,8), *kraftur* [kraft, magt] (32,3; 34,37) *hjálp* [hjælp] (35,26; jf. 21,1; 47,3),  
*hugga* [trøste] (36,8), *dyggð* [dyd] (42,18).<sup>42</sup> Kraft, kærlighed og trøst er stærke ord,  
og nåden er dét, der gør, at mennesket kan stå i både glæde og sorg (13,19–20):

Þá bæn mér veit  
þíns ríkis jafnan að fara á leit.  
Þar til mér hjálpi þín náðin sterk,  
þessu að koma í framkvæmd og verk,  
— — — — —

Gef eg mig bæði í gleði og hryggð,  
Guð, uppá þín mi(s)kunn og dyggð.  
— — — — —

[Tilstå mig den bøn / altid at søge dit Rige. / Må din nåde stærk hjælpe mig,  
at gøre dette / (...) / Jeg hengiver mig både i glæde og sorg, / Gud, helt i din  
miskund og dyd.]

Nåden er, som det fremgår her—skønt den er både stærk og pålidelig—ikke noget,  
mennesket uden videre kan forvente at have, faktisk har det ikke fortjent (*forþéna*  
41,9) nåden. Derfor beder digteren atter og atter om Guds nåde på forskellig vis,  
t.eks.: ‘lát mig (...) standa / stöðugt við (...)’ [lad mig stå (...) / fast ved] (17,4) eller  
‘hirt oss með (...)’ [tag vare på os med] (25,7), ellers er der ingen nåde at finde: ‘Mun  
mig, Guð minn, / meðtak þjón þinn, / miskunn eg annars hvörgi finn’ [Husk mig,  
min Gud, / modtag din tjener, / ellers finder jeg ikke nåden nogetsteds] (47,8). Over  
for Gud og nåden er mennesket ‘Sem duft og aska’ [Som støv og aske] (30,9), *veikur*  
[svag, syg] (26,8; 34,37), *aumur* [stakkels] (30,4), som det allerede er fremgået (§ 1).  
Dog, når vi har vendt os mod Gud, kan vi stole på, at Han til gengæld vil vende sin  
nåde mod os (35,33), for Han har en *náðug vilja* [nådig vilje] (9,15), og det er os alt nok  
i denne verden: ‘Nóg mun þó nægja mér / náð þín í heimi hér’ [Så rigeligt dog for  
mig rækker / din nåde i denne verden] (32,3; jf. 16,5), for den ‘frá meinsemdum öllum  
hlífi’ [beskytter os mod alle onder] (21,6). Skulle vi alligevel skades, kan nåden hele

<sup>42</sup> Materialet er ikke excerperet for disse ord, men opmærksomheden kan henledes på de sig til *hjálp*  
knyttende ord *hjálpraði* (se foregående paragraf) og *föðurbjálp* [fædrenehjælp] (41,14).

os (*græða* 24,9; 34,11). Nåden ‘skín yfir oss’ [skinner over os] (39,*omkv.*) kvit og frit for Kristi skyld; vi har fået ‘náð fyrir náð’ [nåde for nåde] (9,30; 16,5). Det er i kraft af Kristi blod, d.v.s. ved Hans død, vi bliver frelst. Derfor kan bønnen indledes: ‘Fyrir Hans hjartans blóð eg bið’ [For dit hjertens blod beder jeg] (1,27). Kristi død kan også udtrykkes ved korset: ‘á krossi hangandi leiðstu fyrir mig deyð’ [hængende på korset led du døden for mig] (18,4), og som det allerede indeholdes i denne verselinie, kan korset overføres helt til mennesket, t.eks. ‘Því skal ei þig um þinn kross dylja / að þénar hann allur til besta þér’ [således skal det om dit kors ej skjules, / at det i det hele tjener til dit bedste] (35,14; jf. 20,6; 35,15; 44,4) eller ‘Bruggar því blíðu manns / bölmóð og þungan kross’ [Således ‘brygger’ (o: volder, forvolder) menneskets natur for menneskets lykke / møje og tungt kors] (46,3). Korset kan videre benævnes ‘okið sæta’ [det søde åg] (20,6). Der er i øvrigt en glidende overgang til i det hele taget at tale om livets pine og trængsler, t.eks. ‘meinsemd alla’ [alle slags onder] (36,2) eller ‘Áföllin megn og mótgangs hót’ [Store ulykker og modgangs trussel] (27,3). Al denne trængsel vendes imidlertid altid; Gud kan lindre (*mýkja* 36,2) den, eller hjælpe mennesket igennem ved sin *náðarandi* [nådeånd] (27,3). Kristi død på korset kan derfor positivt beskrives som ‘líknarverkið ljóst’ [den lyse nådegerning] (9,13). Med Guds hjælp kan vi støtte os til (*styðja* 41,16) og holde i (*halda* 34,3) nåden, og den er bedre for os end ‘gull og fé’ [guld og penge] (48,3), den er en ‘lífgjöf’ [livsgave] (42,5).

Nåden, der er et aspekt af forholdet mellem Gud og menneske, kan omtales som ‘líknar sátt’ [nåde-forlig] (41,9), Guds ‘náðarvörn’ [nåde-værn] (48,12)—eller som den ‘líknar hönd’ [nåde-hånd] (32,11), som Han rækker mennesket.

#### § 10. *Troen.*

Troen er for Luther ikke blot en evne, der træder til ved siden af forstanden og fuld-stændiggør denne. Forstået på denne måde er der blot tale om en historisk tro, der ikke bringer frelse (jf. ovenfor, s. 157). Troen er altid personlig og findes altid kun som den enkeltes tro. Derfor nævner Ólafur den også sammen med kærligheden, som vi ligeledes skal omfatte Gud med: ‘ást og trú’ (20,4). Den vedkommer ikke kun en del af mennesket, men omfatter hele mennesket (jf. det teologiske menneskesyn, ovenfor, § 1). Samtidig fastholder Luther, at troen—ligesom håbet og kærligheden—ikke kan tænkes *in abstracto* (Vind 2012, 126), for, spørger han retorisk, ‘hvad er troen andet end hjertets rettethed, som kaldes det at tro’ (smst.; AWA 2 II, 317)? I de tre



nævnte teologiske dyder findes, ifølge Luther, intet andet end 'lidelsen/passiviteten, grebetheden, bevægelsen, ved hvilken sjælen bevæges, formes, renses og påvirkes af Guds ord' (smst.). Derfor er troen ligesom retfærdiggørelsen ikke noget i sig selv, men er simpelthen et begreb for eller en beskrivelse af menneskets forhold i verden, troen på Gud således en beskrivelse af selve forholdet til Gud—et forhold *Han* kan se (*gá* 41,6), men ingen andre (jf. ovenfor, s. 154, om forståelse af Skriften). Når Ólafur taler om troen, taler han derfor om, at mennesket (eller dets ånd, sjæl, hjerte o.s.v.) skal vendes mod Gud, eller at 'vér skulum með trú (...) / skreiðast Hans fótum að' [vi skulle i troen (...) skride hen til Hans fødder] (1,24), 'flýja með traustri trú / til míns Skapara nú' [fly i trofast tro / til min Skaber nu] (2,7), man skal være en 'trausthugaður, / trúaður maður' [trofast troende] (11,9)—troen er simpelthen menneskets 'rettethed' (Vind 2019, 126; AWA 2 11, 317). Således om Adam, der bar Skaberens billede i sig, blev Guds bolig (9,26):

— — — — —  
glóaði í honum hin æðsta  
elska og algjörð trú.  
Það er sú skuld sem skepnan manns  
skyldug er Drottni nú.

[i ham funkledede den højeste / kærlighed og fuldkomne tro. / Det er den skyld, menneskeskabningen / nu er Herren skyldig.]

Dernæst er det imidlertid også hans betegnelse for Guds forhold til os, Han er os tro (t.eks. 18,5; 44,51). Det almindelige ord for både Guds og menneskets tro er naturligtvis *trú*. Dette dobbelte forhold udtrykkes med særlig eftertrykkelighed i det ene billede: det fra Det Nye Testamente, og i det hele taget i den kristne tradition, velkendte *bryllupsbillede*. Luther tog dette billede op i sin lille pamflet, *Afhandling om den kristne frihed* fra 1520 (Luther 1984, 29–31; WA 7, 55). Ja, faktisk er der ikke blot tale om, at Luther benytter ægteskabet som et billede på troen, men han vender sagen om og bestemmer sjælens ægteskab med Kristus i troen som 'det allermest fuldkomne ægteskab, da ægteskaber mellem mennesker er blege afbildninger af dette enestående' (smst., 29). Troens ægteskab betyder, at alt mellem brudgom (Kristus) og brud (mennesket) bliver fælles, 'såvel det gode som det onde' (smst.):<sup>43</sup>

så at hvad Kristus har, af det kan den troende sjæl tage, og den kan rose sig deraf, som om det er dens eget, og så at hvad der er sjælens, det gør Kristus krav

---

<sup>43</sup> Jf. KvÓJ 26,5 citeret ovenfor, s. 231–232.

på som sit eget. (...) Kristus er fyldt med nåde, liv og frelse, sjælen med synder, død og fordømmelse. Nu træder troen imellem, og det betyder, at synderne, døden og helvede kommer til at høre Kristus til, men nåden, livet og frelsen sjælen; for han må, når han er brudgommen, modtage det, som er brudens, samtidig med at han må give bruden del i det, som er hans eget. For han, som forærer hende sit legeme og sig selv, forærer han ikke hende alt sit? og han, som modtager brudens legeme, modtager han ikke alt, hvad der er brudens?

Bryllupsbilledet indeholder for Luther det hele: ‘frelsesbevirkende strid, sejr, frelse og forløsning’ (smst.). Ólafur Jónsson er ikke så ordrig, men dog klar: ‘Hver sem trúir, Herrann, á þig / hefur sá eilíft líf’ [Den som tror, Herre, på dig / han har evigt liv] (9,39). Eller mere udfoldet:

Því trúi eg að það hafi skeð  
þinn Son léstu þína,  
með blóði sínu Hann borga réð  
fyrir bölvæða illsku mína.  
Af lækkan Hans þitt líknargeð  
oss löngum gjörir að skína.  
Því vil eg sál og lífið léð  
leggja á miskunn þín.

[Thi jeg tror, at det er sket: / at du lod din Søn pine; / med sit blod betalte  
Han / for min forbandede ondskab. / På grund af Hans nedbøjen kunne dit  
nådesind / længe skinne. / Derfor vil jeg overgive sjæl og livet / til din nåde.]

Ellers tales andre steder om mennesket og Kristus som ‘andligt hjón’ [et åndeligt ægtepar] (8,22). Dåben er billede på menneskets, d.v.s. *brúðarinnar* [brudens], tro-  
lovelse med Gud (10,5). Gud har forbundet (*samtengja*) os og Ham i Kristus (8,21; jf. 26,7). Vi skal ved at værne om Guds ord deltage i *brúðkaup* [bryllup] (10,21; jf. 10,19) med Ham. I bønnens form: ‘Brjóst mitt láttu batna, / brúðkaupsklæði ná’ [Lad mit bryst komme sig, / (og) få bryllupsklæder] (5,9). Gud fæster mennesket, som en mand fæster en kvinde (10,16), og hun (mennesket) skal således *herbergja* Ham [give Ham plads hos sig] (34,5), og begge skal være hinanden tro (26,7).

Videre som udtryk for trosforholdet bruges det at være kommet ind i Guds børns *hirð* [hof, hird] (34,9; jf. 25,11). Men det kan også forbindes med gæstevenskabet, der stod så centralt i det gamle norrøne samfund (jf. KLN M V, 338–341): ‘Rétt skyldugt mér reiknast það / (...) heim [að] bjóða þér til gesta’ [Jeg anses for skyldig / (...) at

byde dig hjem som gæst] (21,3). Venskabet i sig selv kan også udtrykke forholdet til Gud, *Guds vinskapur* [Guds venskab] (34,4).

Mennesket kan *skorða* [støtte] (31,10) eller *halda* [holde] (49,1; 49,9) sin tro på Gud, der, som vi har hørt (§ 1), har sin plads i hjertet, 'hjartans trú' [hjertens tro] (26,4). Gud har bundet (*binda* 49,3; 49,4; 49,5; jf. 9,28) sin tro til os, vel alluderende til det ovenomtalte bryllupsbillede, og mellem menneske og Gud består således i og med troen et *tryggðar band* [troskabsbånd] (3,16),<sup>44</sup> en *sátt* [overenskomst] og *sannur friður* [sand fred] (1,15; jf. 12,11), hvormed der er en forbindelse til fredsbil lederne om frelsen (jf. § 8). Til tro hører også det hermed etymologisk beslægtede *treysta* [stole på] (t.eks. 12,11; 34,1; 36,3; 36,11; 44,51) med substantivet *traust* [tillid] (19,5; 20,5; 35,2) og adjektivet *traustur* [pålidelig, sikker] (47,6; 51,14).

Mennesket er skrøbeligt (jf. § 1), og dets tro er tilsvarende *veikur* [svag] (34,37). Derfor må vi bede Gud, der kan prøve vor tro (20,6), at Han skal 'styrkja' [styrke] (34,31) håb og tro eller *stöðug trú* [en fast tro] (20,10) i os, indhylde os i 'ástar bandi' [kærligheds bånd] (26,8),<sup>44</sup> give os 'Lifandi trú' [En levende tro] (17,6) eller oplyse vore 'trúar augu' [troens øjne] (41,14), eller netop 'stríð dauðans að vinna' [at vinde dødens kamp] (20,10). Med Gud ved sin side, kan digteren selvsikkert udbryde, at 'Trúin mín stöðug standi' [Min tro står fast] (26,8), 'föst er mín á þér von' [fast er mit håb til dig] (17,9; jf. 25,11). Tro, håb og kærlighed bruges for hinanden eller udtrykker forskellige aspekter ved det samme, nemlig forholdet til Gud, t.eks. at menneskets sunde og hede *elska* [kærlighed] 'vermir [hjartað] þitt' [varmer dit hjerte] (3,15; jf. § 5). Mere aktivt kaster digteren sig jublende til Gud ('Fagnandi glaður eg flý nú til þín' 4,10, jf. 2,7), d.v.s. tror. Gud ville aldrig afvise den, der kaster sig for Hans dør og '\*þar á kný' [banker derpå] (47,5). Ólafur kan også bede 'Jesús sterki' [Jesus (den) stærke], at han, Ólafur (og det vil sige den syngende), må 'stríða undir þínu merki' [kæmpe under Hans banner] (5,11). Vi skal, som vi allerede har hørt, ruste os med troen: 'Vertu með trúnni hér vel brynjuð' [Vær her veludrustet med troen] (8,19). Til disse mere militære billeder hører snarest også troen som '\*hníf' [kniv] (28,6)<sup>45</sup> og 'verndar hlíf' [beskyttelse] (smst.).

<sup>44</sup> Der er her tale om en af de ovenfor, s. 176, omtalte genitivomskrivninger, hvor begge led tilsammen har samme betydning som det første: *tryggð* [troskab, trofasthed], *ást* [kærlighed].

<sup>45</sup> Ordet er her rettet fra 'hlíf', som der står i 139 (sammen med 70, 837; de resterende håndskrifter har *hníf*).

## D. Guds og menneskets modstandere.

## § II. Djævel og Helvede.

DJÆVELEN. Som Böðvar Guðmundsson gør opmærksom på, var Djævelen en populær gestalt igennem hele Den Lærde Tid (1993, 512–513).<sup>46</sup> Også Luther havde en levende forestilling om Djævelen,<sup>47</sup> menneskets og Guds hovedmodstander, der vedvarende forsøger at undergrave frelsesbudskabet (Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 677). Det er derfor ikke overraskende, at Djævelen også optræder i Ólafur Jónssons salmer.

Djævelen var, som de andre ondskabsmagter, repræsentant for den kraft, der drager eller driver alle mennesker henimod synden; dog er han mere end det, idet han som ånd er en personlig magt, der—som vi har set og skal se nedenfor—bl.a. kan blæse vantro ind i mennesket. Djævleskikkelsen er således ikke blot summen af ondskab og synd, et symbol, men noget ganske reelt og allestedsnærværende, og han virker således som en aktiv modstander mod Gud i kampen om mennesket (jf. billedet fra *Den trålbundne vilje* ovenfor, s. 179). Djævelen skal dog ikke forstås som en modstander, der er Gud jævnbyrdig. Der er ikke tale om et dualistisk modprincip til Gud. ‘Djævel’ har fra tidlig kristen tid været anvendt som betegnelse på de faldne engle, navnlig den øverste af dem, Satan (KLN III, 139), der i givent fald blev metaforiseret ved brug af den bestemte artikel, *Djöfullinn*. De to navne, *Djöfullinn* [bagvaskeren]<sup>48</sup> og *Satan* [modstander, fjende], er da også de bedst repræsenterede i materialet og må betragtes som døde metaforer eller egentlige navne. Dette gælder også det en enkelt gang optrædende *Lucifer* [lysbringer] (14,5). Og dog, ‘djævel’ kan også bruges om de faldne engle i almindelighed; metaforen er således ikke helt død (se videre nedenfor).

I det vestnordiske sprogområde blev *Djöfull* og *Satan* som andre steder produktive i form af en række forskellige oversættelser af hhv. ‘bagvasker’, eller snarere det hermed beslægtede ‘bedrager’, og ‘modstander, fjende’. Det ser vi også hos Ólafur, hvor Djævelen går under navne som: *prakkarinn* [skælm] (34,14), *skálkur* [skalk] (34,14; 35,24), *skelmir* [skælm] (34,15), samt det mere folkeligt klingende *skrímsli lygna* [løg-

<sup>46</sup> Jf. forslag til korrektion af det billede, der her gives af Djævletroen i Sigurjón Árni Eyjólfsson (1997, 43 anm. 45).

<sup>47</sup> Jf. t.eks. Luther (2016b, 98 (nr. 5358); WTr 5, 87–88; den danske version er betydeligt forkortet i forhold til originalen).

<sup>48</sup> Jf. KvÓJ 34,12, hvor vi får at vide, at Djævelen ‘við ríkan Guð vill þig rægja’ [vil bagtale dig overfor den mægtige Gud]. Jf. her desuden modsætningen til Kristus, der er fortaler (ovenfor, s. 221).

nens skræmsel] (34,18)—løgnen kan også fremhæves på en ligefrem måde ‘þann óvin sem framber lygð’ [den uven, der fremfører løgn] (4,4). Tilbage i den folkelige genre er det rent folkelige *púkinn* (14,8; 31,4; 34,8).<sup>49</sup> Som ‘modstander’ eller ‘fjende’ findes de gængse *ffandinn* (12,11) og *andskotinn* [egl. ‘den, der skyder imod’, fjende] (23,7; 44,67). Og må Djævelen og Satan betragtes som navne eller næsten døde metaforer, så er *ffandi* og *andskoti* til gengæld almindelige navne for ‘fjende’ og må betragtes som levende. Til denne række må endvidere føjes den ligeledes fra middelalderen kendte metafor *óvinur* [uven] (4,4; 14,4). Endelig kan Djævelen efter sin natur kaldes ånd: *Heljar andi* [Helvedes ånd] (42,6), eller blot ånd (*andi*), idet udtrykket da præciseres med et adled: *svikull* [svigfuld] (34,14). Med *skemmdar þrjótur* [skadefulde benægter, slyngel] (34,24) betegnes Djævelen et enkelt sted, og i den følgende strofe med det lignende *skemmdar seiður* [den, der forvolder el. fremmaner skade] (34,25). Disse sammensatte ord, navnlig det sidste, minder om en kenning som *skemða flýttir* (Meissner 1921, 395). Lignende er *flærðar smiður* [falskheds smed] (1,15).

Videre i menneskelige kategorier er Djævelen en *þrall bölvaður* [forbandet træl] (34,19), altså nederst i hierarkiet. Samtidig er der dog også grund til bekymring, fordi han tillige er mægtigere end mennesket: hvis mennesket ses som bruden, så kan det vælge sig enten Gud eller Djævelen som husbond; derfor advares vi: ‘Þeim hús-bónða (o: Djöfulinn) skaltu skjótt / skúfa frá þér dag og nótt / en herbergja hinn annan’ [Dén husbond (o: Djævelen) skal du hurtigt / skubbe fra dig, dag og nat, / og indlogere den anden] (34,5). Vi skal skubbe Djævelen fra os og holde os til Gud.

Djævelen kan helt traditionelt kaldes for *hið grimma léón* [den grumme løve] (14,10), der søger at skade vores sjæl (jf. billedet i Pet 5,8). Et lignende billede finder vi i sammenligningen: ‘Sem úlfinn hér / eftir sauðum þyrstir / so ásetur sér / Satan að spilla mér’ [Som ulven her / tørster efter får, / således beslutter / Satan at ødelægge mig] (22,5). Beslægtet med ulven er hunden, som foragteligt bruges i direkte tale: ‘Pakka þig frá mér, Heljar hundur!’ [Pak dig (bort) fra mig, Helvedes hund!] (34,21).

Endelig kan Satan med et bibelsk udtryk kaldes for afgud: *aumur afguð* [elendig afgud] (34,28), hvilket jo stemmer glimrende med, at han indgyder mennesket ‘vantrú’ [vantro] (34,44).

Djævelens navne forbindes ofte med forskellige adjektiver, der nærmere præciserer hans karaktertræk. Dette gøres bl.a. ved hjælp af metaforer. Grundlæggende er han *dökkur* [mørk] (12,6) modsat Kristus, der er ‘ljósið sanna’ (se ovenfor, § 6). Videre

<sup>49</sup> Man jævnføre med det danske ‘puge’ = nisse, trolld (ODS 17, 70). Ordet *púki* om Djævelen findes flere steder i den ældre litteratur, t.eks. *Stjórn*.

kan denne verdens fyrste beskrives med adjektiver, der ellers kan bruges om menneskelige fyrster, så som *harðráðr* [tyrannisk] (12,7) og *máttugur* [mægtig] (35,24). At Djævelen ifølge sit navn er en bedrager fremhæves ved hjælp af adjektiver, der bruges om menneskelige bedragere: *brekkjafullur* [svigfuld] (23,7), *svikull* [svigagtig] (34,14), *níðinn* [bagtalerisk] (12,6) eller *slægur* [snu] (28,5; 5,7). Endelig kan Djævelens dyriske sider fremhæves med *grimmur* [grum] (14,10) og *gráðugur* [grådig] (12,9). Et udgangspunkt for Djævelens karaktermæssige brister findes i hans grundlæggende syndighed, eller som det hedder, er han *óhlyðinn* [ulydig] (12,6); men syndigheden kom af hans fald, nemlig at han som den første bedrev *dramb og lygi* [hovmod og løgn] (34,25) og ‘æru girntist óréttá’ [eftertragtede æren med urette] (smst). Hovmodet og Djævelen er så nært vævet ind i hinanden, at det næsten kan være svært at skelne dem, t.eks. når digteren om Satan udbryder: ‘þitt drambið digra!’ [dit tykke hovmod!] (34,15).<sup>50</sup> Af dette følger alt andet i Djævelens historie.

Der alluderes til Djævelens særlige magtstilling som denne verdens gud eller herre ved at kalde verden for hans *brúður* [brud] (23,5); han sammenlignes derved middelbart med Kristus, der er menneskets brudgom, han er for verden, som Kristus er for os. Men det dybeste træk i Djævelen er ifølge Ólafur Jónsson det at være anklager (1,17):

Syndin [að] lyktum beiskist blíð  
og brjóstið manns vill [þjá,  
samviska]n tekur að stynja stríð,  
straffið hún þen[k]ir á.  
Þetta er Púkans þyngsta sníð

— — — — —

[Synden bliver til sidst en smule bitter / og vil plage menneskets bryst, / samvittigheden begynder at sukke dybt, / idet den betænker straffen. Dette er Djævelens dybeste præg.]

Djævelen har forblindet kødet (*blinda hold*) og fået synden (*brotin* [bruddene] 1,16) til at smage godt. Heri mindes man om Luthers bemærkning i en bordtale, hvori han taler om en forskel på Gud og Djævelen: den første skræmmer mennesket, for derefter at trøste det; Djævelen derimod lader mennesket slå sig løs i sine synder, for at det til sidst vil fortvivle (Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 678).

<sup>50</sup> Jf. Sir 10,13, der i Guðbrandsbiblíá lyder: ‘Drambsemi dregur til allra synða’ [hovmod er begyndelsen til alle synder].

*Andskotinn* er altså den, som anklager mennesket ifølge Loven over for Gud: ‘hrekkiþ fullur Andskoti / kemur fyrir Guð og klagar þar mig, / að kreinkt hafi eg Lögin og brotið’ [den svigfulde Djævel / går frem for Gud og anklager mig for, / at jeg har krænket og brudt Loven] (23,7). Han vil derved slippe hævnens løse (*hefndina greiða*) og således stille (*svala*) sin lyst (smst.). Djævelens virkelige begær er selv at få mennesket, ‘Satan hefur á sál þinni lyst’ [Satan begærer din sjæl] (34,4), og han kan som folketroens mare *setjast* [sætte sig] på mennesket ‘með vélum í vöku og svefni’ [med kunster i vågen tilstand og medens det sover] (34,46). Satans begær efter mennesket viste han første gang, da han forførte Adam og Eva (9,25):

— — — — —  
(...) á dapra dauðans braut  
Djöfullinn gjörði færa  
almennt Adams kyn,  
forlaug hann oss úr friðnum Guðs  
frá vorum besta vin.

[på dødens triste vej / Djævelen førte / hele Adams slægt; / han røvede os ud af Guds fred / fra vores bedste ven.]

Således ‘rauf [Satan] sem sagt var fyrr / setning Guðs hins ríka’ [splittede [Satan], som nævnt, / den mægtige Guds orden], og ikke nok med det, dette er ‘sá (...) byrði þung / sem batt oss fallið hans’ [det er den (...) byrde tung / som hans fald bandt til os] (9,27). Siden har han på forskellig vis forsøgt at hive og slide i os (*draga* 12,6; *slíta* 5,7) og i det hele taget at *afla voða* [skade] (35,24) os. Mere konkret benytter han sig af forskellige strategier:

FRISTELSE

*Freisting* Púkans og *flærðar tál* [Fristelse : svigens værktøj] (34,8)

þá Djöfull *freistandi* hug minn lýr [fristende] (34,53)

ANFÆGTELSE

*Dagsþíslum* Djöfulsins hér (...) Satan þær ótal setur mig á [daglige piner] (29,7)

Ef þig Satan yfir frekt / og *imprar upp* fyrir þér *synd og sekt* /  
við ríkan Guð vill þig rægja [rippe op i synd og skyld] (34,12)

Prakkarinn, þú sem *sturlar* mig [ængster] (34,14)

ANGREB

Satans *ör syndanna* [syndernes pil] (3,12)

ólmi <i>slög</i> [slag]	(28,5)
<i>Skeyti þín finn eg skaðsamlig</i> [spyd, pile]	(34,14)
LIST	
<i>Lucifers logið skraf</i> [løgnagtige snak]	(14,5)
<i>á blekking Púkans</i> sig skar [Fandens blændværk]	(14,11)
<i>Satans brögð sviksamlig</i> [Satans svigfulde kneb]	(14,13)
<i>vélanót</i> Púkans [net af bedrag]	(14,8)
<i>Hér bruggar hættlig föll</i> / (...) Djöfull [brygger farlige uheld]	(22,4)
<i>so ásetur sér</i> / Satan <i>að spilla mér</i> [beslutter : at ødelægge mig]	(22,5)
<i>Satan brátt með svikulu ráði</i> [med svigfuldt råd]	(31,13)
<i>allt böl og bryggðar snæru</i> / (...) þú vilt mig ei yfirgefa [(o: Gud vil ikke overgive jeg'et til) uheld og snarer]	(32,17)
<i>Þó mér böl þú bruggir</i> oft [du brygger mig uheld]	(34,23)
<i>og stríða við Djöfulsins brögð og vél</i> [kæmpe mod bedrageriske trick og svig]	(42,7)

Endelig bliver et enkelt sted brugt 'fuglefængerens' (*fangarinn*) om Djævelen: 'tráss mót fangarans makt og slægð' [på trods af fuglefængerens magt og snuheit] (35,25).<sup>51</sup> Fuglefængerens (ty. *vogelsteller*, *vogelfänger*) er et yndet emblem-motiv, der som oftest lægger vægt på lokken, smigeri eller ligefrem Djævelens list (Henkel & Schöne 1996, 1107–1111).

HELVEDES INDVÅNERE. Som nævnt ovenfor kan *djöfull* [djævel] (35,15) bruges om alle de *illir andar* [onde ånder] (31,21) og *óvinir* [uvenner] (44,50), alle de *brekkvísar Heljar tyrkjar* [sviglystne Helvedes tyrker] (34,14), der bebor Helvede. Ordet 'tyrk' benyttes også i dansk salmedigtning om fjender af kristenheden, der ofte sidestilles med Paven selv (Lausten 2010b, 113), men betegner i øvrigt et 'grumt og ubarmhjerligt menneske' (Moths ordbog).<sup>52</sup> Hele denne flok benævnes også som 'andskotinn og allt hans mý' [Fanden og alle hans myg] (44,67). Myg hører til blandt plagerne i Bibelen, t.eks. Sl 105,31: 'han taledede, så kom der bremsere og myg i alt deres land'.

<sup>51</sup> Denne salme bygger på det ovennævnte skrift *Würzgärtelein für kranken Seelen* fra 1562, hvor det bemærkes, at ingen spurve kan 'auff die Erden fallen, vnnd gefangen kan werden' (C[2]r–v). Der nævnes altså ingen *fangari*, der formentlig er Ólafur Jónssons tilsætning, t.eks. fra Sl 124.

<sup>52</sup> ODS 24, 1327. 'Tyrk' blev bl.a. brugt om de algeriske sørovere, der hærgerede på Island 1627 og bortførte adskillige islændinge. Man jævnføre desuden med, at ordet *blámaðr* tidligere i pluralisformen blev brugt på samme måde om fremmede folkeslag og om Helvedes indvånere (ONP 2, 408).



Helvedes indvånere kommer også fra traditionens mere folkelige egne. Således skal man vare sig for *draugar og dísar* [spøgelser og diser] (37,10), der slår følge med Djævelen, og Djævel, synd og verden kan samlet kategoriseres som 'trolle': 'Hér bruggar hættlig föll / heimur, synd og Djöfull, / slá frá mér slík tröll' [Her forbereder farlige fald / verden, synd og Djævel; / slå den slags trolde fra mig] (22,4), jf. også den trolde, der griber om en jomfru (ovenfor, § 2). Endelig regner digteren (som en ond tvilling til 'Guds lam?') sig selv som et 'Heljar kið' [Helvedes kid] (1,13).

Og hermed er allerede nævnt nogle af de i alt ni 'uvenner' eller (*sálar*)*óvinir* [(sjælens) uvenner] (23,1–5; 23,8; 23,11; 23,13; 23,15), Ólafur Jónsson opregner i KvÓJ 23. De andre er: kødet, sygdom, Loven, Døden, ulykke, Guds vrede og Helvede. Andre steder fremhæves den onde treenighed: 'heimur, synd og Djöfull' [verden, synd og Djævel] (22,4) eller blot *Djöfull og heimur* [Djævel og verden] (1,26; 14,2). Djævelen arbejder også mere specifikt med kødet (14,2), men det er og bliver verden (hvoraf kødet jo er en del), han står i et særligt nært forhold til, som det allerede er fremgået.

HELVEDE. De almindelige navne på Helvede er *Helvíti* eller det ene eller det andet af dets to komponenter, *Hel* eller *Víti*. Det første er det traditionelle nordiske navn på Dødsriget (såvel som på dets herskerinde), det andet betyder 'straf', idet Helvede er den ene mulighed efter døden i evigheden. Til straf-betydningen knytter sig steder som 'eilífa straffið' [den evige straf] (35,34), 'eilífa kvöl' [de evige kvaler] (23,11), *Vítis nauðir* [Helvedes trængsler] (9,32), 'kvalanna grimmd' [kvalernes grumhed] (34,39) eller *Heljar pín* hhv. *pínar* [Helvedes pine, piner] (12,5; 4,7). Og dette vender ikke kun mod os mennesker, men også mod Djævelen selv, jævnfør denne henvendelse umiddelbart til Den Onde (34,14):

Píslir eilífar píni þig!  
Prakkarinn, þú sem sturlar mig,  
búið nú bál þér standa,  
skeyti þín finn eg skaðsamlig,  
skömm sé þér svikumum anda!

[Må evige pinsler pine dig! / Bedrager, du, som ængster mig, / der står nu et bál klar til dig. / Jeg føler dine piles skade. / Skam dig, bedrageriske ånd!]

En lignende tanke om, at Djævelen også skal pines finder vi i den danske salme Lof-fuer Gud y fromme Christne, der i str. 11 har linien 'the skulle med dieffuelen twingis som hannwm (: Kristus) tro ingelund' (i Dietz' salmebog fra 1536, bl. xli v). Salmen

er oversat til islandsk først i Marteinn Einarssons salmehæfte 1555 (Kært lof guðs kristni altíð) og siden optaget i Guðbrandur Þorlákssons *Sálmabók* 1589 og flere senere (Páll Eggert Ólason 1919–1926, II, 633–634; 1924, 154), men desværre er Djævelen helt udeladt i den islandske version. Med bålet i den citerede strofe gives samtidig et vink om, hvordan pinen bl.a. kan tage sig ud, nemlig gennem ild. Således også flere andre steder:

HELVEDE ER ILD

Skriftin heldur að *eilifur eldur* yfir sé felldur /  
 alla menn sem fremja synd [evig ild]<sup>53</sup> (12,2)  
 hætt manneskja í *Heljar glóð* [Helevedes ild] (12,4)  
 elligar skjótt að skundum vér / með skömm í *eldinn heita* [den hede ild] (20,8)  
 Undir mér hef eg (...) *eld heitan* / sem aldri náir að linna [hed ild] (23,11)  
 Í *dikið elds* lát hann (∴ Púkinn) detta [pøl af ild]<sup>54</sup> (31,24)  
 Ef kanntu að verða krönk eða hljóð / við (...) *Vítis glóð* [Helvedes ild] (34,39)  
 enginn kvöl *þig þar* (∴ í Helvíti) *brennir* [brænder dig dér] (34,40)

Helvedes pine kan også bestå i *kliður* [larm] (1,26).<sup>55</sup> Helvede er som Djævelen også i slægt med uhyrerne, og ulven går således igen i Ólafs tale om Helvede, idet han sammenligner ‘ulvenes halse’ med ‘kvalernes ophold’ (42,6):

Það yfírgár nú allan auð  
 að eg veit mig vera Drottins sauð,  
 úr kverkum úlfa og kvalanna vist  
 keyptur er eg fyrir Jesúm Krist

[Det overgår nu enhver rigdom, / at jeg ved, at jeg er Herrens får. / Af ulvenes halse og kvalernes ophold / er jeg for Jesus Krist købt fri]

Endnu med en forbindelse til den biologiske verden er udtrykket *Vítis kviður* [Helvedes bug] (1,12), som digteren erkender at være bestemt for, om Herren ville kaste

<sup>53</sup> Jf. Matt 18,8; Mark 9,43.

<sup>54</sup> Det er muligt i dette udtryk at se en forbindelse til et tilsvarende i *Lilja*. I Guðbrandur Þorlákssons *Vísnaabók* nævnes i str. 44 *diki djöfla* [djævelenes pøl] (2000, 280; jf. Meissner 1921, 108). Dog skal også nævnes ‘pyttr helvites’ [Helvedes pyt] (Kahle 1890, 425), der forekommer i den ældre litteratur.

<sup>55</sup> Jf. at den fjerde pine i Helvede ifølge *Lucidarius* er ‘thæn grath, thær aldæ ændæs’ (Brandt 1849, 57).

ham derned. Helvede befinder sig rumligt under os, og således kan man *brapa* [styrte ned i] (8,4) i Helvede, der desuden er ‘djúft’ [dybt] (9,27), og det evt. i den sammenhæng betragtes som en flod, *Heljar flóð* [Helvedes kamp] (20,5).<sup>56</sup> At Helvede befinder sig under os, fremgik også af eksemplet om ilden i 23,11 ovenfor, og af Kristus steg *ned* til Helvede: ‘að ofan \*sté Hann til Helvítis’ (34,40).

Ligesom Gud kan døde og vække til live, kan Han også hensætte nogen til Helvede og atter føre dem ud igen (35,17; jf. 1 Sam 2,6). Han bekæmper imidlertid den pludselige død, *Helför bráða* (12,5). Mellem Helvede og Døden består en glidende overgang, og de to nævnes ofte sammen. Således stod—efter at Satan havde forstyret Guds orden—‘opnar dauðans dyr / og djúft Helvíti líka’ [Dødens dør åben / såvel som det dybe Helvede] (9,27); men herimod, må det huskes, åbnede Kristus døren op til herlighedshuset (1,26, se ovenfor). Derfor kan Djævelen i en modstilling trække menneskene til Helvede ‘lífi frá’ [fra livet] (12,6), thi i Helvede dør sjælen (1,16).

#### § 12. *Døden.*

En anden af de uvenner, mennesket står over for, er Døden, der, som vi netop så og skal se, har en del tilfælles med Helvede. Den omtales oftest som *Dauði(nn)* [død(en)] med verbet *deyja* [dø], enkelte gange optræder den danskpåvirkede form *deyður*, almindeligvis—men ikke udelukkende—i rimstilling. Om det at dø bruges også kenningen *andlát* [egl. ‘ånds-opgivelse’, jf. Meissner 1921, 437], hertil sammensætningen *andlátsstund* [døds-stund], samt *andast* [egl. ‘åndes’, udånde] eller udtrykket *önd skilst við búk* [ånden skilles fra bugen] (51,14), eller døden kan rent ud falde over een (*detta á* 13,1). Døden er *rammur* [mægtig, stærk] (16,3) og *grimmligur* [grum] (51,8), men også *dapur* [trist] (29,8), og den følges af en *argur biturleiki* [modbydelig bitterhed] (20,14). Døden findes på flere planer, det er en fysisk død, i hvilken det er vigtigt at have Gud ved sin side (jf. 51,13), thi ‘stórliga sé eg nú staddur í neyð / stend eg þó hættast í mínum deyð’ [befinder jeg mig nu i stor nød, så står jeg dog i størst fare i min død] (13,6). Men med Helligånden kan døden blive rolig (20,3):

— — — — —  
Í brjósti mér Hann búi sér vist  
með blessuðum dyggðum öllum

---

<sup>56</sup> Jf. 1 Mos 1,6.

so mín hreppi ei sál angist  
og sveimi \*á dauðans pöllum.<sup>57</sup>

[I mit bryst tager den (∴ Helligånden) sig bolig / med alle velsignede dyder, /  
så at min sjæl ej skal ængstes / og drive omkring på døden plads.]

Døden er imidlertid samtidig Den gamle Adams død, en åndelig realitet. I en strofe som KvÓJ 9,32 tales om, at vi skal tjene Ham, der bragte os ud af Helvede, og vi skal derfor ‘deyja frá syndum snauðum / og lifa sem ljóssins börn’ [dø fra vore usle synder / og leve som Lysets børn] (således her, men i KvÓJ 36,15 tales der også om at dø fra synderne, men der sigtes på den fysiske død).

Døden er et fysisk sted, et sted, hvor vi mennesker uheldigvis kan havne. Således førtes hele menneskeheden af Adam formedelst hans synd ‘í dauðans ríkið inn’ [ind i dødens rige] (41,12), et *dý* [dyndhul, morads] (12,13), fra hvilket kun, som vi har hørt, Kristi blod kan trække os ud. Hen til døden fører *dapra dauðans braut* [den triste dødens vej] (9,25) eller blot den *dapri vegur* [triste vej] (1,21), der leder ind gennem ‘dauðans hlið’ [Dødens led, port] (1,21), som ingen kan aflyse. Dødens led eller *dyr* [dør] efterlodes åben, efter at Djævelen slog en revne i Guds orden (9,27). Døden er endvidere af en sådan størrelse, at den kaster en skygge ind over livet, som kun Kristus kunne føre os ud af (9,31; jf. ovenfor). Når dødsstunden oprinder skal man gennem dødsriget for at komme videre: ‘lát mig (...) / án allra nauða / innbrjótist gegnum dauða / (...) í eilífa þína borg’ [lad mig (...) / uden al pine / bryde ind gennem døden / (...)] (videre) til din evige by] (51,13). Set på denne måde, er døden en del af den store vandringsmyte, pilgrimsmyten, der allerede er nævnt et par gange i det foregående. Ifølge denne vandrer mennesket frem mod døden for derigennem at komme ‘hjem’ til sit himmelske fædreland.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Udtrykket ‘dauðans pallur’ er snarest en genitivomskrivning, således at det samlede udtryk har bet. ‘døden’, her altså geografisk forstået.

<sup>58</sup> Pilgrims- eller vandringsmyten udgør t.eks. forståelsesrammen i Jean Gersons (1363–1429) *Arx moriendi* (der bl.a. kom i en svensk oversættelse 1514), jf. ‘Vi ære kompne hyth y thezne werdthe-  
ne sa som pelegrimer ath wi skwle wetha fara hædhan’ (Gerson 2009, 127). Om Pilgrimsmyten se desuden Lakshmi Sigurdsson (2001, 51), der inddrager Gerson og Luther i den følgende drøftelse. Hos Ólafur kan man t.eks. pege på Mjög hneigist þar til manslundin hrein (KvÓJ 41), hvor digteren beskriver sin rejse fra moders skød (41,4) ud i en verden, der lokkede hid og did (41,8); men han trådte vejen tilbage til Gud gennem Kristus (41,9). Vejen tilbage findes både i dette liv og sker gennem døden. Samtidigheden fremhæves også, da Gud hjalp mennesket i dåben, hvorefter lydigheden mod Kristus er den skjorte, som dækker dets skade, synden (41,13), der således fremdeles findes. Kristus tager gennem døden imod mennesket og færger det til Fredens land

Endelig kan døden opfattes som et dyb: 'helslær mig so í dauðans kaf' [der slår mig ihjel i Dødens dyb] (23,9) eller mere konkret som et hav 'lát mig ei sökkva í dauðans haf' [lad mig ej synke i dødens hav] (13,10), jf. om synden, § 2. Man kunne se billedet af Himmelen som 'lífsins höfn' [livets havn] (22,4) i forlængelse af dette: Døden er et hav, vi skal ud på, og på den anden side ligger livets havn. Dette billede svarer til det nævnte vandringsbillede: man må rejse gennem døden for at nå den endelige bestemmelse i Himmelen (jf. desuden færge-billedet for frelsen, ovenfor, § 8). Til samme gruppe hører en bøn som, at den syngende ved enden må *landa* [lande] (5,11) hos Gud. Det er muligt, at 'setur oss Guð á landið þurrt' [Gud sætter os på det tørre land] (28,12) også skal regnes med i denne gruppe, selvom det ikke af teksten fremgår, om der tænkes på, hvad Gud gør efter døden, eller om der snarere er tale om, hvad Han gør for os i livet. Det er i øvrigt i den foregående strofe, Ólafur taler om, at han af synden drives ud på et 'flæðisker' (jf. § 2); det kunne derfor synes, som om han ser livet og døden i en større sammenhæng. Døden betragtet som et fysisk område og dermed som del af vandringsmyten ligger også bag billedlige udtryk for bevægelse som: at man skal (*fara/víkja*) *héðan (frá)* [(drage) herfra] (4,1; 8,18; 15,2; 17,6; 35,11; 41,16; 42,20; 42,21) eller *fara burt* [drage bort] (22,3; 51,13) og *afgangur* [egl. afgang] (22,8), at man skal bort fra verden, 'burt úr heimi', *taka af heimi* [bort fra verden] (24,8; 43,15). Dertil også de substantiviske udtryk *útför*, *helför* og *burtför* [ud-fart, hel-fart, bort-fart] (42,19; 44,41; 50,7), jf. også *heimför* ovenfor, der kunne henføres til gruppen 'livets havn' såvel som i hvert fald mere overordnet til pilgrimsmyten.

Nær dødens fysiske form ligger den egentlige personificering, der træder tydeligt frem i denne strofe, hvor Døden optræder som én af menneskets særlige 'venner' (23,8):

Enn er þá frammi fyrir augum mér  
sá óvinur: Dauðinn skæði,  
vill ekki verða seinn á sér  
að svipta mig lífi ef næði.  
Guð náði vort fár og vanda!  
Makt hans og grimmd er mjög hræðilig  
meinar um síðir að höndla mig

---

(41,14). Der kan også henvises til Þegar eg hugsun þeirri um hjartað renni (139, 57v), der ikke hører til blandt de her behandlede salmer. Omkvædet til denne salme lyder 'Eg var mig á útlöndum lengi, / mér gaf ekki byrinn á braut' [Jeg befandt mig længe i udlande, / jeg fik aldrig god bøl], og antyder altså det samme overordnede billede (jf. ovenfor, s. 80).

og svelgja í sig

En magn er ei móti standa.

[Endnu står foran mine øjne / den uven: den skadelige Død, [den] vil ikke være sen til / at tage mig af dage, om den kunne. / Gud nåde vor ulykke og vanskeligheder! / Hans magt og grumhed er forfærdelig / og [han] har tænkt sig til sidst at gribe mig / og opsluge mig. / Men der er ikke styrke til at stå imod.]

Døden har en personlighed og kan planlægge forskellige handlinger, så som at tage nogen af dage eller gribe og sluge dem; samtidig afslører den forfærdelige grumhed og dét, at han vil sluge mennesket, dødens dyriske side. Man kommer til at tænke på den fra *Vafþrúðnismál* 37 (Jón Helgason 1955–1968, II, 6–7 ) kendte jätte, *Hræsvelgr* [lig-sluger], selvom der jo ikke er tale om en henvisning.<sup>59</sup> I øvrigt benyttes det samme ord, *svelgja* [sluge], om Kristi sejr over den: ‘Svolginn er dauði í sigran Hans’ [Døden er slugt i Hans sejr] (1,26), den får således gennem antitesen sin egen medicin at smage—man jævnføre her forøvrigt med Luthers udtryk, *verschlungen* og *fressen* i str. 4 af Christ lag ynn todes banden (citeret efter Leppin & Schneider-Ludorff 2014, 697):<sup>60</sup>

Es war eyn wunderlich krieg,  
da todt und leben rungen,  
Das leben behielt den sieg,  
es hat den tod verschlungen.  
Die schriff hat verkundet das,

<sup>59</sup> Dog kan nævnes den ‘soltinn Heljar örn’ [sultne Helvedes ørn], som omtales i salmen Enn vil eg einu sinni og venter på at vælte os omkuld (KvÓJ 3,10). Det er ganske vist ikke Dødens men Helvedes ørn, men der er en del fælles stof mellem ondskabsmagterne som helhed.

<sup>60</sup> Oversættelsen i Luther (1890) bevæger sig for langt væk fra sit forlæg her, og det nævnte billedsprog er slet ikke kommet med, jf. l. 3–4 har: ‘men Dødens Magt sank under Muld, / og Sejr fik Morgenrøden’ og for l. 6 har ‘at Døden mistet har sin Magt’. Heller ikke den ældre danske oversættelse i Ludwig Dietz’ salmebog fra 1536 har overtaget Luthers billedsprog, idet de samme linier dér lyder: ‘liffuit fick tha macht oc offuerhand, / oc monne døden affiffue’ hhv. ‘att Christi død bedreff thet mord’ (bl. XXI r), omend denne oversættelse dog forekommer den tyske nærmere beslægtet. Men den ældste islandske oversættelse, Kristur í dauðans kröppu bönd, har her til gengæld ‘sigurinn fékk það sanna líf, / svalg upp dauðann og eyddi’ hhv. ‘að skarpan dauða Kristur vo’ (Marteinn Einarsson 1555, bl. D[8]v–E[1]r), hvor i det mindste første linie stemmer fuldstændig med Luther, som oversættelsen da også ifølge Páll Eggert Ólason (1919–1926, II, 633) skulle være foretaget efter.

wie eyn tod den andern fras,  
Eyn spott aus dem tod ist worden.

Personificering findes i øvrigt viden om i sangene:

PERSONIFICERINGER

<i>nær sækir *mig heim dauðinn</i> og hér vík eg frá [når døden opsøger mig] (4,5)	
því <i>dauðinn</i> með dapran alla / dagliga <i>nálgast mig</i>	
[Døden : nærmer sig mig]	(5,5)
en veik er mín vörn og bót / <i>að voga mér honum á mót</i>	
[at vove mig mod ham]	(5,5)
<i>dauðinn mæddist</i> [døden blev træt]	(12,10)
Styrk þú mig (...) / <i>stríð dauðans að vinna</i> [at vinde i Dødens kamp]	(20,10)
<i>að þeirra breytni dæmt hefur þá / rétt dauðans fanga</i> [dødens fange]	(44,60)
So eg ei <i>til dauðs er dottinn</i> [så jeg ikke er faldet (ned) til døden]	(48,6)
nær sem dapur <i>dauði</i> / Drottins <i>hittir sauði</i> [Døden : møder]	(50,4)
<i>þá dauðinn mitt hjartað slær</i> [når døden slår mit hjerte]	(51,14)

Her til føjes billedet af døden som en kamp eller strid for mennesket, 'þú einn munt styrkja þar til mig / að þraut sú verði mér bærilig' [du alene kan styrke mig således / at det bliver mig muligt at udstå dén kamp] (30,20). Denne gruppe kan videre fortsættes med billedet af døden som en truende løve (jf. om Djævelen som løve ovenfor): 'Því orkar ei ljón óarga / unga þínum farga' [Derfor formår den glubende løve ej / at dræbe dine (o: Guds) unger] (5,5).

Vi er nået til den større gruppe af forskellige billeder eller grupper af billeder på døden, der fremhæver døden som overgang:

SØVN

í andláti voru (...) / vor <i>sofi</i> likaminn [sove]	(4,6)
<i>sofa</i> skal hold [sove]	(29,11)
Æ síðan þá sofa skal hold / og <i>sækir mig heim mitt kveld</i>	
[min aften kommer til mig]	(29,11)
eg <i>sofna</i> frá [falder i søvn, dør]	(41,17)
<i>Dauðasvefn</i> féll drengi á [Dødssøvn]	(44,53)
sjálfur Guð mun <i>svæfi</i> hafa þá [fået til at sove]	(44,53)
þar til vér smökkum <i>dauðans dúr</i> [dødens søvn]	(44,60; jf. 44,53)

OPVÅGNEN

Mál er komið eg <i>vakni</i> við / af vondum draum (...) [vågner]	(1,19)
---	--------

LIVETS ENDE

(...) þegar ævin dvín [livet svinder]	(3,8)
grípa lát góðan enda / gjörvallt lífskeið mitt [god ende]	(5,11)
nær / enda mín lífsstund fær [min livstid får ende]	(22,3)
Lát mína ævi lyktast vel [mit liv afsluttes godt]	(30,12)
mædda móður þína / sem mjög nær var <i>slokknuð</i> [udslukket]	(37,16)
Lát þau lenda / á lífsins enda / þar lifir þú nú [ved livets ende]	(42,22)

FORLØSNING (jf. § 8)

Eftir <i>lausn</i> vorri eigum vér bið [forløsning]	(1,6)
Langar mig <i>héðan</i> að <i>leysa</i> [herfra : gøre løs]	(4,5)
þegar endast vor andlátsstund /	
úr andvara þessum <i>erum leystir</i> [vi er løste]	(23,14)

Til gruppen søvn kan føjes yderligere to belæg, der fra ett synspunkt kunne siges at lægge sig til det at sove, nemlig tanken om døden som en seng: ‘sængin í jörðu búin mér stár (...) / breið yfir mig og undir mig miskunn og náð’ [sengen i jorden stár klar til mig, bred miskund og nåde over og under mig] (25,9) og ‘geldur þeim síðan gabb og spé / nær grípur þá Heljar rekkja’ [betaler dem siden med hån og spot, / når Hels seng griber dem] (20,9).<sup>61</sup>

I *Spönsku vísur* (KvÓJ 44) får vi at vide, at Ari í Ögri ‘helskó batt á fætur þeim (Ϸ: Spánverjunum) / fyrir sök sanna’ [bandt hel-sko på deres (Ϸ: de baskiske hvalfangeres) fødder / på baggrund af en sand anklage] (44,44). Som er nævnt, så er dette ord et *hapax legomenon* i den gamle litteratur, der kun forekommer i et enkelt håndskrift af *Gisles saga*. Ikke desto mindre mener man, at udtrykket skulle dække over en virkelig oldtidsskik (KLNVI, 411–412). I sagaens længere redaktion tilføjer fortælleren: ‘því at þat var þá mælt, at maðr skylði til Heljar fara, þá er hann væri dauðr’ [for det sagdes, at man kom til Hel, når man var død] (Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson 1943, 45 anm. 3). Ólafur Jónssons brug af udtrykket her synes at være en parallel til, at han andetsteds i samme sang taler om, at den, der gør som baskerne, vil møde døden ‘sem heiðnar kindur’ [som hedenske folk] (44,36), altså at de kom til Helvede, ikke Himmerig. Endelig er udtrykket *dauðligur drómi* [dødelige forviklinger; dødelige

<sup>61</sup> Det ville have været nærliggende i denne kenning at se en henvisning til den gamle mytologi, hvor Hels seng ifølge *Edda* kaldes *Kǫr* (Snorri Sturluson 2005, 27); dette ord betyder imidlertid ‘sygeleje’, hvilket man næppe kan læse ind her. Til støtte for betydningen ‘død’ optræder netop udtrykket *Heljar brekkja* i *rimur*-cyklussen *Griplur* 1,53 (Finnur Jónsson 1926–1928, 299).



bånd] (9,2) benyttet i forbindelse med menneskets situation, nemlig som efter faldet prisgivet døden.<sup>62</sup>

§ 13. *Verden.*

Ólafur Jónsson formaner os med Skriften i KvÓJ 1,14, at vi ikke skal elske verden og det, der er i den (1 Joh 2,15). Dette kunne have stået som en overskrift for dette afsnit, for sådan betragtet—nemlig uden Gud—er verden traditionelt set en ondskabsmagt, der står sammen med Djævelen og døden, ‘þessi aum andstyggð’ [denne elendige rædsel] (1,11). For Ólafur fylder den onde verden, verden betragtet som kød, en stor del af det excerperede materiale, der omhandler verden. Den er svigfuld, en jammerdal og stedet for kvaler og ubehageligheder. Dog vidner verden også om Guds almagt. Nøglen til sondringen mellem de to verdener, den Gudsforladte og den Gudimmanente, er på en måde perspektivet; det er troen, der afgør, om vi kan erkende Gud i verden eller ej, for der er her tale om forskellen mellem kød og ånd. Her følger en gennemgang af materialet, men der henvises til afsnittet “Billeder fra den skabte verden” i det følgende kapitel (s. 267–272).

De almindelige ord for verden er *jörð* [jord], *veröld* [egl. mande-alder, men ordet er formentlig et lån fra angelsaksisk] og *heimur* [egl. hjem]. Hertil t.eks. genitivsamensætningen ‘heims frón’ [verdens land] (14,10).

*Jörð* betegner den verden, vi lever i ‘hér’ [her] (18,1), der kan være sat ind i en vertikal og samtidig kosmisk sammenhæng ‘hér niðri jörðu á’ [hernede på jorden] (24,4), der med trosbekendelsen således sættes i forhold til Himmelen. Jordens position sættes også i forhold et himmellegeme som Solen, ‘Undir Sól ei finnst hér (...)’ [Under Solen findes her ej (...)] (46,5), eller tilsvarende under himmelen: ‘þó Guðs skepnur

---

<sup>62</sup> Interessant nok forekommer ordet *drómi* (der i øvrigt er den anden af de lænker, aserne i den nordiske mytologi forsøger at binde Fenrisulven med) i næsten samme ordforbindelse i salmen Ó vér syndum setnir i *Sálmabók* 1589, bl. CXXXI v, hvor str. 2 indledes: ‘Úr þeim dauðans dróma / dugðu ei verk, / oss aftur burt að koma’. Salmen er enten oversat fra dansk eller tysk; om det er det ene eller det andet, har i denne forbindelse mindre at sige, eftersom de er enige om kun at tale om *døden* hhv. *Tød*, jf. den danske salmes linie 2,1–2: ‘Fra Døden wi ey kunde / Ved Gierninge vor / Frelsis nogenlunde’ (Thomissøns salmebog 1569, bl. 54v). Til islandsk er det imidlertid blevet oversat med ‘dauðans dróma’, der således hører til de i forrige kapitel, s. 176, omtalte genitivomskrivninger. Hos Ólafur synes udtrykket *dauðligur drómi* imidlertid meget mere at være et billede på selve menneskets i døden sammenfiltrede situation (jf. dog det danske udtryk *dødens bond*, Møller 1923b, 137).

himni undir (...)’ [omend Guds skabninger under himmelen (...)] (31,4). Dette sidste sted deles området mellem himmelen og jorden i parentes bemærket yderligere ind, idet der tales om ‘jarðneskar og [að]rar allar’ [jordiske og alle andre] skabninger. Videre er jorden i modsætning til Himmelen stridens verden (25,7; 36,14). Ellers benyttes *jörð* flere gange sammen med *himinn*—t.eks. ‘á himni og líka jörð’ [i himmelen såvel som på jorden] (32,18)—for at betegne hele verdensaltet.

*Veröld* bruges som *jörð*, men optræder desuden personificeret (20,9):

Betra trú eg fyrir bragna sé  
blíða veröld að þekkjá,  
fróma getur hún fellt á hné  
og fært til vondra hrekkja,  
ber hún í augun á fyrðum fé  
sem flesta gjörir að blekkja,  
geldur þeim síðan gabb og spé

— — — — —

[Jeg tror, det ville være bedre for folk / at kende den blide verden. / Den kan tvinge fromme i knæ / og lokke dem til onde rænker. / Den stikker rigdom i øjnene på folk, / hvilket forblinder de fleste, / [den] lønner dem siden med spot og spe.]<sup>63</sup>

Eller digteren kan tiltale verden direkte: ‘Fúllíf veröldin, farðu með þig, / fylgi þér hver eð vill’ [Utugtige verden, pak dig! / følge dig, hvo som vil] (1,13)—digteren har selv, siger han, haft stort venskab med verden: ‘Í æsku var okkar vinátta stór’ [i min ungdom var vort venskab stort], den ‘vafði (...) mig að sér’ [snoede sig om mig], men ‘kitl hennar gallsprengd er’ [dens kildren er blandet med galde] (1,10). Verden er en handlende, der, ligesom Djævelen, driver sine *brögð hál* [slibrige kunster] (41,5) og i øvrigt er *tregur* [træg] (40,1). Selvom verden (sammen med Himmelen og Guds gerninger) vidner om Guds almagt (1,31), så er den dog som en god drik med malurt: denne verden er sammenfiltret med ‘mein margföld’ [talrige men] (23,15). Denne verden står i fare, nemlig uden Gud (20,12), der ‘græddi og nærði’ [helede og nærrede] (31,11) den. Derfor venter denne verden sin hvile (17,3) eller udtrykt i aften-metaforen (17,3):

Húmar í heimi hér  
háttá vill skepnan hver

---

<sup>63</sup> Jf. Luthers udtalelser om Djævelens metoder ovenfor, § 11.

[Det mørkner i denne verden / enhver skabning går til ro.]

Gud vil nemlig dømme hele verden (25,7).

Ifølge pilgrimsmyten er denne verden, som nævnt, ikke vort endelig mål (30,19):

Við utan hér í veröld eg blíf,  
vill mér ei smakkast þetta líf,  
í friði er best að fara því heim,  
fagna ætti eg degi þeim.

[Uden for i denne verden jeg forbliver, / dette liv vil ikke smage mig. / Det er derfor bedst at drage hjem i fred, / den dag ser jeg frem til.]

*Veröld* sættes her over for *heimur*, som i denne forbindelse er Himmerig. Vores væren ses ud fra to forskellige perspektiver (det dobbelte borgerskabs to komponenter, jf. vandringsmyten ovenfor, anm. s. 250). Således er denne verden metaforisk vort *heimur* [hjem], når vi anskuer vores væren ud fra vort dennesidige borgerskab. Men når vi ser det ud fra vort himmelske borgerskab, er Himmelen vort hjem, og 'hjem' er dermed udvidet metaforisk i to retninger, der ikke udelukker hinanden.

*Heimur* optræder som den dennesidige verden sammen med Djævelen og synden (22,4), og det var sammen med Djævelen den, Kristus overvandt, da han åbnede Dødens dør (1,26). Men *heimur* er lumsk, og når nogen med for stor lethed behersker den, er der grund til at være bekymret: 'Nær heimurinn leikur í hendi manns / hætt er að skeika meg' [Når nogen håndterer verden med stor lethed, / er der fare for, at det vil gå galt] (27,1). Selvom verden som vort hjem måtte føles som et sådant, er det dog, når man ser ordentlig til, et *saurugur* [besudlet] (41,8) sted, hvor der sker *fárliga* [forfærdelige] (25,8) og *skæður* [farlige] (41,10) ting.

Derfor er det vigtigt, at vi i denne verden modtager Guds nåde (32,3), så at vi kan få *hamingju dagar* [lykkedage] på trods af verden (40,7). Man kan nemlig nok 'hætta á hamingju sterka' [stole på den stærke lykke] (44,73), men hvis ikke vi gør det i Gud, vil 'Heill vor öll og hamingjan' [vort held og lykken] drage fra os (44,68)—den 'býr' [bor] (7,11) kun hos os, indtil vi 'fellur (...) ólukku í' [falder (...) i ulykke] (7,15). Vi skal passe på, for lykken er i sig selv 'völt og hál' [skrøbelig og glat] (28,9). *Hamingjan* eller *lukka(n)* [lykke(n)] er en bekendt figur i middelalderen, især med sit livs- eller lykkeshjul. I islandsk sammenhæng findes en billedlig fremstilling med tilhørende tekst i håndskriftet AM 736 III 4to fra omkr. 1550 (ONP, Registre, 464), men billedet har i øvrigt været grundlag for talrige emblemfremstillinger og kalkmalerier, og den danske salmedigter, Hans Christensen Sthen (1544–1610) udgav i 1581 *Lyckens Hiul*, et

helt digt om lykkens omskiftelighed. Allerede i den nævnte islandske tekst omtales *farsæla veraldarinnar* [verdens lykke] (Kålund 1884–1891, 199), hvor ‘verden’ og ‘lykken’ således kædes sammen. Denne forbindelse kommer endnu tydeligere frem i Sthens tekst, både i selve digtet og i forordet, hvor det understreges, at ‘ingen ting er fast oc stadig her i Verden’ (Sthen 2015, 149). Og han fortsætter: ‘der er intet vdi Verden wstadigere end hun (o: lykken), intet meer omskiftelig end hun, Nu smigrer hun, strax blæss og bruser hun, oc ingen er hun mere hadsk oc vred, end den som hun luncker oc smigrer mest met’ (smst.). I salmen *Sjálfur Guð, drottinn sannleikans* (KvÓJ 1) omtaler Ólafur to uvenner, som han til stadighed står over for. Den første af disse er verden (*veröld*), der på samme måde som Sthens Lykke, smiler bedragerisk og lokker mennesket. Men når man først elsker *ótrúa veraldar lyst* [den utro verdens lyst] (1,12), vil den til sidst med svig vælte een omkuld (1,9–14). Her benyttes imidlertid blot *veröld* om den onde *vesaldar gyðja* [elendigheds gudinde] (1,13)—man jævnføre hermed, at verden i øvrigt kaldes Djævelens brud (og desuden, at han kaldes en afgud, § 11). Andre steder taler Ólafur umiddelbart om *hamingjuhjólið* (41,2):

— — — — —  
 ef frá þér hún flýr  
 hamingju hjólinu hart þú um snýr  
 og hindrar þá  
 sem heim stunda á.

[hvis den (o: skabningen) vender sig bort fra dig, / drejer du lykkehjulet hårdt / og hindrer dem / der dyrker verden.]

Andre steder tales blot om *hjólið* [hjulet], t.eks. vil digteren altid finde trøst i Gud, ‘hverninn sem hjólið snýst fyrir mér’ [hvordan hjulet end vender for mig] (25,11). I det hele taget skal man ikke fæstne sin lid til hjulet; for de baskiske hvalfangere, der ‘á sterka hamingju treystu’ [stolede på den stærke lykke] (44,12), vendte lykken sig også til sidst: ‘Að lyktum gjörðist hjólið valt / og sveik þá síðan’ [Til sidst blev hjulet usikkert / og svigtede dem siden] (44,72; jf. 39,10). Men det kan også være lykken selv, der ‘við mér baki snýr’ [vender mig ryggen] (25,1). Derfor er det Guds lykke, mennesket skal have ‘í kringum’ sig [omkring, d.v.s. være omgivet af] (48,3). Når Ólafur derimod taler om ‘heims hjólið gjörvallt’ [det hele verdenshjul] (22,10) er der sikkert ikke tale om lykkens hjul, men derimod om selve jordkloden. Hjulet i sig selv er et billede på verdens ustabilitet, men dette kan også udtrykkes som at verden ved sit bedrag kan vælte mennesket ‘af fótum’ [omkuld] (1,12). Derfor skal man i øvrigt

Teologien i billedsproget.

heller ikke holde fast i sin verdens lyst: ‘Vil eg fyrr (...) heldur en eiga á heimslyst völ’ [Jeg vil hellere (...) end at vælge verdens lyst] (36,4; jf. 1,12). Men det er svært i denne verden (*heimur*) at ‘gá / veginn á réttu skeiði’ [gå / vejen til rette tid] (27,2), og dermed tænkes på verden, som noget, der har en geografisk udstrækning for os, jf. følgende andre florisante eksemplifikationer af samme tanke:

VERDENS UDSTRÆKNING

Meðan vér hjörum á <i>heimsins grund</i> [verdens grund]	(23,14)
um <i>heimsból</i> vítt [verdens hjemmemark]	(24,2)
um hauður og <i>veraldar grund</i> [verdens grund]	(29,12)
(...) um <i>veraldar láð</i> [verdens land]	(34,26)
í <i>veraldar ranni</i> [verdens hus]	(40,1)

Når lykken ikke er med os, fordi vi med ‘harðuð’ [kølighed] (44,68) har skubbet Vorherre fra os (*hrinda á burtu*), bliver verden nemt en jammerdal, t.eks.:

VERDEN SOM TRÆNGSLERNES STED

Sjá til (...) / eg <i>svalist</i> ei í <i>hans búr</i> [lokkes : hans bur]	(22,5)
greið mig <i>hans nótt úr</i> [ud af hans garn, net]	(22,5)
seinast héðan til Himna ríkja / <i>kvittum frá kvöl og vanda</i> [fritaget fra kval og vanskellighed]	(31,18)
Guð vill dæma allar ættir / um álfur <i>heimsins víða</i> [Gud vil dømme alle slægter / ud over alle verdensdele]	(36,12)
so komunst vér <i>þessari útlegð úr</i> [ud af denne landflygtighed]	(36,15)
í <i>eymdardalnum hér</i> [her i jammerdalen]	(51,12)

Gud tager nemlig imod os og tilbyder os beskyttelse, så enhver mand får ‘lukku og frelsi’ [lykke og frelse] (44,76). Når vi holder os til Gud, vor Skaber, giver Han os ‘hamingju lán’ [lykkens gave] (30,6).



## 6

# BILLEDSPROGET I POESIEN.

*Den religiøse Følelse er fra første Færd billeddannende i sin Ytringsform, den har en Fornemmelse af, at dens Ord aldrig kan dække den bagved liggende Realitet, og at de kun paa Grund af de fælles religiøse Erfaringer bringer de samme Forestillinger videre til andre.*

– Niels Møller

*analogy (...) holds within itself the very secret of the universe.*

– Caroline Spurgeon

DET FOREGÅENDE KAPITEL blev resultatet af excerperingen af det udvalgte korpus af Ólafur Jónsson-tekster præsenteret. Fremgangsmåden var her analytisk, idet de enkelte billeder toges ud af deres sammenhæng og samledes under de i forvejen bestemte teologiske temata (mennesket, Gud, frelse, Djævelen). I dette kapitel vil vi forsøge at klare os en anden side ved billedsproget, nemlig dets poetiske effekt, og det vil vi gøre ved i de følgende afsnit søge at fremhæve andre sider ved billedsproget.

I billedet af Ólafur Jónssons hjørne i Fortidens Have, kunne man forestille sig, at han nu har fortalt os om, hvad han har i sit hjørne, og nu vil lade os træde ind og plukke et udvalg af urter fra de spiralisk slyngende gange henimod midten af jordstykket. Trædende ind slås vi straks af de dufte og farver, gangene emmer af.

På samme måde vil vi i det følgende kapitel ved at følge tre nye veje til billedsproget, forsøge at klare os den effekt, det på forskellige niveauer har. Turen vil gøre holdt tre steder på vejen: Først vil vi se nærmere på, hvordan Ólafur fremhæver tre højdepunkter i udlægningen af en salme ved hjælp af billeder. Dernæst vil vi tage for os det samlede billedmateriale fra et enkelt område, den skabte verden, naturen, og se, hvordan det udnyttes på tværs af de teologiske kategorier. Og endelig vil vi gennemgå salmen Sterkur himnanna stýrir (KvÓJ 51) med henblik på det billedsprog, der her kommer til udtryk.

*1. Tre billedtoppe i en salme.*

Den 45 strofer lange salme, Andlig skáldin iðka mest (KvÓJ 9) i Sb., er en perikope over Luk 7,36–50 om synderinden, der salver Jesus, til Maria Magdalenes dag (22. juli). Efter et kort *exordium* uden bøn (1–2) genfortælles bibelteksen, idet bemærkningen fra Luk 8,2 om Maria Magdalene, der var ‘blevet helbredt fra onde ånder og sygdomme’ forudskikkes som en indledning (3–6). Om det er Maria Magdalene, der er tale om i tekststykket Luk 7,36–50, kan, bemærker digteren videre, vi ikke vide, fordi navnet ikke nævnes (9,5).<sup>1</sup> Gennemgangen af perikopeteksten breder sig over salmens første halvdel (7–24). De efterfølgende 21 strofer, applikationen, bønnen og afslutningen, kan videre ordnes i fem grupper:

1. Historien om faldet (synderinden skal minde os om, at vi alle er syndere), betydning heraf (d.v.s. mennesket skal gøre bod) og forløsningen i Kristus (25–31).
2. Konsekvensen: omvend jer! (32–34).
3. Bøn, taksigelse og bekendelse (35–42).
4. Lovprisning (43).
5. Afslutningen (44–45).

I tre af disse afsnit fremhæver en særligt billedstrofe afsnittets ide. Det sker i slutningen af afsnit 1, 3 og 5. Afsnit 1 begynder med et kort rids af historien om faldet: Satan splittede Guds orden og åbnede Helvede og dødens dør for mennesket. Men Gud har gjort noget ved dette og i Kristus, den søde Midler, givet os nåde for nåde. Frelsen rides derpå op i følgende strofe (9,31):

Á hæðum rann upp Sólin sú  
sem oss gjörði hugga,  
og ferjaði oss sín fönguð hjú  
úr fjötrum og dauðans skugga.  
Sú Sól var sæðið vífs,  
á götu friðarins greiddi Hann oss  
gang til eilífs lífs.

---

<sup>1</sup> Som t.eks. Luther også fremhæver i sin udlægning af tekststykket i sin huspostil (1864, II, 344; WA 52, 664).



[I højderne oprandt den Sol, / som trøstede os, / og færgede os, sin fængslede  
husstand, / bort fra lænker og dødens skygge. / Den Sol var kvindens sæd, /  
på Fredens Gade åbnede Han / vor vej til det evige liv.]<sup>2</sup>

I begyndelsen af afsnittet blev vi kastet ud i mørket, der dog ikke nævnes som sådant, men derimod er blevet opmalet for vores fantasi gennem døden og det dybe Helvede, som Djævlene kastede os ud i (26). Som et modbillede til dette træder Solen os i møde i den citerede strofe. På samme måde som Djævelen splittede Guds orden, splitter Solen mørket. Disse punkter kommer dermed til at stå som hovedstationer i vandringsmyten, set fra menneskets nuværende standpunkt. Billedet kommer på en gang pludseligt og ventet. Det er et velkendt billede for Gud og Kristus (t.eks. i Det Gamle Testamente, Sl 84,12; Visd 5,6), måske her særlig med en forbindelse til Es 60,20: 'Din sol skal ej mer gå ned, din måne skal ej tage af; thi HERREN skal være dit lys for evigt, dine sørgedage har ende' eller Mal 4,1, hvor profeten siger, at 'retfærds sol' skal stråle frem og bringe 'lægedom under sine vinger'.<sup>3</sup> Man kunne også komme til at tænke på solformørkelsen, Lukas fortæller om, da Jesus døde (Luk 23,45); Kristus, den sande Sol, kan da stråle i sin fulde glans og, som det hedder her, bringe os trøst. Motivet med solopgangen i højderne er forøvrigt et bekendt emblem-motiv.<sup>4</sup> Desuden har Sol-billedet uden tvivl samtidig for den datidige islændings forestillingsevne sat Solen, der bryder frem af vintermørket (jf. det følgende afsnit om den sande sommer, der følger på vinteren, der er dette liv). De to dele har næppe kunnet skilles ad.

Derpå følger færge-billedet: Kristus-solen bringer os, sit folk, ud af Dødens skygge —man kommer uvilkårligt til at tænke på fortællingen om disciplene i båden og den pludseligt opståede storm, hvilken til trods Han dog bringer dem sikkert over til den anden bred (bl.a. Luk 8,22). Der er ganske vist her ikke tale om nogen færgen bort fra død og stor fare, men dog at bringe sikkert til land på en båd. Hos Lukas er historien om stormen på søen en del af forklaringen på, hvem Jesus er; hos Ólafur får vi også svaret: Den nævnte Sol er kvindens sæd, og Han sætter os i land på den modsatte

---

<sup>2</sup> Interessant er det at sammenholde denne strofe med Jakob Knudsens (1858–1917) salme Se, nu stiger solen af havets skød, der næsten kunne ses som moderne harmonier over de samme, gamle grundtoner.

<sup>3</sup> Guðbrandsbiblíá: 'En sól réttlætisins skal uppreнна yfir yður sem óttist mitt nafn og hjálpræðið undir þeim sömum vængjum' [Og retfærdigheds Sol skal oprinde over jer, som frygter mit navn, og frelsen (skal være) under disse samme vinger].

<sup>4</sup> Jf. t.eks. emblem i Henkel & Schöne (1996, 19).

side, på fredens gade, der står i modsætning til den unævnte *via dolorosa*, smertens vej, Kristus selv måtte gå til Golgata. Med Solens gyldne stråler således omkransende strofen, kan det næsten bringe Luther-rosen i erindring, der er indkranset i en gylden ring og netop et symbol på frelsen.<sup>5</sup>

Det næste billedstrofe optræder i bøns-, taksigelses og bekendelseafsnittet (9,42):

Mun það nokkuð mega svo ske  
 móðurlig elskan dvíni  
 við sitt barn þó veikt það sé,  
 svo vægð því öngva sýni  
 sem bar hún fyrir brjósti sér?  
 Og þó hún gái ei glöggð að því  
 þá gleymir þú aldri mér!

[Kunne det nogensinde ske, / at den moderlige kærlighed skulle ebbe ud /  
 [kærligheden] til sit barn, selvom det er sygt, / og dermed ikke vise den nogen nåde, / som hun havde givet bryst? / Og skulle hun ikke have *sin* fulde opmærksomhed på det (o: barnet) / så glemmer du mig dog aldrig!]

Den foregående strofe trak på allusioner til mange Bibelsteder og ikke mindst en-hvers erfaring af Solen, der står op i højderne. Måske har Ólafur endda siddet på Sandar og betragtet solopgangen bag Sandar-fjældet? Men det har her drejet sig om det ydre: Åbenbaringen, frelsen overgår mennesket. Bønnen, taksigelsen, bekendelsen er det indre, menneskets svar på Guds tiltale, som kommer ved Helligånden. Afsnittet, der indledes med en bøn om, at Gud skal slutte fred med den syngende og ikke straffe, som Han kunne, består forøvrigt af en bekendelse af, hvor ofte Gud har været en hjælp, har skærmet og frelst digteren ud af trængsler og sorg. Derfor kan han, siger han, leve frimodigt. Åbenbaringen er den 'múr glóandi' omkring digteren, der beviser det, og (grebet i troen) bekender (*játa*) Ólafur derfor Kristus, for han, Ólafur, er Guds skabning. Den citerede strofe følger efter dette og skal forsikre, at Gud vil være der for mennesket formedelst sin store kærlighed. Billedet, der tages udgangspunkt i, er en moder med sit barn, og er et næsten ordret citat fra Es 49,15.<sup>6</sup> Vi så oven-

<sup>5</sup> Jf. Luthers egen beskrivelse af Luther-rosen, som han fik tilvirket som signet, i nr. 48 i Luther (2017, 228–229; Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, inderste omslag).

<sup>6</sup> Guðbrandsbiblíá: 'Hvort kann konan nokkuð að forgleyma sínu barni so að hún sjái ekki aumur á syni síns kviðar? Og þó að hún forgleymi því sama þá vil eg þó ekki þér forgleyma' [Kan en kvinde på nogen måde glemme sit barn, så at hun ikke forbarmer sig over sit moderlivs søn? Og skulle hun forglemme samme, vil jeg dog ikke glemme dig].

for, s. 168, at Luther faktisk også bruger et lignende billede. Luther fokuserer dog mere på menneskets totale afhængighed af Gud, medens Ólafur meget Skriftbundet i stedet forsøger at sige noget om karakteren af Guds kærlighed. Ligesom bønnen, taksigelsen og bekendelsen kommer inde fra mennesket, på samme måde kan vi så at sige følge ‘indefra’: kærligheden. Ethvert menneske ved af egen erfaring, hvad kærlighed er, og de fleste har også ved selvsyn set eller oplevet, hvordan moderen omfatter sine børn med kærlighed. På samme måde—men endnu mere fuldent—er Guds kærlighed til mennesket, til ‘mig’. Gennem dette billede anskueliggøres, det ligefrem erfares, hvorledes det nye sprog sprænger det gamle sprogs rammer og fylder det med ny mening.

Derpå følger selve lovprisningen.

De sidste to strofer udgør salmens afslutning. Først angives indholdet og ved en ydmyghedstopos understreger digteren, at han er bevidst om, at der kan være fejl i hans fremstilling; men det må gode folk rette. Den anden af de to strofer, der indeholder billedet, lyder (9,45):

Fellur segl á Frosta skeið,  
forgár orða stýri,  
því mun mál að lykja leið,  
ljóða knörinn dýri  
líði landi að.

Suðra nökkva set eg í naust  
so hann þorni í stað.

[Der stryges sejl på Frosts skib, / ordenes styrer går væk, / derfor må talen lakke mod enden, / sangens herlige knor / driver mod land. / Søndres skib sætter jeg i bådsåret / så det tørrer hurtigt.]

Strofen overrasker, fordi den i modsætning til resten af teksten (og i det store i modsætning til forfatterskabet) fremhæver sit emne bl.a. ved hjælp af kenninger: ‘Frosta skeið’ og ‘Suðra nökkvi’ som kenninger for digtet (jf. Margrét Eggertsdóttir 1996, 110). Disse to kenning-typer kendes i øvrigt fra *rímur*-litteraturen, d.v.s. et dværgenavn i genitiv + et ord for båd henvisende til digtet. I denne slutning tales umiddelbart til lytterne i en anden genre end resten af digtet, hvilket fremhæver afslutningen mere eftertrykkeligt. Selv for dem, der ikke havde særlig indsigt i det eddiske digtersprog, der finder udtryk i disse to kenninger, er der hjælp at hente i strofen, når der mere ligefremt med en genitivsammensætning tales om sangens knor, ɔ: skib. Og når

digteren ligefrem vil trække sit skib ind i bådsåret ved stranden, må tilhørererne have følt sig aldeles hjemme. Billedet af digtet som et skib eller en båd forekommer endvidere at knytte an til det havbillede, vi skal se nærmere på i det følgende afsnit, og har vel også mindelser til færge-billedet. Salmen kan på baggrund af denne synsmåde ses som den båd, vi skal agere i på det store hav, hvor vi både skal passe på syndens skær og i sidste ende skal komme til den gode havn; det er en farefuld rejse på det åndelige hav, men med den rette 'styrer' ved roret, skal vi nok blive bragt sikkert tilbage uden om alle skær. Styreeren kommer da til at være en analogi til præsten som (sjæle)hyrde.

Modsat de to første strofer, der accenturerer salmens budskab, forekommer billederne i dette sidste strofer i langt højere grad at have en ren udsmykkende karakter. Strofen taler klart til tilhørerne, der er vant til *rímur*, og måske skal Ólafs indledning også ses i det lys. Han indleder med at tale om 'Åndlig skáldin' [De åndelige digtere], der mest holder sig til Skriften, nemlig modsat de verdslige digtere (KvÓJ 9,1):

— — — — —  
greinir (o: guðspjallsræður) þær mér geðjast best  
að grunda í mínum kvæðum  
sem eru soddan slags,  
veikri sál þær vinna bót  
ef vel þeim er komið til lags.

[de dele (o: evangeliet) synes jeg bedst om / at overveje i mine sange, / som er af den art; / de lindrer den syge sjæl, / om de er givet en fuldendt form.]

Måske omtaler Ólafur de åndelige digtere som en modsætning til de verdslige, der eventuelt tidligere ved aftenens underholdning kan have bidraget med deres kunst. I modsætning til dem finder han sit stof i den evangeliske tale. I givet fald ville det passe fortræffeligt ind, at han givende staffeten videre runder af med at omtale sit værk iklædt kenninger. I forbindelse med den umiddelbare kontakt til publikum kan iøvrigt tilføjes eksempler på omskrivninger af 'sangen': ydmyghedstoposen 'mærðar grein' [ordflom] (20,1), der som de nævnte dværgekenninger er hentet fra *rímur*-digtningen; fremhævende det smukke, *söngbjöllur fagrar* [smukke sangbjælder] (32,13); heroverfor står nævn som *ástar orð* [kærligheds ord] (17,3) og *kærleiks óður* [kærligheds digt] (17,10), der formidler noget grundlæggende om digtets eller sangens art.

2. *Billeder fra den skabte verden.*

En håndfuld steder i materialet taler Ólafur om *náttúra* [natur]. Dette begreb må ikke misforstås som stående i dualistisk modsætning til Gud. Tværtimod understreger Ólafur i slutningen af *Sjálfur Guð, drottinn sannleikans* (KvÓJ 1,31, se ovenfor, s. 141), at 'hele den skabte natur (∴ verden, Himmel og Guds gerninger) forstår, at den skal lyde dig', d.v.s. naturen—og herunder menneskets natur—er sådan som Gud skabte den. Derfor kan vi med vores samvittighed også skelne mellem godt og ondt. Ikke desto mindre befinder vi os nu på den anden side faldet, og digteren kan præcisere naturbegrebet ved hjælp af ord som 'Ólm', 'köld', 'treg', 'veik' eller 'forspillt' [ustyrlig, kold, uvillig, svag eller fortabt, ødelagt] (5,7; 9,29; 20,4; 27,3; 46,2). Man må derfor tale om menneskets to naturer, omend Klaus P. Mortensen tilsyneladende går for langt, når han i sin undersøgelse af natursynet i dansk digtning opstiller dualismen: synlig, fysisk, jordisk lige over for usynlig, metafysisk, åndelig (Mortensen 1993, 26). Der må snarere henvises til den lutherske sondring mellem kød og ånd (jf. ovenfor, s. 154 med anm. og s. 181), der, som det er fremgået, ikke gælder modstillingen mellem fysisk–ikke-fysisk, men i stedet modstillingen Gudvendthed–ikke-Gudvendthed, tro–ikke-tro. Denne sidste forskel betyder bl.a., at der ikke er tale om et ligeværdigt forhold mellem de to størrelser, Gud og natur, men at det sidste i og med at det er af Gud, afslører noget om Ham, om sin Skaber; det er et billede på, en manifestation af Gud.

Naturen kan således udvides metaforisk (jf. ovenfor, s. 157, om nyt sprog). Det er også dette, Mortensen taler om, når han fremhæver, at '[n]aturens sande betydning fremgår alene af de svage spor i den fysiske virkelighed af en anden, *kvalitativt forskellig natur*' (Mortensen 1993, 26; min fremhævnings). Hvordan benytter Ólafur Jónsson da billeder hentet fra naturens bog? Det skal vi se nærmere på i dette afsnit, hvor billeder hentede fra den skabte verden er samlet.

Hørende til Naturens cyklus er undergrupperne Årstiderne og Uvejr. Den første, Årstiderne, benyttes i det ovenfor, s. 235, citerede strofe (47,2), hvor det dennesidige liv sammenlignes med en vinter. Med vinteren peges på dette liv som døden, ligesom man ser alting blive koldt og dø, når vinteren kommer. Men erfaringen viser, at der altid efter vinter følger en sommer, hvor alting atter kommer til live igen. Menneskelivet er cyklisk, sommer og vinter veksler, indtil cirklen brydes ved dødens indtræden. Men døden er ikke den eneste vej ud af cirklen; det nye sprog sprænger også rammer, og i den nævnte strofe følges dette liv, denne vinter, af en 'sönn sumartíð' [sand sommertid], der bringer 'veður hlýtt og sólar skín' [lunt vejr og solskin]; bag dette billede

ligger igen pilgrimsmyten. I KvÓJ 47 indtræder denne sommer midt i eksistensen og passer således ind i billedet af mennesket som på en gang synder og retfærdig, d.v.s. samtidig død og levende. Med årstidsbilledet befinder det troende menneske sig altså samtidigt i en vinter og den sande sommer. I omkvædet til KvÓJ 39 (citeret s. 146) anslås det samme tema. Ganske vist kan det ikke udelukkes, at den ‘hásumar tíð’ [højsommer], der glæder digterens sind, kun er den egentlige sommer—og dermed ikke et billede i vor betydning. Dog kædes den sammen med Guds miskundhed, der (som Solen) skal lyse over os. Et billede som sommer–vinter må virke særlig stærkt på en fantasi, der så at sige befinder sig i vejrets vold. Har man oplevet et år som det, Gísli Oddsson beskriver under 1602 i sine annalfragmenter (Gísli Oddsson 1932, 21):

Vetrarharka geisaði voðalega um allt land, rétt eins og stöðugar snjókomur og hörkufrost hefði svarið sig saman um að týna skepnunum; leiddi af því hallæri og mannfelli.

[En hård vinter rasede forfærdeligt over hele landet, fuldstændig som om uafbrudt snefald og hård frost havde slået sig sammen om at gøre det af med alle dyrene. Det voldte uår og død.]

– eller de næstfølgende (smst., 21–22), hvor der dårligt var sommer imellem, så må man næsten sanseligt have vidst, hvad den *sande sommer* var. Vintrene har jævntligt været meget hårde op gennem 1600-tallet, navnlig i århundredets begyndelse, hvor uår på grund af forværret klima og fiskemangel førte til hungersnød, og sygdomme slog ind over landet; det betød snart død blandt dyr og mennesker (Helgi Þorláksson 2003, 265). Under sådanne forhold får den blide, smilende sommer med en skinnende Sol en helt særlig glædesfyldt betydning. Til vinterhalvåret især hører forskellige former for Uvejr, der optræder et par enkelte gange i form af byger (*él* 11,3; 47,7, *skúr* 11,3, se ovenfor, s. 205) til at betegne de trængsler, vi i verdens vinter befinder os i.

Endnu til Naturens cyklus hører døden forstået som en søvn (se eksempler ovenfor, s. 253). Det ser ud til, at eksemplerne fra KvÓJ 44 alle blot taler om døden metaforisk som søvn, men uden nogen forestilling om, hvad der følger efter, jf. at baskerne kaldes hedninge. I KvÓJ 4,6 (hertil også 41,17 og 31,22, citeret ovenfor, s. 193) sover vort legeme imidlertid i døden, medens sjælen møder Kristus. Når i den følgende KvÓJ 5,12 digter-jeget deklarerer, at han vil falde godt i søvn og holde sig til Kristus, er der formentlig tale om en egentlig søvn, ikke døden, omend det ikke kan afvises, at visse assonanser klinger med her, jf. at døden kan være to ting, nemlig den fysiske død og Den gamle Adams død. I KvÓJ 29 gør Ólafur ligeledes opmærksom

på, at kødet engang skal sove, og han kombinerer det med hverdags erfaringen ved at understrege, at 'sækir mig heim mitt kveld' [min aften opsøger mig] (29,11). Ved at omtale døden som en søvn eller tale om 'min aften' flyttes den fra at være det uhyggelige brud på livets cirkel til at være noget, vi kender så godt fra hver eneste dag, livet igennem, men dog metaforisk udvidet til at være noget andet og mere—igen på baggrund af pilgrimsmyten. Døden som en søvn dækker, omend usagt, også over det at vågne på den anden side. Om en opvågner taler Ólafur i KvÓJ 1,19, han må se at vågne fra det mareridt, han hidtil har levet i, d.v.s. omvende sig eller med andre ord døde Den gamle Adam.

Af Elementerne—ild, vand, jord og luft—forekommer de tre første.

Ild benyttes både i en positiv og en negativ betydning. Således er ilden i sig selv i form af et brændende bål eller det at brænde sig på Djævelen (5,2; 34,20)—nemlig idet han sender fristelser—et billede på synden. Men der kan også være tale om kolde gnister (3,6), hvorved synden, der repræsenteres herved, danner en modsætning til Guds varme kærlighed (3,15; 10,2), der smelter (*biða*) kvinden og striden bort fra brystet (12,14).

Et himmellegeme som Solen hører vel ikke først og fremmest til under elementerne, men det lægger sig dog op ad ildens positive betydning. Hvis Gud (Kristus) opfattes som Solen (jf. § 6 under KRISTUS SOM LYS), så er der en logisk sammenhæng i, at det bliver koldt, når man vender sig bort fra den. I den modsatte ende er det koldt: derfor kan syndens gnister være kolde. En enkelt gang sammenlignes med Job (Job 26,16) den gode kvinde med Solen (KvÓJ 38,13–14).

Vand eller havet benyttes som billede på hele eksistensen. Således opfattes vi som drivende frem ad en strøm (*móða* 12,3) eller på havet (41,7; 48,5), hvor vi kan risikere at drive på et *flaðisker* (28,11), d.v.s. synden. At *vera á flaðiskeri staddur* er en talemåde for at være stedt i (stor) nød. Ifølge Ritmálssafn Orðabókar Háskólans<sup>7</sup> kan det konkrete udtryk følges tilbage til tiden omkring år 1800, men selve ideen kendes fra middelalderen fra to skrifter af Snorri Sturluson. Det ene belæg er fra *Edda*. Jätten Suttungr sætter de to dværge Gjalarr og Fjalarr ud på et *flaðisker* som straf for at have slået dennes farbroder ihjel (Snorri Sturluson 1998, 1, 3). En lignende straf overgår Eyvindr Rognvaldsson keldi og hans sejdmænd i Ólafs saga Tryggvasonar i *Heimskringla* (Snorri Sturluson 1893–1901, 1, 376–377).<sup>8</sup> Et lignende billede findes i udtrykket, at forfatteren føres som 'havet mod klippen' (5,4)—se i øvrigt ovenfor,

<sup>7</sup> Se: ritmalssafn.arnastofnun.is/daemi/118785.

<sup>8</sup> Jf. iøvrigt, at trolddom er én af de kødets gerninger, Paulus nævner Gal 5,19–20.

s. 201, og videre kan synden slå ind over mennesket som en 'rið' [bølge] (1,16). Hvis denne verden betragtes som døden (jf. at Adam åbnede dødens dør for os), så kan også døden i sig selv ses som havet, og i den egenskab kaldes den et dyb (*kaf* 23,9) eller rent ud Dødens Hav (*daudans haf* 13,10). Jævnfør i den forbindelse med, at Helvede også beskrives som et dyb (9,27) og en flod (20,5). Som modsætning står billedet af Himmelen som Livets havn (22,4), og det fremhæves, at Gud 'sætter os på det tørre land' (28,12)—for en islænding i det 17. århundrede har tanken om en sikker havn og tørt land givetvis stået som meget potente og erfaringsnære billeder. Havet indgår således som ild-billederne både i positive og negative forbindelser.

Den næste gruppe er Planter. Planternes verden omfatter mennesket og dets tilværelse og Gud. Mennesket lignes i *Mýkja vildi eg mærdar grein* (KvÓJ 20) ved et 'strå i skoven' der vækker mindelser til et sted som Job 13,25, hvor Job spørger Gud, om Han vil 'forfølge et vissent strå'; senere understreger Job, at trods al hans modgang og kugen, holder han dog fast i Gud (Job 19,25): 'Men jeg ved, at min løser lever'. Nært i slægt med strå-billedet er billedet af mennesket (digteren i sin opvækst) som *ffill í túni*, en mælkebøtte på en eng (42,3; se ovenfor, s. 211)—og i ex-korpusbilledet Guds blomster (se s. 109) fremhæves Gudsafhængigheden. Strå-billedet for mennesket er velkendt fra Det Gamle Testamente, hvor strået i sin svaghed let bortvejes i vinden eller fortæres af ilden,<sup>9</sup> men det forbindes ikke med skoven, der i Bibelen fortrinsvis benyttes som et symbol på frugtbarhed (bl.a. frugthaver, Livets træ). Hos Ólafur kædes skoven derimod paralleltisk sammen med de prøvelser, der omgiver digter-jeget. Den er således forbundet med skoven som ødemark. Vi får dermed mulighed for på engang at skue menneskets lidenhed, ikke blot i sig selv, men også lige over for alt andet, der står truende rundt om det. I ett billede anskueliggøres menneskets ubetydelighed, der på en gang virker trængt over al måde, men dog samtidig indeholder det spæde håb. Mælkebøtte-billedet forekommer derimod meget erfaringsnært. Mælkebøtter har Ólafur kunnet se på engen, når han trådte ud af sin hoveddør. Og samtidig lægger dette billede sig nært op ad Jesu billede i Bjergprædikenen (Matt 6,28): 'Læg mærke til liljerne på marken, hvorledes de vokser; de arbejder ikke og spinder ikke'.

Helt traditionelt er Kristus en blomst (*blómi* 12,18) og en (himmelsk) rose (*rósi* 21,2), hvilket peger tilbage mod Paradisets have og omgiver Kristus med søde dufte. Det søde går igen i talen om evangeliet (Kristi glæde, d.v.s. Kristus selv) som en sød

---

<sup>9</sup> T.eks. Job 21,18, Sl 83,14, Es 5,24.



krydderurt (*sæta krydd* 33,1). Dette er igen tæt forbundet med, at Kristi nåde skænker os livsurter (*lífgrös* 41,15), som vi kan lægge ved hjertets rod, med andre ord: troen. Med disse sidste billeder er vi så godt som inde i den anlagte have, i hvert fald så tæt på denne, som vi kommer hos Ólafur. Et andet billede, der lægger sig hertil er billedet af mennesket i 51,5 som træet, der bærer dårlige frugter (jf. Matt 7,19–20; Luk 3,9). Hvis vi tænker os tilbage til de senmiddelalderlige haver, kunne roser og krydderurter og andre urter være oplagte at støde på. Gartneren, der går rundt i denne (paradisiske) have vil også have arbejdet med indpodning, og således benyttes et billede som, at Gud ‘ræti heilagt lítillæti’ [indpoder hellig ydmyghed] (50,2), idet Gud er denne haves gartner.

Den sidste gruppe, vi kommer til, er Dyr. Den omfatter mennesket og Gud, men desuden Djævelen og hans slags. Foruden med børn lignes mennesket ved dyr (eksempler ovenfor, s. 210). Således sammenlignes med ‘dine (Guds) unger’ (5,5), ‘lam’ (26,4) eller — — — Helvedes kid (1,13). Almindeligst er dog ‘får’, der kan være tabte eller stå over for ulven (22,5), men som dog er samlet i et samfund (35,44), en hjord (24,9), der ganske vist hører til blandt de ældste kristne billeder (der knyttes hermed særligt an til Det Nye Testaments brug af får–hyrde strukturen), men dog samtidig bliver meget aktuelt i et samfund, hvor fårehold udgør den helt grundlæggende del af livets opretholdelse, og som år efter år erfarer samme fårs sårbarhed navnlig i de nævnte talrige uår, der ramte landet i det 17. århundrede.<sup>10</sup> Derimod virker Helviganden som due og Djævelens og Helvedes optræden som forskellige rovdyr noget litterær. Dog ikke nødvendigvis uden effekt på den syngende. I Bibelen finder vi ikke ulve, der umiddelbart ‘tørster efter får’, som det lyder i KvÓJ 22,4, men i Sir 13,17 sammenligner forfatteren dog ulven og lammet (Guðbrandsbiblíá): ‘Því það er eins sem vargurinn leggur saman við sauðinn og þegar illur maður samlagar sig við góðan’ [Thi det er som ulven, der omgås fåret og når en ond mand slår fællig med en god]. Denne sammenstilling klinger givetvis med, og om ikke andet er ulven et tegn på grim- og grådighed, ligesom løven også er det (og den benyttes om både Djævelen og om Døden, §§ 11, 12 i kap. 5), jf. dens mange optrædener i Det Gamle Testamente. Endelig findes hunden en enkelt gang som en nedlandende betegnelse i en direkte henvendelse til Djævelen, ‘Pak dig (...) Helvedes hund!’, en meget ligefrem og folkelig måde at nedgøre Fanden på, jf. at det også findes i Luthers metaforiske sprog (ovenfor, s. 168). Men hunden optræder desuden oftere i Det Nye

<sup>10</sup> Se t.eks. Jónas Jónasson (1945, 162–163).

Testamente; ‘hund’ blev af jøderne brugt om hedninge, de rituelt urene (Wright 2004, 116–117), og det er derfor passende, at det her benyttes om Djævelen. Til sidst kan nævnes myggene, der som allerede nævnt, hører til blandt plagerne (ovenfor, s. 246). Det er dog formentlig ikke først og fremmest i bibelsk forstand, de har tiltalt den syngendes forestillingsævine,<sup>11</sup> men i en meget ligefrem forstand (jf. KLNM XIX, 88). Hvem kender ikke til den skummende irritation og samtidig den magtesløshed, man fyldes af, når myggene sværmer?

Der ligger hos Ólafur Jónsson en vægt på den rå natur, eller den ikke kultiverede natur. Kun et par enkelte billeder af Kristus og Gud synes at pege henimod havebilledet. Samtidig er det interessant, at selvom billeder som årstidernes skiften eller livets havn må tænkes at have været meget oplagte billeder for en islandsk fantasi, så har Ólafur ikke benyttet t.eks. vulkanudbrud eller jordskælv, som jo ellers må have været aldeles oplagte, så meget desto mere som den slags desuden forekommer i Bibelen, t.eks.: ‘Et blik fra ham (∴ HERREN), og jorden skælver, et stød fra ham, og bjergene ryger’ (Sl 104,32).<sup>12</sup>

### 3. *Sterkur himnanna stýrir (KvÓJ 51).*

Salmen er her trykt efter håndskriftet 6, hvori overskriften lyder ‘Um þá leiðrétting sem orðin er fyrir Jesúm Kristum’ [Om den genoprettelse, der er sket for Jesu Kristi (skyld)]:

#### I.

Sterkur himnanna stýrir,  
stórmegtugasti Guð!

Himlenes stærke styrer,  
stormægtigste Gud!

<sup>11</sup> Myg optræder en håndfuld steder i Bibelen i DO, bl.a. som én af Ægyptens plager (2 Mos 7–11); men i Guðbrandsbiblíá findes de kun et enkelt sted, nemlig Matt 23,24, som ‘mýgfluga’. Den tredie plage (2 Mos 8,12), der i DO er myg, er i Guðbrandsbiblíá lús [lus] (hos Luther *leuser*). Bemærk dog, at Olaus Magnus (1490–1557) jævnfører de nordiske mygs blodtørst med Ægypternes tredie plage (KLNM XIX, 88). Jf. desuden også med Satan-navnet Beelzebul (t.eks. Matt 12,24), der i Guðbrandsbiblíá skrives *Belsebúb* og således sættes i forbindelse med det gammeltestamentlige Baalzebul, ‘Fluernes herre’.

<sup>12</sup> M.h.t. vulkanudbrud kan det i øvrigt som et kuriosum nævnes, at Ólafur Jónsson henimod slutningen af sit liv skrev til sin ven, sysselmanden Þorsteinn Magnússon (omtr. 1570–1655) på Þykkvabæjarklaustur, for at få en nærmere redegørelse for Katla-udbrudet 1625. Vi har ikke Ólafs brev, men derimod Þorsteins svar, dateret ‘4. Martii A° 1626’, der findes overleveret i bl.a. AM 422 4to. Þorvaldur Thoroddsen (1855–1921) udgav teksten i Safn til sögu Íslands (1907–1915).

Verk þín og dómar dýrir  
dæmast góð og blessuð.  
Einn er eg  
aumur mjög  
og rýr á allan veg,  
ríkan við þig að ræða,  
rétt vegna þinna gæða,  
lunderni ljúfast þitt  
líði nú við tal mitt.

2.

Mín er sú makleg skylda  
að minnast vel á það eitt  
að góð þín höndin gjafmilda  
gagnsöm er að mér rétt.  
Gæðin mæt,  
góð og ágæt,  
gaf mér oft náð þín sæt.  
Lán þitt um lífs míns tíðir  
léntir þú, Guð, mér blíði.  
Holl þökk sem hæfir og ber,  
Herra Guð, lúkist þér.

3.

Tekst mér ei allt að telja  
sem traust þín náð mér gaf.  
Vil eg þó eitt mér velja  
velgjörðum þínum af:  
Mannsmynd þá  
mig lést fá  
sem mér í dag sést á:  
málið, heyrn, sýn og minni  
mér gafst í skilnings sinni  
fram yfir fénað og dýr  
og flest kvikindin rýr.

Dine gerninger og herlige domme  
er gode og velsignede.  
Ene taler jeg  
—meget elendig  
og sølle på alle måder—  
med dig, mægtige,  
ret, på grund af din godhed,  
dit kærligste sind  
modtage nu min tale.

Det er min fortjente skyldighed  
at mindes dét ene,  
at din gode, gavmilde hånd  
er gavnlig rettet mod mig.  
Den storslåede herlighed,  
god og glimrende,  
gav mig ofte din søde nåde.  
Dit lån, blide Gud,  
tilstod du mig i min livstid.  
Inderlig tak, som sig hør og bør,  
Herre Gud, overgives dig.

Jeg formår ej at opregne alt,  
som din trofaste nåde gav mig,  
men jeg vil dog udvælge mig én  
af dine velgerninger:  
Det menneskebillede,  
du lod mig få,  
som man i dag kan se på mig:  
talen, høreise, syn og erindring  
fik jeg, for at jeg kunne forstå  
til forskel fra får og dyr  
og de fleste levende stakler.

4.

Þúsundfalt æðra er  
þíns sjálfsmynd bjó í mér.  
Ó hó minn elsku Faðir,  
allt sýnist lágt íhjá þér!  
Sakleysi,  
sælu og frið  
sjálfan þig hlýðni við.  
Eg það í Adam hreppti  
aftur því syndin sleppti,  
\*slysin<sup>13</sup> þau slæm og stríð  
slá minn hug fyrr og síð.

Tusindfold højre er  
dit selvbillede, (som) boede i mig,  
o ho, min kære Fader,  
alt er lavt sammenlignet med dig!  
Uskyldighed,  
glæde og fred,  
lydighed over for dig.  
Jeg fik det med Adam,  
mistede det med synden;  
de grumme og hårde uheld  
anfaldet mit sind tidligt og sent.

5.

Guðsmyndin þín hin glæsta  
gjörvöll á burtu fór,  
innsmó því illskan stærsta  
aftur í staðinn til vor.  
Illan ber  
útaf sér  
ávöxtinn limur hver:  
Höndin vill högginn reyna,  
hjartað ber girnd óhreina,  
tungan og augun tjá  
tjónsemi og spilling þá.

Dit klareste gudsbillede  
forsvandt så aldeles,  
den største ondskab sneg sig derpå  
i stedet ind til os.  
Dårlig frugt bærer  
på sig  
ethvert lem:  
Hånden vil forsøge at hugge,  
hjertet bærer et urent begær,  
tungen og øjnene ser  
den skade og fordærvelse.

6.

Ráð mitt stóð þá á reiki,  
reiðin þín féll á mig.  
Ó þú æðsti kærleiki,  
eymdin mín mæddi þig.  
Þú fannst því ráð  
og drýgðir dáð,

Min skæbne var uvis,  
din vrede faldt på mig.  
O, du højeste kærlighed,  
min elendighed pinte dig.  
Du fandt derfor på råd  
og en drøj dåd,

<sup>13</sup> Hdsks. har 'sliminn', *slysin* findes i flere andre hdsksk., bl.a. 70 og 86.

í dag prísast sú náð.  
Svoddan þér allrétt sýndist  
að Son þinn fyrir mig píndist.  
Víst mun þig sú velgjörð  
víðfrægja á Himin og jörð.

7.

Því er nú Fár á ferðum,  
finnur það hvör um sig.  
Drjúgum mjög daprir verðum,  
Drottinn, fyrst styggðum þig.  
Oss er nú léitt  
hvað illa er breytt,  
eg bið þig, Guð, um eitt:  
Girnast ei í dóm að ganga,  
geym hjá þér réttinn stranga,  
annars hér finnst ei neinn  
á jörðu maður hreinn.

8.

Mundu, vor Miskunnari,  
mjúka ást og náð  
sem vor ljúfur Lausnari  
lýð sínum hefur tjáð.  
Gafstu Hann,  
Guð og mann,  
í grimmligan dauðann,  
so vér fyrir Hann fyndum  
friðinn oss veslings kindum.  
Blóð Hans lát blíðka þig,  
byrstur ei vert við mig.

9.

Sú er og bón mín blíða,  
blessaður Guð, til þín:  
þinn ástar Andann þýða

i dag prises den nåde.  
Således mente du det rigtigst,  
at din Søn skulle pines for mig.  
Visselig må den velgerning  
prise dig i Himmel og på jord.

Derfor er Skade nu på færde,  
det kan enhver mærke med sig selv.  
Overordentlig nedtrykte vi bliver,  
Herre, siden (vi) ærgrede dig.  
Nu beklager vi,  
hvad ondt er gjort,  
jeg beder dig, Gud, om ett:  
Gå ej villig til din dom,  
hold hos dig selv den strenge ret,  
ellers vil der ej findes en eneste  
her på jord, som er ren.

Husk, vor Benåder,  
den myge kærlighed og nåde,  
som vor blide Forløser  
har åbenbaret sit folk.  
Du overgav Ham,  
Gud og menneske,  
til den grumme død,  
så vi for Ham fik  
freden, vi stakkels lam.  
Du lod Hans blod formilde dig,  
vær ej vred på mig.

Således er min blide bøn,  
velsignede Gud, til dig:  
indsend din milde

innsend þú í brjóst til mín  
verkin flest  
að vinna sest,  
venjist því guðsbarn hvert helst  
so að Guð þér hlýði  
hjarta og limir um síðir.  
Viðgengst þá vilji þinn,  
voldugur Drottinn minn.

IO.

Ó þú minn kæri Kriste,  
kóngur og náðarstóll,<sup>14</sup>  
málfylgi þitt mér víst er  
og meðalganga þín holl.  
Mýkt hefur þín  
megna þín  
mjög þrátt um dægur mín,  
sviðaverk og sorg alla  
sem mér í brjóst réð falla,  
sjúk þegar sært hefur mig  
samviskan mín brigðilig.

II.

Hvört eg í sorg eður sælu  
sveima á jörðu hér,  
aldri lát ástar kælu  
afhuga gjöra mig þér.  
Höggin hætt  
hafa þig mætt,  
helst varð so synd mín bætt.  
Kvalinn á krossi varstu,  
með kærleik það umbarstu.  
Vannstu það víst til mín,

kærligheds Ånd i mit bryst  
mange gerninger  
derfra at udføre,  
hvert Guds barn vænne sig derfor først  
og fremmest, så at lyder dig, Gud,  
hjerter og lemmer omsider.  
Ske da din vilje,  
min mægtige Herre.

O du, min kære Krist,  
konge og nådestol,<sup>14</sup>  
din støtte er mig sikker  
samt din trofaste mæglen.  
Din mægtige pine  
har formildet  
megen trængsel i min tid,  
smerte og al sorg,  
som fyldte mit bryst,  
syg, når min urolige  
samvittighed har såret mig.

Hvadenten det er i sorg eller glæde,  
jeg strejfer om her på jord,  
lad aldrig kærligheds kølighed  
gøre mig ligegyldig.  
De hårde hug  
har dig pint,  
sådan blev min synd bedst bødet.  
Matret blev du på korset,  
du bar det med kærlighed.  
Det gjorde du for mig,

<sup>14</sup> Se om nådestol ovenfor, s. 139.

þú vékst þér ei undan þín.

du undflyed' ej pinen.

12.

Ævin mín engin góð er  
í eyndar dalnum hér.  
Æ hæ, minn elsku bróðir,  
ó, að eg væri hjá þér  
því ills eins er  
að bíða hér,  
arfsyndin sest að mér.  
Vér þig vorn fésjóð berum  
í veikum holdsins kerum.  
Mál sitt sá best til býr  
sem bakinu hér við snýr.

Mit levned er ikke godt  
her i jammerdalen.  
Ak, min elskede broder,  
o, var jeg hos dig,  
thi det er ondt  
at vente her,  
arvesynden sidder i mig.  
Vi bærer dig, vor skat,  
i svage kødets kar.  
Dén står sig bedst, som  
vender ryggen til dette her.

13.

Hvað nær eg hefi út hjarað  
hörmungar ár mín fá,  
lát mig þá frjálstan far(a)  
í friði burt þig að sjá.  
Andi þinn  
í það sinn  
útleiðari sé minn,  
að eg án allra nauða  
innbrjótist gegnum dauða  
úr allri neyð og sorg  
í eilífa þína borg.

Når jeg engang har udlevet  
mine få sorgens år,  
lad mig da drage frels  
bort at se dig i fred.  
(Må) din Ånd  
til den tid  
være min ud-leder,  
så at jeg uden al pine  
kan bryde ind gennem døden  
ud af al nød og sorg  
til din evige by.

14.

Heyr mig, Heilagi Andi,  
huggunar dúfan mjúk,  
mest vertu mig styrk(j)andi  
þá mín skilst önd við búk.  
Hjálp mér þú  
að traust mín trú  
til þín sé þá og nú

Hør mig, Hellige Ånd,  
myge trøstens due,  
styrk mig i alt,  
når min ånd skal skilles ved bugen.  
Hjælp mig,  
at min tro på dig  
være trofast til den tid og nu,

so eg með henni sjái  
 Son Guðs á krossi dáinn.  
 Dug þú mér, Drottinn kær  
 þá dauðinn mitt hjartað slær.

så at jeg i den ser  
 Guds Søn, død på korset.  
 Vær min gavn, kære Herre,  
 når døden slår mit hjerte.

15.

Blessuð Guðs Þrenning hjarta,  
 blíðlega lofa eg þig,  
 hrópanði til þín af hjarta:  
 Hrek ei burt frá þér mig.  
 Mun þú oss,  
 mætast Guðs hnoss,  
 mundu þinn þunga kross  
 sem barst á sárum herðum.  
 Sjá til vér hólpnir verðum  
 so þagna eg um sinn.  
 Sé þér lof, Drottinn minn.

Velsignede Guds lyse Treenighed!  
 Jeg priser dig blideligen,  
 råber til dig af hjertet:  
 forskyd mig ikke.  
 Husk os,  
 du rige Guds skat,  
 husk dit tunge kors,  
 som du bar på dine ømme skuldre.  
 Se til at vi får hjælp,  
 da vil jeg tie for denne gang.  
 Priset være du, min Herre.

*Salmens billedsprog.*

I denne taksigelsessalme henvender digteren sig indledende (1) til Gud, ‘Sterkur himnanna stýrir’ [himlenes stærke styrer] og ‘stórmegtugasti Guð’ [stormægtigste Gud], der straks sættes i forhold til mennesket, som er meget elendigt og sølle på alle måder. Hermed understreges omgående menneskets forhold til Gud ved hjælp af først en højdemetafor, der sammenligner en (potentielt) geografisk udstrækning med den hierarkiske udstrækning, der straks accentueres med en konge-metafor, ‘stormægtigste’. Disse i sig selv afstandsskabende billeder danner en grundlæggende forskel til det derpå beskrevne menneske, salmens jeg—for en salme kan, som det er fremgået af de foregående kapitler, ikke være salme som abstraktion eller teoretiseringen, men kun ved selve forbindelsen til det individuelle. Misforholdet mellem mennesket og Gud er dog udjævnet p.g.a. Guds godhed (*gæði*), d.v.s. mennesket er gjort ‘rétt’ [ret(færdigt)]. Formedelst denne Guds godhed er mennesket Ham tak skyldig (2). Godheden er netop Guds nåde, retfærdiggørelsen, der er ‘sæt’ [sød].

Derpå går digteren over til sit ærinde (3–5). Blandt de mange ting, som mennesket ved Guds nåde har fået, vælger digteren at prise det ‘menneskebillede’, han har



modtaget fra Gud: talen, hørelsen, synet og erindringen, men kun for at sammenligne det med det ‘tusindfold højere’ guddomsbillede, som ved skabelsen boede i mennesket (jf. ovenfor om det filosofiske menneskesyn, s. 181), men som gik tabt ved syndens indtog i verden, faldet. Tabet af Gudsbilledet åbnede pladsen for, at ‘den største ondskab’ kunne snige sig ind i stedet. Ólafur siger her, at denne ondskab listede sig ind ‘til vor’ til os, så man næsten kommer til at tænke på det udtryk, han benytter andetsteds om Djævelen, at ‘dén husbond’ skal man forskyde, men ‘herbergja’ hin anden, d.v.s. Gud (KvÓJ 34,5). Under alle omstændigheder viser dette billede os, hvor intimt, mennesket er sammenslynget med ondskaben, og det bliver yderligere fremhævet i de følgende linier af strofen (5) med sammenligningen af mennesket med et træ, der bærer dårlig frugt (jf. Jesu tale om træerne: ‘Således bærer hvert godt træ gode frugter, og det dårlige træ bærer slette frugter’—og det dårlige træ skal hugges om og brændes—d.v.s. vi skal kende træerne på frugterne, Matt 7,17–20; jf. Luk 3,9). Ondskaben har taget plads i os og strømmer ud gennem os, så legemet (hånden) og hjertet er fordærvet, eller med andre ord: hele mennesket er underkastet den ‘tjónsemi og spilling’ [skade og fordærv], som ondskaben er.

Som følge af faldet ramte Guds vrede mennesket (6), men Gud, den ‘højeste kærlighed’, godheden, pintes af menneskets elendighed (det er som om, modsætningerne trækker os gennem strofen)—atter understreges billedligt gennem en modsætning den uhyre forskel mellem menneske og Gud—og fornede sig ved i sin Søn at lade sig pine og siden dø (8). Således ofrede Gud sig selv i sin Søn for menneskets synders skyld, og offerdøden er dermed et tegn på Guds kærlighed til mennesket, og den er selve forsoningen, der udtrykkes gennem liv–død-paradoxet: Gudsmennesket Jesus blev givet til døden for mennesket, lammene, der derved fik liv eller ‘fred’.<sup>15</sup> Ólafur taler her om forsoningen, der er sket med Jesu død; for Luther er derimod Jesu død og opstandelsen uløseligt sammenslynget: Ved Kristi pine og død tog Han ganske vist vore synder på sig og døde dem, men det er først i opstandelsen, mennesket befris fra synden og retfærdiggøres (Sigurjón Árni Eyjólfsson 2000, 319). Opstandelsen nævnes ikke som sådan i denne salme, men den ligger dog som en forudsætning i det følgende, når digteren kan henvende sig direkte til Kristus og priser Ham for Hans mæglen (*meðalganga*), der jo kun ville være mulig, om Han var opstanden (10). I og med Jesu pine og død for menneskets skyld markerer mennesket nu

---

<sup>15</sup> Jf. udtrykket ‘kaupa sik i frið við konong’ fra *Frostatingsloven*, der hos Herzberg forklares som ‘ved erlæggelse af visse bødesummer at erhverve kongelig benaadning for en fredløshedsstraf’ (1895, 208). Jf. yderligere om menneskets tilstand som fredløs ovenfor, s. 224.

trykket af skammen over at have fortørnet Gud (7), der følgelig er vred (jf. ovenfor, s. 96, at den syndige natur må og skal erkendes og mærkes, førend vi kan modtage retfærdiggørelsen). Ikke en eneste er ‘ren’, hvorfor Gud bedes at mindes sin gerning i Kristus, nemlig Hans død (8).

Så følger bønnen (9–15). Først bedes Gud (Fader) om, at Helligånden må fylde den syngendes bryst, og ved Helligånden kan den syngende nu se den ‘kære Krist’: konge og nådestol, d.v.s. den, der forkynder frelsen (9–10), og derfor kan Kristus bedes ikke at lade køligheden påvirke os. Unævnt benyttes her billedet af Kristus som skjold, der ellers er så rigt repræsenteret i materialet som billede på Gud (se ovenfor, s. 218). Hvor salmen lagde ud med at fremhæve Guds fjernhed, fremhæves nu Kristi nærhed midt i ‘jammerdal’ og ‘arvesynd’ (11–12). Han er os nær her og nu, og bønnen lyder videre, at Han skal være os nær, når dødens time oprinder: Han skal lede os gennem døden og frem til Den evige by (13).

Til sidst vender digteren sig atter mod Helligånden, ‘trøstens due’, og beder, at den skal være nær, når Døden kaster sig over hjertet (14), og i sidste strofe sammensmelter guddommen i Treenigheden for igen at glide over i Kristus, Guds skat.

I salmen følges menneskets bevægelse væk fra Gud i faldet. Afstanden er så stor, som den muligt kan blive, Guds vrede faldt på os, pest og elendighed overalt. Men på grund af Kristus er vejen nu banet gennem døden til Den evige by. På grund af faldet er mennesket stedse truet af død, men for Kristi skyld skal vi ikke frygte den. Vejen går nu tilbage mod Gud, visselig gennem døden, men i troen på Kristus. Salmen er ett stort billede på den store vandring, som vi også så udtrykt i forrige kapitel, § 12. Ikke kun livet her i ‘jammerdalen’ er en vandring, men vandringen fortsætter gennem døden til Den evige stad. Samtidig med denne præsentation af verdensdramaet betragtes mennesket teologisk. Freden er allerede givet og modtaget formedelst Guds offer, og mennesket er gjort ‘ret(færdigt)’ på grund af Guds godhed.



Med gennemgangen af denne salme kan vi nu samle afhandlingens ender i en sløjfe. Ólafur Jónsson priser i str. 3 ovenfor det menneskebillede, Gud lod os få. Menneskebilledet er ifølge Ólafur dét, der gør os til mennesker fremfor dyr, og han sammenfatter det i sanserne—tale, hørelse, syn og erindring—som en forudsætning for at kunne forstå. Ólafur betoner med andre ord forestillingsevnen som særlig i forholdet til Gud, d.v.s. netop den evne, der (gennem sanserne) skal modtage og opfatter billederne.

## 7 KONKLUSION.

*“Og hvad fornøjelse har man af en bog uden billeder, og hvor personerne ikke snakker med hinanden?” tænkte Alice.*

– Carol Lewis, *Alice i Eventyrland*

**M**ÅLET MED DENNE studie har været på baggrund af et forholdsvis stort ordmateriale at give en kortlægning af billedsprog i præsten Ólafur Jónsson á Söndums digtning. Intentionen har været at undersøge salmernes billedsprog i nær forbindelse med dets luthersk-teologiske kildeudspring og herigennem at kaste lys over en hidindtil lidet undersøgt forfatter, Ólafur Jónsson.

2. I indledningen blev det først vist, at al den stund der siden Ólafs egen tid vedvarende har været om ikke stor, så dog en vis interesse for hans digtning, så er det ikke desto mindre meget begrænset, hvad der findes af selvstændige undersøgelser af den. Dette skyldes sikkert i væsentlig grad, som det videre fremgår, at kun en forholdsvis lille del af tekstmaterialet foreligger udgivet. Samtidig har man i høj grad undgået forfatterskabets kristelige kerne, der som den centrale del er selve nøglen til at få en rigtig forståelse også af den mere verdsligt orienterede del.

Forskningen i billedsprog i islandsk salmedigtning har især koncentreret sig om Hallgrímur Péturssons Passionssalmer, ligesom der desuden har ligget en hovedvægt på den firfoldige fortolkningsmetode. Dog er der også eksempler på andre tilgange. Tilgangen, der er valgt i nærværende afhandling, er ligesom stoffet forskellig fra de tidligere undersøgelser, idet tanken overordnet set er at forsøge at komme nærmere en forståelse af, hvordan Ólafur fandt mening med tilværelsen. Derfor er Martin Luthers teologi, herunder hans tænkning om sprogets billedlige muligheder, valgt som den forståelsesmæssige blinddrømme eller tankemæssige underbygning under resten af afhandlingen. På denne baggrund har sigtet først og fremmest været at besvare det kvalitative spørgsmål: hvordan giver Ólafur Jónsson sin teologi billedsprogligt udtryk? Besvarelsen af spørgsmålet er begrænset på to måder: På den ene side er selve materien, det stof, der skal undersøges, begrænset til et halvt hundrede af de 120–150 salmer og sange, som vi har fra Ólafs hånd. Dette svarer til 5.311 verselinier fra et gennemæssigt bredt tekstudvalg. På den anden side har det især af pladsmæssige grunde været nødvendigt at begrænse teologien, og derfor er det valgt at undersøge billed-

sprog inden for, hvad man kunne kalde den teologiske grundsubstans: menneskesyn, gudsbegrebet og frelsesforståelsen, hvortil kommer et afsnit om de forskellige ondskabsmagter, mennesket står over for.

3. I kapitlerne “Kulturhistorisk kontekst” og “Forfatter og værk” indkredses den kulturelle og historiske baggrund, der er nødvendig for, at vi kan nærme os en forståelse af Ólafs digtning i de sammenhænge, den blev tænkt i. Med hovedvægten på de kulturelle forudsætninger beskrives først den uddannelsesmæssige baggrund for Den Lærde Tids litteratur, d.v.s. først og fremmest retorikken. Dernæst gives et rids af tidens litteraturhistorie med særlig fokus på salmedigtningen. I naturlig forlængelse heraf omtales de teologiske forhold, der rundes af med en kort beskrivelse af det nye ved de nye teologiske ideer. I det sidstnævnte kapitel præsenteres Ólafur Jónsson selv, idet der gives en oversigt over de fåtallige kilder, vi har til hans biografi, herunder aftrykkes for første gang den korte levnedsbeskrivelse, en af Ólafs eftermænd på Sandar, Magnús Snæbjarnarson, skrev. Derpå gives en oversigt over den håndskriftlige overlevering af Ólafs Sangbog, og kapitlet rundes af med en drøftelse af Ólafs digtning som helhed samt i noget større detail på baggrund af salmen Sjálfur Guð, drottinn sannleikans (KvÓJ 1).

I denne del af afhandlingen drøftes også salmedigtningen og dens funktion. På et overordnet plan hjælper salmerne den syngende med at få mening ud af tilværelsen, og da primært igennem billedsproget. Forskellige salmer har forskellige udgangspunkter, der alt efter genre passer til menneskers forskellige forhold og konkrete livssituationer. Hver salme er et billede på virkeligheden, og den inviterer den syngende ind og tilbyder at se tilværelsen i en større sammenhæng. I en bestræbelse på at nå et sådant mål, er det afgørende, at digteren er klar i målet, og derfor erklærer Ólafur Jónsson også i en henvendelse til læseren, at han vil digte enkelt og forståeligt. Dermed er han helt i tråd med Luther, der ikke ville, at den nye salmedigtning skulle være for krævende rent sprogligt. Han vender sig således bort fra de dele af den hjemlige tradition, der, som middelalderens skjaldedigtning, søgte idealet i kunsthøjtidelighed og lærdom. I salmedigtningen i almindelighed og—som det kommer til at fremgå af et følgende kapitel—hos Ólafur Jónsson i særdeleshed bliver idealet Bibelens sprog, navnlig billedsproget.

4. I kapitlet “Teoretiske forudsætninger” tages udgangspunkt i Luthers sondring mellem begreberne om Skriftens ydre og indre klarhed. For en ydre betragtning er Skriften fuldstændig klar og forståelig, siger Luther, men en sådan grammatisk forståelse er samtidig ikke en læsning til frelse. En læsning til frelse bringer alene den læsning, der er oplyst af troen. Der består altså for Luther en forskel mellem at læse

filosofisk og at læse teologisk; kun den sidste måde at læse på bringer frelse, og den er videre i sidste ende ikke menneskets, men Guds gerning med mennesket. På baggrund af denne grundlæggende skelnen talte Luther også om to slags sprog, som han benævner på forskellige måder i sine skrifter, bl.a. 'gammelt sprog' og 'nyt sprog'. I nyere tid har teologen Stefan Streiff forsøgt at forstå Luthers tanker ved hjælp af litteraten Johannes Andereggs begreber om instrumentalt og mediant sprog. Instrumentalt sprog eksemplificeres t.eks. ved dagligdagssproget, i endnu højere grad ved videnskabeligt sprog. Det karakteriseres ved at udgøre et vedtaget, (nogenlunde) kohærent system, der samtidig virker systematiserende. Det centrale er, at sproget er selvfølgeligt for sprogbrugeren, så at vi ved hjælp af det kan agere problemfrit i verden. Mediant sprog derimod er et sprog, der bryder med det vedtagne og dermed med det instrumentelle sprog og den vane, der ligger heri. Det mediantale sprog er en ny måde at benytte gamle ord på. Det er således kendetegnet ved sproglig billeddannelse. Når Luther taler om 'det nye sprog', er der tale om en form for mediant sprog, d.v.s. et sprog, der ikke er låst fast i det allerede foreliggende system. Dog adskiller den teologiske mediantale tale sig fra andre mediantale sprogformer ved at tale med Kristus. Ikke sådan at forstå, at Kristus udgør en instrumentel orden, omgivet af mediant kaos; mediantiteten går hos Luther helt ind i Kristus, som han opfatter som en sky—vi kan således ikke benytte Kristus som et instrument, men har derimod blot at lade Ham virke og handle med os. Det nye sprog virker således billedligt gennem det gamle sprog. Kristus er metaforisk tilstede.

På baggrund af disse teoretiske overvejelser følger derpå en nøje gennemgang af Luthers tanker om, hvordan billedsprog mere konkret benyttes, først og fremmest i Skriften, men også i menneskeligt sprog i det hele taget. Luther nævner, at man kan læse billedsprog ind nærmest hvor som helst, man ønsker. Men det er ikke meningen. Det afgørende er, at man så at sige ledes til at læse et ord i overført betydning gennem især konteksten; men i sidste ende er det dog et spørgsmål om, hvorvidt man har Ånden eller ej, d.v.s. tror. Gennem et billede som 'rose' brugt om Kristus udvides den oprindelige betydning af ordet 'rose'. Rosen bliver ikke et symbol på Kristus, men meningen udvides derimod til også at omfatte Ham, svarende til at man om en trærose siger, at det er en rose—da er der virkelig tale om en rose, men dog en anderledes rose end planten. I et mindre afsnit præsenteres en række af Luthers egne sproglige billeder, der kaster lys over praksis, hvilket følges op af et afsnit om, hvordan Luther benyttede billeder i sit virke som præst, eksemplificeret ved en hovedopgave som trøst. Gennemgangen af Luthers tanker om billedsprog rundes af med en kort drøftelse af Luthers forhold til den kristne fortolkningstradition, d.v.s. til den

firfoldige tolkningsmetode, navnlig allegori og typologi. I forhold til at vi har at gøre med en poet, der digter i den islandske poetiske tradition, så er der endnu grund til at omtale denne traditions særmærke, hvad angår billedsproget, kenningen. Dette gøres i det næstsidste afsnit, og vi bringes dermed frem til den opsamlende definition af billedsprog, som det forstås i denne afhandling: *Under hensyntagen til den historiske afstand dækker billedsprog enhver form for sproglig sammenligning af to forskellige virkelighedsområder.*

5. Afhandlingens hovedundersøgelse følger da i kapitlet “Teologien i billedsproget” med en omfattende præsentation af det excerperede materiale. Fremstillingen er struktureret efter de ovennævnte teologiske grundbegreber—mennesket, guds-begrebet, frelsesforståelsen og Guds og menneskets modstandere—og således besvares tre grundlæggende spørgsmål, set fra hin enkeltes synspunkt: Hvilken situation befinder vi os i (antropologi, ondskabsmagter)? Hvor skal vi hen (Gud)? og Hvordan skal vi komme derhen (frelsesforståelse)? De enkelte afsnit er bygget op som en stadig samtale mellem Ólafur Jónsson og relevante dele af Martin Luthers teologi. Materialet præsenteres dels i den løbende tekst, dels i listeform.

Det ville ikke være muligt i en konklusion som denne at give en oversigt over hele materialet i dets fulde kompleksitet. I stedet skal to grundlæggende billedstrukturer påpeges, der ligger bag, hvis ikke hele, så dog en meget stor del af materialet.

Det første kan man t.eks. støde på i et traditionelt billede på Kristus, som går tilbage til bl.a. et sted som det i indledningen omtalte Joh 14,6. Det er Kristus som vejen. I materialet udtrykkes det med ‘vej og stige’, ‘den rette livsvej’ eller som at vi skal følge Forløserens fodspor. Dette billede indeholder på mange måder et svar på alle tre af de fremsatte spørgsmål: Mennesket er pålagt i underdannighed at følge den nævnte ‘vej og stige’ eller den rette livsvej (jf. Matt 7,14)—underdanigheden anskueliggøres ved at vise os det, der er bedre end os, eller ved at benytte en højdemetafor eller en herre-metafor (t.eks. ‘Forløseren’). Vi skal følge Kristus og til sidst være hos Gud i Himmerig. Det, der her forudsættes kendt, er den såkaldte pilgrimsmyte eller vandringsmyten, som den svenske oversætter af Jean Gersons *Ars moriendi*, Erik Nilsson, i nogle strofer fra 1514 gav i krystaliseret form (2009, 146): ‘Gwd lath os sa y jorderike pellegrings reysa gaa / Thz wy mottom effter døden hymmelrikes glædhi faa’. Med andre ord består vandringsmyten grundlæggende af følgende stationer, der samtidig udgør hovedpunkterne i en grundlæggende komediestructur (U-form):

1. Mennesket skabes i Guds billede.
2. Mennesket falder, Guds billedet tabes.

### 3. Mennesket vender hjem til Gud gennem Kristus.

Myten er som sådan ikke særegen kristen. Den findes i flere former, antikke og moderne, men den har en helt central plads i den kristne måde at se tilværelsen på. For Luther, der stod forankret i den kristne tradition, blev mennesket også skabt i Guds billede; men ved faldet, der betegner en bevægelse bort fra Gud, blev mennesket taget tilfange i sin helhed. Ólafur taler om Guds billede, som mennesket i begyndelsen måtte bære, men som det senere formedelst Adam mistede (§ 1; KvÓJ 51 i kap. 6). Mennesket er derfor efter faldet uformående og kan ikke selv vende sig mod Gud igen. I § 2 gives mange eksempler på menneskets svaghed, magtesløshed og dets elendige eller ynkelige situation, på at mennesket står midt i en kamp, ligger mellem løver eller befinder sig som en jomfru i en troldehånd. Det drejer sig for Ólafur som for Luther om hele mennesket, 'viljen, styrken, forstanden og fornuften' såvel som legemet (§ 1) er ramt. For at få mennesket ud af denne tilstand sendte Gud sin Søn, der tog 'Min synd og hårde plage' på sig, hvorved vi fik Hans 'guddommelige herlighed' (§ 8) i bytte, 'hvis du ellers tror det' (§ 2).

Som en beskrivelse af menneskets nuværende tilstand, det punkt A, vi skal bevæge os videre fra, findes der talrige henvisninger til vandringsmyte-billedet, t.eks. som den farefulde vej gennem livet, der er en jammerdal og fyldt med kvaler, eller som rejsen ud af landflygtighed, d.v.s. hjem. Andre billeder, der knytter an til den overordnede myte, er: når der tales om, at vi skal krydse dødens hav eller Kristus skal færgе os til Fredens land. Her fremhæves tydeligt det dramatiske element ved menneskets eksistens. Og den dramatiske rejses mål er Gud. Billedet af menneskets vej fremad fremsættes (for at foregribe det følgende kapitel) i sin helhed i str. 31 i Andlig skáldin iðka mest (KvÓJ 9), citeret ovenfor, s. 262, hvor Kristus først skildres som Solen, der rinder op i højderne, tager os med ud af dødens skygge, idet Han åbnede os vejen til det evige liv.

Udover denne narrative måde at skabe mening i tilværelsen på ved at udstyre mennesket med et mål—dét punkt B, vi skal bevæge os henimod—findes også en anden, relationel eller ideel anskuelsesmåde. Ved denne—teologiske—måde at anskue mennesket på, ses det i dets forhold til Gud og siden til verden (Matt 22,37–40). I forholdet til Gud er mennesket enten synder eller retfærdigt, alt efter om det er vendt mod Gud eller ikke. Hvis ikke, er det synder. En anden måde at beskrive det samme forhold på er at angive, om mennesket opfylder Loven eller ikke. Hvis det gør, er det retfærdigt, hvis ikke er det synder. Det samlede billede af mennesket er imidlertid en anelse mere kompliceret, for hvis mennesket fejler i det mindste i forhold til at opfyl-

de Loven, er det synder (og dette er formedelst menneskets svaghed uundgåeligt). Til gengæld: Hvis Gud bor i det enkelte menneske, hvor dette menneske altså er trådt i forhold til Gud, d.v.s. tror, da regnes dette menneske for helt og holdent retfærdigt, uagtet, at det samtidig—helt og holdent—er synder. Denne tankegang giver Ólafur udtryk for, når han t.eks. siger, at den, der er ånd, synder ikke (§ 1), at mennesket er retfærdigt p.g.a. Guds godhed (§ 2) eller at Kristus i dåben iklædte den ‘fospildte natur’ sit billede (§ 9). Det grundlæggende billedlige udtryk for dette er det paradoxale eller lykkelige bytte, hvor Kristus tog menneskets værste (synd, død og fordømmelse) og i stedet gav os sit det bedste (nåde, liv og frelse), Han tager menneskets død og giver sit liv—særlig fokuseret i bryllupsbilledet (§§ 3, 6, 10; jf. KvÓJ 26,6, citeret i § 8). På baggrund af dette grundlæggende billede skal t.eks. døden i reglen forstås på to måder, nemlig den fysiske død og den gamle Adams død, d.v.s. dødelse af synden (jf. ovenfor, s. 200).

Begge de to perspektiver, det handlingsorienterede og det relationelle, er samlet i mennesket. Således kan Luther tale dels om en herskende synd, der ved dåben overvindes og bliver behersket i Kristus, dels om den rest af synd, der endnu er i mennesket, som skal udryddes ‘med egen næve’. Ólafur benytter ikke disse præcise udtryk, men det er klart, at selve tankegangen ligger bag, når han på den ene side, som nævnt taler om at være iklædt Kristus, og på den anden side siger, at han gerne vil lære at udrydde synden, førend han dør (§ 3). Digteren har begge perspektiver i baghovedet, når han synger.

Straks i begyndelsen af kapitel fem, blev der refereret til Luthers billede af mennesket som et trædyr, som enten Gud eller Djævelen kan være driver for. Der er således en anden magt, mennesket skal være opmærksom på, Djævelen eller Det Onde. Denne magts udmøntning i billedsproget præsenteres i kapitlets sidste afdeling. Man bemærker, at Djævelen har en plads i Ólafs digtning ligesom hos Luther. Han er ikke blot summen af al ondskab, en generalisering, men derimod noget reelt og allestedsnærværende. Blandt en række traditionelt kristne navne, findes interessant nok også en række benævnelser, der finder deres forbillede i den folkelige tradition, t.eks. trolde, spøgelse, diser og ‘púkinn’ (§ 11). Døden for hedningen eller den ikke-troende kan omtales som at binde nogen hel-sko, et udtryk der ellers kun kendes fra *Gisles saga*. Foruden disse eksempler har der umiddelbart kun kunnet findes et par eksempler på, hvad der kunne ligne folkelig tradition: Helligånden som stavnbø (§ 7), et ord, der er kendt fra middelalderlitteraturen, og Kristus, der beskrives som en tapper helt, der ivrigt gik frem og nedlagde menneskets fjender—det lyder næsten som linier fra en oldtidssaga, men desværre er det ikke lykket at finde et konkret



forlæg. Det handler formentlig også snarest om en talen ind i en tradition, fremfor ligefrem benyttelse af den (§ 6).<sup>1</sup> Ólafur Jónsson benytter sig således af den verdslige tradition, omend ikke i nogen udpreget grad. Det kan ikke siges at tegne hans stil.

Martin Luthers teologi afspejles i materialet, hvilket flere steder fremgår af præsentationen i kapitel 5. T.eks. ligger de to måder at betragte mennesket på, den filosofiske og den teologiske, bag de netop nævnte to strukturer, den handlingsorienterede og den relationelle, og det drejer sig da især også om, at Luther og Ólafur er enige i deres syn på menneske og synd. Men også mere i detaljen kan vi følge lutherske tankebaner i Ólafs poetiske frembringelser: t.eks. taler de begge på baggrund af et billede ‘midt i’, Luther taler om mennesket som en syg, der er ved at blive rask o.lign., hos Ólafur står mennesket t.eks. midt i en kamp (§ 2), eller er omgivet af uvenner (§ 11); Luther kan tale om Guds hjerte som en gloende bageovn, Ólafur taler om kærlighedshusets åndelige varme (§ 5); Luther taler om, at mennesket midt i døden er omsluttet af livet, Ólafur ser klippen som synd, som mennesket slås imod, idet det føres af havet (§ 2). I det hele taget findes den lutherske teologi som et net under alle billedgrupperne.

6. Undersøgelsen rundes af med kapitlet “Billedsproget i poesien”. Det er tanken i dette kapitel at adressere det i indledningen fremførte andet spørgsmål, om hvordan billedsproget bidrager til salmernes poetiske effekt. Hovedinteressen har drejet sig om billedsprogets teologiske indhold, men med dette spørgsmål skal forsøges at åbne blikket for ‘den modsatte ende af billederne’, nemlig ved med et par eksempler at belyse billedsprogets benyttelse og vej frem til modtageren.

Kapitlet er delt i tre afsnit. I det første præsenteres en salme, hvor tre billedstrofer understreger forskellige pointer i salmens udlægning. Således opmales et billede af den frelsende Kristus som den opgående Sol (se ovenfor), og den bibelske sammenligning af en moders kærlighed med Guds er det affektive svar på, hvorfor vi skal vende os mod Gud i tilbedelse. Afsluttende salmen følger en strofe, hvor selve digtet omskrives med forskellige kenning-typer, der kendes fra *rimur*-digtningen, og strofen overrasker forsåvidt i modsætning til resten af teksten—og den store masse af Ólafs digtning (når undtages en række kvinde-kenninger i KvÓJ 38)—hvor den slags billedsprog er fuldstændig fraværende.

I det fglende afsnit ses nærmere på, hvordan Ólafur har udnyttet naturen billed-

---

<sup>1</sup> Inspiration fra Det Gamle Testamente, t.eks. digter Ólafur andetsteds om helten Gideon (Mér tekur að þykja tíminn langur úr máta, 139, 191–211), kan ikke afvises, men stilmæssigt forekommer den dog mindre oplagt.

ligt. Havet og vejret er store billeder, der benyttes på flere forskellige måder. Særligt må fremhæves Ólafs udnyttelse af årstidernes gang, vinter og sommer, som et billede på den ovenfor omtalte vandremyte-struktur, således at livet på denne side af døden lignes ved en vinter, hvorefter den *sande* sommer vil indtræde. Billedet lader næsten den troende erfare Guds troskab umiddelbart: således som vi af erfaringen veed, at der følger sommer efter vinter, således veed vi, at Gud er der for os på den anden side. Samtidig indeholder billedet den usigelige glæde over sommerens sejr over vinterens kulde, og den samme glæde er ligesom eller svarer til glæden, vi har i vente, når vi møder Gud.

Det sidste afsnit giver tekst og oversættelse af salmen *Sterkur himnanna stýrir* (KvÓJ 51). Disse følges derpå af en kort gennemgang af salmen.

*In summa:* Med den foregående undersøgelse er billedsprog således blevet indkredset kvalitativt (kap. 4), kvantitativt (kap. 1) og historisk (kap. 2 og 3), og på det grundlag kunne i kap. 5 og 6 det indhøstede materiale præsenteres konkret. Idet der henvises til det præsenterede materiale selv, må følgende bemærkes:

- Det fremgik af indledningen, at Ólafur Jónsson i sin samtid og eftertid har været en vellidt digter. En lignende slutning må man drage på baggrund af det store antal håndskrifter med hans Sangbog. Ólafs digtning fandt ganske vist ikke, som flere af hans samtidige kollegers, vej til trykken. Men som det påpeges i afhandlingen, ville det være en projicering af nutidige forhold på fortiden, hvis vi antog, at dette skulle betyde, at man har værdsat Ólafs digtning i mindre grad. Hvis vi ser på det billedmateriale, der er fremlagt i afhandlingen, så ser det da også ud til, at Ólafur i høj grad har imødekommet helt grundlæggende forventninger til den nye digtning: billederne er valgte fra de store, velkendte reservoirer; man har således mødt det velkendte, men dog ikke sådan at man er blevet kedet ved for mange egentlige gentagelser. Variation var mulig. Dertil kommer, at Ólafur på et stilmæssigt såvel som et strukturelt niveau viser sig tydeligt retorisk bevist, hvilket man givetvis har kunnet værdsætte langt frem i tiden, også selvom nye strømninger kom til inden for den poetiske verden (jf. t.eks. det konkrete vidnesbyrd i Stefán Ólafssons strofe om Ólafur Jónsson ovenfor, s. 19).
- Det er sjældent, der findes billeder, som ikke står i en eller anden forbindelse til Skriften eller den luthersk-protestantiske tradition; de to er jo desuden i reglen sammenfaldende. Faktisk er Ólafs billeder primært bibelske, hvilket både

siger noget om Ólafur, og (ikke mindre vigtigt) om den syngende modtager af hans digtning. Omvendt har man ingenlunde en fornemmelse af, at digteren har været låst fast i bestemte måder at udtrykke sig på. Tværtimod. Som eksempel kan nævnes de forskellige måder at give vandringsmyten udtryk, eller t.eks. at tale om Kristus som offer, lys, kriger, blomst, læge eller en skat, eller synden som brud af loven, fald, begær, som en kvinde, som ild, som skyld, som sygdom—og de fleste af disse på flere varierende måder. Han har således som skolemesteren kunnet give os nye billeder til at illustrere den samme sag, hans indsigt har ikke været begrænset til det enkelte billede. Men billedgrupperne er dog begrænset således, at der er tale om billeder, der fremkalder de faste følelsesmæssige reaktionsmønstre, der hører til den kristne tradition.

- Islandsk poetisk tradition har en meget begrænset plads i Ólafs digtning, som det er fremgået af gennemgangen ovenfor. Heri skal sikkert ikke ses nogen principiel afvisning for digterens part. Dels har han formentlig kunnet finde, hvad han skulle bruge i den tilgængelige teologiske litteratur og Bibelen, dels findes der jo enkelte eksempler, så som en række enkle kvindekenninger (i KvÓJ 38) eller de nævnte kenninger for digtet. Indhold og form er i disse tilfælde lånt fra *rímur*-traditionen. De par steder, hvor denne slags traditionsstof optræder, ser det ud til, at Ólafur gør en særlig indsats for at nå tilhørerne, hvor de står.
- At materialet primært er blevet excerperet med henblik på de ovennævnte teologiske grundbegreber har naturligvis i sig selv sat den begrænsning, at billedsprog, hvis eneste funktion er at udsmykke fremstillingen, er undgået. Et eksempel på det modsatte kunne ganske vist ved første øjekast være KvÓJ 9,45, nævnt i kap. 6, der runder den lange salme af, og hvori benyttes kenninger og omskrivninger for sangen. Og dog. På trods af sine indlysende poetiske egenskaber, så opfylder strofen dog også den funktion at flytte digtet tæt på tilhørerne i og med, at billedet taler umiddelbart ind i deres hverdag. Noget lignende gør sig tydeligt gældende i forbindelse med de yndefulde 'sangbjælder', digteren vil lade klinge; sangen gøres sanselig. Når sangen derimod kaldes for ordflom (s. 266), synes udtrykkets billedmæssige formåen i form af at tilføre nyt imidlertid at være mere eller mindre opløst.
- Endelig må det fremhæves, at de dele af Luthers teologi, der blev benyttet i kap. 5, blev tydeligt genspejlet i materialet. Dette kan naturligvis ikke føre til

en påvisning af, at Ólafur ligefrem har benyttet Luther, og det har heller ikke været tanken i det foregående. Men det viser, at der består en sammenhæng, der så kan være middel- eller umiddelbar. Det excerperede billedstof genfindes ofte hos Luther, men det må samtidig fastholdes, at det samme stof i udstrakt grad er fællesgods, som findes viden om i den protestantiske litteratur; en stor del har en førstekilde i Skriften, hvor også Luther søgte sine kilder. Luthers teologi og hans måde at udtrykke denne på kan benyttes som en grundlæggende referenceramme, der sætter os i stand til at se salmerne som meningsfulde helheder.



## TILLÆG: HÅNSKRIFTER MED ÓLAFUR JÓNSSONS DIGTNING.

Nedenstående liste bygger på en systematisk gennemgang af de respektive håndskriftkataloger. De pågældende håndskrifter er siden eftersat fysisk. Ved gennemgangen har der ikke kunnet konstateres tekster af Ólafur Jónsson i Lbs 1825 8vo, ÍB 179 8vo, ÍBR 104 8vo, JS 488 4to, JS 491 4to, der ellers var anførte i katalogens register.

### Håndskrifter af Sangbogen.

- |  |   |
|--|---|
| <i>Den arnamagnæanske håndskriftsamling, København, og Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík:</i> | Lbs 2150 4to                                    |
| AM 240 8vo   | Lbs 5686 4to                                    |
| Rask 42  | JS 73 4to                                       |
|  | JS 264 4to                                      |
|  | JS 341 4to                                      |
|  | JS 231 8vo                                      |
|  | ÍB 70 4to                                       |
| <i>Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík (tidl. Det kongelige Bibliotek, København):</i>          | ÍB 376 4to                                      |
| NKS 139 b 4to  | ÍB 456 8vo                                      |
| NKS 1899 b 4to   | ÍBR 54 4to (tidl. ÍBR B 45)                     |
| NKS 2261 4to   | ÍBR 86 4to (tidl. ÍBR B 127)                    |
| <i>Landsbókasafn Íslands, Reykjavík:</i>   | <i>British Library, London:</i>                 |
| Lbs 778 4to  | Add. 11.183 (tidl. FM. 179 4to)                 |
| Lbs 779 4to  | <i>National Library of Scotland, Edinburgh:</i> |
| Lbs 837 4to  | MS. 21.7.11                                     |
| Lbs 1205 4to   | <i>Fiske Collection, Cornell:</i>               |
| Lbs 1516 4to   | MS. 6   |

Håndskrifter med forskellige enkeltsange.

<i>Den arnamagnæanske håndskriftsamling, København, og Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík:</i>	Lbs 190 8vo
AM 524 4to	Lbs 192 8vo
AM 692 h 4to	Lbs 199 8vo
AM 723 b II 4to	Lbs 200 8vo
AM 102 8vo	Lbs 223 8vo
AM 146 a 8vo	Lbs 361 8vo
AM 148 8vo	Lbs 457 8vo
AM 149 8vo	Lbs 495 8vo
AM 150 8vo	Lbs 496 8vo
AM 426 12mo	Lbs 498 8vo
Rask 98 ( <i>Melodia</i> )	Lbs 500 8vo
	Lbs 595 8vo
	Lbs 645 8vo
	Lbs 723 8vo
	Lbs 735 8vo
<i>Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík (tidl. Det kongelige Bibliotek, København):</i>	Lbs 736 8vo
NKS 1837 4to	Lbs 739 8vo
NKS 56 d 8vo	Lbs 777 8vo
	Lbs 830 8vo
	Lbs 839 8vo
	Lbs 895 4to
<i>Landsbókasafn Íslands, Reykjavík:</i>	Lbs 956 8vo
Lbs 271 4to	Lbs 957 8vo
Lbs 399 4to	Lbs 1014 8vo
Lbs 847 4to	Lbs 1070 8vo
Lbs 1061 4to	Lbs 1075 8vo
Lbs 1276 4to	Lbs 1119 8vo
Lbs 1927 4to ( <i>Hymnodia</i> )	Lbs 1157 8vo
Lbs 2289 4to	Lbs 1197 8vo
Lbs 2848 4to	Lbs 1207 8vo
Lbs 2856 4to	Lbs 1239 8vo
Lbs 35 8vo	Lbs 1245 8vo
Lbs 169 8vo	Lbs 1246 8vo
Lbs 189 8vo	Lbs 1422 8vo

*Håndskrifter.*

---

Lbs 1457 8vo	JS 444 8vo
Lbs 1485 8vo	JS 476 8vo
Lbs 1568 8vo	JS 481 8vo
Lbs 1571 8vo	JS 490 8vo
Lbs 1691 8vo	JS 495 8vo
Lbs 1847 8vo	JS 510 8vo
Lbs 1976 8vo	ÍB 65 8vo
Lbs 2156 8vo	ÍB 138 8vo
Lbs 2157 8vo	ÍB 181 8vo
Lbs 2366 8vo	ÍB 213 8vo
Lbs 2485 8vo	ÍB 380 8vo
Lbs 2737 8vo	ÍB 396 8vo
Lbs 4055 8vo	ÍB 633 8vo
Lbs 4202 8vo	ÍB 649 8vo
JS 258 4to (A)	ÍB 669 8vo
JS 643 4to (A)	ÍB 682 8vo
JS 22 8vo	ÍB 815 8vo
JS 132 8vo	ÍBR 87 4to
JS 133 8vo	ÍBR 7 8vo (tidl. ÍBR A 49)
JS 136 8vo	ÍBR 26 8vo
JS 138 8vo	
JS 204 8vo (A)	<i>Héraðsskjalasafn Akureyrar og Eyja-</i>
JS 208 8vo	<i>fjarðarsýslu:</i>
JS 229 8vo	Hskj Ak G-1/3
JS 230 8vo	Hsk 64 4to
JS 242 8vo	
JS 244 8vo	<i>Dansk Folkemindesamling:</i>
JS 257 8vo	DFS 67
JS 267 8vo	
JS 385 8vo (A)	<i>Kungliga biblioteket, Stockholm:</i>
JS 386 8vo	Papp. 8:o nr. 20
JS 387 8vo	
JS 416 8vo (A)	<i>Bodleian Library, Oxford:</i>
JS 443 8vo	MS. Boreal. 113





## ANVENDT LITTERATUR.

Af tekniske årsager har oversættere og udgivere ikke kunnet angives på rette plads under "Øvrig litteratur"; de er i stedet indført til sidst i de pågældende indførsler. Det samme gælder redaktører af antologier. Tekststudgaver er opført under forfatterens eller de oprindelige udgiveres navne. Hvor der imidlertid er tale om anonyme værker, er disse (ligeledes af tekniske årsager) opført under udgiverens navn. Leksika og encyklopædier er i reglen opført under (hoved)redaktør(er).

### *Håndskrifter og tidlige tryk.*

*Den arnamagnæanske håndskriftsamling, København, og Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík:*

AM 422 4to  
AM 622 4to  
AM 692 4to  
AM 702 4to  
AM 736 III 4to  
AM 67 8vo  
AM 102 8vo  
AM 146 a 8vo  
AM 151 8vo  
AM 240 8vo  
Rask 42  
Rask 55  
Rask 98

*Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík (tidl. Det kongelige Bibliotek, København):*

NKS 123 4to  
NKS 139 a 4to  
NKS 139 b 4to  
NKS 1899 b 4to  
NKS 2261 4to  
NKS 3729 4to  
NKS 3778 4to  
NKS 3805 4to  
NKS 56 d 8vo

*Landsbókasafn Íslands, Reykjavík:*

Lbs 67 4to  
Lbs 175 4to  
Lbs 778 4to  
Lbs 779 4to  
Lbs 837 4to  
Lbs 1205 4to  
Lbs 1516 4to

SANDHEDS VEJE

Lbs 1927 4to  
Lbs 2150 4to  
Lbs 2368 I 4to  
Lbs 2680 4to  
Lbs 5686 4to  
Lbs 500 8vo  
Lbs 1485 8vo  
Lbs 1691 8vo  
JS 30 4to  
JS 73 4to  
JS 264 4to  
JS 304 4to  
JS 341 4to  
JS 133 8vo  
JS 136 8vo  
JS 231 8vo  
JS 257 8vo  
JS 325 8vo  
JS 387 8vo  
JS 416 8vo  
ÍB 70 4to  
ÍB 376 4to

ÍB 390 4to  
ÍB 179 8vo  
ÍB 181 8vo  
ÍB 380 8vo  
ÍB 456 8vo  
ÍB 649 8vo  
ÍBR 54 4to (tidl. ÍBR B 45)  
ÍBR 86 4to (tidl. ÍBR B 127)

*Djóðskjalasafn Íslands:*

ÞÍ. Kirknasafn. Sandar í Dýrafirði BA/1.  
Prestþjónustubók 1785–1817

*British Library, London:*

Add. 11.183 (tidl. FM. 179 4to)

*National Library of Scotland, Edinburgh:*

MS. 21.7.11

*Fiske Collection, Cornell:*

MS. 6



Buggenhagen, Johann, *Historia þínunnar* = Historia | Pinunnar og vppri-|su Drot-  
tins vors Jesu | Christi vt af fiorum Gudzspi-|alla monnum af D. Johanni | Bu-  
genhagen Pamerano at | nyiu med athyle | tiil samans | lesin | Þar med eirnin-  
ey-|ding og nidrbrot Jeru-|salem borgar og allra Gydinga | lydz hid stuttligazta  
handtierut | og yfuerskodur, Enn a norræ-|nu vtlaugd af mier Odde | Gogskal-  
kz syne, Arum | epter Gudz | burd. | M. D. xlv. | Areykum i Anluese [sic].  
Det Nye Testamente 1524 = Thette ere | thet Nøye testa-|menth paa dan-|ske ret  
effter la-|tinen vdsatthe. | M. D. xxiiii.  
Det Nye Testamente 1529 = Det Ny Testamen|te Jhesu Cristi ord | oc Euangelia  
som | Han self predickede oc lerde | her paa Jorden, Hwilke | Hans helli-  
ge Apostle oc | euangeliske siden bescreff|ue de ære nw Vdsette | paa reth  
Danske, | Gud til loff oc ære | oc den menige | almwe till | tieniste.

- Dietz' salmebog 1536 = ¶ Nogle nye | Psalmer oc Loffsange | som icke till forn ere wd-|gangne paa Danske, | medt een Correcht oc for-|bedering paa then store | Sangbog som er trycht | y Rozstock wedt | Ludowich | Dyetz | M. D. xxxvj.
- Enchiridion = ENCHIRIDION. | EDUR | Hand Bok | Þar jinne ad þær hellstu sierleg-|ustu Christelegs Lærdoms Høfudgrei-|ner verda vt af Guds Orde einfalld-le-|ga, stuttlega, gagnlega, og med | godum Rökum vtskyrdar. | AF | D. Dauide Chytreo. | D. Martino Chemnitio. | A Islensku vtløgd Kiennedomenum sier-|deilis til Gagns og Gooda. | Prentad a Holum | 25. Dag Nouemb. | ANNO. 1600.
- Finnur Jónsson, *Historia ecclesiastica Islandiæ* = FINNI JOHANNÆI | EPISCOPI DIOECESSEOS SKALHOLTINÆ | IN ISLANDIA, | HISTORIA ECCLESIASTICA ISLANDIÆ, | EX | HISTORIIS, ANNALIBUS, LEGIBUS ECCLESIASTICIS ALIISQVE RERUM | SEPTENTRIONALIUM MONUMENTIS CONGESTA, ET CONSTITUTIONIBUS | REGUM, BULLIS PONTIFICUM ROMANORUM, STATUTIS CONCILIORUM, | NATIONALIUM ET SYNODORUM PROVINCIALIUM, NEC NON | ARCHIEPISCOPORUM ET EPISCOPORUM EPISTOLIS, EDICTIS ET DECRETIS | MAGISTRATUUM, MULTISQVE PRIVATORUM LITTERIS ET INSTRUMENTIS | MAXIMAM PARTEM HACTENUS INEDITIS, ILLUSTRATA | TOMUS I[-IV] | HAVNIÆ | TYPIS ORPHANOTROPHII REGII | EXCUDIT GERHARDUS GIESE SALICATH; | MDCCLXXII[-MDCCLXXXVIII].
- Graduale* 1594 = GRADVALE. | Ein Almenne-|leg Messusöngs Bok | saman teken og skrifud, til meire og | samþyckelegre Einingar, i þeim Söng og | Ceremonium, sem j Kirkiunne skal syn-|giast og halldast hier i Lande Ep-|ter Ordinantiunne | af | H. Gudbrand Thorlaks syne. | Item. Almenneleg Handbok med Collec-|tum og Oratium sem Lesast skulu i Kirkiu | Söfnudinum Aarid vm kring. | 1. Corint. xiiij. | Latid alla hlute sidsamlega, og skickanliga fram | fara ydar a milli. | Item. xj. Cap. | Ef sa er einhuer ydar a medal, sem þrattunar samur | vill vera, Hann vite þad, ad vier hofum ecke slykan Sid-|uana, og ei helldur Gudz Söfnødur. [1594]
- Guðbrandsbiblía = Biblia | Þad Er, Øll | Heilög Ritning, vtløgd | a Norrænu. | Med Formalum Doct. | Martini. Lutheri. | Prentad a Holum, Af | Jone Jons Syne. | M D LXXXIII.
- Hálfdan Einarsson, *Sciagraphia* = SCIAGRAPHIA | HISTORIÆ | LITERARIÆ | ISLANDICÆ | AUTORUM ET SCRIPTORUM | TUM | EDITORUM TUM INEDITORUM | INDICEM EXHIBENS. | CUJUS DELINEANDÆ PERICULUM | FACIT | HALFDANUS EINARI | PHILOS. MAG. ET RECTOR SCHOLÆ CATHEDRALIS | HOLEN-

sis | Sumtibus Societat. Typographicæ Havniensis, constat | in charta com-  
muni 3, in charta scriptoria | 4 Marcis Danicis. | Havniæ 1777 | Impresserunt  
SANDER et SCHRÖDER.

*Höfuðgreinabók* = Islensk | Psalma-|Book, | Med mörögum Andlegum, Christele-  
gum | Lof-Saugum og Vijsum, | Sömuleidis mörögum ægætum og hijngad  
til O-|þriktum Psalmum, wt af sierlegustu | Christilegrar Trwar | Höfud-  
Greinum, | aukinn og endurbætt. | Gudi Einum og Þrennum | til Lofs og  
Dijrdar, og | Innbyggjurum þessa Lands | til Andlegrar Gledi og Sælu-|hjalpar  
Nota. | Selst Innbundinn 30. Fiskum. | Prentud æ Hoolum i Hiallta Dal | af  
Jooni Olafssyni 1772.

*Litla Vísnaþók* = Ein Lijtil | Psalma og Visna | Book. | FYRRE Parturen | Innehelld-  
ur Gooda og Gudrækelega | Psalma Sem brwkast kunna æ Imsum | Arsens  
Tijdum og i Adskilianlegum Til-|fellum Mannlegra Lijfs-Stunda, Hvørier  
til Upp-|vakningar, Lærdooms og Huggunar af betstu | Skalldum flestal-  
ler Ordter eru, og hijngad | til Oþriktir, Enn nu i Eitt samanþekner | Chri-  
stenndoome Lands þessa | Til | Heilla Eblingar og Sidboota. | Sellst Innbund-  
enn 7. Fiskum. | Þriktur æ Hoolum i Hialltadal | Af Halldore Erikssyne. |  
Arum epter Guds Burd, M. DCC.LVII.

Justus, Jonas, Beretning om Luthers død = Vom Christlichen abshied aus diesem  
tödlichen leben | des Ehrwirdigen Herren D. Mar|tini Lutheri, bericht, Durch  
| D. Justum Jonam, M. | Michaelum Celium, vnd ander die | dabey gewesen,  
kurz zusa|mmen gezogen. | Anno M. D. XLVI.

*Kristileg undirvísun um ódaudleika sálarinnar* = Christeleg Vnderuiisun | Vm  
odaudleika | Sælarenar. | OG | Huad vm Sælernar liidur þeg-|ar þær skilia  
vid Lijkamann. Vm | þann seinasta Dag og Dom, eilijf-|ann Dauda, og Eilijpt  
Lijf. | Saman tekenn j þysku Mæle | wr Bokum þeirra Heiløgu Lærefed-|ra,  
Lijka eirnen wr Predikönum | D. Martini Lutheri. | Johanis Mathesij. | D.  
Martini Miri. | Johanis Gigantis. | Enn nu a Islensku vtlogd | ANNO | M. DC.  
I.

Martin Luther, Bibel = Biblia : | Das ist : Die | gantze Heilige Schrifft, | Deudsch,  
Auffs new | zugericht. | D. Mart. Luth. | Begnadet mit | Kurfürstlicher zu  
Sachsen | Freiheit. | Gedruckt zu Wit-|temberg, Durch Hans Lufft. | M. D.  
XLV.

Marteinn Einarsson 1555 = Ein Kristilig | handbog, Islenskud | af Herra Marteine  
Einar sy-|ne, fyrer kennimenn i Islandi, | ok korrigerud af Doctor Petre | Pal-  
ladius med þeim hætti, | sem hier finz i hans | formaala. *Heri med selvstændig*

- arksignatur*: Epter fyl-|ger litid Psalma | kuer af Heilagre Skrift vt | dregid, og  
Islendskad | af Herra | M: E: S: S:
- Nicolai, Philipp, *Spegill Eilifz lífs* = THEORIA, VEL SPECVLVM | VITÆ ÆTERNÆ |  
Speigell Eilifz | Lijfs. | Frodleg Skyring, alls þess Leyn-|dardoms, sem hlyder vp-  
pa eilijft Lijf. | Teken vr Heilagre Ritningu, | Vm vora Skøpun, vora  
Endurlausn, | og vora endurfæding. Ei sijdur vm | Heimför christenna Sælina  
j Paradijs og | Vprisu Holldsins j Eilijft Lijf. | Saman lesen og skrifud j fimm  
Bokum, AF. | Philippo Nicolai Doct. og Soknar | Herra til S. Chatarina Kirkiu  
| j Hamborg. | A Islensku vtlogd, Anno epter Guds | Burd. M. DC. vii.
- Ólafur Hjaltason, Alterbog = Gudspiöll | og Pistlar sem lesen | verda Aared vm  
kring, j | Kirkiu Sófnudenum | A | Sunnudögum og þeim | Hætjendis Dögum  
sem halld-|nar [sic] eru, epter Ordi|nantionne | Prentad ad nyu, epter | riettre  
Vtleggingu | ANNO. | M. DC. xvii.
- Sálmabók* 1589 = Ein ny Psalma Bok, | Med morgum Andligum | Psalmum  
kristelegum Lofsangum | og Vijsum, skickanlega til samans sett | og Auken  
og endurbætt. | [Þryckt] a Holum i Hiallta Dal. | [Cum Gratia et] Priuilegio  
Friderici Secundi | Danorum etct. Regis. Sanctae Memoriae, 1589.
- Sálmabók* 1619 = Psalma B[ok] | Islensk, | Med mörögum Andlegum | Psalmum,  
christelegum Lofsang-|uwm, og Vijsum, skickanlega til | samans sett, og auken,  
og | Endurbætt | Þrykt a Holum j Hiallta Dal. | ANNO | M. DC. xix.
- Prestavilla* = Psalma Book, | Innehalldande Almennelegann | Messu-Saung, | Med  
Daglegum Morgun og Kvølld-|Psalmum, Lijk Psalmum og ødrum Lof-|  
Saungvum. | Eirnenn | Collectur, Pistla, Gudspiöll | Og Jesu Christi Pijnin-  
gar Historiu, | Med Arlegum Kyrkiu Bænum, sem ad lesast | af Predikunar  
Stoolnum, a sijnum Tijd-|um: ásamt ødrum Naudsynlegum Bæn-|um i ad-  
skilianlegum Tilfellum: Er | siest af næst epterfylgian-|de Bladsijdu. | Epter  
þeim i Guds Søfnudum a Is-|lande hijngad til Brwkanlegu Messu-Saungs, |  
Bæna- og Hand-Bookum, I þessu For-|me Innrettud: til Guds Dyr-|kunar, So  
vel i Kyrkiun-|um, sem i Heima | Hwsum | Þryckt a Hoolum i Hialltadal, |  
Af Marteine Arnoddssyne, Anno 1742.
- Thomissøns salmebog = Den danske | Psalmebog, | met mange Christeli-|ge Psal-  
mer, Ordentlig | tilsammenset, forme-|ret oc forbe-|dret | Aff | Hans Tho-  
missøn. | Prentet i Kiøbenhaffn, aff | Laurentz Bene-|dicht. | Cum gratia et  
Priuilegio Serenissimæ | Regiæ Maiestatis, [1569].

*Andre medier.*

*Aviser*

*Kristeligt Dagblad*, d. 17. januar 2007.

*Hjemmesider* (alle tilgået d. 8. februar 2021)

<https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php>.

<http://hymnarium.de>.

<https://handrit.is>.

<https://ritmalssafn.arnastofnun.is>.

*Øvrig litteratur.*

— (2001). *Sálmabók : íslensku kirkjunnar*. Skálholtsútgáfan, Reykjavík.

Aðalheiður Guðmundsdóttir (2001). *Úlfhams saga*. Rit 53. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.

Akslen, Laila (1997). *Norsk Barokk : Dorothe Engelbretsdatter og Petter Dass : i retorisk tradisjon*. Cappelen Akademisk & LNU, Oslo.

Akslen, Laila (2002). *Femfaldig : festbarokk : norske perikopedikt til kyrkjelege høgtider*. Eget forlag, Sofiemyr.

Albeck, Ulla (1953). *Dansk stilistik*. Gyldendal, København.

Appel, Charlotte & Morten Fink-Jensen (2009). *Når det : regner på : præsten : en kulturhistorie : om sognepræster og sognefolk : 1550–1750*. Hovedland, København.

Arnold, Richard (1995). *The English Hymn : Studies in a Genre*. Peter Lang, New York.

Astås, Reidar (2009). *Stjórn*. Norrøne tekster 8. Riksarkivet, Oslo.

Árni Heimir Ingólfsson (2019). *Tónlist : liðinna : alda : íslensk handrit : 1100–1800*. Crymogea, Reykjavík.

Árni Magnússon & Páll Vídalín (1918–1990). *Jarðabók Árna Magnússonar og Páls Vídalíns 1–13*. Hið íslenska fræðafélag, København. Udg. Bogi Th. Melsteð, Finnur Jónsson, Björn K. Þórólfsson, Jakob Benediktsson & Gunnar F. Guðmundsson.

Barfield, Owen (1973). *Poetic Diction*. Wesleyan, Middletown.

Barthes, Roland (1991). “Die alte Rhetorik”. I *Rhetorik : Rhetorik als Texttheorie* 1, s. 35–90. Darmstadt. Red. Josef Kopperschmidt.

- Beutel, Albrecht (2005). "Wort Gottes". I *Luther : Handbuch*, s. 362–371. Mohr Siebeck, Tübingen. Red. Albrecht Beutel.
- Bjarni Þorsteinsson (1906–1909). *Íslensk Þjóðlög*. Carlsbergfondet, Kaupmannahöfn.
- Björn K. Þórólfsson (1934). *Rímur fyrir 1600*. Safn Fræðafjelagsins 9. Hið íslenska fræðfjelag, København.
- Björn K. Þórólfsson & Guðni Jónsson (1943). *Vestfirðinga sögur : Gísla saga Súrssonar : Fóstbræðra saga Þáttr Þormóðar : Hávarðar saga Ísfirðings : Auðunar þáttr vestfirzka : Þorvarðar þáttr krákunefs*. Íslensk fornrit VI. Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík.
- Borup Jensen, Th. (1972). "Hvad er en salme? Forsøg på en genrebestemmelse". I *Salmen som lovsang og litteratur* 1, s. 9–62. København. Red. Th. Borup Jensen & K.E. Bugge.
- Brandt, C.J. (1849). *Lucidarius : en Folkebog fra Middelalderen*. Det nordiske Literatur-Samfund, København.
- Brinkmann, Henning (1980). *Mittelalterliche : Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Brooke-Rose, Christine (1958). *A Grammar of : Metaphor*. Secker & Warburg, London.
- Böðvar Guðmundsson (1993). "Nýir siðir og nýir lærdómar – bókmenntir 1550–1750". I *Íslensk bókmenntasaga* II, s. 379–521. Mál og menning, Reykjavík. Red. Vésteinn Ólason.
- Carøe, K. (1919). "Nogle bidrag til studentermatriklen før 1611". I *Personallhistorisk Tidsskrift* 7. rk., 3. bd., s. 251–257. København.
- Chase, Martin (2014). "Devotional Poetry at the End of the Middle Ages in Iceland". I *Eddic, Skaldic, and Beyond : Poetic Variety in Medieval Iceland and Norway*, s. 163–149. Fordhna, New York. Red. Martin Chase.
- Dahlerup, Pil (2016). *Litterær reformation*. U Press, København.
- Dahlerup, Verner, Harald Juul-Jensen & Jørgen Glahder (1918–1956). *Ordbog : over : det danske Sprog*, bind 1–28 + suppl. 1–5. Det danske Sprog- og Litteraturselskab, København.
- Davíð Erlingsson (1974). *Blómað mál í rímum*. Studia Islandica 33. Bókaútgáfa menningarsjóðs, Reykjavík.
- Davíð Erlingsson (1989). "Rímur". I *Íslensk þjóðmenning* 6 (*Munnmenntir og bókmenning*), s. 330–355. Þjóðsaga, Reykjavík. Red. Frosti F. Jóhannsson.

- Degnbol, Helle, Bent Chr. Jacobsen, James E. Knirk, Eva Rode, Christopher Sanders & Þorbjörg Helgadóttir (1989–2004). *Ordbog : over : det norrøne prosasprog*, Registre + bind I–III. Den arnamagnæanske kommission, København.
- Ebeling, Gerhard (1981). *Luther : Einführung in sein Denken*. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Eggert Ólafsson (1974). *Ferðabók : Eggerts Ólafssonar : og : Bjarna Pálssonar : um ferðir þeirra á Íslandi árin 1752–1757 : Eggert Ólafsson samdi : Jón Eiríksson og Gerhard Schöning : bjuggu frumútgáfunna til : prentunar, og var hún gefin út : í Sórey í Danmörku árið 1772 : Steindór Steindórsson frá Hlöðum : íslenzkaði árið 1942* I–II. Bókaútgáfan Örn og Örlygur hf, Reykjavík. En gennemset nyudgave af oversættelsen af 1942.
- Einar G. Pétursson (2011). “Guðbrandur Þorláksson og bókaútgáfa hans”. I *Hulin pláss*, Rit 79, s. 93–109. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík.
- Einar Laxness & Pétur Hrafn Árnason (2015). *Íslandssaga A–Ö : frá Abbadís til Örlygsstaðabardaga*. Vaka-Helgafell, Reykjavík.
- Einar Sigurbjörnsson (1994). “Píslarsaga og Passíusálma”. I *Biblían og bókmenntir. Rit helgað minningu séra Jakobs Jónssonar dr. theol.*, Studia Theologica Islandica 9, s. 107–128. Guðfræðistofnun · Skálholtsútgáfan, Reykjavík. Red. Gunnlaugur A. Jónsson, Einar Sigurbjörnsson & Pétur Pétursson.
- Einar Sigurbjörnsson (2001). “... af stallinum Kristí”. Jólakvæði í Vísnaþók Guðbrands”. Studia Theologica Islandica 15. Guðfræðistofnun · Skálholtsútgáfan, Reykjavík.
- Einar Sigurðsson (2007). *Ljóðmáli*. Rit 68. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík. Udg. Jón Samsonarson og Kristján Eiríksson.
- Eysteinn Ásgrímsson (1937). “Lilje. Digtet paa Islandsk c. 1340, oversat til Dansk 1936”. *Íslandsk Aarbog* 10, s. 48–77. København. Overs. Viggo J. von Holstein-Rathlou.
- Ezell, Margaret J.M. (1999). *Social Authorship : and the : Advent of Print*. Johns Hopkins, Baltimore & London.
- Fafner, Jørgen (1982). *Tanke og : tale : den retoriske tradition : i Vesteuropa*. C.A. Reitzel, København.
- Fafner, Jørgen (1997). *Retorik : klassisk og moderne : indføring i nogle grundbegreber*. Akademisk forlag, København.
- Finnbogi Guðmundsson (1993). “Ein kvæðabók ort af Séra Ólafa Sál. Jónssyne á



- Söndum m.h. síra Hjálta Þorsteinssonar í Vatnsfirði ÍB. 70 4to”. Árbók, nýr flokkur 1992 (18), s. 5–26. Landsbókasafn Íslands, Reykjavík.
- Finnur Jónsson (1926–1928). *Ordbog : til : de af Samfund til Udg. af gml. Nord. : Litteratur udgivne Rímur samt til de : af dr. O. Jiriczek udgivne Bósarímur*. STU-AGNL, København.
- Finnur Sigmundsson (1966). *Rímnatal* I–II. Rímnafélagið, Reykjavík.
- Friis-Petersen, H. (1944). *Studenterne ved Københavns Universitet 1479–1602*. Århus. [Maskinskrevet kopi på Det Kongelige Bibliotek: NKS 3729 4to, NKS 3778 4to og NKS 3805 4to].
- Gad, Tue (1961). *Legenden i dansk middelalder*. Dansk videnskabs forlag a/s, København.
- Gerson, Jean (2009). *Om konsten att dö*. Skara stiftshistoriska sälls-kaps skriftserie 45. Red. Markus Hagberg.
- Gísli Baldur Róbertsson (2010). “Nýtt af Bjarna Jónssyni lögbókarskrifara á Snæfjallaströnd”. Gripla XXI, s. 335–387. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.
- Gísli Oddsson (1932). *Íslenzk annálabrot : [annalium in Islandia farrago] : og : undur Íslands : [de mirabilibus Islandiæ]*. Þorsteinn M. Jónsson, Reykjavík. Overs. Jónas Rafnar.
- Gottskálk Jensson (2008). “The Latin of the North. Arngrímur Jónsson’s *Crymogæa* (1609) and the Discovery of Icelandic as a Classical Language”. I *Humanist Discoveries of the Scandinavian Past*, Renæssanceforum 5, s. 1–28. www.renaessanceforum.dk. Red. Sophie van Romburgh & Karen Skovgaard-Petersen.
- Grane, Leif (1972). *Confessio Augustana*. Gyldendal, København.
- Grane, Leif (1983). *Evangeliet for folket : drøm og virkelighed i : Martin Luthers liv*. Gad, København.
- Gregersen, Niels Henrik & Carsten Bach-Nielsen (2017). “Indledning. Reformationen som kirkeligt og kulturelt program”. I *Reformationen : i dansk kirke og kultur* 1–3. Syddansk Universitetsforlag, Odense. Red. Niels Henrik Gregersen & Carsten Bach-Nielsen.
- Grundtvig, N.F.S. (1982). *Sang-værk : til den danske : kirke*, bind 1–v. G.E.C Gad, København.
- Guðbrandur Þorláksson (1924). “Úr formála Sálmabókar”. I *Íslenzk Lestrarbók 1400–1900*, s. 34–39. Bókaverzlun Sigfúsar Eymundssonar, Reykjavík. Red. Sigurður Nordal.

- Guðbrandur Þorláksson (2000). *Vísnaþók Guðbrands*. Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Reykjavík. Udg. Jón Torfason, Kristján Eiríksson & Einar Sigurbjörnsson.
- Guðrún Nordal (2005). “Á mörkum tveggja tíma”. Gripla XVI, s. 209–228. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík.
- Gunnar F. Guðmundsson (1993). *Jarðabréf frá 16. og 17. öld : útdráttir*. Hið íslenska fræðafélag, København.
- Halldór Hermannsson (1916). *Icelandic Books : of the : Sixteenth Century : (1534–1600)*. Islandica IX. Cornell University Library, Ithica.
- Halldór Hermannsson (1922). *Icelandic Books : of the : Seventeenth Century : 1601–1700*. Islandica XIV. Cornell University Library, Ithica.
- Halldór Kiljan Laxness (1962). “Inngangur að Passíusálmum”. I *Vettvangur dagsins : ritgerðir*, s. 7–52. Reykjavík.
- Hallgrímur Pétursson (1887–1890). *Sálmar og kvæði 1–11*. Sigurður Kristjánsson, Reykjavík. Udg. af Grímur Thomsen.
- Hallgrímur Pétursson (1930). *Hallgrímur Pjeturssons : passionssalmer*. Lohse, København. Overs. Thordur Tomasson.
- Hallgrímur Pétursson (2000–2010). *Ljóðmáli*, 1,1–4. Rit 48, 57, 64 & 75. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík. Udg. Margrét Eggertsdóttir, Svanhildur Óskarsdóttir, Kristján Eiríksson & Þórunn Sigurðardóttir.
- Hansson, Stina (1991). *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*. Littarturvetenskapliga institutionen, Göteborg.
- Helgi Skúli Kjartansson (1973). *Myndmál Passíusálmanna : og aðrar athuganir um stíl*. Studia Islandica – Íslensk fræði 32. Menningarsjóður, Reykjavík.
- Helgi Þorláksson (2003). *Frá kirkjuvaldi : til ríkisvalds*. Saga Íslands VI. Hið íslenska bókmenntafélag · Sögufélagið, Reykjavík.
- Henkel, Arthur & Albrecht Schöne (1996). *Emblemata : Handbuch : zur Sinnbildkunst : des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Metzler, Stuttgart · Weimar.
- Herzberg, Ebbe (1895). “Glossarium”. I *Norges gamle love : indtil 1387 v*, s. 59–864. efter offentlig foranstaltning, Christiania. Red. Gustav Storm & Ebbe Herzberg.
- Hjalti Hugason (2018). “Seigfljótandi siðaskipti. Viðhorf og staðalmyndir í siðaskiptarannsóknnum”. I *Ritið*, s. 165–197. Reykjavík.
- Holbek, Bengt (1964). “Asinus Vulgi. Om Niels Heldvads oversættelse og dens aner”. I *Danske Studier*, s. 32–53. København.
- Huus, Ingeborg (1996). “Um Jesú siðusár. Salme 48 frá Passíusálmur av Hallgrímur

- Pétursson”. Nordica Bergensia 10, s. 8–24. Bergen.
- Hägglund, Bengt (1981). *Teologins historia : en dogmehistorisk översikt*. Liber, Malmö.
- Jacobsen, Lis, Johannes Brøndsted, Bernt Hjeje & Peter Skautrup (1956–1978). *Kulturhistorisk : leksikon : for nordisk middelalder : fra vikingetid til reformationstid 1–XXII*. Rosenkilde og Bagger, København.
- Jakob Benediktsson (1957). “Introduction”. I *Arngrimi Jonae opera latine conscripta* IV, Bibliotheca Arnamagnæana XII, s. 1–140. Ejnar Munksgaard, København. Udg. Jakob Benediktsson.
- Jakob Jónsson (1972). “Samlíkingar í Passíusálmunum”. I *Um Hallgrímssálma og höfund þeirra : ritgerðir*, s. 51–78. Grund, Reykjavík.
- Jón Arason (1918). *Religiöse digte*. Historisk-Filologiske Meddelelser 11,2. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, København. Udg. Finnur Jónsson.
- Jón Árnason & Ólafur Davíðsson (1887–1903). *Íslenzkar gátur, skemtánir, vikivakar og þulur* 1–IV. Hið Íslenska Bókmentafélag, København.
- Jón Haldórsson (1903–1915). *Biskupasögur : Jóns prófasts Haldórssonar : í Hitardal : með viðbæti*, 1–II. Sögurit. Sögufélag, København. Udg. Jón Þorkelsson.
- Jón Helgason (1922). *Íslands Kirke : fra reformationen : til vore dage : en historisk fremstilling*. Gad, København.
- Jón Helgason (1928). *Hrappseyjarprentsmiðja : 1773–1794*. Safn Fræðafjelagsins 9. Hið íslenska fræðafélag, Reykjavík.
- Jón Helgason (1934). *Norrøn litteraturhistorie*. Levin & Munksgaard, København.
- Jón Helgason (1936–1938). *Íslenzk : miðaldakvæði : íslandske digte : fra senmiddelalderen* 1,2–II. Munksgaard, København.
- Jón Helgason (1953). “Norge og Íslands digtning”. I *Litteraturhistorie*, Nordisk Kultur VIII:B, s. 3–179. Achehoug & Co · Schultz · Albert Bonnier, Oslo · København · Stockholm.
- Jón Helgason (1955). “Inngangur”. I *Kvæðabók úr Vigur : AM 148, 8vo* B. Hið íslenska fræðafélag, København. Udg. Jón Helgason.
- Jón Helgason (1955–1968). *Eddadigte* 1–III. Munksgaard · Dreyer · Svenska bokförlaget, København · Oslo · Norstedts/Stockholm.
- Jón Helgason (1962–1981). *Íslenzk fornkvæði : íslandske folkeviser* 1–VIII. Editiones Arnamagnæanæ: Series B 10–17. Reitzel, København.
- Jón Helgason (1975). “Heyr þú himna smiðr”. I *Opuscula* V, Bibliotheca Arnamagnæana XXXI, s. 218–224. Munksgaard, København.

- Jón Ólafsson (2018). *Safn til íslenskrar bókmenntasögu*. Rit 99. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík. Udg. Guðrún Ingólfssdóttir og Þórunn Sigurðardóttir.
- Jón Ólafsson úr Grunnavík (2013). “Um þá lærðu Vídalína”. I *Ævisögur ypparlegra merkismanna*, s. 97–112. Góðvinir Grunnavíkur-Jóns, Reykjavík. Udg. Guðrún Ása Grímsdóttir.
- Jón Samsonarson (1964). *Kvæði og dansleikir* 1–11. Almenna Bókafélagið, Reykjavík.
- Jón Sigurðsson, Jón Þorkelsson, Páll Eggert Ólason, & Björn Þorsteinsson (1857–1972). *Diplomatarium Islandicum : Íslenzkt fornbréfasafn : sem hefir inni að halda : bréf og gjörninga, dóma og máldaga, : og aðrar skrár, : er snerta : Íslands eða íslenzka menn* 1–16. Hið íslenska bókmenntafjelag, Kopenhagen · Reykjavík.
- Jón Þorkelsson (1888). *Om : digtningen på Island : i det 15. og 16. århundrede*. Høst & Søn, København.
- Jón Þorkelsson (1895). *Saga Magnúsar prúða*. Sigurður Kristjánsson, København.
- Jón Þorkelsson, Einar Arnórsson, Klemens Jónsson, Jón Sigurðsson, Ólafur Lárusson, Einar Bjarnason, Logi Einarsson, & Gunnar Sveinsson (1912–1990). *Acta comitorum generalium Islandie : alþingisbækur : Íslands* 1–XVII. Sögufélag, Reykjavík.
- Jón Þorkelsson Vídalín (1995). *Vídalínspostilla : húspostilla : eður : einfaldar predikanir yfir öll hátíða- og : sunnudagaguðspjöll : árið um kring*. Mál og menning · Bókmenntafræðistofnun Háskóla Íslands, Reykjavík. Udg. og indledning Gunnar Kristjánsson & Mörður Árnason.
- Jónas Jónasson (1945). *Íslenzkir : þjóðhettir*. Jónas og Halldór Rafnar, Reykjavík.
- Jónas Kristjánsson (1950). *Spánverjavígin 1615 : sönn frásaga : eftir : Jón Guðmundsson lærða : og Víkinga rímur*. Íslenzk rit síðari alda 4. Hið íslenska fræðafélag, København.
- Jørgensen, Dorthe (2017). *Hvorfor er vi så : fantasiforskrækkede? : om reformationen : og æstetikken*. Eksistensen, København.
- Kahle, Bernhard (1890). “Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums 1. Teil: Die Prosa”. *Acta Germanica* 1, s. 309–439. Mayer & Müller, Berlin.
- Kahle, Bernhard (1901). “Das Christentum in der altwestnordischen Dichtung”. *Arkiv för nordisk Filologi* XVII, ny följd xiii, s. 309–439. Lund. [Del 11 af “Die altnordische Sprache im Dienste des Christentums”].
- Kirby, Ian J. (1976–1980). *Biblical Quotation : in Old Icelandic – Norwegian : Religious Literature* 1–11. Rit 9–10. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.

- Kjærgaard, Jørgen (2017). "Hvorfor skrev Luther salmer". I *Luthers salmer på dansk : tekst, melodi, liturgi og teologi*, s. 17–47. Eksistensen, København. Red. Jørgen Kjærgaard & Ove Paulsen.
- Kjøller-Rasmussen, Jonas (2018). "Nupcie facte sunt. Et transreformatorsk, kontekstualiserende studie af tre prædikener til anden søndag efter helligtrekonger". *Dansk teologisk tidsskrift* 81, s. 101–117.
- Knape, Joachim (2015). *Allgemeine Rhetorik : Stationen der Theoriegeschichte : mit 18 Abbildungen*. Reclam, Stuttgart.
- Kristján Eldjárn (1994). *Hundrað ár : í : Þjóðminjasafni*. Mál og menning, Reykjavík.
- Kristján Karlsson (1976–1977). *Íslenskt ljóðasafn* 1–IV. Almenna Bókafélagið, Reykjavík.
- Krummacher, Hans-Henrik (1976). *Der junge Gryphius : und die Tradition : Studien zu den Perikopensonetten : und Passionsliedern*. Wilhelm Fink, München.
- Krummacher, Hans-Henrik (1987). "Probleme des geistlichen Liedes und seiner Poetik im 17. Jahrhundert. Zur Kritik des Buches von Irmgard Scheitler". *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur* 12, s. 273–295. Niemeyer, Tübingen.
- Kålund, Kristian (1884–1891). "Fra AM 736 III, 4to (1. Völundarhús, 2. Hamingjuhjól, 3. Auratal)". I *Småstykker : 1–16*, s. 195–201. STUAGNL, København.
- Kålund, Kristian (1889–1894). *Katalog over den Arnamagnæanske håndskriftsamling* 1–2. Gyldendal, København.
- Kålund, Kristian (1900). *Katalog over de oldnorsk-islandske Håndskrifter i Det store Kongelige Bibliotek og i Universitetsbiblioteket samt Den Arnamagnæanske Samlings Tilvækst 1894–99*. Gyldendal, København.
- Laursen, L. (1906). *Kancelliets brevbøger : vedrørende Danmarks indre forhold : i uddrag : 1584–1588*. C.A. Reitzel, København.
- Lausberg, Heinrich (1973). *Handbuch der : Literarischen Rhetorik : eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* 1–II. Max Hueber, München.
- Lausten, Martin Schwarz (2010a). *Philipp Melanchthon : humanist og luthersk reformator i Tyskland og : Danmark*. Anis, Frederiksberg.
- Lausten, Martin Schwarz (2010b). *Tyrkerfrygt og tyrkerskat : islamofobi, religion og politik hos teologer og : regenter i reformationstidens Danmark*. Kirkehistoriske studier III. rk., bd. 14. Anis, København.
- Lausten, Martin Schwarz (2011). *Reformationen i Danmark*. Anis, København.

- Leppin, Volker & Gury Schneider-Ludorff (2014). *Das Luther-Lexikon*. Bückle & Böhm, Regensburg.
- Lewis, C.S. (1954). *Poetry and Prose : in the : Sixteenth Century*. The Oxford History of English Literature IV. Clarendon Press, Oxford.
- Lewis, C.S. (1979). “Bluspels and Flalansferes: A Semantic Nightmare”. I *Selected : Literary : Essays*, s. 251–265. Cambridge University Press, Cambridge. Red. Walter Hooper.
- Lewis, C.S. (2012). *An : Experiment in : Criticism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lindgårde, Valborg (1996). *Jesu Christi Pijnos Historia Rijmwijs betrachtad : svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talet*. Lund University Press, Lund.
- Lindhardt, Jan (1983). *Martin Luther : erkendelse og formidling i renæssancen*. Borgen, København.
- Lindhardt, Jan (1997). *Retorik*. Munksgaard, København.
- Lindholm, Johnny F. (2018). “Fra Mellemosten til Island. Med pelikanen på fugletræk henover Europa”. I *Þórðargleði : slegið upp fyrir Þórð Inga Guðjónsson : fimmtugan 3. desember 2018*, s. 47–49. Menningar- og minningarsjóður Mette Magnussen, Reykjavík.
- Ludwigs, Chr. (1918). *Af menighedens : sang : (salme og sang II)*. Lohse, København.
- Lund, Jørn, Torben Frandsen & Dorrit Löb (1994–2003). *Den store : danske encyklopædi : Danmarks Nationalleksikon 1–20*, suppl. 1–2, indeks 1–2. Gyldendal, København.
- Luther, Martin (1864). *Luthers Huuspostil : udgiven af Luther selv, Wittenberg 1544 1–II*. Gyldendal, København. Overs. F.P. Mynster.
- Luther, Martin (1883–1983). *Werke : kritische Gesamtausgabe*, bind 1–61. Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar.
- Luther, Martin (1890). *Psalmer : og : aandelige sange*. Thaning & Appel · Cammermeyer, Kjøbenhavn · Christiania. Overs. Hans Rasmussen.
- Luther, Martin (1936). *25 Prædikener : af : Martin Luther*. Nyt Nordisk Forlag · Arnold Busck, København. Overs. Hans Thyge Jacobsen & Egede Schack.
- Luther, Martin (1980a). “Heidelbergtheserne 1517”. I *Luthers : skrifter i udvalg : de reformatoriske hovedskrifter 1*, s. 70–94. Aros, Århus. Overs. Niels Nøjgaard.
- Luther, Martin (1980b). “Lille Katekismus”. I *Luthers : skrifter i udvalg : skrifterne om kirke : og gudstjeneste*, bind II, s. 244–269. Aros, Århus.
- Luther, Martin (1980c). “Magnificat”. I *Luthers : skrifter i udvalg : bibelfortolkning*

- og prædikener III, s. 180–259. Aros, Århus. Overs. Andreas Davidsen.
- Luther, Martin (1980d). “Otte prædikener holdt i Wittenberg i fasten 1522”. I *Luthers : skrifter i udvalg : skrifterne om kirke : og gudstjeneste* II, s. 10–45. Århus. Overs. Jørgen Estrup Jensen.
- Luther, Martin (1980e). “Til rådsherrerne i alle Tysklands byer om deres pligt til at oprette og drive kristelige skoler”. I *Luthers : skrifter i udvalg : evangelium og : samfundsliv* IV, s. 408–445. Aros, Århus. Overs. Jens Chr. Krarup.
- Luther, Martin (1981). “Om bodens sakramente”. I *Martin Luther : skrifter i udvalg* I, s. 137–159. Credo, København. Overs. Lilian Kamstrup Christensen.
- Luther, Martin (1982). “Enten kød eller ånd (Fra kommentar til Romerbrevet 1515–1516)”. I *Martin Luther : renæssance og reformation*, s. 22–28. Nyt Nordisk Forlag · Arnold Busck, København. Overs. Jan Lindhardt.
- Luther, Martin (1984). *Tractatus : de libertate christiana : afhandling om den kristne frihed : 1520*. Tusculanum, København. Udg. & overs. Johannes Thomasen.
- Luther, Martin (1985). “Om den trælbundne vilje”. I *Luthers : skrifter i udvalg* V. Aros, Århus. Overs. Ellen A. Madsen.
- Luther, Martin (1989). *Martin Luthers : Fabeln und : Sprichwörter : mit zahlreichen Abbildungen : und Holzschnitten aus der : Werkstatt von Lukas Cranach : mit Einleitung und Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Udg. Reinhard Dithmar.
- Luther, Martin (1994). “Om Kristi nadver. Bekendelse”. I *Martin Luther : skrifter i udvalg* VII. København. Overs. Helmer Hedegaard-Jensen.
- Luther, Martin (1995). “Mod Latomus : om synd og nåde”. I *Martin Luther : skrifter i udvalg* VIII. Credo, København. Overs. Asger Chr. Højlund.
- Luther, Martin (1996). “Den store katekismus”. I *Martin Luther : skrifter i udvalg* IX. Credo, København. Overs. Leif Grane.
- Luther, Martin (2006). “De divinitate et humanitate Christi 1540 / Von der Gottheit und Menschheit Christi 1540”. I *Martin Luther : Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* 2, s. 469–479. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig. Overs. Tobias Goldhahn.
- Luther, Martin (2016a). “Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum 1520 / Wahrheitsbegründung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind 1520”. I *Martin Luther : Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* I, s. 71–217. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig. Overs. Sibylle Rolf.

- Luther, Martin (2016b). *Godbidder : citater fra Martin Luthers : frimodige tale omkring : middagsbordet*. Eksistensen, Frederiksberg. Overs. & red. Jacob Ørsted.
- Luther, Martin (2017). *Nåde og fred i Kristus! : Martin Luther i lyset af hans breve*. Eksistensen, København. Overs. og indledning Steffen Kjeldgaard-Pedersen & Carl Axel Aurelius.
- Lyster, Jens (2017). “Salmer og andagtslitteratur 1517–1700”. I *Reformationen : i dansk kirke og kultur : 1517–1700* 1, s. 269–305. Syddansk Universitetsforlag, Odense. Red. Niels Henrik Gregersen & Carsten Bach-Nielsen.
- Magnús Gíslason (1977). *Kvällsvaka : en isländsk kulturtradition belyst genom : studier i bondebefolkningens vardagsliv : och miljö under senare hälften av 1800-talet : och början av 1900-talet*. Studia Ethnologica Upsaliensia 2. Uppsala Universitet, Uppsala · Stockholm.
- Margrét Eggertsdóttir (1995). “Þýskt gyllinistafróf í þremur íslenskum þýðingum”. Gripla IX, s. 63–93. Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir (1996). “Eddulist og barokk í íslenskum kveðskap á 17. öld”. I *Guðamjöldur og arnarleir : safn ritgerða um eddulist*, s. 91–116. Háskólaútgáfan, Reykjavík. Red. Sverrir Tómason.
- Margrét Eggertsdóttir (2000). “Sálmar og daglegt líf”. I *Kristni á Íslandi : frá siðaskiptum : til upplýsingar* III, s. 184–193. Alþingi, Reykjavík. Red. Loftur Guttormsson & Hjalti Hugason.
- Margrét Eggertsdóttir (2002). “Um landsins gagn og gróða. Íslensk landlýsingarkvæði”. *Skírnir* 176, s. 269–291. Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir (2005). *Barokkmeistarinn : list og lardómur í verkum Hallgríms Péturssonar*. Rit 63. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík.
- Margrét Eggertsdóttir (2006). “From Reformation to Enlightenment”. I *A History of : Icelandic Literature*, s. 174–250. Nebraska Press & The American-Scandinavian Foundation, Lincoln. Red. Daisy L. Neijmann.
- Margrét Eggertsdóttir (2014). *Icelandic Baroque : Poetic Art and Erudition in the Works of Hallgrímur Pétursson*. Islandica LVI. Cornell University Library, Ithaca · New York. Overs. Andrew Wawn.
- Margrét Eggertsdóttir (2017a). “‘Frómum og guðhræddum, leikum og lærðum’ Um Guðbrand biskup Þorláksson og þýðingar hans”. I *Áhrif Lúthers : siðskipti : samfélag og menning : í 500 ár*, s. 145–174. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík. Red. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson & Margrét Eggertsdóttir.
- Margrét Eggertsdóttir (2017b). “»Let the children come to me«. Religious educa-



- tion in 16th-century Iceland”. I *La letteratura di istruzioe nel medioevo germanico : studi in onore di Fabrizio*, s. 101–118. Fédération internationale des Instituts d’études médiévales, Roma. Red. D. Raschellá.
- Marold, Edith (1983). *Kenningkunst : ein Beitrag zu einer Poetik : der Skaldendichtung*. De Gruyter, Berlin · New York.
- Matheson, Peter (2000). *The : Imaginative World : of the : Reformation*. T & T Clark, Edinburgh.
- Már Jónsson (2006). “Aðdragandi og ástæða Spánverjavíga haustið 1615”. Ársrit sögufélags Ísfirðinga 46, s. 57–95. Sögufélag Ísfirðinga, Ísafjörður.
- Meissner, Rudolf (1921). *Die Kenningar der Skalden : ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Rheinische Beiträge und Hülfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde I. Kurt Schroeder, Bonn · Leipzig.
- Melanchthon, Philipp (1953). *Loci*. Lohse, København. Overs. Jørgen Larsen.
- Michelsen, Hans (1995). *Peder Sørensen : en præst og hans bøger : en bog- og bibliotekshistorisk undersøgelse*. Kolorit, Roskilde.
- Miglio, Viola G. & Xavier Irujo (2015). *Basque whaling in Iceland in the XVII century : legal organization, cultural exchange and conflicts of the Basque fisheries in the North Atlantic*. University of California, Santa Barbara.
- Moller, Martin (2019). *Soliloquia de Passione Iesu Christi : Það er : Eintal sálarinnar við sjálfa sig*. Bókmennta- og listfræðastofnun Háskóla Íslands · Guðfræðistofnun Háskóla Íslands, Reykjavík. Overs. af Arngrímur Jónsson. Udg. Þórunn Sigurðardóttir.
- Mortensen, Klaus P. (1993). *Himmelstormerne : en linje i dansk naturdigtning*. Gyldendal, København.
- Møller, Arne (1922). *Hallgrímur Péturssons passionssalmer : en studie over : islandsk salmedigtning fra det : 16. og 17. aarhundrede*. Gyldendal, København.
- Møller, Arne (1923a). *Islands lousang : gennem tusind aar*. Gyldendal, København.
- Møller, Niels (1923b). *Salmesprog og salmetryper : en psykologisk undersøgelse : af : reformationsaarhundredets : danske menighedssang : til og med Hans Thomissøns salmebog*. M.P. Madsens Boghandel, København.
- Nielsen, Erik A. (2009). *Kristendommens retorik : den kristne digtnings billedformer*. Billed-sprog 1. Gyldendal, København.
- Nielsen, Erik A. (2010). *Thomas Kingo : barok, enevælde, kristendom*. Billed-sprog 2. Gyldendal, København.
- Nielsen, Erik A. (2013). *H.A. Brorson : pietisme, meditation, erotik*. Billed-sprog 3.

- Gyldendal, København.
- Nielsen, Erik A. (2018). *Gådetale : emblemer, symbolik, spejle*. Billed-sprog 4. Gyldendal, København.
- Nielsen, Fredrik (1900–1929). *Kirke-leksikon : for Norden* I–IV. Jydsk Forlags-Forretning, Århus.
- Nielsen, Lauritz (1996). *Dansk bibliografi : 1482–1600 : med særligt hensyn til dansk : bogtrykkerkunsts historie* I–IV. Det kongelige Bibliotek · Det danske Sprog- og Litteraturselskab, København. 2. udg. med supplementsbind ved Erik Dal.
- Norvin, William (1937–1940). *Københavns : Universitet : i reformationen og : orthodoxiens tidsalder* I–2. Gyldendal, København.
- Nouri, Ali (1902). *Lystige historier : om : Nasreddin Khodja : tyrkiske sagn fra Timurlenks dage*. Pios Boghandel, København.
- Nørager Pedersen, A.F. (1980). *Prædikenens : idéhistorie*. Gyldendal, København.
- Oddur Einarsson (1971). *Íslandslýsing : Qualiscunque descriptio Islandiae*. Bókaútgáfa Menningarsjóðs, Reykjavík. Overs. Sigurður Þórarinnsson.
- Oddur Gottskálksson (1988). *Nýja testamenti*. Lögberg, Reykjavík. Udg. Sigurbjörn Einarsson, Guðrún Kvaran, Gunnlaugur Ingólfsson & Jón Aðalsteinn Jónsson.
- Olsen, Max W. (1936). *Den danske : kirkeordinants af : 1539 : og andre aktstykker vedrørende den lutherske : kirkereformations indførelse : i Danmark*. Nyt Nordisk Forlag · Arnold Busck, København.
- Osborne, Grant R. (1991). *The : Hermeneutical : Spiral : a : Comprehensive : Introduction : to : Biblical : Interpretation*. InterVarsity Press, Illinois.
- Ólafur Jónsson (1895). “Víg Spánverja á Vestfjörðum 1615 og ‘Spönsku vísur’ eftir séra Ólaf á Söndum”. *Tímarit hins íslenzka bókmenntafélags* 16, s. 88–163. Reykjavík. Udg. Ólafur Davíðsson.
- Ólafur Jónsson (2006a). “Spænsku vísur séra Ólafs Jónssonar á Söndum”. *Ársrit sögufélags Ísfirðinga* 46, s. 119–141. Sögufélag Ísfirðinga, Ísafjörður. Udg. af Kári Bjarnason.
- Ólafur Jónsson (2006b). *Í höndum þínum : minn herra Guð : hefur þú teiknað mig : brot úr sálmum séra Ólafs Jónssonar : á Söndum í Dýrafirði : (1560–1627)*. Háskólaútgáfan, Reykjavík. Udg. Kári Bjarnason & Matthías Johannessen.
- Óskar Halldórsson (1996). *Bókmenntir á : lærdómsöld : 1550–1770*. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík.
- Palladius, Peder (1925–1926). “Visitatsbogen”. I *Peder Palladius’ : danske skrifter* 5, s. 1–268. København. Udg. Lis Jacobsen.

- Parsons, Katelin (2017). "Text and context. *Mariukvæði* in Lbs 399 4to". I *Opuscula xv : Mirrors of virtue : manuscript and print in late pre-modern Iceland*, Bibliotheca Arnamagnæana XLIX, s. 57–86. Tusculanum, København.
- Paul, Hermann (1992). *Deutsches Wörterbuch*. Niemeyer, Tübingen. 9., vollständig neu bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel unter Mitarbeit von Heidrun Kämper-Jensen.
- Pedersen, E. Thestrup (1989). *Nattergalen : fra Wittenberg : om Luthers salmedigtning*. Materialecentralen · Religionspædagogisk Center, Frederiksberg.
- Poulsen, P. (1975). *Fra visebøger : og almuestuer : åndelige viser sunget i Norden*. Lohse, Fredericia.
- Páll Eggert Ólason (1919–1926). *Menn og menntir : siðskiptaaldarinnar : á Íslandi* 1–IV. Bókaverzlun Ársæls Árnasonar, Reykjavík.
- Páll Eggert Ólason (1924). *Upptök sálma og sálmalaga í lútherskum sið á Íslandi*. Fylgirit Árbók Háskóla Íslands. Háskóli Íslands, Reykjavík.
- Páll Eggert Ólason (1944). Sextánda öld, : höfuðþættir. I *Saga Íslendinga* IV. Menntamálaráð og Þjóðvinafélag, Reykjavík.
- Páll Eggert Ólason (1947). *Íslands þúsund ár : kvæðasafn : 1300–1600*. Helgafell, Reykjavík.
- Páll Eggert Ólason (1948–1952). *Íslenzkar æviskrár : frá landnámstímum til ársloka 1940* 1–VI. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík. Bd. VI (1976), ved Jón Guðnason.
- Páll Eggert Ólason, Lárus H. Blöndal, Jakob Benediktsson, Grímur M. Helgason & Ögmundur Helgason (1918–1996). *Skrá : um : handritasöfn Landsbókasafnsins* 1–IV. Landsbókasafn Íslands, Reykjavík.
- Páll Ragnar Pálsson (2013). *Melodies in the Poetry Book of Father Ólafur from Sandar : Religious Songs from Early 17th Century Iceland*. Estonian Academy of Music and Theatre, Tallinn · Reykjavík. Ph.d.-afhandling.
- Páll Vídalín (1985). *Recensus poetarum et scriptorum : Islandorum : hujus et superioris seculi : viðauki : Þorsteins Péturssonar : texti*. Rit 29. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Reykjavík. Udg. Jón Samsonarson.
- Quintilian (2001). *The Orator's : Education* 1–V. Harvard University Press, Cambridge · London. Udg. & overs. Donald A. Russell.
- Ranke, Kurt (1977–2002). *Enzyklopädie : des Märchens : Handwörterbuch zur historischen : und vergleichenden Erzählforschung* 1–10. de Gruyter, Berlin · New York.

- Rosenberg, C. (1878–1885). *Nordboernes aandsliv : fra oldtiden til vore dage* I–III. Samfundet til den danske Literaturs Fremme, København.
- Ross, Margaret Clunies (2007). Poetry on Christian Subjects. I *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middleages* VII,1–2. Brepols, Turnhout.
- Róbert A. Ottósson (1969). “Ein fægur Saung Vijsa ...”. I *Afmælisrit : Jóns Helgasonar : 30. júní 1969*, s. 251–259. Heimskringla, Reykjavík. Red. Jakob Benediktsson, Jón Samsonarson, Jónas Kristjánsson, Ólafur Halldórsson & Stefán Karlsson.
- Saarinen, Risto (2017). “The Allegory of Things. Luther’s Use of allegoria rerum and metaphora rerum 1519–1521”. I *Luther and the Gift*. Mohr Siebeck, Heidelberg.
- Schalk, Carl (2001). *Music in Early : Lutheranism : Shaping the Tradition (1524–1672)*. Concordia Academic, Saint Louis, Missouri.
- Scheitler, Irmgard (1982). *Das geistliche Lied : im deutschen Barock*. Schriften zur Literaturwissenschaft 3. Duncker & Humblot, Berlin.
- Schilling, Heinz (2017). *Martin Luther : Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. C.H. Beck, München.
- Shakespeare, William (2009). *Shakespeare’s : sonnets and poems*. Folgers Shakespeare Library. Simon & Schuster Paperbacks, New York · London · Toronto · Sydney. Red. Barbara A. Mowat & Paul Werstine.
- Sigríður Guðmarsdóttir (2007). “Í höndum þínum, minn Herra Guð, hefur þú teiknað mig”. *Glíman* 4, s. 279–286.
- Sigurjón Einarsson (1955). *Séra Ólafur á Söndum : 1560–1627*. Reykjavík. Kandidat-afhandling ved Háskóli Íslands. På titelbladet tilskrevet i hånden: maí 1956.
- Sigurbjörn Einarsson, Guðrún Kvaran & Gunnlaugur Ingólfsson (1993). *Íslensk bómíliúbók : fornar stólræður*. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík.
- Sigurdsson, Lakshmi (2001). *Mulmet i hjertet : tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*. Anis, Frederiksberg.
- Sigurður Árni Þórðarson (2012). *Limits and Life : Meaning and Metaphors in : the Religious Language of Iceland*. American University Studies 319. Peter Lang, New York · Washington, D.C./Baltimore · Bern · Frankfurt · Berlin · Brussels · Vienna · Oxford.
- Sigurður Nordal (1996). “Fyrirlestrar um íslenzka bókmenntasögu 1350–1750”. I *Sambengi : og : samtíð* 1, s. 41–408. Hið íslenzka bókmenntafélag, Reykjavík. Red. Eiríkur Hreinn Finnbogason.
- Sigurður Pétursson (1996). “Latin Teaching in Iceland after the Reformation”. I

- Reformation and Latin Literature in Northern Europe*, s. 106–122. Scandinavian University Press, Oslo · Stockholm · Copenhagen · Oxford · Boston.
- Sigurður Pétursson (2004). “Erlend tungumál á Íslandi á 16. og 17. öld”. *Skírnir* 178, s. 291–317. Reykjavík.
- Sigurður Pétursson (2014a). “Nám í latneskri málfraði á Íslandi”. I *Latína er list mæt : um latneskar menntir á Íslandi*, s. 11–38. Stofnun Vigdísar Finnbogadóttur í erlendum tungumálum, Reykjavík. Red. Gunnar Marel Hinriksson & Hjalti Snær Ægisson.
- Sigurður Pétursson (2014b). “Vorur til lærðar konur, feminæ doctæ, á Íslandi?”. I *Latína er list mæt : um latneskar menntir á Íslandi*, s. 39–52. Stofnun Vigdísar Finnbogadóttur í erlendum tungumálum, Reykjavík. Red. Gunnar Marel Hinriksson & Hjalti Snær Ægisson.
- Sigurjón Einarsson (1960). “Séra Ólafur á Söndum”. *Skírnir* 134, s. 74–128. Reykjavík.
- Sigurjón Árni Eyjólfsson (1997). “Hugleiðing um lútherska rétttrúnaðinn. Guðsmynd mannsins út frá Marteini Lúther, Jóhanni Gerhard og Hallgrími Pétursyni”. I *Hallgrímsstefna* 1, s. 29–44. Listvinafélag Hallgrímskirkju, Reykjavík. Red. Margrét Eggertsdóttir & Þórunn Sigurðardóttir.
- Sigurjón Árni Eyjólfsson (2000). *Guðfræði : Marteins Lúthers : í ljósi túlkunar hans : á Jóhannesarguðspjalli : 1535–1540*. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík.
- Skriver, Svend (2005). *Hovedsporet : dansk : litteraturs historie*. Gyldendal, København. Red. Jens Anker Jørgensen & Knud Wentzel.
- Sløk, Johannes (1959). *Kristen moral : før og nu*. Hans Reitzel, København.
- Smith, S. Birket (1890–1912). *Kjøbenhavns Universitets Matrikel* I–III. Hagerup, København.
- Snorri Sturluson (1893–1901). *Heimskringla : Nóregs konunga sögur* I–IV. STUAGNL, København. Udg. af Finnur Jónsson.
- Snorri Sturluson (1977–1979). *Two Versions of : Snorra Edda : from the 17th Century* I–II. Rit 13–14. Stofnun Árna Magnússonar, Reykjavík. Magnús Ólafsson í Laugásis redaktion af stoffet. Udg. af Anthony Faulkes.
- Snorri Sturluson (1998). *Edda : skáldskaparmál* I–II. Viking Society for Northern Research · University College London, London. Udg. af Anthony Faulkes.
- Snorri Sturluson (2005). *Edda : prologue and Gylfaginning*. Viking Society for Northern Research · University College London, London. Udg. af Anthony Faulkes.

- Springborg, Peter (2018). “Nyt og gammelt fra Snæfjallaströnd. Bidrag til beskrivelse af den litterære aktivitet på Vestfjordene i 1. halvdel af det 17. århundrede”. I *Nyt og gammelt fra : Peter Springborg : en artikelsamling udgivet i anledning af : 80-årsdagen*, Bibliotheca Arnamagnæana LI. Museum Tusulanum, København. Matthew James Driscoll & Annette Lassen.
- Spurgeon, Caroline (1935). *Shakespeare's : Imagery : and what it tells us*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Steenstrup, Johannes (1891). *Vore folkeviser : fra : middelalderen*. Kjøbenhavn.
- Stefán Einarsson (1957). *A History : of : Icelandic Literature*. Hopkins Press, New York.
- Stefán Einarsson (1961). *Íslensk : bókmenntasaga : 874–1960*. Snæbjörn Jónsson & co. h.f., Reykjavík.
- Stefán Ólafsson (1885–1886). *Kvæði I–II*. Bókmentafélag, København. Udg. Jón Þorkelsson.
- Sthen, Hans Christensen (2015). “Lyckens Hiul 1581”. I *Hans Christensen Sthens Skrifter* III, s. 147–170. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, København. Udg. Jens Lyster under medvirken af Jens Højgård.
- Stolt, Birgit (2000). *Martin Luthers Rhetorik : des Herzens*. UTB. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Stolt, Birgit (2014). *Luther själv : hjärtats och glädjens teolog*. Artos, Skellefteå.
- Stolt, Birgit (2016). *Martin Luther : människohjärtat och Bibeln*. Artos & Norma, Skellefteå.
- Storm, Gustav (1874). *Sagnkredsene : om : Karl den Store og Didrik af Bern : hos de nordiske folk : et bidrag til middelalderens litterære historie*. Den norske historiske forening, Kristiania.
- Streiff, Stefan (1993). “*Novis linguis loqui*”: *Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 : “verbum caro factum est” : aus dem Jahr 1539*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Sveinn Yngvi Egilsson (2011a). “Að yrkja bók. Ljóðabókin sem ‘listræn heild’”. I *Textar og túlkun : greinar um íslensk fræði*, s. 13–40. Reykjavík.
- Sveinn Yngvi Egilsson (2011b). “Myndmál sálma. Tilraun til túlkunar með hliðsjón af sálgreiningu Jacques Lacan”. I *Textar og túlkun : greinar um íslensk fræði*, s. 41–68, 268. Reykjavík.
- Sveinn Yngvi Egilsson (2017). “Gegnum Jesú helgast hjarta í himininn upp ég líta má’. Lesið í líkamsmyndir Passúsálma”. I *Áhrif Lúthers : siðaskipti : samfélag*

- og menning : í 500 ár*, s. 277–297. Hið íslenska bókmenntafélag, Reykjavík. Red. Hjalti Hugason, Loftur Guttormsson & Margrét Eggertsdóttir.
- Sverrir Tómasson (1996). “Nýsköpun eða endurtekning? Íslensk skáldmennt og Snorra Edda fram til 1609”. I *Guðamjöður og arnarleir : safn ritgerða um eddulist*, s. 1–64. Háskólaútgáfan, Reykjavík. Red. Sverrir Tómasson.
- Syv, Peder (1944). *Peder Syvs : danske ordsprog*. Munksgaard, København. Udg. Aage Hansen.
- Tillyard, E.M.W. & C.S. Lewis (1965). *The : Personal Heresy : a Controversy*. Oxford University Press, London.
- Torfi K. Stefánsson Hjaltalín (2016). “*elska Guð og biðja*” : *guðræknibókmenntir á Íslandi á lærdómsöld*. Hugvísindasvið & Guðfræði- og trúarbragðafræðideild, Háskóli Íslands. Flateyjarútgáfan, Reykjavík. Ph.d.-afhandling.
- Tuxen, I.C. (1875). *Den danske og norske sømagt : fra de ældste tider indtil vore dage : populære skildringer*. P.G. Philipsen, København.
- Valdimar H. Gíslason, Guðrún Edda Gunnarsdóttir, Júlíana Gottskálksdóttir, Guðmundur Rafn Sigurðsson & Guðlaug Vilbogadóttir (2017). “Þingeyrar-kirkja”. I *Kirkjur Íslands* 27, s. 363–435. Þjóðminjasafn Íslands · Minjastofnun Íslands · Biskupsstofa · Gamla Sjúkrahúsið/Safnahúsið Ísafirði, Reykjavík.
- Vangslev, Lars Christian (2016). “‘Og hvad andet er alle salmerne end nogle bestemmelser af troen, håbet og kærligheden?’ Om den paulinske treklang: Troen, håbet og kærligheden som guddommelige affekter ifølge Martin Luther i hans anden forelæsning over Salmernes Bog, Operationes in Psalmos 1519–1921”. I *Teologien i historien : historien i teologien : festskrift til professor Lauge O. Nielsen*, s. 75–107. Ekiststensen, København. Red. Carsten Selch Jensen & Christian Gottlieb.
- Viðar Hreinsson (2016). *Jón lærði : og náttúrur : náttúrunnar*. Lesstofan, Reykjavík.
- Vilhjálmur Finsen (1883). *Grágás : Stykker, som findes i det Arnamagnæanske Haandskrift : Nr. 351 fol. Skálholtsbók : og : en Række andre Haandskrifter*. Gyl-dendal, København.
- Vind, Anna (1996). “‘Men de har intet forstået om Kristus ...’ Om Luthers opgør med den skolastiske teologi”. *Dansk teologisk tidsskrift* 59, s. 27–49. Anis, Frederiksberg.
- Vind, Anna (2001). *Latomus og Luther : striden om, hvorvidt enhver god gerning er : synd*. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, København. Ph.d.-afhandling.
- Vind, Anna (2003). “Luther versus Latomus. En strid om ord”. *Dansk teologisk*

- tidsskrift 66, s. 183–199. København.
- Vind, Anna (2007). “‘Christus factus est peccatum metaphoricè’. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians”. I *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, Theologische Bibliothek Töpelmann 138, s. 95–124. De Gruyter, Berlin · Boston. Red. Oswald Bayer & Benjamin Gleede.
- Vind, Anna (2012). “Den nye Luther”. I *Paulus plus – fire prismer på den nye Paulus : Paulus & Paulus, & jøderne, & Luther, & Nietzsche*, s. 81–134. Københavns Universitet, København.
- Vind, Anna (2017a). “Lutherreception i 1500- og 1600-tallets Danmark”. I *Reformationen : 1500-tallets : kulturrevolution II Danmark*, s. 117–162. Aarhus Universitetsforlag, Århus. Red. Ole Høiris & Per Ingesman.
- Vind, Anna (2017b). “Rhetoric”. I *The Oxford Encyclopedia : of : Martin Luther* 3, s. 274–294. Oxford. Red. Derek R Nelson & Paul R Hinlicky.
- Vind, Anna (2019). *Latomus and Luther : the Debate: is every Good Deed a Sin?* Refo500 Academic Studies 26. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- de Vries, Jan (1962). *Altnordisches : etymologisches : Wörterbuch*. E.J. Brill, Leiden.
- Westergård-Nielsen, Chr. (1955). “Indledning”. I *Gissur Einarssons : islandske oversættelse af : Ecclesiasticus og : Prouerbia Salomonis*, Bibliotheca Arnamagnæana xv. Munksgaard, København.
- Widding, S. (1933). *Dansk messe, : tide- og psalmesang : 1528–1573* I–II. Levin & Munksgaard, København.
- Wright, Tom (2004). *Paul : for : Everyone : the Prison Letters : Ephesians, Philippians, : Colossians and Philemon*. SPCK, London.
- Þorleifur Hauksson & Þórir Óskarsson (1994). *Íslensk stílfraði*. Mál og menning, Reykjavík.
- Þorvaldur Thoroddsen (1907–1915). “Skýrslur um Kötlugos”. I *Safn til sögu Íslands og íslenzkra bókmenta að fornu og nýju* 4, s. 186–294. Kaupmannahöfn & Reykjavík.
- Þórunn Sigurðardóttir (1994). *Manuscript Material, : Correspondence, and : Graphic Material in the : Fiske Icelandic Collection : a Descriptive Catalogue*. Islandica XLVIII. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Þórunn Sigurðardóttir (2015). *Heiður og huggun : erfiðjóð, harmljóð og huggunarkvæði á 17. öld*. Rit 91. Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík.



*Øvrig litteratur.*

---

---



## SUMMARY.

The main goal of the present study is to account for the use of imagery as an expression of central theological ideas in the poetry of the reverend Ólafur Jónsson á Söndum (c1560–1627). The aim is to investigate the imagery in his song texts in close connection to its theological sources, thereby also illuminating how the poet found meaning in existence.

In the introductory chapter (“Indledning”) it is shown that even though Ólafur Jónsson was highly regarded in his time and a widely read poet, his work has been the object of scholarship only to a limited extent. As becomes apparent, this is primarily due to the fact that only a very small portion of his works are available in printed editions. At the same time, what could be called the Christian core of his works has been more or less ignored, and thereby the most important key to gaining understanding of the poetry has been disregarded.

The method of the dissertation differs from methods applied in other works on imagery in Icelandic congregational song. The first main objective of the dissertation is to learn more about how Ólafur Jónsson (and his contemporaries) found meaning in life. For this reason, the theology of Martin Luther, including his theory of language and linguistic figures, has been chosen as the basis for understanding and discussing the excerpted material. With this prerequisite, the aim is to ask the first research question: A. How does the theology of Ólafur Jónsson emerge from the imagery? This question is answered by focusing on two aspects of the poetry. Firstly by thoroughly examining 51 texts out of the total of 120–150 which are contained in the manuscript material. These selected song texts contain around 5,300 lines of verse from a broad spectrum of literary kinds. Secondly, by discussing certain parts of the theology. For these purposes, the following specific but very central theological topics have been selected: the anthropology, the idea of God, the understanding of salvation, and the powers of evil. The second objective of the dissertation is, B., to examine how the imagery interacts with the reader.

In chapters 2 and 3 (“Kulturhistorisk kontekst” and “Forfatter og værk”) the aim is to account for the cultural and historical contexts in order to understand the pattern or structure Ólafur Jónsson has laid out for us in form of his songs. This is im-

portant to include in the investigation, because the patterns interconnect with the context in many, complicated ways. The main emphasis is put on the cultural prerequisites, especially the question of education—that is: rhetoric—as it is a *sine qua non* for understanding the literature of The Learned Age. This includes a detailed description of the literary history of the sixteenth century and a thorough discussion of congregational song. The discussion brings into focus the function or meaning of the songs. Generally, the hymns help the receiver (often = singer) to find meaning with their existence. Each hymn is an image of reality and invites the receiver to look at the world in a new way, to view his or her existence in a larger context. For this reason, it is of immense importance that the poet speaks clearly, which Ólafur also emphasizes as a goal in his address to the reader. This is in line with the principles for the new congregational singing, which Luther put forward in letters and other writings. Ólafur thus turns away from those parts of the homely tradition, which, as the scaldic poetry of the middle ages, finding its ideals in ingenuity and learning. Congregational song found its inspiration instead in the language of the Bible, especially the biblical imagery.

The first of the chapters concludes with a discussion on theological matters and the ‘new’ in the new theology, which arrived with the Reformation. In the second of the chapters the poet himself is presented to us, first through the short biography by the reverend Magnús Snæbjarnarson (1705–1783), and then through a comprehensive examination of the (few) sources we have about the life of Ólafur Jónsson. This is followed by a description of the manuscripts in which Ólafur’s Songbook is transmitted, as well as a few other main song collections. Finally, a general outline of the poetry of Ólafur is given as well as a more detail-oriented analysis of the song *Sjálfur Guð, drottinn sannleikans* (KvÓJ 1).

In chapter 4 (“Teoretiske forudsætninger”) the theoretical underpinnings of the dissertation are presented. Martin Luther distinguishes between the inner and the outer clarity of the Bible. Considered from without, the Bible is completely clear and understandable, says Luther. This kind of grammatical understanding does, however, not lead to salvation. Only the reading by a person who is illuminated by faith brings salvation. In other words, salvation comes only as an act of God in and through man. In a similar way as Luther distinguished between the inner and the outer clarity of the Bible, he also distinguished between two kinds of language. He did not speak of these languages in a uniform way, though he often used the terms ‘Old Language’ and ‘New Language’. More recent scholarship has tried to understand Luther’s thinking through the lens of Johannes Andereggs concepts ‘in-

strumental' and 'medial' language. According to Anderegg, everyday language and scientific language are examples of instrumental language. These languages are characterized by being a (more or less) coherent system which describes as well systematizes the world. The important thing is that instrumental language is a matter of course for the language user, and so he or she can by use of the language interact with the world in a smooth and unproblematic way. Medial language on the contrary is by definition a language that breaks with the accepted and thereby with instrumental language and the habit that is an integral part of it. Medial language cannot be defined as such, because it is innovative in nature, the central element being the linguistic figure or image. When Luther speaks of The New Language, then, he is speaking of some kind of medial language. However, the theological medial language differs from other kinds of medial language in that it is centered around or speaks with Christ. Christ is the source of The New Language, but not as some kind of instrumentality that would then be present inside the medial language. The mediality or 'the new' for Luther goes all the way into Christ, who from the perspective of man is to be regarded as a cloud, which he (man) cannot catch or use; he cannot do anything but passively let Christ work and act from within him.

Based on these theoretical considerations the chapter continues to examine Martin Luther's thoughts on metaphorical language as it occurs and is used in the Bible and his own writings. Luther mentions that one can read any text figuratively, if one chooses to. But that is not necessarily therefore correct. It is essential that the text itself and the overall context leads the reader to do so, and in the end it is a question of whether the reader is filled with the Spirit or not, whether he has faith. Luther gives an example: a rose is a normal rose. But it can also be used of Christ. This is not, according to Luther, a question of using 'rose' as a symbol for Christ, but the other way around: the meaning of the word is expanded metaphorically so that the meaning is determined according to how the word is used in the text. In what remains of the chapter, some concrete images from Luther's own text are presented along with his thoughts on the old Christian fourfold method of interpretation, the *quadriga*. The chapter ends with a definition of imagery, as it is understood in the study: *The historical distance taken in consideration, imagery covers any replacement or identification of one word or idea with any other.*

The main investigation follows in chapter 5 ("Teologien i billedsproget") with a comprehensive presentation of the excerpted material. The presentation is structured according to the aforementioned central theological topics—the anthropology, the idea of God, the understanding of salvation, and the powers of evil—and thus it

really answers three primary questions from the point of view of man: What is the nature of the current situation (anthropology, powers of evil)? What is the best possible outcome (God)? How should we change the current situation for the better (salvation)? Each of the topics consists of a conversation between relevant parts of the theology of Martin Luther and the excerpted material, which is presented to the reader in a structured way.

In one way, the picture that emerges of Ólafur Jónsson's imagery as a whole is very complex and difficult to summarize to the reader. However, two pictorial structures do seem to underlay more or less the whole of the material.

We meet the first of these structures in a traditional image of Christ, amongst other places used in The New Testament (John xiv. 6). It is Christ as the way. In the material we encounter it e.g. in expressions like 'way and ladder', 'the right way' or as stating that we ought to follow in the footsteps of Our Savior. Here, we get an answer to the three questions set forward above by inserting man's existence in the structure of the age-old myth of man on his journey back home, in its Christian form that is: to God. This structure occurs for instance in many stories in the Bible, in fact the whole Bible can be seen as taking this structural form:

1. Man is made in the image of God.
2. Man falls. The image of God is lost.
3. Man returns home to God through Christ.

This myth is not particularly Christian. It exists in multiple forms, both antique and modern. But it does have a central place in the Christian outlook, and thus to Luther who naturally was rooted in this tradition: To Luther, man was created in the image of God, but after the fall, which essentially was and is a turning away from God, the whole man was captured. Man is therefore after the fall completely incapable of turning himself towards God again, i.e. saving himself. This archetypical image or myth of existence is widely presupposed in the material. The current situation is described as a dangerous way through life, a vale of tears or as the returning home after exile. Other images are the crossing of the Sea of Death, Christ as a ship, ferrying man across to the Land of Peace, or man standing in the midst of an ongoing battle.

Beside this narrative way of discovering meaning in existence by providing man with a goal, towards which he has to move in order to escape the present misery, there is another relational or ideal way of understanding man and his situation in existence. According to this theological outlook, man is viewed in his relationship

to God. The relation could be described as whether or not man is turned towards God. If not, he is a sinner. Another way of describing it would be to consider whether man fulfills the Law. If he does, he is righteous, if not, he is a sinner. The picture is, however, a bit more complicated on man's behalf, because if he fails in the least in his fulfillment of the Law, it is regarded as nothing and he is condemned a sinner. The only solution to this is faith in God, because when in faith, God is willing to regard man as righteous, although he is still a sinner. Thus, man is both righteous and sinful simultaneously. This way of thinking also appears in Ólafur's texts when he says that he who is spirit does not sin, that man is righteous because of the goodness of God or that Christ dressed man's wasted nature in the image of Himself. This is, basically, the image of the happy exchange between man and Christ, he takes our death and condemnation and we receive his life and grace. Perhaps this is most clearly expressed in the often-recurring image of the wedding between man and Christ.

These large image structures—the dramatical and the relational—are both present at the same time in man. That is why Luther can speak of ruling sin which in baptism is overruled by Christ, and of the remnants of sin which man should 'eradicate with [his] own fist'. Ólafur Jónsson does not speak of it quite in this way, but he does express the same line of thought, when on the one hand he speaks of Christ dressing us in his image, and on the other, expresses the wish to eradicate sin in himself before he dies.

The material echoes of the theology of Luther. One example is the two mentioned image structures, and in them especially the view on sin and man, but we can also follow the connection in minor details such as the image of man being situated 'in the midst of' something, being ill, being surrounded by enemies *etc.*

It is sparse with references to vulgar tradition in the poetry of Ólafur Jónsson. A few places, e.g. when speaking of devils (or indeed the Devil himself) as trolls or ghosts, death as binding 'hel-shoes' on somebody, the Holy Spirit as a warrior on a ship, or describing Christ as the great hero fighting the enemies of man, some remnants of popular tradition do emerge. This, taken together with a few instances of simple use of *kenningar*, shows a certain will to reach towards the receivers of the poetry, though it in no way is representative of his style.

The examination of imagery in the poetry of Ólafur Jónsson concludes with chapter 6 ("Billedsproget i poesien"), in which the second of the two main research questions—how the imagery is adding to the poetic effect—is addressed. In this chapter, the material is examined in three different ways, showing the imagery in interaction with the reader. In the first section, three verses from an exegetic song

SANDHEDS VEJE

on Luke vii. 36–50 are discussed in some detail. The following section presents an analysis of Ólafur's use of images from the realm of nature. The final section presents text and translation into Danish of the song *Sterkur himnanna stýrir* (KvÓJ 51) along with a short discussion of the central imagery.

*Translated by Ida Marie Klahn*

*and Johnny F. Lindholm.*

---



## Addenda.

Flere steder i afhandlingen henvises til pilgrims- eller vandringsmyten. Således navnlig §§ 12 (med anm.) og 13 i hovedundersøgelsen (kap. 5) samt s. 263, 268–269 (kap. 6). Desuden fremhæves billedstrukturen i konklusionen, s. 284–285.

Der skal her, da bogen desværre for sent er kommet til forfatterens opmærksomhed, på én gang henvises til to artikler, der grundigt behandler nævnte billedstruktur og sætter den ind i den kirkehistoriske sammenhæng, der først og fremmest har præget den for eftertiden. Det drejer sig om Kurt Villads Jensens “*Imitatio Christi* i den grad. Korstogene som en spirituel rejse” (s. 46–65) og Mette Birkedal Bruuns “Cistercienserne og den spirituelle topografi” (s. 66–85) i antologien Mette Birkedal Bruun & Britt Istoft, red. (2004): *Undervejs mod Gud : rummet og rejsen i middelalderlig religiøsitet*, København: Tusculanum.

---