

Per Øhrgaard: Skyld og nåde i Thomas Manns Den Udvalgte og Josef og hans brødre (foredrag i Thomas Mann-Selskabet 4.2.2022)

### ***Kun til indvortes brug – ikke til citat***

Der er mange måder at udtrykke forholdet mellem skyld og nåde eller synd og frelse på. En af dem er Thomas Aquinas' sætning: "O felix culpa quae tantum meruit redemptorem!" Lykkelige skyld, som fortjente en sådan frelse! Den sætning brugte Villy Sørensen i 1964 som motto for "Tre legender" i bogen *Formynderfortællinger* – men han kendte jo også sin Thomas Mann.

En anden og mere profan udgave finder man i tegneserien *Steen og Stoffer*. Faderen er lige kommet hjem og ved at stige ud af sin bil, da ser han sin lille søn Steen stå med et nervøst grin og et skilt med ordene: "Uden synd ingen frelse" – og faderen siger: "Å – å ..."

Skyld og synd, nåde og frelse hænger sammen. De betinger ligefrem hinanden. I kapitlet "Sibyllas bøn" i Thomas Manns roman *Der Erwählte*, (da. *Den Udvalgte*), siger Sibylla mod enden af sin lange bøn til Jomfru Maria, at hvis der ikke var blevet syndet i begyndelsen, ville alt det underfulde, som tildrog sig med Maria, slet ikke være sket, og vi ville ikke i evighed synge Marias pris, som vi gør nu. Ikke for ingenting påberåber Sibylla sig lige forinden en smule "kvindelist", for hun siger jo netop, at synden er forudsætningen for nåden. Og hun er endnu mere listig, men det kommer jeg til senere.

Uden synd ingen nåde, for nåden er tilgivelsen af synden. Var der ingen synd, var der heller ikke behov for nåde. Nu behøver man ikke at frygte for, at der ingen synd er, for den pådrog mennesket sig desværre allerede i begyndelsen, i Paradis, da Eva og Adam spiste af æblet fra kundskabens træ. Det er det, der i teologien siden den hellige Augustin er kaldt arvesynden, altså den mennesket er født med og aldrig kan slippe af med – men som det altså kan få tilgivelse for i kraft af Guds nåde, som for den troende er kommet i skikkelse af Jesus Kristus. Ved afslutningen af altergangen i danske kirker erklærer præsten, at den korsfæstede og genopstandne Kristus har "gjort fyldest for alle vore synder", taget dem på sig og dermed ophævet dem for os.

Nu har jeg så allerede brugt to ord, skyld og synd, nærmest i flæng, og jeg har også talt om nåde og tilgivelse. Men er de identiske? Ikke ganske. Syndig er først og fremmest noget, man er over for Gud, synd er så at sige et metafysisk begreb. Skyldig er noget, man er i den menneskelige verden. Synden kan kun ophæves i den guddommelige nåde; skylden kan sones, men også tilgives, i den menneskelige praksis. I Fadervor beder vi om, at få vores skyld "forladt": "Forlad os vor skyld, som også vi forlader vore skyldnere." (Sjældent spørges der om, hvorvidt vi faktisk forlader vore skyldnere, og om vi så overhovedet kan forvente forladelse selv). Vi taler ikke om, at vi viser nåde over for vore skyldnere. Men man har ikke desto mindre i juraen et begreb, der hedder benådning, hvor man så så at sige tager nådesbegrebet forfængeligt.

Jo større og mere utilgivelig skylden er, desto større også den nåde, som alligevel ufortjent bliver den skyldige til del. Nåden er altid ufortjent. Synderen kan gennem bod og måske bedring håbe på nåde, men ikke handle sig til den. Når man kan lade nåde gå for ret, siger man netop, at den skyldige havde fortjent en straf, som han takket være en nådeshandling fritages for. En benådning er ikke en frifindelse. Skylden forbliver, hvad den er, den sones ikke, men den ophæves. I teologien er skylden lykkelig, som Thomas Aquinas siger,

såfremt det er Guds nåde, der træder ind. I verdslig sammenhæng er det kongen eller en minister, som benåder, og det har naturligvis ikke den samme ophøjede status.

I praksis, det vil sige i daglig tale, går begreberne skyld og synd over i hinanden. Man kan godt træffe på en formulering som den, at Adam og Eva blev skyldige (selv Thomas Aquinas siger jo "culpa" og ikke "peccatum"), og man kan se studenten i H. C. Andersens eventyr "Nissen hos Spækhøkeren" sige, at det var "syndigt", om en gammel bog skulle rives i stumper og stykker og bruges til indpakning af ost. Vi kan i daglig tale sige "det var synd", men så mener vi efterhånden noget andet, nærmest en slags tilfældig uretfærdighed, vi udtrykker medfølelse; og vi kan sige "alt forladt", men så har det også handlet om en mindre sag.

Alt dette blot for at undskylde, at jeg i det følgende også taler om både synd og skyld. Begge ord bruges også i Thomas Manns roman *Den Udvalgte* – mest ordet synd, thi fortælleren er en from munk i højmiddelalderen, hvis univers er det kristelige, af Thomas Mann endda skrevet med k og ikke det tyske ch, thi vi befinder os i romanen i en tid, hvor man kunne skrive Kristus og kristendom med k også i Tyskland.

I sin roman, der udkom i 1951, altså temmelig meget for enden af Thomas Manns liv, genfortæller Mann en middelalderlig legende, ligesom han i sin store roman om *Josef og hans brødre* (1933-43) genfortæller den bibelske historie om Josef. Mens de få sider i Første Mosebog bliver til en roman på to tusind sider, er forskellen på forlæg og roman denne gang lidt mindre. Thomas Mann bygger nemlig ikke kun på den korte historie om Gregorius, som fortælles i *Gesta Romanorum*, en senmiddelalderlig samling af tildels meget ældre anekdoter, helgenhistorier og andet, en såkaldt "eksempelbog" anvendt til opbyggelse og som forlæg for prædikener. Ældre end *Gesta romanorum*s kompilation er et versepos med titlen *Gregorius af Hartmann von Aue*, skrevet omkring 1200, som mere udførligt og med mange af de af Thomas Mann senere anvendte detaljer fortæller historien. Man kan faktisk godt blive overrasket, når man ser, hvor mange motiver og episoder hos Thomas Mann, som allerede forekommer hos Hartmann – som på sin side havde et fransk forlæg: *La Vie de Saint-Grégoire*.

Historien er hos Thomas Mann meget kort fortalt denne: Et hertugeligt tvillingepar, Wiligis og Sibylla, elsker hinanden så meget, at det også bliver for meget, og de avler et drengebarn, som dermed jo for alvor er behæftet med arvesynd. Der er intet sted for dette barn på jorden, som det siges. Wiligis drager på bods- og pilgrimsfærd til Det hellige Land og omkommer undervejs. Sibylla nedkommer i dølgsmål, og det bestemmes, at det lille barn må overgives i Guds varetægt, dvs. at det som en anden Moses lægges ned i en tønne, der sættes i en båd, som skubbes ud i havet på lykke og fromme. Barnet overlever og findes af to fiskere, som bringer det i land på en afsides ø i Den engelske Kanal, hvor det kommer i klostret hos en abbed, som gennem en tavle, der var vedlagt spædbarnet, er bekendt med, at det er af høj byrd, men født i stor synd, der står ikke hvor og af hvem.

På et tidspunkt får Gregorius, som drengen er blevet døbt efter abbeden, nys om, at han er en anden end den, han tror, og abbeden må rykke ud med sandheden, hvorefter Gregorius drager på ridder- og bodsfærd. At være ridder havde han altid drømt om, det lå ham jo i blodet, som det siges, og at gøre bod for på den måde måske at forløse sine syndige forældre er et kald for ham, da han er blevet bekendt med sin ædle, men højst tvivlsomme herkomst. Gregorius kommer til den belejrede by Brügge, det eneste, der er tilbage af hertugdømmet Flandern og Artois, fordi hertuginde Sibylla har nægtet alle bejlere sin gunst, hvorefter en af dem i årevis har ført krig mod hende og hendes land.

Gregorius, den tapre ridder, vinder en tvekamp med den krigeriske bejler og dermed også hertugindeens hånd – og efter nogen tid viser det sig så, at hertuginde er hans egen mor. Nu kan det jo ikke blive værre: Hun har oven i købet allerede født ham et barn, en datter, og det næste er på vej. Gregorius forordner, at hun skal vie resten af sit liv til at pleje syge og spedalske, mens han selv vil begive sig på den strengest tænkelige bodsfærd. Den fører ham ud på en øde og forladt klippesten i en stor sø, og der sidder han i ikke mindre end sytten år, udsat for vejr og vind og næsten uden føde.

I Rom er der kaos: Paven er død, det er to konkurrerende paveemner også, det er svært at finde et nyt, man kan enes om. Da får to fornemme romere uafhængigt af hinanden en vision af, at de skal drage ud for at finde den nye pave. Det siges ikke, at de skal finde ham svøbt og liggende i en krybbe; det er værre endnu: De skal finde ham langt borte i stor pønitense, og det gør de så. De finder Gregorius på klippen, han er ikke større end et pindsvin, men retter sig allerede i båden på vej i land, han kommer i triumf til Rom og bliver en meget stor og afholdt pave – som så også får besøg af den gamle hertuginde. Hun vil nemlig vide, om det dog måske kan tænkes, at Vorherre vil tilgive hende hendes dobbelte, umådelige synd. Hun genkender vist ikke paven, men han genkender hende, giver sig til kende med ordene: "Vi er jeres søn!" for paven taler naturligvis i pluralis majestatis. Og da han jo har al magt til at binde og løse, giver han hende og sig selv forladelse for synderne, og begge går i tur og orden ind til den evige salighed.

Så stor er Guds nåde, at den kan tilgive selv blodskam, overtrædelsen af et af de stærkeste tabuer i vores kulturkreds. Det er kernen både i Hartmanns epos og i anekdoten i *Gesta romanorum*. Men Thomas Mann ville jo ikke være den, han var, hvis hans genfortælling ikke opviste nogle afvigelser fra overleveringen. Mann er altid, selv i sine mest dystre bøger, også morsom, og i *Den Udvalgte* er han nogle gange næsten overstadig og samtidig så charmerende, at man som læser komplet overgiver sig.

Manns fortæller Clemens er så at sige en ajourført eller rettere tilbagedateret Serenus Zeitblom, med tillæg af aspekter, som ikke passede sig, mens bomberne regnede ned over Tyskland, men som går an, når man har at gøre med en from benediktiner i Sankt Gallen. Mens Serenus Zeitblom skulle fortælle om "den fortræffelige, af skæbnen så frygteligt hjem søgte, ophøjede og atter nedstyrkede mand" (*Doktor Faustus*, begyndelsen), kan Clemens fortælle den omvendte historie, den nedstyrkede og atter ophøjede mand - men at han var 'frygteligt hjem søgt af skæbnen', passer alligevel.

Der er nogle mere udvendige afvigelser fra kilderne, som måske ikke er så udvendige endda. I *Gesta* er det hertuginde selv, som beslutter, at barnet må sættes ud på de vilde vover, medens det i Manns roman er noget, andre beslutter for hende, og som hun aldrig affinder sig med. Den fisker, som Gregorius kommer til på sin vandring, og som er den, der sætter ham ud på stenen, er i *Gesta* venlig og velvillig, medens han hos Hartmann og hos Mann er alt andet. Han anser Gregorius for en svindler og bedrager, fordi han udmærket kan se, at den tigger, der kommer til hans hytte, ikke har været tigger ret længe, men haft bedre dage, og det er kun fiskerens kone, som forhindrer sin mand i at sende ham bort igen med det samme. Og så er der en ret afgørende forskel til forlæggene, som jeg før næsten fortav, men den kommer jeg til.

Thomas Mann var tidligt tiltrukket af Gregorius-fortællingen. I midten af 1890'erne hørte han forelæsninger i München, bl.a. om middelalderlitteratur, og her noterede han adskilligt om Hartmanns epos, som han næppe egentlig læste dengang, men hørte om af sin professor. At

blodskamsmotivet ikke var ham fremmed, ses af den tidlige novelle "Wälsungenblut", som er fra 1905, men først blev trykt senere, og som indeholder et langt referat af første akt af Wagners *Die Walküre*, som jo netop beretter om de to søskende Siegmund og Sieglindes kærlighed. Også i novellen er det to søskende, som blandt andet forklarer deres gensidige tiltrækning med, at der jo ikke er andre, der er dem jævnbyrdige.

Det er et centralt motiv også i *Den Udvalgte*. Præcis det samme mener nemlig tvillingerne i *Dn Udvalgte*. Derfor kan det kun blive de to, og derfor kan hertuginde senere også kun gifte sig med en, hun anser for sin jævnbyrdige – og som jo altså også er det i mere end én forstand. Mann har megen fornøjelse af at lade Clemens deklilere slægtskaber såsom, at Gregorius' far også er hans onkel og hans mor også hans tante, eller at Sibylla er både mor og farmor til sine døtre. Det er en accept og persiflering på samme tid af blodets bånd.

Gregorius-legenden dukker op i kapitel XXXI i *Doktor Faustus* fra 1947, hvor det berettes, at Adrian Leverkühn tænker på at skrive musik til flere af teksterne i *Gesta romanorum*. Her genfortælles historien, som den forekommer i denne samling, men uden reference til Hartmann von Aue, som Thomas Mann på dette tidspunkt ikke havde genopfrisket. Men efter arbejdet med *Doktor Faustus* trængtes der måske til en modvægt, som man også ellers kan følge det i forfatterskabet: Oven på *Buddenbrooks* kommer *Königliche Hoheit*, efter *Trolldomsbejrget* kommer *Josef og hans brødre*, efter *Doktor Faustus* kommer så *Den Udvalgte*. Det lyder så mekanisk: at der efter de dystre romaner kommer nogle mindre dystre. Men mekanisk er det ingenlunde, og naturligvis er ingen af romanerne bare enten sorte eller hvide. Som jeg sagde før: Selv i de mørkeste romaner er der megen munterhed, og selv i de lyseste er der dunkle pletter – Wiligis, helten Gregorius' far, omkommer jo, og der bliver også slået en del borgere ihjel under belejringen af Brügge. Men "de var jo kun bipersoner", som fortælleren nøgternt anmærker.

Til gengæld slår Gregorius ikke nogen ihjel; sådan en helt er han ikke. Afsløringen af hans høje herkomst sker, fordi han udfordres til nævekamp af sin fostbror Flynn. Gregorius er som spæd sat i pleje hos en af de fiskere, som havde samlet ham op, men så kommer han til klostret og uddanner sig, bliver fremmed for fiskerfamilien, men Flynn er så meget hans jævnbyrdige (!), at de to altid er lige dygtige til al slags sport. Flynn udvikler et stadig større had til den forfinede Gregorius – for skønt denne ikke ved, hvem han er, ytrer hans adel sig jo dog i hele hans habitus – og udfordrer ham så til sidst. Gregorius vinder ved at slå Flynns næse til blods, men det sker vel at mærke i selvforsvar, da han vil undgå et slag fra Flynn. Og da Gregorius vinder den næste tvekamp, den med hertuginde frække bejler uden for Brügges mure, da sker det heller ikke ved, at han hugger ham ned, nej, Gregorius griber med fast hånd om seletøjet på modstanderens hest og med den samme "ubetinget fastholdende hånd" om modstanderens sværd og trækker på denne måde, mens hans egen hest går baglæns, modstanderen ind i byen, hvorefter porten smækker bag dem. Den frække bejler er fanget.

Gregorius er uovervindelig i sine tilbageslag. – Men han er det, fordi han ejer evnen til i det afgørende øjeblik at samle alle sine kræfter som i et brændeglas.

Men hovedsporet: Thomas Mann vil genfortælle en historie om synd eller skyld og nåde eller tilgivelse, og han vil endnu engang skildre en figur, som falder uden for rammerne. For er ikke alle hans problematiske naturer "udvalgte", blot på forskellig vis? Kunstneren over for borgeren, denne tidlige modstilling i forfatterskabet, præfigurerer allerede den hellige eller synderen (for det viser sig jo her at være en og samme person) over for det, man kunne kalde

gennemsnitsmennesket. Det er jo heller ikke for ingenting, at ordet "sacer" på latin betyder både hellig og forbandet (og på engelsk fik romanen ligefrem titlen *The Holy Sinner*).

Det fælles for den hellige og den forbandede er, at de ikke "hører til", at de falder udenfor. Et sted i *Den Udvalgte* filosoferer fortælleren Clemens over, hvad adel er, og skriver: "Hvor der er en plet [ty. Makel], er der adel." Munken, som fortæller, er jo også på sin egen måde uden for det gennemsnitlige, men han gør dog meget ud af at fortælle, at han altid har været lige langt fra den store lykke og den store ulykke, medens jo de personer, han beretter om, kender til begge dele, men til gengæld ikke til det, som allerede i *Tonio Kröger* hed "die Wonnen der Gewöhnlichkeit". De er undtagelser. Sådanne undtagelser kan hos Thomas Mann enten gå nedenunder af samfundet og til grunde – eller de kan stige ovenud af det og måske også gå til grunde, men de kan også blive reddet eller frelst. Adrian Leverkühn i *Doktor Faustus* er et eksempel på det første, Josef i romanen om ham og Gregorius i vores roman på det sidste.

Man kunne også sige, at hvad der i den tidlige novelle "Wälsungenblut" afhandles psykologisk (og sociologisk, for de to søskende er jøder), løftes i *Den Udvalgte* op i den teologiske sfære. Eller skulle man i stedet for "løftes op" blot sige "flyttes"? – for det er jo ingenlunde sådan, at Mann bare bliver teolog. Alle de psykologiske iagttagelser og finesser, hele opmærksomheden over for det profane liv er fulgt med, og ellers ville *Den Udvalgte* heller ikke være det humoristisk-religiøse mesterværk, som romanen er. Den får sin dybde af netop at være moderne, ikke-naiv, uanset at Mann har konciperet en fortæller, munken Clemens i Sankt Gallen, som er troskyldig – og så alligevel ikke helt. For skønt Clemens slår syv kors for sig over det skrækkelige syndige, han skal fortælle, så fortæller han det jo alligevel og temmelig udførligt, som da han under tvillingernes elskovsakt skriver: Og nu sagde de noget, som man ikke forstår og slet ikke skal forstå – hvorefter der kommer en blanding af oldfransk og tysk, som man lige præcis godt forstår, selvom der ikke følger forklaring med. Men Clemens kan jo sige, at det er læserens fantasi, der her er på spil.

I sin fromhed sætter Clemens en anden søskendehistorie op mod den om "de slemme børn", nemlig beretningen om Benedikt (hans ordens grundlægger) og dennes søster Skolastika, som levede i tugt og ære i deres kloster, indtil Satan bragte syv udsøgt skønne hetærer dertil, som naturligvis forførte hans elever – "ikke alle, men et betragteligt antal", som Clemens anmærker. De to søskende flygter naturligvis for alt dette, begiver sig på vandring, omvender alle de hedninge, de møder, vælter falske gudebilleder og smadrer Apollons sidste tempel – se, det er rette helgener! Skulle jeg hellere have skrevet om dem? spørger Clemens. "Nej, af egen fri vilje valgte jeg den foreliggende historie, fordi hin kun vidner om hellighed, denne derimod om Guds umådelige og uberegnelige nåde."

Thomas Manns ironi gennemsyrrer hele bogen – dog, man skal hellere sige humor. Alt tages alvorligt og bliver til et muntert spil på samme tid. Det ligger allerede i selve fortællingens konception. For munken, som med alle tegn på forfærdelse beretter de uhyrligste synder, ved samtidig og siger det med det samme, at historien ender godt. Hvis ikke han havde vidst det, kunne han ikke have bragt det over sit hjerte eller kunnet forene det med sin samvittighed at fortælle så skrækkelige ting. Samtidig må han også advare mod en i hans øjne forkert læsning: Hans tilhørere eller læsere må endelig ikke tro, at alle, der synder, bliver paver, så at man bare kan lade fem og syv være lige og fortrøste sig med, at Gud nok alligevel er nådig til sidst. Og husk i det hele taget på, skriver han, at Gregorius sad på en forladt sten i samfulde sytten år! Hvis I gør ham det efter, så kan vi tale om det, ellers ikke!

Et ironisk middel er at hæfte sig ved detaljen i stedet for ved det, som for det strenge blik er hovedsagen. Mit yndlingseksempel er fra novellen "Loven", hvor Moses inden sin

opstigning til bjerget har formanet sit folk på alle måder om, at det skal opføre sig ordentligt, både i kønslivet og i spisevanerne. Hvis nogen f.eks. spiser stålorme, får hun eller han med Moses at bestille. Da han så kommer ned fra bjerget og ser dansen om guldkalven og alle de unævnelige udsvævelser, der foregår, står der som det allerførste: "Nogle spiste stålorme" – først derefter viser det sig så, at de også horer og svirer og slås og myrder. – I *Den Udvalgte* er der sådan et sted, efter at den fattige fisker, som har samlet det udsatte spædbarn op af vandet, er blevet rig ved de dukater, den lokale abbed har givet ham for at opfostre hittebarnet. Fiskeren bygger og udvider, får en større båd, bliver også landmand med mark og køkkenhave, og på et tidspunkt bliver det hans kone for meget, hun spørger, hvad det dog alt sammen skal blive til: "Nu dyrker du også allerede gulerødder!"

Sådan kan Clemens have det med detaljer. Han vakler mellem sin nyfigenhed over for alt det slemme, han skal fortælle, og sin moralske afstandtagen fra det. Gang på gang, når han er skejdet ud i lidt for farverige beskrivelser, skynder han sig at sige, at alt dette naturligvis er ham helt fremmed, og at han ikke aner, hvad han taler om, men blot forsøger at sætte nogle ord sammen. Da han har fortalt om tvillingernes første nat sammen, herunder også om, at deres hund, som lå imellem dem, gav sig til at hyle, hvorfor Wiligis stak den ihjel, skriver han, at på en måde var dette mord på hunden det værste, der skete den nat. Den afholdende munk er naturligvis behørigt forarget over samlejet, men det er så at sige mest teoretisk, for han har jo fortaget al den slags; hundens død derimod går ham direkte på.

Da Clemens i første kapitel forsvarer, at han ikke skriver på vers, men i prosa, klager han over stilens forfald og citerer en tysk augustiner munk – selv er han irer og jo en lærd benediktiner – som har skrevet til ham: "Robustissimus in corpore sum et saepe propterea temptationibus Diaboli succumbo." Hvilket betyder: "Jeg har en kraftig krop og må ofte give efter for djævelens fristelser." Den forargede Clemens kommenterer: "Det er jo næsten ikke til at holde ud, stilistisk og i det hele taget." Men altså først og fremmest stilistisk. (Man kunne såmænd også sige, at selve dette på tysk at skrive Kristus og Kristenheit med K er en mild ironi. Og jeg vil vædde på, at Thomas Mann med den tyske augustiner munk har tænkt på Martin Luther, som var robustissimus, og hvem Mann ikke brød sig om – se talen "Tyskland og tyskerne" fra 1945).

Ironien gør heller ikke holdt over for troen selv, om end den her nok er en ironi bag ryggen på fortælleren, men naturligvis ikke forfatteren: Det er nu engang sådan, at Kristus har overdraget Peter at grundlægge kirken, og at Petrus har overdraget værdigheden til den romerske biskop, altså paven. Beviset er jo, at det står i de gamle skrifter, og "det anser jeg for ret en prøve på troen og en udfordring til ånden til at bevise sin kraft og til at vise, hvad den alt sammen er i stand til at tro."

Hvad den alt sammen er i stand til at tro. Her er vi for mig at se ved kernen i Thomas Manns ironiske eller humoristiske religion, hvis man kan kalde noget sådan. For hvad er det nu alt sammen for noget? Er det en fortælling om Guds nåde eller om menneskets evne til at tro, eller om begge dele? i *Josef og hans brødre* fortæller et kapitel om, "Hvordan Abraham opdagede Gud". For opdagede Abraham Gud – eller opfandt han ham? Det er ikke til at afgøre.

Abraham gennemgår de mulige genstande for tilbedelse og dyrkelse og forkaster jorden, månen, solen, for der må hele tiden være noget eller nogen, som er højere end dem; man kan kun tjene "dem Höchsten", som det hedder på tysk, hvor grammatikken lader det stå åbent, om man skal mene *det* højeste eller *den* højeste. Derfor er det også et åbent spørgsmål, om Abraham finder noget, som objektivt er *det* højeste, eller om han personificerer sin egen forestilling som en forestilling om *den* højeste. "[...] på en måde var Abraham Guds far. Han

havde skuet og fremtænkt ham, de mægtige egenskaber, han tillagde ham, var vel Guds oprindelige ejendom. Abram var ikke deres faderlige ophav. Men var han det alligevel ikke i en vis forstand, idet han erkendte dem, lærte dem og tænkende virkeliggjorde dem?" Det samme finder man i novellen "Loven", hvor det heller aldrig helt afgøres, om det er Gud, der taler gennem Moses, eller Moses' egne forestillinger, som ophøjes til at være Guds vilje.

Det var filosofen Ludwig Feuerbach, som i en bog fra 1841 formulerede tesen om, at Gud er menneskets forestilling om fuldkommenhed, kort og firkantet fortalt: Gud har ikke skabt mennesket i sit billede, men mennesket har skabt Gud i sit (ideal)billede. Thomas Mann har ikke skrevet teologiske traktater, men skulle man forsøge at indkredse, hvad der ligger bag hans skeptiske tro, kunne det måske være dette:

Det er muligt, at Gud er menneskets forestilling og ingen objektiv størrelse. Men hvoraf kommer det, at mennesket har behov for at opfinde en gud at tilbede? Hvem eller hvad har nedlagt det *behov for mening* i mennesket, som ytrer sig i alle religioner og tillige i alle filosofiske systemer og ideologier? – Og hvis dette behov er uomtvisteligt, ophæver det så ikke diskussionen om, hvorvidt vi er skabt af Gud eller Han af os? For mig at se er det omtrent dér, Thomas Mann befinder sig. Det er lidt plat sagt historien om hønen og ægget, og Thomas Manns pointe er – igen for mig at se - at det er ørkesløst at spekulere over prioriteten; vigtigere er det at se, at der findes både høns og æg.

Derfor er nåden eller frelsen hos Thomas Mann heller ikke ensidig. Ligesom Gud også opstår ved, at Abraham forestiller sig ham, således er der heller ikke kun udefra kommende kræfter, som afgør, om man frelses eller fortabes. Karakteristisk for både Josef og Gregorius er, at de – Josef meget udtrykkeligt, Gregorius lidt mere gedulgt – tror på, at det vil ende med at gå dem godt, at de har Guds velsignelse, eller som i Josefs tilfælde ligefrem velsignelsen både oppe fra himlen og nede fra dybet (hvad der i øvrigt er ordret hentet ud af Bibelen). Medens Adrian Leverkühn ikke nærer en sådan tro, men tværtimod fastholder sin negativisme, når han agter at komponere op imod Beethovens berømte udsagn "Es muss sein" med ordene: "Es soll nicht sein." Helt konkret siger han, at han agter at tilbagekalde Beethovens 9. symfoni. Thomas Manns nåde er i grunden tillid til Gud, Gottvertrauen – eller mere psykologisk: Nåden kommer til den, der er rede til at tage imod den. Det vil jeg komme tilbage til.

Derfor er de klokker, som i romanens begyndelse kimer og runger, heller ikke sat i svingninger af Gud; det er i hvert fald ikke det, der står. Der står, at det er *fortællingens ånd*, som kimer med klokkerne. Denne fortællings ånd er legemliggjort, inkarneret, i den irske benediktinermunk Clemens, der som før nævnt sidder i det berømte kloster Sankt Gallen i Schweiz og nedskriver fortællingen om Gregorius, om hans syndige forældre og hans både syndige og helligt-bodfærdige liv. De kimende klokker gentages ved romanens slutning, da Gregorius som pave holder sit indtog i Rom, og her kan Thomas Mann ikke nære sig for at betone – hvis man må bruge dette ord i en klokkekimen-sammenhæng – at de kimedede i tre dage, og at romerne var ved at gå ud af deres gode skind og allerede af den grund måtte være såre glade over, at paven omsider blev kronet.

Klokkeringningen er ikke engang Thomas Manns opfindelse: Den forekommer både i *Gesta* og i Hartmann von Aues epos, men kun i slutningen. Manns opfindelse er det derimod at lade klokkerne kime allerede i begyndelsen (som foregriber slutningen) – og at hævde, at den virkelige klokker er fortællingens ånd. Også denne ånd er en form for formidling, den befinder sig et sted mellem himmel og jord, mellem Gud og menneske, den er så at sige det ord, der var

i begyndelsen, og hvis inkarnation Clemens er. Men den er alligevel ikke selve *ordet*, for så ville Clemens jo være Jesus.

At der er tale om stor synd og stor skyld, er klart. Fra Gregorii fødsel står det klart, at der ikke er noget blivende sted til ham på jorden, han er uden for alle menneskelige ordninger. Det siges imidlertid også af det skyldige tvillingepar med så stort eftertryk og så ofte, at det bliver tydeligt, at de i en eller anden forstand også regner sig det til gode. *Så* skyldige som de har ingen andre nogen sinde været, så de er sådan set også allerede "udvalgt". Derfor må alt det, de foretager sig, være ekstremt: pilgrimsfærden til det hellige land, den nyfødtes udsættelse på havet (skønt det ikke er Sibyllas egen bestemmelse) – og så ikke mindst Sibyllas opsætsighed mod Gud. Den slags finder man ikke hos Hartmann von Aue: Her bejler Sibylla stedse til Gud, ja, Hartmann skriver direkte, at skønt det er "wider dem site", at kvinden bejler til manden, så gjorde hun det, nemlig i håb om, at Gud ville se i nåde til hende. Hun var opfyldt af anger: "diu wâre riuwe was dâ bî/ diu aller sünden machet vrî."

Sådan er det ikke hos Thomas Mann. Sibylla går i rette med Gud, da hun får at vide, at hendes syndige broder og mand er død. Hun forstener, og så siger hun: "Godt." Men det mener hun ikke, som Clemens skriver, for det betyder: "Som du vil, Gud Herre, jeg drager mine konsekvenser af din bestemmelse, som jeg ikke kan acceptere. Du havde en kvinde i mig, en syndig, javist. Men fra nu af vil du overhovedet ikke have nogen kvinde mere i mig, men for altid en stiv smertens brud, indelukket og trodsig, du skal få at se." – Hvortil Clemens, efter at han selv har digtet Sibyllas trods, siger: "Gud bevare mig for sådan [...] en stivhed! Jeg giver den heller ingen som helst blottelse. Men jeg glæder mig dog over, at fortællingen lader mig smage lidt af den, og jeg i en vis forstand erfarer den." – et af flere eksempler på hans ambivalens romanen igennem. Tilsvarende siger hun også til hr. Eisengrein, den mest trofaste vasal, hos hvem hun søgte og fandt tilflugt og nedkomst, men som har bestemt, at barnet skal udsættes, at hun er nødsaget til at takke ham for en hel del, men at hun ikke bryder sig ret meget om ham, og at hun ikke ønsker at se ham igen.

Sådan en kvinde er Sibylla. Hun går i rette med Gud omtrent, som Jakob gør det i *Josef og hans brødre*. Da han må anse Josef for død, bebrejder han Gud hans atavisme: Vi var da kommet videre i civilisation! Der var engang, hvor du afholdt Abraham fra at ofre Isak og sendte en vædder i stedet – og se så nu! Han siger til Eliezer: "*Gud er ikke fulgt med* – forstår du mig rigtigt? Gud og menneske har valgt hinanden og sluttet pagten, for at de ret skulle blive det, de er, den ene i den anden, og blive hellige, den ene i den anden. Men er mennesket blevet sart og fint i Gud, med en civiliseret sjæl, og Gud derimod byder det en ørkenrædsel, det ikke kan antage, men må spytte ud og sige "Det er ikke noget for mig" – så viser det sig, Eliezer, at Gud ikke er fulgt med i helliggørelsen, men er tilbagestående og stadig et utyske."

Skal Gud være den højeste, skal han også gøre sig fortjent til det. Sådan tænker Jakob, og sådan tænker også Sibylla.

Derfor kan hun også, da den unge ridder er kommet til hendes by og har befriet hende for den aggressive frier, bede meget dobbeltbundet til Jomfru Maria – det var det med kvindelisten, som jeg nævnte for snart lang tid siden. Hertuginde har svoret aldrig at tage nogen til ægte igen, men landets stormænd bestormer hende for at få hende til det, fordi riget ellers vil være uden arvinger og udsat for alskens angreb udefra – og hvem vil være mere skikket til at være hendes ægtemand end den unge ridder, som har frelst både hende og byen og landet.

Sibylla beder så en lang bøn til Jomfru Maria, som i realiteten er en bøn om, at Maria skal sige ja til, at hun tager den unge mand, som hun også er blevet betaget af. Og så siger hun



– Sibylla rimer, så godt det går: ”du kristenhedens trøst, du helligåndens kårne kar, som ganske særligt udvalgt var til den mest underfulde ære frem i dit skød at bære den allerbedste mand, forstå det, hvem der kan, at Gud selv valgte dig til moder, det højeste af alle goder!” – Her siger Sibylla ret beset, at hvis man skal tage den hellige treenighed alvorligt, så er Jesu fødsel ikke så fjern fra Gregorius’ fødsel – og for at gøre det helt klart fortsætter hun sin bøn: ”reneste pigelil, som fødte Gud hans søn i blod og kød, som var Ham selv indgået i dit skød, o wunderding så sød!” – Og endelig: ”du, den Højestes barn, moder og brud!”

Hun mener nok, at hun aner et svagt smil på Marias ansigt, da hun er færdig med sin bøn. Så det er den samme dobbelthed, som da Abraham opdagede Gud: Smiler Maria, eller smiler hun ikke.

Det er den konstante strid mellem kødet og ånden, som er baggrunden for at tale om synd: I *Josef og hans brødre* står et sted den nøgterne konstatering: ”Dog sandheden kræver, hvor bitter den end er, den tilståelse, at alt åndeligt-tankemæssigt, kun dårligt, kun med møje og næppe nogensinde i længden kan stå sig mod det evigt-naturlige.” Det er i forbindelse med Potifars hustrus vågnende lidenskab for Josef, men også hans tilbøjelighed for hende, for det siges også, at hans tanker ”ikke længere tjente den rene ånd, men tilbøjeligheden.”

Hvad der her måske er en resigneret eller ligefrem beklagende konstatering, vendes i *Den Udvalgte* til et mere offensivt spørgsmål på legemets vegne, for her er udgangspunktet jo det selvfølgelig, at mennesket er født i synd: ”Syndens børn er vi alle,” siger Sibylla, da hun efter Gregorius’ sejrige tvekamp modtager ham. ”Men mig forekommer det ofte, som var der en virkelig modsigelse mellem syndighed og ædelt mod, mellem legemets elendighed og dets stolthed. Er det forkastet, hvorledes kan det da skue frit og dristigt og fordriste sig til så adelig gang, at det fylder selv den, som blot ser den, med stolthed? Ånden er bekendt med vor uværdighed, men uanfægtet af dens viden holder naturen på sit værd. Eders tale var en kristelig ridders. Men selv mellem ord og ord synes der mig at gabe ligesom en modsigelse. Hvorfra henter den kristnes ydmyghed og ringhed ridderens mod, ædelmod og overmod?” Gregorius svarer: ”Herskerinde, alt mod og hvert dristigt forehavende, som vi vier os til, og hvorunder vi sætter vort alt og yderste ind, udspringer ene og alene af vor viden om vor skyld, af den hede attrå udspringer det efter retfærdiggørelse af vort liv og efter at hos Gud afdrage en smule af vor syndegæld.” – ”Altså kæmpede I for Guds og jeres retfærdiggørelses skyld?” – ”Jeg kæmpede, høje frue, for eder og eders ære. Med urette skiller I det ene fra det andet.”

Alt foregår hele tiden på flere planer samtidig, også til allersidst, da den aldrende Sibylla kommer til Rom for om muligt at søge syndsforladelse hos den pave, hun har hørt så meget om. ”Rank og herskerindeagtig var hun, som dengang Grigorius først havde nærmet sig hende i det nødlidende Bruges’ domkirke, og stolt hendes gang, som jo legemets adel på sælsom vis hævder sig over for sjælens nedbøjethed af kristelig syndsbevidsthed.”

Sådan kommer både ånd og legeme til deres ret. Som de gør det gennem hele romanen. Og som de især gør det i den pointe, som Thomas Mann har reserveret sig over for både *Gesta* og Hartmanns *Gregorius*: At både mor og søn egentlig hele tiden har vidst, hvordan tingene hang sammen! Da Sibylla i Brügge første gang ser den unge Gregorius, studser hun over hans smukke klædedragt, for så fint stof har hun kun set én gang før, nemlig dengang hun lagde det under og over sit spædbarn på hans vej ned i tønden og ud i verden. Af det stof er Gregorius’ ridderdragt syet. Selve denne ”genkendelse” findes faktisk også hos Hartmann, men her står der kun ”daz ermante sî ir leide”, det mindede hende om hendes smerte. Ret meget mere står der heller ikke hos Thomas Mann, kun lige, at hertuginde ved afskeden endnu engang ser nøje på hans dragt og ham i øjnene – og så vender hun sig bort.

Og til sidst spørger den gamle hertuginde under audiensen, om paven ved noget om hendes søn. Paven siger, at sønnen lever og ikke er langt herfra osv. og rykker svaret stadig nærmere, og til sidst taler han om "tre-enheden af barn, ægtemand og pave." – "Det svimler for mig." – "Begrub det, Sibylla. Vi er jeres søn." – Og da svarer hun: "Det har jeg længe vidst."! Hun kunne i grunden aldrig tage fejl, hun var jo hans mor!

Og Thomas Aquinas sendes der en lille hilsen til, da Sibylla siger: "Hvor skånselsløst må du ikke have gjort bod, siden Gud ophøjede dig sådan over alle os syndere." Men uden bod næppe nogen nåde – ikke som "løn" for boden, men som Guds accept af menneskets beredskab til at tage imod.

Josef styres hele vejen igennem af en fast tillid til, at Gud "mente det lyst, kærlighedsfuldt og betydningsfuldt med ham," som han tænker, mens han sidder i fængsel efter historien med Potifars hustru. Han accepterer sin skæbne, prøver ikke at rende fra den, "det ville have været et kluntet fejlgreb at ville forstyrre Guds planer ved at stikke af," som det hedder tidligt i *Josef i Egypten*. Gregorius tør ikke umiddelbart være helt så tillidsfuld, da han har erfaret sin syndige herkomst, men han har samtidig med synden også erfaret, at herkomsten er fyrstelig, adelig. Derved kan han måske håbe at "afdrage" noget af syndegælden, såfremt han fører et uadadeligt ridderligt levned – hvilket han tror at gøre også ved at gifte sig med hertuginde.

Som Josef mener, at det må være Guds plan, der opfyldes i ham, således kan også Gregorius så at sige med det yderste af sine åndelige negle tro, at der må være en mening med det, der sker ham, rigtignok en, han selv må finde gennem sin bod. Da han sidder på sin sten uden mad og drikke og uvægerlig må gå til grunde, opdager han, at der midt på stenen hver dag danner sig en lille pynt af noget mælkeagtigt ernærende noget – et eller andet, der kommer op fra jordens indre. "Det var en stor nåde, og jeg vil lade det stå åbent, om det her var et nådigt tilfælde, som gjorde sig gældende, og moderkilden også forhen hele tiden havde arbejdet, eller om nåden gik så vidt, at Gud ekstra for synderen Gregorius havde blæst liv i den igen. I hvert fald fik han ved dette fund, midt i al sin uendelige forladthed, for første gang en håbende, ja, saliggørende anelse om, at Gud ikke alene tog imod hans bod, men at Han heller ikke ville lade ham gå til grunde i den, men tværtimod, når han engang ved den hårdeste angør havde sonet sine forældre og sig selv, stadig havde et eller andet nåderigt for med ham."

I sidste ende er det den tillid, som gør, at han overlever. Og for at det ikke skal blive alt for patetisk og forkyndende, har Thomas Mann skildret fundet af Gregorius på stenen meget anderledes end sine forgængere: De skriver kun om en afmagret mand, han skriver om et væsen, der ikke er større end et pindsvin, og som de søgende først slet ikke kan få øje på. Men Gregorius kommer sig så i løbet af ingen tid, og inden de er kommet i land igen fra søen, er han helt sig selv. Den ene af de to romere er kleriker, den anden en verdslig patricier – og det er naturligvis klerikeren, som først tror, at det lille pindsvin er djævelen selv, og patricieren, som tør tale til det!

"Hvad er det, synd?" spørger Potifar Josef. "Netop dette, min hersker. Det, som er krævet, men dog afvist, påbudt, men forbandet. Vi er så godt som de eneste i verden, der ved, hvad synd er." Det præciseres senere: "Til det syndige hører ånd – ja, ret beset er ånd ikke andet end sans for synden." Men da det også er ånden, som gør mennesket til noget andet end de andre skabninger, er ånden selve det menneskelige, og bevidstheden om synd er det menneskelige. Synden forfiner ligesom sygdommen: den løfter bevidstheden, ånden, til nye højder.

Derfor er det også menneskeligt at tilgive eller vise nåde: Pave Gregorius bliver kendt som en pave, der hellere vil løse end binde, men som rigtignok også kan skære igennem, hvis

en og anden viser sig for stædig – ganske som Josef Ernæreren, der først prøver med det gode, men også har andre midler, hvis det ikke hjælper. Gregorius går endog så vidt, at han frisætter den hedenske kejser Trajan fra helvede, fordi kejseren engang viste barmhjertighed mod en fattig enke. At just dette er menneskeligt, viser Thomas Mann helt overgivent ved at lade Clemens fortælle, at Vorherre efter denne eskapade betydede Gregorius, at han næste gang skulle spørge først, inden han benådede flere hedninge. Men Gregorius kan siden fortælle Sibylla, at når han har klaret det med Trajan, vil det være en smal sag for ham at bede sin far og onkel Wiligis løs af helvede ...

Om Josef hedder det i romanværket, at han er velsignet både oppefra og nedefra. Det står også i Bibelen, i Første Mosebogs 49. kapitel, i hvilket Jakob velsigner alle sine sønner, rigtignok med nogle højst forskellige ord. Men til Josef siger han bl.a., at Gud den Almægtige skal velsigne ham, *med velsignelser fra himlen deroppe, med velsignelser fra urdybet, der hviler dernede, med velsignelser fra bryster og moderliv.* (Vers 25) – Ordet for urdybet er det samme, som bruges i skabelsesberetningen, tehom, altså i grunden det, der var til endnu før der blev sagt: Bliv lys! Velsignelser fra bryster og moderliv er det, som bliver Gregorius til del på stenen; for den mystiske væske, som sikrer hans overlevelse, kommer nedefra, kommer fra jordens inderste, er en af de meget få udgange, hvor jorden så at sige får brystvorter, som der kan dies ved. (Her trak Thomas Mann på en gammel overlevering).

Og den, der er velsignet både oppefra og nedefra, står i den menneskelige midte – som Josef, som Gregorius. Kernen i det hele er, så simpelt og banalt det end må lyde, *det menneskelige*. Ikke for intet hedder den store roman *Josef og hans brødre*, brødrene hører med til titlen. Ikke for ingenting er det moderkærligheden, som gør, at Sibylla både i Brügge og i Rom godt ved eller aner, at den unge Gregorius og den senere pave er hendes søn og ægtemand. Ikke for intet heller er den erkendelse også præfigureret i Josef-romanen, da Benjamin, efter at Josef har givet sig til kende for brødrene, udbryder: Jamen selvfølgelig er det ham! Det havde jeg sådan set allerede gættet!

Så derfor er nåden måske til syvende og sidst identisk med selve det menneskelige, forstået som det humane, som tilgivelsen og overbærenheden. Eller: det menneskelige er at holde sig åben for nåden – eller som det hedder det berømte kursiverede sted i snekapitlet i *Trolldomsbjerget*: "Mennesket må for godhedens og kærlighedens skyld ikke lade døden få magt over sine tanker." Nåden er selve dette: at være i stand til ikke at lade døden få magt over sine tanker. Nåden forudsætter beredskab: samvittighed.

I den tidlige novelle "Hos profeten" (1904) deklamerer en fanatisk digter i et selskab aftenen igennem en tekst, som slutter med, at han lader sit ego overgive *verden* til sine soldater til plyndring - hvorefter han med et truende blik forlader rummet. Senere, ude på gaden, siger "novellisten" til den rige dame, da de taler om digteren: "Ja, hvad er geniet, [...] Hos denne Daniel er alle forhåndsbetingelser til stede: ensomheden, friheden, den åndelige lidenskab, den storartede optik, troen på sig selv, selv nærheden til forbrydelse og vanvid. Hvad mangler? Måske det menneskelige? En smule følelse, længsel, kærlighed? Men det er en fuldstændig improviseret hypotese ..." – Alene det, at fortællingens fortæller kaldes "novellisten", viser jo distancen til den højtravende digter – og mange år senere lader Thomas Mann Clemens forsvare prosaen over for poesien!

Hvis der nogensinde har været tale om en "fuldstændig improviseret hypotese", hvad jeg tvivler på, er der det i hvert fald ikke i *Trolldomsbjerget*, hvor Hans Castorp forud for duellen mellem Settembrini og Naphta fortvivlet tænker over, hvad der måske kunne have forhindret den: "Kunne ikke de tre udenforstående have gjort forsøg på at virke

neddæmpende, med et spøgefuldt ord opløse spændingen, ved en eller anden menneskelig replik vende alt til det gode? De gjorde det ikke, dette forsøg. De indre omstændigheder hindrede dem i det.”

De gjorde det ikke. Thomas Manns dystre romaner er dem, hvor det menneskelige ikke sætter sig igennem. Adrian Leverkühn tager i sin hybris afstand fra det: ”Jeg har fundet ud af, at *det skal ikke være.*” – ”Hvad er det, Adrian, der ikke skal være?” – ”Det gode og ædle,” svarede han – det, man kalder for det menneskelige, selvom det er godt og ædelt. Det, som menneskene har kæmpet for, for hvis skyld de har stormet tyranners borge, og som de forløste jublende har forkyndt – det skal ej være. Det bliver taget tilbage. Jeg vil tage det tilbage.”

Med en plat omskrivning af Nietzsche kunne man sige, at der er meget altformenneskeligt og for lidt menneskeligt til i verden. Det gælder også Thomas Manns forfatterskab. Som den ubestikkelige iagttager, han er, kan han ikke undlade at beskrive alt det, der går galt, fra en familiens forfald til den tyske komponist Adrian Leverkühns liv. Også i historien om Gregorius går alt jo galt! Man kan sige, at den ender godt, og det mener munken Clemens jo også. Men man skal ikke overse, hvad det koster. Wiligis’ død, Sibyllas forhærdelse, hendes tabte ungdom, Gregorius’ sytten år på stenen, alt sammen noget, som ikke kommer godt igen, men som forsones til slut.

Anderledes er det ikke i *Josef og hans brødre*. Her er nåden jo verdslig: Det er Josef, som tilgiver sine brødre. Og det er jo også paven, som giver sin mor og faktisk jo også dermed sig selv syndsforladelse. Og eftersom Thomas Mann kunne hente udgangen på Josef-historien i Bibelen selv, den hellige skrift, må man vel antage, at det var Gud velbehageligt at se det hele ende sådan, ligesom Gregorius i hvert fald stoler på Guds bifald. Men omkostningerne forties ikke: Josef bliver ikke en stamme i Israel, der tales om den *frakendende kærlighed*. Det er den kærlighed, som opfyldes i sin resignation, den som forbinder broder og søster og gør det så stærkt, at den både kan slå om i det fysiske og lægge det bag sig. Ikke for ingenting er Clemens benediktiner: denne orden blev grundlagt af Benedikt og hans søster Skolastika, som vi hørte før. Og til sidst spørger Sibylla, hvad hun og Gregorius nu kan være for hinanden: ””Broder og søster,” svarede han, ”i kærlighed og lidelse og bod i nåden.””

*Doktor Faustus* slutter med Serenus Zeitbloms bøn: ”Gud være eders arme sjæl nådig, min ven, mit fædreland!” – I forfatterskabet er det den nåde, som bliver Thomas Mann til del, så han kunne skrive *Den Udvalgte*.

Jeg havde i mange år haft stor lyst til at oversætte *Der Erwählte*, som jeg altid har holdt meget af. Og jeg blev helt overtroisk, da jeg afsluttede gennemskrivningen af oversættelsen den 1. marts 2021 og så konstaterede, at det var på dagen nøjagtig 60 år efter, at jeg havde købt bogen i den tyske boghandel i Vester Voldgade. Jeg læste den nok ikke lige med det samme, det husker jeg ikke, men et par gange i tidens løb. Jeg vidste godt, at Aage Dons havde oversat den i 1957, men det er der i øvrigt ikke så mange, der ved, og det er også påfaldende, at *Den Udvalgte* ikke udkom på Gyldendal, men på Carit Andersens Forlag. Jeg købte Dons’ oversættelse, men bestemte mig så for ikke at læse den for ikke at blive distraheret. Så her er en lille specialeopgave for en interesseret student: sammenligning af oversættelserne.

Jeg har som oversætter haft to fordele: Dels at jeg i mit studium har læst middelhøjtysk og dermed også tysk middelalder-kulturhistorie – men mit studium ligger jo også tilbage i middelalderen – dels at jeg kender udgiverne af *Der Erwählte* i den igangværende store kommenterede udgave af Manns værker, Heinrich Detering og Maren Ermisch. Jeg har kunnet

trække på deres kommentarapparat til ting, jeg ikke selv vidste noget om, eller som ikke stod i den lille middelhøjtyske ordbog, som jeg har opbevaret fra min studietid. Faktisk så det ud til, at den kommenterede tyske udgave og min oversættelse ville udkomme samtidig, men den tyske blev forsinket af de "Engpässe", som der har været talt så meget om: der kunne ikke skaffes pap til den kassette, bøgerne skulle leveres i, så udgaven er først udkommet her sidst i januar.

Det har selvfølgelig været sjovt at arbejde med oversættelsen, ligesom det må have været "ein Heidenspaß" for Thomas Mann at skrive sin kristelige historie. Jeg skal ikke gå i detaljer med arbejdet, men blot nævne et par typiske knaster: I gamle dage sagde man på dansk "eder" og "eders", nu siger man "jer" og "jeres" – på tysk er ordet forblevet det samme: "euch" og "euer". Jeg syntes, at det var *for* arkaisk at skrive "eder" hele vejen – det virker jo ikke arkaisk på tysk – men jeg syntes også, at det var for jovialt at skrive "jer" hele vejen. Så jeg endte med som hovedregel at bruge "eder", når en underordnet henvender sig til en højerestående, og "jer", når det er omvendt, og så håber jeg, at det fungerer. Sjovt var det også at omsætte Manns fiskersprog (det er fiskerne, som bjærger tønden med barnet), som er tysk isprængt engelske eller engelsklignende gloser, fordi vi jo er på en ø i Den engelske Kanal, og fordi Thomas Mann boede i USA – begge dele spiller ind. Nu er der forskel på, hvilke tyske og danske ord der kan "angliseres", men det må man så se at finde ud af. Det må man også i de passager, hvor temperamentet løber af med personerne, og de begynder at tale i rim, skønt fortælleren i begyndelsen har erklæret, at han finder god prosa bedre end slette vers. Her er der snævre grænser for friheden, især i den sekvens, som hedder "Sibyllas bøn", for det er afgørende, at hendes pointe – at Jomfru Maria på en vis måde også har begået incest, idet hun jo har født sønnen, som er identisk med faderen og fået ham ved helligånden, som også er en del af treenigheden – ikke må gå tabt.

Nok om det! Jeg har haft min morskab, og jeg håber, at andre også vil have det, hvad enten de læser originalen eller den danske version.