

Af Andreas Vinther Jensen

“Som din forelskte Bruud”. H. A. Brorsons erotiske kristendom

Det er en typisk opfattelse, at kristendommens forhold til det erotiske begrænser sig til den reproduktive seksualitet inden for ægteskabets rammer. I *Den katolske Kirkes Katekismus*, der blev til under en kommission ledet af kardinal Joseph Ratzinger og autoriseret som “en sikker norm for undervisning i troen” af pave Johannes Paul II i 1992, kan man læse, at

2351 *Ukyskhed* er et uordnet begær efter kønslig lystfølelse, eller en utøjlet nydelse af den. Seksuallysten er moralsk uordnet, når den søges for sin egen skyld, løsrevet fra dens mål, som er for plantning og forening.¹

Alligevel skal man ikke begive sig langt ind i Bibelens billedunivers eller i kristendommens historie, før et væld af sex, erotik og liderlighed næsten fortrænger enhver tanke om kyskhed og moralsk orden. I *Tre afhandlinger om seksualteorien* skriver Freud, at seksuallysten er pervers, når den søges for sin egen skyld, løsrevet fra sit “normale mål.”² Og Lacan kan i *Seminar XX* tilføje, at “[n]aturligvis endte kristendommen med at opfinde en Gud, sådan at det er ham, der kommer!”³ Måske er

kristendommen ikke så meget en kysk religion med en særlig teologisk seksualdrift henimod forplantningen, så meget som den er en erotisk tænkning, der mest af alt kan kaldes pervers idet den netop fastholder nydelsen uden forplantning.

I denne artikel vil jeg først gennemgå en række eksempler – fra Bibelen og kirkehistorien op til cirka midten af det 18. århundrede – på, at kristendommen gennem sin historie har rummet en fascination for det erotiske, der nærmest symptomatisk bliver ved med at trænge frem, når der egentlig skal tales om noget helt andet. Dernæst vil jeg vende mig mod den danske præst, biskop og salmedigter Hans Adolph Brorson (1694-1764), der samler disse historiske symptomer op og tematiserer dem i sin digtning. Ud fra nedslag i salmebogen *Troens Rare Klenodie* (1739) vil jeg undersøge, hvordan Brorsons forhold til Jesus tager form af en forelskelse; hvordan salmerne iscenesætter Jesus' legeme som en ubestemmelighedszone mellem maskulin-feminin, aktiv-passiv ved at fokusere på sekreter som blod, sved, mælk og sæd; og hvordan Brorson ved hjælp af forskellige teologisk-metaforiske strategier sætter sin egen krop på spil i sin digtning. Til sidst vil jeg komme med forsøgsvisse psykoanalytiske tolkningsforslag af Brorsons kristne erotik.

AT ELSKE JESUS. TRÆK VED DEN KRISTNE EROTIKS HISTORIE

En af Brorsons mest kendte og elskede sange er “Her vil ties, her vil bies” fra den posthumt udgivne salmesamling *Svane-Sang* fra 1765. Her er der to stemmer, sjælen og Jesus, der taler sammen i en retorisk figur, der går igen gennem hele sangen: anadiplosen. I anadisposen gentages det sidste led i en linje i begyndelsen af den næste:

Kom, min Due, lad dig skue
Lad dig skue med Olie-Blad!
See! nu er Stunden næsten oprunden
Næsten oprunden, som gjør dig glad.⁴

Sammen med indrimene (Due-skue, Stunden-oprunden) skaber det en smygende, nærmest erotisk fornemmelse hele vejen igennem. De to stemmer længes efter at blive forenet med hinanden, men må væbne sig med tålmodighed. Flere af salmerne i *Svane-Sang* er skrevet som deciderede replikvekslinger mellem sjælen og Kristus. Det er et motiv, Brorson har arbejdet med siden *Troens Rare Klenodie* (1739), hvor

forholdet mellem Kristus og mennesket gentagende gange omtales som et ægteskab.

Den erotiske replikveksling er ikke en brorsonsk opfindelse. Den findes også i det gamle testaments storslåede kærlighedspoesi i Højsangen.¹ Her taler to stemmer, Salomon og Sulamit, sammen, og på bemærkelsesværdig vis nævner Højsangen overhovedet ikke Gud. Det har fået flere jødiske kommentatorer til at foreslå, at de to stemmer, der taler sammen i Højsangen, er billeder på Gud og mennesket. Senere kristne, først og fremmest den alexandrinske kirkefader Origenes fra 200-tallet, har tolket det som et forhold mellem Kristus og sjælen. Men dette forhold er ikke platonisk, for Højsangen er ladet med erotisk metaforik, som for eksempel her:

Min elskede stak hånden gennem hullet,
og mit indre skælvede.
Jeg stod op for at åbne for min kæreste;
mine hænder dryppede af myrra,
mine fingre dryppede af flydende myrra
ned over dørslåen.⁵

Ægteskabsmetaforikken findes også i det nye testamente. I samtlige af evangelierne omtales Jesus som brudgom, og i 1. Korintherbrev skriver Paulus om at binde sig til Kristus, som en mand binder sig til sin kone. I Efeserbrevet tilføjer Paulus lidt kryptisk:

Derfor skal en mand forlade sin far og mor og binde sig til sin hustru, og de to skal blive ét kød. Dette rummer en stor hemmelighed – jeg sigter til Kristus og kirken.⁶

Den erotiske kærlighed til Jesus har været et fremtrædende element i kirkehistorien. Origenes var, som allerede nævnt, blandt de første kristne teologer, der havde blik for menneskets eros-drift mod Gud.⁷ Det er dog især den kristne mystik, der op gennem middelalderen og

i Højsangen er ikke det eneste eksempel på et højspændt erotisk sprog i det gamle testamente: Profetbøgerne arbejder med en tilbagevendende metafor om Israel som en utro hore, der konstant søger tilfredsstillelse hos afguder. Som et billede på det utro Israel befaler Gud profeten Hoseas at gifte sig med den prostituerede Gomer: "Gå hen og gift dig med en horkvinde / og få horebørn, / for landet horer sig / bort fra Herren." (Hos 1,2).

ind i reformationstiden og videre frem til Brorsons pietistiske samtid, dyrker ikke kun det erotiske ægteskabsmotiv, men også en udpræget kropslig relation til Jesus, som vi skal se gå igen i Brorsons digtning.

I værket *De diligendo Deo* udvikler cistercienserabbeden Bernhard af Clairvaux (1090-1153) en teori om, hvordan Kristus' uselviske kærlighed til menneskene tjener som et eksempel for mennesket til at lære uselvisk kærlighed: Nemlig i en udpræget fysisk kærlighed til Jesus (*amor carnalis Christi*).⁸ I sine prædikener over Højsangen fremmaner han en kyssets kristologi, idet han lader Kristus være kysset,ⁱⁱ der forener den kyssende (logos) med den kyssede (mennesket) – Kristus' to naturer muliggør en formidling mellem de to.⁹ Desuden er Kristus' bryster et vigtigt billede for Bernhards kristendomsforståelse. I et brev til en novice skriver han: "Sug ikke fra den korsfæstedes sår så meget som fra hans bryster. Han vil selv være dig en mor, du vil være ham en søn."¹⁰ Bernhard udvikler en bryst-typologi, hvor der skelnes mellem Kristus' bryster, hvorfra nådens fylde flyder som en mælk; og brudens (kirkens) bryster, der flyder med barmhjertighed. I én af sine prædikener over Højsangen tiltaler han andre af kirkens autoriteter og minder dem om, at de skal "være mødre for dem, I har i jeres varetægt. . . . Vær milde, aflæg jeres hårdhed; suspender straffende slag, fremvis jeres bryster: lad jeres bryst svulme af mælk, ikke strutte af opblæsthed."¹¹ For Bernhard var den kødelige kærlighed til Kristus kun første (men absolut nødvendige og gentagne) skridt på vejen mod en åndelig kærlighed. Kysset og brysterne er to kropslig-erotiske billeder, der kommer til at optræde flere gange i Brorsons salmer.

Den kropslige optagethed af Kristus går igen hos Birgitta af Vadstena (1303-1373), der blev gift som 13-årig og fik otte børn med Ulf Gudmarsson. Ulf døde i 1346, og umiddelbart efter modtog hun en åbenbaring, hvor Kristus viste sig for hende og tog hende til brud. Birgittas forhold til Kristus er måske det mest ekstreme eksempel på ægteskabsmetaforen fra Højsangen og det gamle testamente. Her indgår det guddommelige og det menneskelige i en helt konkret ægteskabelig kontrakt. Birgitta havde mange syn i løbet af sit liv, men henimod slutningen optræder et, der er værd at opholde sig ved: Hun ser Jesus' mirakuløse fødsel, og beskriver temmelig detaljeret Marias mave lave sammentrækninger forud for fødslen, hvordan efterbyrden bliver født og til sidst, hvordan Marias krop igen antager sin jomfruelige

ii Hos Lacan (1979: 179f.) bliver billedet af munden, der kysser sig selv en model for autoerotikken.

skikkelse. Selv om fødslen foregår mirakuløst smertefrit og Jesusbarnet fremstilles ren og glinsende uden smuds, så bærer hele synet i høj grad præg af en kropslig forståelse af inkarnationen – flere steder med eksplicitte henvisninger til, hvordan normale fødsler foregår.

I den katolske modreformation oplevede mysticismen en genopblomstring, blandt andet under Ignatius af Loyolas jesuitterorden. De tydeligste eksempler på den erotiske kristendom fra denne periode kommer dog fra karmeliterordenen. Johannes af Korset skrev dybt erotiske digte, der beskriver natlige møder mellem sjælen og Kristus, for eksempel *La noche oscura del alma*. Hans mentor, Teresa af Ávila (1515-1582), kommer i sin selvbiografi med følgende meget malende beskrivelse af sit møde med én af Guds engle:

Jeg så, at han i hænderne holdt en lang lanse af guld, og i enden af odden syntes jeg der var en smule ild. Denne syntes jeg han nogle gange stak ind i mit hjerte, og at den trængte dybt ind i mig. Da han trak den ud, syntes jeg, han trak mine indvolde med ud af mig, og jeg var nu helt optændt af kærlighed til Gud. Smerten var så stor, at den fik mig til at våde mig nogle gange, og den sødme, den voldsomme smærte fylder mig med, er så umådelig, at jeg ikke kan ønske at blive den kvit, og sjælen ikke kan stilles tilfreds af mindre end af Gud selv. Det er ikke nogen legemlig smærte, men en åndelig, skønt legemet ikke går frit for at få nogen del i den, ja endog megen.¹²

Også i den lutherske ortodoksi – Brorsons umiddelbare kontekst – opstod inderlige trosformer. I sin toneangivne *Vom wahren Christentum* (1605-10) skrev Johann Arndt, at “min sjæl jamrer og sukker evigt efter at kunne finde denne sin elskelige brudgom og mætte sig i hans kærlighed”¹³ Den blev afgørende for Philipp Jakob Speners udvikling af pietismen i værker som *Pia desideria* (1675). Pietismen er kendetegnet ved den enkeltes omvendelse og personlige forhold til Jesus, der i mange tilfælde tog form af en inderlig længsel efter en forening med Gud og Kristus på en måde, der minder mere og mere om forelskelse. I den danske pietisme opstod der i første halvdel af 1700-tallet såkaldte “kyssesekter”, blandt andet på Mors og i Flensborg, hvor især kvinder

forlod deres lovformelige ægtemænd og i stedet praktiserede “hellige kys”ⁱⁱⁱ med deres brødre og søstre i Kristus.¹⁴

Blandt den herrnhutiske Brødremenighed, der udsprang af pietismen, blev der udført seksuelle eksperimenter og eksperimenter med kønsidentitet som del af trospraksissen.¹⁵ Nicolaus Zinzendorf (1700-1760), der var Brødremenighedens leder, kaldte ægteskabet “den største hemmelighed, Jesus afslørede for brødremenigheden.” Ægteskab i menigheden blev bestemt ved lodtrækning, og et væsentligt aspekt af det var spændingen mellem det eksklusive ægteskab mellem de enkelte brødre-søstre i menigheden og det inklusive fællesægteskab med Kristus. For de brødre, der ikke var gifte, har nogle forskere talt om ritualiseret homoseksualitet, hvor den erotiske sprogbrug ikke ses som en kun metaforisk måde at forstå troen på, men også som udtryk for en reel fysisk homoseksuel praksis, hvor brødrene omfavnede, kyssede og havde sex med hinanden for at opnå et intimt forhold til Kristus.¹⁶

Lad os fra dette kirkehistoriske vue vende tilbage til Brorson og hans tekst. Vi har set, hvordan ægteskabet har fungeret som metafor for forholdet mellem Kristus og kirken siden den tidligste kristendom – og hvordan metaforen (i det mindste lejlighedsvist) blev forstået fortsat mere konkret og kropsligt op gennem kirkens historie frem til Brorsons tid. I de følgende afsnit skal vi se, hvordan Brorson iscenesætter sin kærlighed til Jesus, Jesus’ kropslighed og sin egen.

“SOM DIN FORELSKTE BRUUD”. BRORSON IN LOVE

Brorson brugte også brud-gom-metaforikken i vid udstrækning. Oven for så vi, hvordan den kendte salme “Her vil ties, her vil bies” gentager en formel fra Bibelens Højsang. Den figur går eksplicit igen i mange af salmerne i *Svane-Sang* fra 1765. Her er det med regibemærkninger gjort klart flere steder, hvor verselinjerne er udformet som replikskiftede. Jeg har dog valgt at holde mig inden for rammerne af hans salmebog *Troens Rare Klenodie* fra 1739. Første udgave indeholdt 257 salmer, men antallet voksede efterhånden til 283,¹⁷ der er et sammensurium af

iii “Hellige kys” (φίλημα ἁγίων) er en vending fra Paulus (Rom 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Tess 5,26), der er udtryk for en traditionel kristen hilsen uden erotisk indhold. Ludvig Holberg skriver i Epistola CXCIX om inddelingen i kys i tre kategorier: 1) Mellem venner og familie (basia); 2) mellem devote kristne (φίλημα ἁγίων); og 3) elskovskys (savia). Han knytter en kort kommentar til inddelingen: “Men mig synes, det kunde have været best at have ladet dem være udeelte, helst saasom man ikke kand vide, af hvilken Intention de devote og saa kaldne Christelige Kys gives.”

salmer, der er skrevet og udgivet i små hæfter under hans embedstid i Tønder fra 1732-35, temmelig frie oversættelser fra den pietistiske *Tøndersalmebog* (især af tyske Paul Gerhardts salmer) og salmer skrevet til denne udgivelse. Allerede her ser vi Brorsons erotiske billedsprog trænge igennem i beskrivelsen af samtlige aspekter i forholdet til Jesus.

Se bare salmebogens allerførste tekst. Adventssalmen “Fryd dig! du JEsu brud,” der indleder *Troens Rare Klenodie*, slår tydeligt ægteskabstemaet an:

2. Fryd dig! du JEsu Bruud,
Hør buddet nøye ud,
Han siger: vær fornøyet,
GUd har dig høyt ophøyet,
GUds Søn dig selv vil tage
Til hustrue, brud og mage.¹⁸

Hustru, brud og mage. Så er billedet slået fast. Hver strofe indledes med det gentagne frydsimperativ: Det forestående bryllup med Jesus driver sorg og klage væk. Den er langt hen ad vejen en klassisk pietistisk salme om fryden ved Jesus’ komme. Men bladrer man blot et par sider længere ind i *Troens Rare Klenodie*, til fjerde salme, “Hvorledes skal jeg møde,” ser vi en udvikling, hvor Brorson ændrer fortællermæssigt synspunkt fra “Fryd dig! Du JEsu Bruud”s formanende andenperson til at tale i et meget inderligt førstepersonsperspektiv:

1. Hvorledes skal jeg møde,
Og favne dig min skat?
Du skønne morgenrøde
Mod al min jammers nat.
Min JEsu siig hvorledes
Mit arme hierte skal
Opsmykkes og beredes
Dig til en brude-sal.

...
4. Jeg laae i baand og fængsel,
Du førde mig herud,
Jeg stod i spot og trængsel,
Da togst du mig til brud,

For mig at faae ophøyet,
Du barst min skam og brøst,
Hvad du saa tungt har pløyet,
Er mig en evig høst.¹⁹

Jesus bliver til “min skat” – et prædikat, der ofte går igen i Brorsons salmer. Der er et ønske om at omfavne ham, og helt afgørende er der også et tydeligt ‘før’ og ‘efter’ mødet med Jesus, hvor ‘før’ er præget af jammer, spot, trængsel, skam og mangelfuldhed, mens ‘efter’ er skønhed, frihed, ophøjethed. Kan man undgå at læse salmen som et forelskelsesdigt? Den forelskede levede i et mørke før den skønne kom med sin morgenrøde. Jeg vender tilbage til denne salme senere, for den indeholder mange andre detaljer, der er værd at hæfte sig ved, blandt andet tematiseres orgasmen på en symptomatisk måde.

Kulminationen af dette forelskede forhold til Kristus findes i salmen “O JEsu, som har elsket mig,” hvor kærligheden nærmest optræder som en besættelse, der brænder i hjertet. Verden synes smagløs uden objektet for forelskelsen, og i tredje strofe får vi virkelig at høre, hvor altomsluttende kærligheden er, når jeg et hverken kan vide af, tænke på, høre, lære, elske eller ære andet end denne kærlighed:

1. O JEsu, som har elsket mig,
Ja med saa overmaade
Aldeles ubegribelig
En kierlighed og naade,
O tænd mit hierte an igien
Med kierlighedens iver,
At jeg giver
Mig gandske til dig hen,
Og stedse hos dig bliver.
2. O lad dog kierlighedens brand
Mit hierte saa indtage,
At uden dig mig intet kand
I denne verden smage,
Stød alting af mit hierte ud,
Som sielen vil forvende
Fra at brænde,
Som din forelskte bruud,
Til livets sidste ende.

3. Hvad er din kierlighed dog sød,
Og meest i korsets plager,
Hun gjør, at baade nød og død
Saa vel som honning smager,
Saa giv, at jeg ey andet veed,
Ey tænker, hører, lærer,
Elsker, ærer,
End denne kierlighed,
Som JEsus til mig bærer.

4. Gid jeg, min skat, dig maatte heel
Til evig eye nyde,
Og al mit hertes inderdeel
I dine luer syde.
O lad mig vaage dag og nat,
At ingen lyst og plage
Skal borttage
Dig, søde himmel-skat!
I alle mine dage.²⁰

Her indtager Brorson for alvor rollen som forelsket i Jesus. Salmen er en direkte henvendelse med en bøn om, at frelseren skal tænde Brorsons hjerte, så han kommer i en tilstand af varig hengivenhed. Den fjerde strofe har flere formuleringer, der lyder meget mere som forelskelsens narcissistiske besiddertrang end den uinteresserede næstekærlighed, man kunne forvente: Jeg vil eje og nyde dig hel (dvs. du er *min*); den forelskede, der paranoidt våger dag og nat over, at intet skal tage forelskelsens objekt bort.

At hjertets 'inderdel' skal syde i Kristus' luer peger tilbage på et gennemgående brandmotiv i salmen. I første strofe skal hjertet tændes an igen med kærlighedens iver; og i anden strofe er det kærlighedens brand, der skal indtage hjertet. Ordet 'lue' er interessant, da flere digtere på Brorsons tid brugte det som eksplicit erotisk-lidenskabelig metafor: Således taler både Ludvig Holberg og Jens Baggesen flere steder om "Elskovs Lue". Billedet er klart: Det forelskede subjekt opsluges af elskovs lue, der er en rensende ild, som helt fjerner enhver distraktion fra forelskelsens objekt ("Stød alting af mit hierte ud, / Som sielen vil forvende / Fra at brænde ...")

Det er ikke en mere eller mindre abstrakt enhed (*kirken* eller *menigheden*), der skal fryde sig over at blive gjort til hustru, brud og

mage. Ligesom hos Birgitta af Vadstena er der tale om et helt konkret ægteskab mellem Gud og menneske – et ægteskab præget af en brændende forelskelse – og det er Brorson, der er bruden. Denne poetiske iscenesættelse af Brorsons kropslighed og køn vil jeg komme tilbage til senere. Først er det Jesus' legeme, det skal dreje sig om.

JESUS' BRYSTER OG ORGASMENS AFSLUTNING

Brorsons digtning er fyldt med beskrivelser af Jesus' krop. Vi hører om blod, penetration, kys, bryster og orgasme i hans salmeunivers. Overordnet må man sige, at Jesus' krop fremtræder som omskiftelig-poly-morf, og at det i sidste ende optræder som et problem for Brorson at fastholde Jesus' krop, der i et polyamorøst eskatologisk udbrud simpelthen *kommer for meget*.^{iv}

Lad os fortsætte læsningen af "O JEsu, som har elsket mig". Heri hører vi nemlig også om, hvordan Jesus' krop kan røre ved det digteriske jeg:

6. Hvor reent og kraftigt er dit blod,
Du lodst paa korset flyde,
Hvor giftig er jeg derimod,
Og haard som staa og spyde,
Saa lad dit blod med kierlighed
Min arme siel besprenge,
Giennemtrænge,
At jeg ey andet veed
End kun ved dig at hænge.

7. O! at mit hierte aaben stod
For dine piners vinde,
At regne JEsu sved og blod
I alle mine sinde.
O! at mit øye som en strøm
Med taarer kunde rinde,
Dig at minde,
Hvor hierte-vee og øm
Jeg er, for dig at finde.

iv Se her også for eksempel Marcella Althaus-Reids berøgtede tese om, at Treenigheden er et guddommeligt orgie (Althaus-Reid 2003: 57)

I sjette strofe er der en decideret penetrationsscene. I en ekstremt seksuelt ladet bevægelse gennemtrænger Jesus' blod bogstavelig talt Brorsons sjæl og tømmer den for lyst til alt andet end Kristus, ligesom vi så med Teresa af Ávila. Det skaber i syvende strofe en åbning i Brorsons hjerte, der gør alle hans sanser receptive for Jesus' sved og blod. Jesus indtager en traditionelt set meget maskulin position, hvor han som aktivt subjekt gennemtrænger det passive jeg og åbner kroppens inderste for sine væsker. Før vi ser, hvordan Brorson uden videre problemer transformerer denne Kristus-figurs køn og krop, bør vi se på niende strofe i "O JEsu, som har elsket mig".

9. O drag mig, tag mig, hør mig til,
Jeg lader mig ey tysse,
Før jeg saa meget, som jeg vil,
Dig favne kand og kysse.
Jeg af din søde rosen-mund
I ordet vil fornemme
Naadens stemme,
Saa er jeg glad og sund,
Og kand min nød forglemme.

Salmen har indtil videre bevæget sig inden for de to diatetiske former *aktiv* og *passiv*, men i niende strofe introduceres *medium*-formen i det centrale billede: kysset. Hvor penetrationen og åbningen har stået for hver sin pol i en aktiv-passiv-skala, kommer kysset ind som et medierende brud, der ophæver de to. Kysset er med Merleau-Ponty en kiasme: Man kan ikke kysse uden selv at blive kysset, ikke røre uden selv at blive berørt.²¹ Brorsons brug af kysset trækker linjer tilbage til Bernhard af Clairvaux formidlende kys mellem guddommelig logos og kødelig menneskehed, men først og fremmest taler det ind i hans samtid, hvor Holberg forestillede sig, at de kristnes skarpe afgrænsning af "hellige kys" kunne opløses – og hvordan de siden blev det af kyssesekterne på Mors og i Flensborg. Her udgjorde kysset en konkret praksis, der opløste faste samfundsmæssige rammer som det borgerlige ægteskab. Hos Brorson opløser kysset den klare skelnen mellem aktiv og passiv erotik.

Også Jesus' køn opløses, når Brorson i en anden salme, "O JEsu! min brudgom! livsaligste ven!" lader Kristus' legeme transformere til en kvindelig skikkelse, som Brorson kan ligge og die honning af:

2. Jeg ligger ved JEsus hans bryster saa tæt,
Og bliver af kierlighed drukken og mæt,
Med honning og sukker
For sielen hand klukker
Og gjør mig mit hierte saa lystigt og let.²²

Kyssets opløsning af skellet mellem det aktive og det passive forstærkes i Brorsons kønstransformative iscenesættelser af Jesus' bryster: Der er et køn, der går ud over sine grænser, og resultatet er en beruselsesglæde. Brorson bruger ofte billedet af Jesus' bryst og brystet som det, der gemmer hjertet. Kun få andre steder bruger han pluralisformen *bryster*, for eksempel i salmen "Hvad er din herlighed dog stor," hvor Gud favner den kristne sjæl "Tæt til sine naades bryster."²³ Fælles for brugen er, at brystet ikke er en maskulin metafor for heltmod og brutalitet men ømhed, nærhed og nåde. Således lægger Brorson sig igen op ad en tendens, der først udvikledes hos Bernhard af Clairvaux.

Men hvor Bernhard satte brysternes mælk over for sårets blod, lader Brorson til at insistere på begge dele: Både det berusende bryst og det gennemtrængende blod er virksomme sekreter fra Jesu s'krop, der trænger ind i Brorson og transformerer hans hjerte. Blod, sved og brystmælk – der er endnu én kropsvæske, vi bør forholde os til, når vi læser Brorsons salmer:

Som pietist var Brorson ganske klar omkring sin eskatologi: Kristus skal komme på dommens dag, hvor de omvendte og igenfødte skal frelses og de skinkristne fortabes.²⁴ Det er også på spil i den salme, vi var inde på i forrige afsnit, "Hvorledes skal jeg møde," hvor de sidste fire strofer direkte omhandler Jesus' komme og de sidste tider. Men fordi Brorson væver eskatologien ind i en salme, der er præget af en overskyggende bryllupsnatsmetaforik, kommer temaet pludselig til at antage en orgastisk betydning. I syvende strofe kan vi læse:

7. Du tørst ey heller klage,
At du ham ey skal faae,
Hand kommer selv at tage
Dig ud af jammers vraae,
Hand kommer selv, hand kommer,
At dæmpe al din vee,
Og gjør en liflig sommer
Af al din trængsels snee.

Dette “han kommer” genlyder som en orgasmens bebudelse.^v Brorsons frelse er ikke universel, men forbeholdt nogle enkelte få, omvendte kristne. I de grelleste tilfælde får man indtryk af, at forholdet til Gud er så intimt, at der kun er plads til Brorson selv, for eksempel hver gang de nidkære vendinger “min Gud”, “min Mand” gentages.

Dette besidderiske forhold til den kristologiske orgasme bliver tydeligt i tiende strofe. I stroferne indtil er mantraet “han kommer” blevet gentaget flere gange, men så indtræffer pludselig, netop som vi forventer et klimaks, antiklimaks:

10. Hand kommer og vil dømme,
At give hver sin deel,
De onde svovle-strømme,
De gode himlen heel.
Ach kom, vor soel og glæde,
Kom! hent din lille flok
Til himlens brude-sæde,
Saa er der kommen nok.^{vi}

“Så er der kommen nok.” Der må også være en grænse for den kommende frelse, en afslutning på orgasmen. Det er her, det bliver allertydeligst, at forholdet til Gud lige netop bliver som en forelsket brud – en forelsket, der hævder det partikulære, personlige forhold på bekostning af den universelle frelse.

Jesus rører ved jeg’et med sine kropsvæsker, blodet og sveden, og den penetration der sker her, gør jeg’et åben over for at tømme sig selv for alt andet end Kristus. Omvendt rører jeg’et også ved Kristus, for eksempel ved at die ved den kvindelige Kristus’ bryster. Der er et stadigt spil mellem kønsrollerne i det erotiske forhold mellem menneske og Kristus i Brorsons salmer. Dette spil skal vi se nærmere på nu.

BRORSONS KROP

Brorsons krop var svagelig. I sit *Vita* – en kort selvbiografi, der blev forfattet i forbindelse med hans bispevielse i 1741 – skriver han om sin

v Jeg har et andet sted skrevet om en onanistisk kristologi, hvor det til-kød-blevne Ords kenotiske selvudtømmning kan tolkes som en kærlighedsgerning, der bringer Gud og menneske til at kende hinanden i en universel kærlighed (Vinther Jensen 2022)

vi Denne sidste verselinje er ikke en del af forlægget i Gerhardts “Wie soll ich dich empfangen,” men er en brorsonsk opfindelse.

studietid, at han “blev aar 1715 Alumnus Collegii Medicei, men da han for dets bedre at profitere, af denne skionne Leilighed, ikke brugte den til hans Sundheds Conversation fornødne motion, blev han derover svag, laae den hele vinter syg, og maatte nødes til at reise hjem ...”.²⁵ Han var altså nødt til at afbryde sit teologiske studium på grund af sin svagelige konstitution, og noget tyder på, at det var et vilkår, der fulgte ham livet igennem: Som en del af bispeembedet var hans opgave at rejse rundt i hele Ribe Stift og besøge sognekirkerne og aflægge rapport. I sin visitatsberetning til Generalkirkeinspektionskollegiet i 1746 skriver han, at “Som det har behaget Herren i afvigte Aar at hiemsøge mig med en haard og langvarig Svaghed, Saa har det icke været nogen muelighed for mig at begynde nogen Visitatz førend silde paa Aaret ...”, og at han ikke kunne fortsætte dem “eftersom de dertil fornødne kræfter icke uden at continuere med Medicin og Stilhed vare at forvendte.”²⁶ Hans tilstand har altså forhindret ham i at udføre sit arbejde.

Mig bekendt findes der ingen medicinske journaler vedrørende Brorson, men ud fra omtaler fra hans venner, kollegaer og slægtninge danner der sig et billede af en patologisk tilstand. I 1746 sendte Brorson bud efter den herrnhutiske lægprædikant Andreas Grassmann, der over flere dage boede hos biskoppen og fungerede som hans sjælesørger. I et brev til Zinzendorf skriver Grassmann, at Brorsons “sjæleangst ofte var så stor, at han ikke kunne holde sig til noget, og at intet menneske kunne trøste ham, og at han især var meget ængstet og plaget (ved tanken om), at han havde begået synden mod den Helligånd, fordi han havde været brødrenes ven.”²⁷ Ifølge Grassmann skyldtes Brorsons tilstand i midten af 1740’erne en konkret troskrise foranlediget af dissonansen mellem hans personlige sympati for herrnhuterne og statspietismens antipati. I forhold til Brorsons egen beskrivelse af tidligere anfald er det måske ikke nærliggende at give troskrisen hele skylden, men symptombeskrivelsen er med til at danne et billede af Brorson.

Umiddelbart efter sammenbruddet i 1746 skrev hans bispekollega, Peder Hersleb, i et brev fra 1747 til Frederik V om Brorson, at han var “en god men eenfoldig, og ved Svaghed og Hypochondri fast uduelig Mand.”²⁸ Bedømmelsen er køligere end den omsorg, der var at spore i Grassmanns brev, men billedet er klart: Brorsons hypochondriske anfald var så grelle, at han ikke kunne arbejde ordentligt som biskop. Meget tyder på, at Brorson oplevede en krise i 1746-47, og at hans almene tilstand tillod ham at arbejde det meste af livet.

Dog skriver Brorsons søn, Broder Brorson (1728-73) i sit forord til den posthume salmesamling *Svane-Sang* (1765), at sangene er blevet til “under hans ofte store Sinds og Legems Lidelser ...”²⁹

Jeg vil ikke spekulere i, hvad Brorsons patologi har bestået af. Hypokondri, angst, depression, paranoia – med de fragmentariske beskrivelser, der findes, kan man i bedste fald komme med vilde gæt. Mere interessant er det at lade patologien stå som et vilkår, som Brorson forfatter sine salmer på baggrund af.

Hvis man antager en biografisk læsning, er det derfor ikke underligt, at så mange fremstillinger af Brorsons digterværk lægger vægt på inderligheden, sværmeriet og generelt de mere æteriske aspekter af hans produktion: Hvis kroppen volder én så mange problemer, hvorfor så lovsynge den? Men er det omvendte ikke lige så sandsynligt? Det er ikke svært at forestille sig, at kroppen netop udgør et problem for Brorson, der kræver behandling – ikke kun med “Medicin og Stilheden,” men også med digterkraft. Således kan salmeværket læses som et forsøg på i bedste fald at komme overens med en kropslig væren, der føles uhjemlig i verden – og i det mindste som et forsøg på at artikulere nogle af de kropslige problemer, Brorson har været optaget af.

Jeg mener, at de salmer, vi har set på indtil nu, med deres erotiske sprog, er blevet udtalt fra et sted, hvor den levende krop møder Jesus i affektive tilstande af opstemthed, liderlighed, forelskelse. Men kroppen præsenterer også Brorson for et teologisk problem: Hvad sker der med den efter døden? Hvilken status har den i forhold til det inderlige forhold til Jesus? I salmen “Den tiid gaaer an, som JESUS selv har sat,” der handler om døden og sjælens liv herefter, trækker Brorson på Skabelsesberetningen, hvor mennesket formes ud af ler:

3. Velsignet vær evindelig min dag,
Da jeg gaaer ud fra kroppens skiul og tag,
Som hindrer mig, det dødelige leer,
At jeg, Guds søn, dit ansigt ikke seer.³⁰

Kroppen er for Brorson en hindring i at se Jesus ansigt til ansigt. Det harmonerer ikke umiddelbart med den sansemættelse i nærværet med Jesus – og sansefravær i manglen på ham – der kendetegner flere af de salmer, vi har læst. Imidlertid er Brorson ikke ude på at afskrive kroppen i sine opstandelsessalmer. I “Hvad er din herlighed dog stor”, der er henvendt til den kristne sjæl på jorden, løfter han sløret for sin post-mortem kropsforståelse:

6. Hvo er vel nogen tiid, som kand
 Din herlighed og ære-stand
 Ret male og beskrive,
 Den høyhed ingen her forstaaer,
 Men det skal rigtig kiendes, naar
 Du JEsu liig skal blive.^{vii}
 Din krop
 Skal op
 I det høye,
 Med sit øye
 Gud beskue,
 Tindrende af livets lue.³¹

Hvor kroppen på jorden er en hindring i at se Jesus ansigt til ansigt, er kroppens øje i det høje en forudsætning for at kunne beskue Gud. Frem for en kassering af kroppen og kropsligheden i sjælens rene opstigen til himmels, findes der hos Brorson en kroppens ophøjelse, hvor sanserne skærpes og er i stand til at se det guddommelige.

I "Saa kom, forønskte dødens stund" findes to strofer, der mere konkret forsøger at skitsere Brorsons syn på kroppen efter døden:

7. Basunen i Guds domsdags skye
 Skal sanke dem tilhobe,
 Hver siel skal faae sin krop paa ny,
 Hver been og blode-draabe,
 Da støvet for Guds riges stoel,
 Saa deylige, saa mange,
 Langt meer end himlens middags-soel
 Forunderlig skal prange.
8. Hos dig din dødlighed kun døer,
 Du selv est u-beskaaren.

vii Dette vers rummer en fantastisk tvetydighed. Skal den kristne blive ligesom Jesus, må genitiven "JEsu" forstås komparativt. Men da man på Brorsons tid endnu ikke benyttede store begyndelsesbogstaver i substantiver, kan genitiven også forstås possessivt: Du skal blive Jesus' kadaver. Spørgsmålet er, hvori forskellen egentlig ligger. Som vi har set, er Jesus' legeme karakteriseret som udflydende, penetrerende, grænsebrydende. Måske er Jesus' opløste lig, blot endnu et af de sekreter, der skal gennemtrænge Brorsons krop.

Og kroppen bliver skøn og før
Og nye til himlen baaren,
Thi hvad man her i støvet saaer,
Og maa i graven stinke,
Det skal, naar det igien opstaaer,
Med himmel-straaler blinke.³²

Kødets opstandelse betyder hos Brorson helt konkret, at sjælen går ind i efterlivet med sin krop – ubeskåret, det vil sige med blod og knogler. Men også perfektioneret: Den er blevet “skøn og førlig,” altså uden skader og sygdom. Forsøger Brorson her at digte sig til en løsning på sin egen belastede kropslige væren? Er svaret, at hans krop skal igennem en renselsesproces i døden, før den kan stige pur op til Gud? Noget tyder på, at salmerne bliver sådan et eksperimentarium for Brorson.

Vender vi fra denne teologiske ekskurs tilbage til salmernes erotiske univers, sker der nemlig en konstant forhandling af Brorsons krop, så han ikke længere optræder som en svag og hypokondrisk mand, men måske snarere antager traditionelt kvindelige roller. Er der en forbindelse mellem patologi og passion? Passion må her forstås ikke bare i sin dagligdags betydning som brændende kærlighed, men også i sin etymologiske betydning dels som lidelse, dels som passivitet. Vi har allerede set, hvordan Brorson i “O JEsu, som har elsket mig” har indtaget den penetrerede position, der traditionelt har været anset som kvindelig. I “Fryd dig! du JEsu Bruud,” der indledte hele *Troens Rare Klenodie*, omtales den sørgende tiltalte som både “en fattig qvinde” og “just den datter, / Som GUD saa herlig skatter.” Brorsons egen maskulinitet er altså til forhandling i det erotiske billedsprog. Han gør sig selv til kvinde i salmerne. Men hvorfor?

BRORSON PÅ BRIKSEN. ELLER: KRISTENDOMMENS PERVERSE KERNE

Et oplagt svar kunne være, at det er for at arbejde igennem det traume, hans helbred har udgør for ham. Ved aktivt at identificere sig ud fra en anden position end den maskulint-virile-aktive, kan han genvinde en magt over sin egen krop. Her har han fundet et oplagt digterisk udgangspunkt i den allerede eksisterende metaforik omkring brud og gom i kristendommens historie. Det er den strategi, Freud vælger i sin læsning af retspræsident Daniel Paul Schrebers selvbiografiske sygehistorie *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Schreber har ligesom

Brorson forestillinger om at blive en kvinde og gifte sig med Gud. Freud går i sin tolkning af disse forestillinger ud fra, at et krav fra Gud om at blive kvinde det var den eneste måde, Schreber kunne komme overens med sin homoseksualitet. Men for Schreber havde forholdet til Gud paranoisk karakter: Gud var ude efter ham.³³ Det ser ikke ud til at være tilfældet hos Brorson.

Selv om Brorsons salmeværk er fyldt med gentagne symptomer, er langt de fleste af dem lån fra en tråd i kristendommens historie, der strækker sig fra den hellige grundtekst og op igennem kirkehistorien til Brorsons egen umiddelbare samtid. Erotiske, kropslige, kønslige metaforer og udtryk har eksisteret på forhånd inden for den kristne erfaringsverden. At de har talt til Brorson, kan skyldes hans personlige sygdomshistorie, men er det interessante spørgsmål ikke i virkeligheden, hvordan vi – med Brorson som prisme – kan forstå selve kristendommen som en erotisk tænkning?

I indledningen citerede jeg den Katolske Kirkes Katekismus' afsnit om ukyskhed, der udtrykker den typiske opfattelse af kristendommens syn på sex: Det hører til i ægteskabet, og det bør have prokreativ som sit mål. Men som Alenka Zupančič gør opmærksom på i *What is Sex*, så behøver man kun at ændre perspektivet det allermindste for at få et ganske andet billede: Kristendommen vrimler med partialdrifter, for eksempel i nadvermåltidet, hvor menigheden nyder Kristus' legeme i forening uden forplantning. Zupančič fremhæver også den kristne ikonografi og hagiografi, der har et påfaldende fokus på kropdele: Afskårne bryster, udstukne øjne og andre partialobjekter. Som Zupančič påpeger: Nydelsen er ofte eksplicit adskilt fra den "naturlige" seksualitets fokus på forplantning.³⁴ Er det ikke netop det, vi ser i Brorsons erotiske kristendom? Er hans fokus på blodet, brysterne – ja, endda forelskelsen – ikke alle eksempler på objekter, der ligger uden for forplantningens domæne?

Sådan en seksualitet er ifølge Freud pervers.³⁵ Under perversionen regner Freud enhver afvigelse i forhold til seksualobjektet (for eksempel homoseksualitet, pædoфи, zoofili) eller i forhold til seksualmålet (for eksempel oral- og analsex, fetichisme, sadisme, masochisme). Den konservative kristne seksualmoral vil almindeligvis fordømme disse persioner, som katekismen gør det i spørgsmål om masturbation og homoseksualitet.³⁶ Men allerede Freud ser ud til at have set en vis sammenhæng mellem persionen og den religiøse erfaring:

Måske netop ved de afskyeligste perversionser må man anerkende den rigeligste psykiske deltagelse i seksualdriftens forvandling. Der er her præsteret et stykke sjæleligt arbejde, som man trods dets gruelige resultat ikke kan frakende værdien af en idealisering af driften. Kærlighedens almagt viser sig måske ingen steder stærkere end i disse dens forvildelser. Det højeste og laveste hænger i seksualiteten overalt på det inderligste sammen med hinanden («fra himlen gennem verden til helvede»³⁷).

Denne forbindelse griber Slavoj Žižek i *The Puppet and the Dwarf*, når han formulerer dét, han kalder kristendommens perverse kerne. Žižek ser i kristendommen en logik, der tillader den kristne at nyde uden bekymring, fordi prisen allerede er betalt:

Kristendommen er ikke en offerreligion, en opgivelse af jordiske nydelser [pleasures]. Tværtimod tilbyder kristendommen os en lusket plan for, hvordan vi kan hengive os til vores begær *uden at betale prisen for dem*, for hvordan vi kan nyde livet uden at frygten for forrådnelse og invaliderende smerte venter os ved vejs ende. Går vi linen ud, kunne det endda være muligt fastholde, at dette er den ultimative betydning af Kristus' offer: *Du kan give efter for dine begær og nyde [enjoy]; jeg har betalt prisen!* Der er altså et element af sandhed i vittigheden om en ung kristen piges ideelle bøn til Jomfru Maria: "Åh, du som blev befrugtet uden synd, lad mig synde uden at blive befrugtet!" – i kristendommens perverse virkning bliver religion derfor fremkaldt som en sikring, der tillader os at nyde livet med straffrihed.³⁸

At prisen skulle være betalt, er naturligvis kun sandt under visse betingelser – nemlig at prisen i virkeligheden er selve begæret. Så længe man afholder sig fra den 'naturlige' seksualitet, kan man have lige så meget pervers sex, man kunne ønske sig. Denne mekanisme, at afholdelsen fra ét bestemt begær tillader straffri udfoldelse af alverdens andre, bliver også formuleret af Jacques Lacan:

I *Seminar VII*, om psykoanalysens etik, har Lacan en forelæsning om den høviske kærlighed – den kærlighed, der findes i middelalderens troubadourpoesi, hvor riddere må beundre jomfruer på afstand, fordi ydre forhindringer umuliggør deres kærlighed. Denne "digteriske øvelse" var en måde for troubadourerne at lege med idealer, hvis modstykke ikke kunne konkretiseres. Den høviske kærligheds

teknik, skriver Lacan, er den afbrudte kærlighed: tilbageholdelse og suspension. Nydelsen indfinder sig præcist i *ikke at nyde*.³⁹ I *Seminar XX* om den feminine seksualitet vender Lacan tilbage til den høviske kærlighed på en bøvlet måde, idet han først gennemgår den kvindelige position i seksueringsskemaet:

Den falliske jouissance fungerer efter den sisyfoske gentagelseslogik: Et begær opstår; et begær tilfredsstilles; et nyt begær opstår – stenen trilles op ad bjerget; stenen ruller ned; stenen trilles op igen. Men i løbet af *Seminar XX* udvikler Lacan en teori om den kvindelige jouissance som supplement til den falliske nydelse. Ifølge Lacans seksueringsskema er kvinden ikke-helt situeret i den falliske funktion. Dette *ikke-helt* er ikke så meget udtryk for kvindens mangel som for åbningen for den særlige kvindelige nydelse, en *jouissance supplémentaire*. Hun er ikke helt rummet i den falliske funktion. Lacan fremdrager Teresa Ávila – og især Berninis statue af hende, der afbilder den scene fra hendes selvbiografi, vi kort berørte ovenfor – som eksemplet på den feminine jouissance. Men også Johannes af Korset bliver nævnt som en af disse feminine mystikere, der udtrykker en særlig supplementær nydelse.⁴⁰

Er Brorson måske sådan en af disse mænd, der placerer sig på *ikke-helt*-siden af seksueringsskemaet? Er han ikke fuldt ud rummet i den falliske funktion? For Lacan er den kvindelige nydelse ikke blot et spørgsmål om mystikere, men også et mysterium: Kvinden selv ved ikke noget om denne nydelse, og ikke engang analytikerens tigger og beder har kunnet få hende til at sige ét ord derom. Man kan ikke andet end at mindes Brorsons måske mest kendte salme, “Op! al den ting, som GUD har gjort,” hvor en lang kæde af lovprisende forbløffelse over skaberværket som bekendt kulminerer i en opgivelse af sproget i 12. strofe:

Hvad skal jeg sige? mine ord
Vil ikke meget sige;
O GUD! Hvad er din viisdom stor,
Din godhed, kraft og rige!⁴¹

Brorsons afslutning af orgasmen kunne i første omgang se ud til at sætte Kristus på den maskuline side i seksueringsskemaet fra en urfaderlig position (han kommer! han kommer! han kommer!) til en kastration (så er der kommet nok!). Men Lacan afslutter faktisk sin forelæsnings om den kvindelige nydelse med en advarsel om ikke at reducere

mysticismen til et spørgsmål om at komme (*affaires de foutre*).⁴² Er der en tilbageholdelse af nydelsen, der åbner for en mer-nydelse i det subjekt, der har taget Kristus som sin elskede – en høvisk kærlighed?

Som allerede forbeholdt i begyndelsen af teksten her, har mit ærinde først og fremmest været at forsøge at vise et symptomkompleks i H. A. Brorsons salmeværk, hvor en fiksering på blod, bryster, sæd og krop skaber et overordnet billede af et forelsket udsigelsessubjekt (Brorson), der har taget Jesus som sit objekt. Gennem læsninger salmerne i *Troens Rare Klenodie* er det blevet tydeligt, hvordan 1) Brorson positionerer sig som Jesus' brud i en situation, hvor eksistensen kun giver mening gennem den elskede; 2) Jesus' krop indtager forskellige positioner fra det penetrerende til det ammende med kysset som et kiastisk midterpunkt; 3) Brorson har en særlig interesse for sin egen krop, der lejlighedsvist transformeres til et kvindeligt subjekt, der kan stå i et forhold til Jesus.

Brorsons billeder kan næppe siges at være udtryk for en rent privat patologi (som Freud for eksempel tolker Schrebers giftermål med Gud), men er *qua* deres historiske kontekst nok nærmere udtryk for Brorsons egen idiosynkratiske samling af billeder, der allerede var til stede i kristendommen. Derfor mener jeg, at det er værd at tale om Brorson som én, der har udviklet en tænkning om – måske nærmere et galleri af – erotisk kristendom.

Kun sekundært har det været mit ærinde at lave en egentlig psykoanalytisk tolkning af Brorsons erotiske kristendom. Jeg har fundet brudstykker hos Lacan, Žižek, Zupančič (og til dels hos Freud), der har hjulpet med at kaste lys på nogle af de mekanismer, der er på spil hos Brorsons digterværk.

Men er Brorson entydigt placeret på den feminine side af seksueringsskemaet? Undgår han på et hvert tidspunkt den kastrerede funktion? Måske er sandheden, at Brorson igennem sine salmer veksler mellem mandlige og kvindelige positioner. Er det måske netop forelskelsen som kraft i hans salmer, der formår at lade ham træde ind og ud af den falliske nydelse?

-
- 1 Den Katolske Kirkes Katekismus: 2351. I det følgende refereres der til denne tekst således: KKK[paragrafnummer].
 - 2 Freud 1959
 - 3 Lacan 1999: 76
 - 4 BSS 3: 88f.
 - 5 Bibelen 1992: Højs 5,4-5
 - 6 Bibelen 1992: Ef 5,31-32
 - 7 Jacobsen 2022: 318; se dog også 385-392 for et åndeligt forbehold i Origenes' tolkning af Højsangen.
 - 8 Wiberg Pedersen 2018: 92
 - 9 Wiberg Pedersen 2018: 97f.
 - 10 Citeret efter Wiberg Pedersen 2018: 110
 - 11 Citeret efter Wiberg Pedersen 2018: 115
 - 12 Teresa 1982: 228
 - 13 Arndt 1610: 50 (min oversættelse)
 - 14 Bach-Nielsen & Schjørring 2012: 310f.; Duedahl 2018: 205-222
 - 15 Afsnittet om hernehutterne trækker på Peucker 2006 og Miller 2013.
 - 16 Peucker 2006: 59
 - 17 Sandstrøm 2007: 486
 - 18 BSS 1: 13-17
 - 19 BSS 1: 24-26. Salmen er en oversættelse af Paul Gerhardts "Wie soll ich dich empfangen".
 - 20 BSS 1: 267-271. Salmen er en delvis oversættelse af Paul Gerhardts "O Jesu, mein schönstes licht".
 - 21 Merleau-Ponty 2002: 106; 1999: 220-248
 - 22 BSS 2: 113-115
 - 23 BSS 2: 287-290
 - 24 Se blandt andet BSS1: 312-317; BSS2: 330-333; BSS3: 123-125
 - 25 BSS 3: 245
 - 26 BVB: 35-36
 - 27 Citeret efter Arndal 1994: 77
 - 28 Citeret efter Arndal 1994: 78
 - 29 BSS 3: 29
 - 30 BSS 2: 323
 - 31 BSS 2: 289
 - 32 BSS 2: 328-329
 - 33 Freud 2021: 33; 58-60 et passim
 - 34 Zupančič 2017: 12-19
 - 35 Freud 1973: 233 ff.
 - 36 Se blandt andet KKK2352 om masturbation og KKK2357 om homoseksualitet.
 - 37 Freud 1959: 163
 - 38 Žižek 2003: 49 (min oversættelse)
 - 39 Lacan 1992: 148ff.; 152
 - 40 Lacan 1999: 72ff.; se også Rösing 2018: 82
 - 41 BSS 1: 219
 - 42 Lacan 1999: 77

LITTERATUR

- [BSS]: Brorson, Hans Adolph: *Samlede skrifter* bd, 1-3. Red. L. J. Koch. DSL & Lohses Forlag 1951, 1953, 1956
- [BVB]: Brorson, Hans Adolph: *Visitatsbetretninger og Breve*. Red. L. J. Koch. DSL og Lohses Forlag 1960
- Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God*. Routledge 2003
- Arndal, Steffen: *H. A. Brorsons liv og salmedigtning*. Materialecentralen 1994
- Arndt, Johann: *Das Dritte Buch vom wahren Christenthumb vom Inwendigen Menschen. Wie Gott den höchsten Schatz: sein Reich in des Menschen Hertz geletet hat als einen verborgenen Schatz im Acker: Als ein Gottliches Licht der Seelen vnd wie dasselbe in vns zu erwecken vnd zu suchen*. Johan Francken 1610 [fundet på https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/arn-dt_christentum03_1610?p=3 d. 6.8.23] (Min oversættelse)
- Bach-Nielsen, Carsten & Jens Holger Schjørring: *Kirkens historie* bd. 2. Hans Reitzels Forlag 2012
- Bibelen*, Det danske Bibelselskab 1992. Der henvises til bog, kapitel og vers.
- Duedahl, Poul: *Velkommen på bagsiden*. Gads Forlag 2018
- Freud, Sigmund: *Nye forelæsninger om psykoanalysen. Tre afhandlinger om seksualteorien. Bidrag til kærlighedslivets psykologi*. Hans Reitzels Forlag 1959
- Freud, Sigmund: *Psykoanalyse. Samlede forelæsninger*. Hans Reitzels Forlag 1973
- Freud, Sigmund: *Schreber*. Hans Reitzels Forlag 2021
- Jacobsen, Anders-Christian: *Origenes. Liv, teologi, reception*. Eksistensen 2022
- Den Katolske Kirkes Katekismus*. Katolsk Forlag, Ansgarstiftelsens Forlag 2006
- Lacan, Jacques: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (Seminar XI), red. Jacques-Alain Miller, overs. Alan Sheridan. Penguin Books 1979.
- Lacan, Jacques: *The Ethics of Psychoanalysis* (Seminar VII), red. Jacques-Alain Miller, overs. Dennis Porter. Routledge 1992.
- Lacan, Jacques: *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Sexuality* (Seminar XX), red. Jacques-Alain Miller, overs. Bruce Fink. W.W. Norton & Company 1999
- Merleau-Ponty, Maurice: "Synligt – usynligt" i *Om sprogets fenomenologi – udvalgte tekster*. Gyldendal 1999
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phenomenology of Perception*. Routledge 2002
- Miller, Derrick R.: "Moravian Familiarities: Queer Community in the Moravian Church in Europe and North America in the Mid-Eighteenth Century" i *Journal of Moravian History* vol. 13, No. 1. Penn State University Press 2013
- Peucker, Paul: "Inspired by Flames of Love': Homosexuality, Mysticism, and Moravian Brothers around 1750" i *Journal of the History of Sexuality* vol. 15, No. 1. University of Texas Press 2006
- Rösing, Lilian Munk: "Risende aspeløv: Om fallisk og feminin nydelse i *Nymphomaniac*" i *Lamella* årg. 3 Nr. 3 2018
- Sandstrøm, Bjarne: "Pietismens salmedigter – Hans Adolph Brorson" i *Dansk litteraturs historie* bd. 1: 1100-1800. Gyldendal 2007
- Teresa Ávila: Den hellige Teresa af Avilas Liv fortalt af hende selv. Sankt Ansgars Forlag 1982.
- Vinther Jensen, Andreas: "Onanien har ikke fortjent sit blakkede ry i kristendommen" i *Information* 8. september 2022
- Wiberg Pedersen, Else Marie: *Bernhard af Clairvaux: Teolog eller mystiker?* Eksistensen 2018
- Žižek, Slavoj: *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. The MIT Press 2003
- Zupančič, Alenka: *What is Sex?* The MIT Press 2017