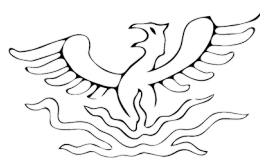


TIDSSKRIFTET FØNIX

Pontoppidans præster i krydsfeltet mellem Kierkegaard og Nietzsche

THEIS SCHØNNING JOHANSEN
Cand.theol., ph.d.-stipendiat

FØNIX ÅRG. 2023, s. 48–52



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Pontoppidans præster i krydsfeltet mellem Kierkegaard og Nietzsche

I sit monument af en bog om Henrik Pontoppidan fra 2019, *Livsrusen*, skriver litterat Flemming Behrendt, at Pontoppidan ganske vist ikke blev præst, men at hele Danmark blev hans sogn. Hos Behrendt forklarer denne sammenligning Pontoppidans evne til at gå ud ad og ind i alskens slags miljøer for at bruge dem i sine værker, men sammenligningens billedvalg rummer imidlertid andet og mere end forfatterens sociokulturelle indsigter og evner, hvilket Pontoppidans egne ord til vennen Niels Jeppesen vidner om. Til denne skulle Pontoppidan angiveligt have sagt, at ”om det religiøse handler hele mit forfatterskab”. Det er den handske, som litterat og sognepræst Anders Raahauge i sit nyudgivne essay, *Pontoppidans præster. Henrik Pontoppidan mellem Kierkegaard og Nietzsche* (Fønix 2023), samler op og giver en oplysende, velunderbygget fortolkning af.

Henrik Pontoppidan – en illusionsløs stoiker?

Inden Raahauge kaster sig over sin analyse af Pontoppidans idéhistoriske inspiration, giver han et kort rids af manden selv, der var knyttet til kredsen omkring Brandes-brødrene og det moderne gennembrud. At Pontoppidans tilknytning til radikalismen dog aldrig udfoldedes ”uden hæmninger”, skyldtes ifølge Pontoppidan selv, at han ”med mange rodtrevler [var] forankret i en gammel kultur”, der andetsteds hos Raahauge identificeres med den lutherske kirke. Raahauge citerer flittigt Pontoppidans breve og andre optegnelser for at give et billede af en mand, der var dybt engageret i kristendommens væsen, uden selv at betragte sig som kristen i ”paulinsk-luthersk forstand”. Raahauge forklarer dette Pontoppidans *tvesyn* med, at han, der som bekendt var præstesøn, aldrig foretog et endeligt opgør med kristendommen – til Georg Brandes’ store ærgrelse –, men at hans forhold hertil ifølge Raahauge ”til det sidste forblev en anfægtet brydekamp, som tilmed bragte saft og kraft til værket”.

Om brydekampen med kristendommen bringer saft og kraft til værket, er naturligvis et spørgsmål om læserens egne sympatier, men som levende optaget af såvel Pontoppidans forfatterskab som af kirkens forkyndelse er

det Raahauges – vellykkede – ambition at vise, at Pontoppidan ikke kan rubriceres som kristendoms- og præstehader, men snarere som ”kirkens værdifulde revser” og dermed dens indirekte forkynder.

Det ville imidlertid være mere end en tilsnigelse at kalde Pontoppidan for kristen, hvad Raahauge derfor heller ikke gør. Et sted skriver han derimod, at Pontoppidan selv deler den anelsesfulde religiøsitet, som Torben Dihmer i *De dødes rige* repræsenterer, og som ikke forpligter sig på den lutherske kirkes dogmer, men kredser om ”det gådefulde hinsides” med stor alvor. Af natur, påstår Raahauge nemlig, var Pontoppidan en ”illusionsløs stoiker”, og han præsenteres derfor som en kompromisløs kritiker af det, Raahauge med Pontoppidan kalder for ”rørstrømsk lyrisme”, der har mistet virkelighedssansen og derfor dyrker ”sentimentet for dets egen skyld og glemmer Gud, det gamle skrog”.

I denne karakteristik anes også Raahauges samtidskritiske agenda, der løber som en underliggende strøm gennem det meste af den essayistiske fremstilling af Pontoppidans liv og værk og af og til flyder over og får frit, uhildet løb. Således tilskrives Pontoppidan eksempelvis profetisk gave, fordi han ifølge Raahauge forudså det, Raahauge kalder en i det 21. århundrede ”hyperfølsom offerbevidsthed” med ”generationer af sarte, såkaldte *snowflakes*, der trods følsomheden alligevel er påfaldende aggressive”. På en lignende måde spændes også Kierkegaard for Raahauges kritik af de nuværende identitetspolitiske strømninger, der i hans optik udløber af radikalismens emancipationstrang og dertilhørende nedbrydning af traditionerne. Raahauges samtidskritik har dog svært ved for alvor at hæve sig over det floskelagtige.

Det er heldigvis ikke tilfældet i bogens ”analysedel”, hvor blandt andre hovedpersonerne i *Lykke-Per* (1898-1904) og *De dødes rige* (1914-1917), Per Sidenius og Torben Dihmer, indtager rollerne som en art pontoppidanske præster, der uforknytt bærer deres kors og ”på eget ansvar forkynder en stoisk forståelse af tilværelsen”.

Pontoppidans præster: Per Sidenius og Torben Dihmer

Efter at have givet en fokuseret *tour de force* gennem forfatterskabets omfattende kjole- og pibekraveklædte persongalleri, vender Raahauge sig mod en mere detaljeret læsning af særligt *Lykke-Per* og *De dødes rige* i lyset af de tænkere, han anser for Pontoppidans væsentlige idéhistoriske inspirationskilder: Friedrich Nietzsche og Søren Kierkegaard.

Raahauge fremskriver en bevægelse hos Pontoppidan fra Nietzsche til Kierkegaard, som ifølge ham kan ”aflæses i udviklingen fra *Lykke-Per* til *De dødes rige*”. Det er åbenlyst, at Pontoppidan har beskæftiget sig indgående med både Kierkegaard og Nietzsche, hvilket bibliotekernes låneprotokoller kan bekræfte, men det er ikke lige så indlysende, at der er tale om en bevægelse fra Nietzsche til Kierkegaard, sådan som Raahauge hævder. Følger man låneprotokollernes kronologi, går Kierkegaard-læsningen forud for Nietzsche-læsningen. Det udelukker naturligvis ikke, at der kan være tale om en omvendt udvikling hos Pontoppidan selv, men spørgsmålet er, om man måske skulle overveje at se forholdet mellem en nietzscheansk overmenneskefilosofi og en kierkegaardsk teologi som et spændingsfelt, der i en bestandig vekselvirkning influerer på såvel *Lykke-Per* som på *De dødes rige*, og som derfor også er til stede i førstnævnte.

Raahauges udviklingstanke hviler på forudsætningen om, at særligt slutningen af *Lykke-Per* skal forstås næsten som ”et prototypisk Nietzsche-tableau”, mens Dihmer i *De dødes rige* virkeliggør en kaldsetik med sit ”venligere martyrium”, som Raahauge formulerer det. I sin fortolkning af *Lykke-Per* ligger Raahauge i forlængelse af både Børge Kristiansens ’*At blive sig selv*’ og ’*At være sig selv*’ (2007) og førnævnte Flemming Behrendts *Livsrusen*, der begge mere eller mindre hører klangen af Nietzsche i det ”selvudfoldelsens instinkt”, som Per har givet sig i vold: ”Selvudfoldelsens instinkt’ afskærer mennesket fra et etisk valg”, og ved at give sig dette instinkt i vold tager Per samtidig ”afsked med ’samvittigheden, dette hæslige spøgelse’”, hævder Raahauge. Den inderlighed, som Per virkeliggør, er en anden inderlighed end den, Kierkegaard foreskriver, hvor det handler om at gøre sig tilgængelig for Guds ord, lyder det videre hos Raahauge, og han skriver derfor, at Per bliver stående ved den kierkegaardske trodsens fortvivlelse, der ”er så tydeligt Pers, at det forekommer som om, Pontoppidan med interesse har læst *Sygdommen til døden*”. Trodsens fortvivlelse er i Raahauges udlægning Pers stoiske sindelag, der anser venskaber og ægteskabet for ydre distraktioner, der står i vejen for selvskabens uden ansvar for andre end sig selv.

Raahauge mener således, at Per – og Pontoppidan selv – viger tilbage fra den endelige kapitulation: ”Per viger tilbage fra kapitulationen, hvor man lader Gud komme til, og fortvivlelsen kan blive en feber til helbredelse”. Mens Per med Raahauges ord svæver i det abstrakte i forsøget på at blive sig selv, beholder Torben Dihmer ”fodfæstet i virkeligheden”, og dermed virkeliggør han i højere grad Kierkegaards etiske forpligtelse i kærligheden, skønt også han viger tilbage fra den endelige kapitulation, hvormed feberen bliver til helbredelse.

Kierkegaard i slutningen af *Lykke-Per*?

Raahauge anerkender, at sluts scenen i *Lykke-Per* havde været mere ”genuint nietzscheansk”, hvis Per havde leet af Ingers fortvivlende hulken over at være blevet forladt. Per gestalter som bekendt bruddet, så Inger tror sig bedraget, hvilket på visse punkter minder om Kierkegaards brud med Regine, sådan som Raahauge rigtigt bemærker. Inger, der efter bruddet har virkeliggjort sin bestemmelse med mand og børn, takker i en senere skrivelse Per for bruddet. Det er i min optik en væsentlig pointe, som ikke nødvendigvis ophæver det ”nietzscheanske tableau”, Raahauge skriver frem, men som til en vis grad modererer det med en kierkegaardsk inspireret antropologi, der *også* synes at indvirke på *Lykke-Pers* sluts scene.

I *Frygt og Bæven* gendigter Kierkegaard sagnet om Agnete og Havmanden. Havmanden, der har indset forskelligheden mellem ham selv og Agnete, må lade hende tro sig bedraget for at fravriste hende kærligheden til ham, hvorved hun ”paa en Maade [er] frelst”. På samme måde synes Per at ville fravriste Inger hendes kærlighed til sig, så at hun kan blive ”frelst”, fordi ”*hun* var jo ingen Trolde”, som Per erkender, og som Inger selv indser værdien af. Spørgsmålet bliver derfor, om Per på sin vis er ansvarlig for andre end blot sig selv i sin isolation, der ikke er så isoleret, at han ikke skaber sig nye venner i klitterne?

Pers selvantagelse er åbenlyst ikke Kierkegaards, eftersom Kierkegaard i *Sygdommen til døden* fastholder, at selvet skal ”grunde gennemsigtigt i den Magt, som satte det”, nemlig den treenige Gud, som er åbenbaret i Kristus, hvilket Per aldrig mener endsige antyde. Det betyder imidlertid ikke, at Pers forhold til den udefinérbare ”Spøgelseshaand”, der dominerer store dele af sluts scenerne, ikke kan være kierkegaardsk inspireret.

Således er det interessant at overveje, om Per vitterligt, sådan som Raahauge hævder, tager afsked med samvittigheden ved sin selvudfoldelse, eller om han måske snarere giver sig den i vold som ”en Stemme fra Dybet af vort Indre, en Spøgelsesstemme, der spørger: Men hvem er du selv?”, sådan som det også lyder i *Lykke-Per*. ”Samvittigheden, dette hæslige spørgsmål” er virkelig hæsligt, fordi det tvinger Per til at vælge lidelsen og derigennem sin – og Ingers – selvbestemmelse, skønt han i sin fortvivlelse overvejer at blive sammen med hende til det sidste. Efter Inger har forladt deres hjem, vender Per sågar blikket mod himlen og udbryder: ”Er det nu nok?”. Det betyder ikke, at samvittighedsforståelsen i *Lykke-Per* er den samme som Kierkegaards samvittighedsforståelse som et forhold mellem

Gud og den enkelte, men der antydes ikke desto mindre en anden magt, Per ikke selv kontrollerer eller bliver fri af, men som han derimod har gjort sig tilgængelig for.

I forlængelse heraf ville det have været interessant, om Raahauge havde overvejet forholdet mellem det fjaltringske ægteskab, der ender i en tragisk død, som han kort berører, og det sideniuske ægteskab, der på en ejendommelig måde ender lykkeligt. På samme vis havde det været interessant, om der med det udblik til *Et kærlighedseventyr* (1918), Raahauge foretager, havde fulgt en længere overvejelse af de ydre og indre faktorer, der driver Per Sidenius henholdsvis dr. Vadum i deres forhold til dem selv og deres udkårne.

Afsluttende bemærkninger

Disse overvejelser er egentlig blot med til at eksplicitere den kompleksitet, der er indeholdt i Pontoppidans forfatterskab, og det skal afslutningsvist slås fast med syvtommersøm, at Anders Raahauge har begået en glimrende bog om Pontoppidans præster – både de egentligt ordinerede præster og de uordinerede ”pontoppidanske” præster, som nærværende anmeldelse ikke er i nærheden af at yde tilstrækkelig retfærdighed. I sine overbevisende fortolkninger af Pontoppidans romanfigurer, der samtidig fungerer som en grundig, velovervejet indføring i centrale dele af forfatterens opus, præsenterer Raahauge med sit litterære overskud og sit overmåde store kendskab til Pontoppidans liv og værk en side af forfatterskabet, der bør vække interesse hos såvel nye som gamle Pontoppidan-læsere, og som bør anspore Pontoppidan-forskningen til yderligere studier i Pontoppidans komplekse syn på og forhold til kirken, kristendommen og dens både direkte og indirekte forkyndere.