

En læsning af Karl Gjellerups *Pastor Mors* med udgangspunkt i Schopenhauers filosofi

Af cand.mag. Lasse Nyeng Hemicke

Københavns Universitet

I *The Easternization of the West* fra 2007 argumenterer Colin Campbell for, at der i den vestlige del af verden er en tendens til at fremhæve en ensartet kulturel udvikling hen imod en verden, som er domineret af vestlige formodninger og værdier i forhold til mennesket og dets måde at være i verden på. I sit store arbejde peger Campbell på, at det særegne forestillingskompleks og de værdier, som er definerende for det tilværelsessyn, som gør det relevant at tale om en særlig vestlig tradition, helt grundlæggende er præget af religiøse og filosofiske forestillinger, som kan føres tilbage til den østerlandske tradition, men at den vestlige selvforståelse er forholdsvis blind for denne dialektiske dobbelthed. Den østlige traditions forestillingskompleks har altid, ifølge Campbell, i mere eller mindre grad til forskellige tider været repræsenteret i den vestlige kultur og hele tiden udfordret det, man kunne kalde den normative vestlige kulturs grundforestillinger om mennesket og dets ontologiske grund. Historisk peger Campbell på, at den østerlandske linje i det vestlige åndsliv med jævne mellemrum har sat sig igennem som den dominerende åndsretning, hvilket han blandt andet mener er tilfældet med fremkomsten af de teosofiske og spiritualistiske strømninger i det 20. århundrede (s. 146). Et eksempel på, at dette er tilfældet, er Karl Gjellerups idealistiske prosaudgivelse *Pastor Mors* fra 1894. Den korte roman er et eksemplarisk eksempel på den gennemslagskraft, som østerlandsk tænkning, særligt ansporet af den tyske filosof Arthur Schopenhauers store udbredelse i europæisk åndsliv i de sidste tiår af det 19. århundrede, havde på dansk litteratur ved århundredeskiftet. I det idehistoriske hovedværk *The Great Chain of Being* fra 1936 sporer Arthur Lovejoy ligeledes denne dialektiske dobbelthed i vestlig tænkning startende med den græske antik med udgangspunkt i Platon til og med romantikken med udgangspunkt i begrebsparret *this-worldliness* og *otherworldliness* (1960, s. 30). Med *otherworldliness* fremhæver Lovejoy overordnet den vestlige tradition, som i forskellige former igennem historien har promoveret det tilværelsessyn, der findes i Upanishaderne og senere i Arthur Schopenhauers hovedværk *Die Welt als Wille und Vorstellung*

(1819), som ifølge Lovejoy fremstår som forbilledlige eksempler på denne tradition (1960, s. 30). Udgangspunktet for dette tilværelsessyn er, ifølge Lovejoy, at det egentlig virkelige og det absolut gode står i modsætning til alt det, der karakteriserer menneskets naturlige liv. Mennesket er situeret i en tilværelse, som er bestemt af variation, omskiftelse og en evindelig flux af tilstande og relationer og en evindeligt skiftende fantasmagori af tanker og sansninger. Alle lykkelige momenter i tilværelsen er flygtige og skuffende, hvilket bliver klart i alderdommen, hvis ikke allerede i ungdommen. Den enkelte er dog i stand til at opnå det finale og uforanderlige, perfekte gode ved at bearbejde sin egen selvbevidsthed, sit eget indre liv, så det, der står tilbage, er en statisk, endegyldig, kohærent bevidsthedstilstand, løsrevet fra tilværelsen i ren kontemplation, som i sidste ende kan bringe den enkelte ind i en højere tilværelsesform, der står i modsætning til det umiddelbare og naturlige liv. Det liv, som tidligere har virket naturligt og lykkeligt for den enkelte, fremstår i denne tilstand for den oplyste koldt og tomt for al livsfylde. Det er i større eller mindre grad ubetydeligt eller absolut intet. Det centrale for Lovejoy er, at der i denne tilværelsesforståelse er et ønske om at fjerne sig fra verden eller at finde ind til en radikalt anderledes eksistentiel modus for på den måde at negere det umiddelbare liv, hvorimod der i den anden linje, *this-worldliness*, er et ønske om at bevare livet i dets nuværende form selv efter døden og fastholde den personlige eksistens og de nære relationer i det hinsides (1960, s. 31). Det interessante ved Lovejoys idehistoriske betragtninger i denne sammenhæng er, at Gjellerup i *Pastor Mors* netop lader disse eksistentielle modsætninger mødes og brydes i skikkelse af den teologiske professor Hr. Dürrfelt og den mefistofeliske Pastor Mors.

Østen var en integreret del af Gjellerups liv helt fra ungdommen, idet han i Amalie Waages og Johannes Fibigers plejehjem var omgivet af den virksomme plejefars vidt favnede studier, herunder studiet af indisk sprog og den østasiatiske buddhisme. Ud over sit teologiske studie uddannede Fibiger sig også inden for sprog, hvor han blandt andet tillærte sig sanskrit (Nørregård, 1988, s. 14). Østens horisont var altså ikke fremmed for den unge Gjellerup, men som Gjellerup selv skriver: "Erst durch Schopenhauer sollte ich einen anderen Bild auf das Christentum gewinnen und nach besonders auch auf den von ihm direkt und indirekt eröffneten indischen Wegen in das für mich natürliche gelesene zurück gebracht werden." (1922, s. 83). Schopenhauers eurobuddhisme blev på den måde en vigtig forudsætning for Gjellerups egen tilegnelse af den indiske tradition og dens åndelighed. I *Pastor Mors* er Schopenhauers bestemmelse af livet som en evindelig og irrationel drift mod den fortsatte reproduktion, så livsviljen kan opretholde sig selv, det underliggende ontologiske

princip. Mennesket er som et produkt af denne endeløse bevægelse intet andet end momentane gestalter blandt andre gestalter i den evigt vordende livscyklus. Men forblændet af den fænomenale givethed lever mennesket som alt andet i naturen uden blik for dette eksistentielle lod som trælle i viljens livshjul i bestræbelsen på at udleve og opnå de mål, som er fostret i fantasien af det sansedrag, der udgør det empiriske liv. Modsvaret til denne ontologiske monisme er i *Pastor Mors* brahmanens eller buddhamunkens intethedserfaring – en tilstand af hvile, en selvautentificerende intethedserfaring fri af affekter og empirisk drag i opløsningen af al individualitet som en del af al-enhedens passive og udifferentierede væsen.

Læsningen på de følgende sider er en del af arbejdet med at kortlægge og nuancere synet på receptionen af den pessimistiske tradition, i dette tilfælde specielt Arthur Schopenhauers filosofi, i dansk litteratur i skellet mellem det 19. og 20. århundrede. I den sammenhæng er det hensigten at vise, hvordan *Pastor Mors* formidler dele af det forestillingskompleks, som findes i Schopenhauers filosofi, og at den udlægning af verden og den menneskelige tilværelse, som Karl Gjellerup via receptionen af Schopenhauers eurobuddhisme blev eksponent for i *Pastor Mors*, er et direkte modsvar til den kristne antropologi og det ontologiske verdensbillede, som den kristne dualisme var garant for. Den korte roman blev udgivet på både dansk og tysk i 1894, og romanen indvarsler, som Vilhelm Andersen har gjort opmærksom på i fjerde bind af *Illustreret Danske Litteraturhistorie* (Petersen & Andersen, 1925, bd. 4, s. 388), Gjellerups afsluttende del af forfatterskabet i det 20. århundrede.

Pastor Mors

I romanen ledes den aldrende teologiske professor, Hr. Dürrfelt, frem mod en stadig større indsigt i tilværelsens illusoriske karakter i mødet med den gejstligt udseende Pastor Mors, hvis ansigt fremstår med en karakterfuld hæslighed og et mefistofelisk smil. Omdrejningspunktet for mødet mellem de to ulige skikkelser er Dürrfelts tykke afhandling om sjælens udødelighed, hvori Dürrfelt mener at have forenet den kritiske filosofi, den instruktive menneskelige bevidsthed og åbenbaringsens lys, så visheden om den personlige udødelighed står urokkeligt fast. Efter den indledende introduktion og konversation i Dürrfelts studereværelse foreslår Mors at fortrænge stueluften med en spadseretur ud i den milde, gennemvarmede eftermiddagsluft. Det er Dürrfelts opfattelse, at pastoren muligvis har opsøgt ham med det formål at udvikle og klare sine begreber om udødelighedslæren i en samtale med en lærd. Fra den lille stads villabælte ledes de to ud i en solrig bjergdal med udsigt til de blå højder og vinterrasserne, hvor vinhøsten er i gang akkompagneret af råb og

sange. I mødet med den storslåede natur og det myldrende liv på skråningerne, der normalt fylder Dürrfelt med den højeste nydelse, er det, som om naturen er tavs og kun taler i et abstrakt sprog til hans intelligens. Den drømmeriske drift og den eventyrlige vandreløst afløses af nøgterne naturbetragtninger og en opløftende tanke om, at der af de carrariske bjerges hvidhed en dag skal brydes marmor til hans monument. På værtshuset Zur guten Stunde konfronteres samtalepartnerne med naturskønheden i sin farligste skikkelse. I lysthuset opvartes de to samtalepartnere af Dürrfelts yndling, en kernesund, landlig kvindelighed med lyse lokker og et rødt smil. Og Dürrfelt, der normalt: ”naar [ynglingens] Arm, idet den stemmede sig imod Bordet, strakte sig blank ud i Solen, eller krydset over hendes Bryst lod Musklernes Slangelinier svulme, kunde [...] stirre længe paa den, dybsindig som en Zoolog, der af en eller anden fossil Laarknogle konstruerer et Forverdens-Dyr” (Gjellerup, 1894, s. 50), reagerer så følelsesløst, som hvis hun havde strejft panseret på en rhinoceros. Dürrfelt besvarer inden dette optrin nøgternt den venlige velkomsthilsen fra de røde pigelæber med et flygtigt nik og fortsætter samtalen, som han ellers ville have opsat i betragtning af et kvindeligt væsens nærværelse. Dürrfelts kønsdrift, der normalt ville vise sig som en optagethed af yndlingens svulmende slangelinjer, er afløst af en lignende lidenskabsløshed som i mødet med landskabsbilledet og mylderet af liv på skråningen. Denne ”aandelige nøgternhed” (s. 54) bliver fysisk, idet Dürrfelt:

[...] følte sig saa tom, som om indvoldene vare tagne ud af ham, som om et gaadefuldt Noget havde suget Marven ud af hans Knogler; ja, det forekom ham, som var der af hele hans gudbilledlige Menneskelegeme kun blevet en Hudskal tilbage, og inden i den var der ikke en Gang Luft, men slet Intet. Dog ikke fuldstændig: i Hovedskallen maatte endnu Hjernen være tilbage, og denne følte [...] saa vægtig, som om den langt oversteg de berømte fem Pund af det Kaatiske Tænkeapparat. (s. 54)

Den fysiske fornemmelse af legemlig tomhed resulterer i et ildebefindende, som dog hurtigt aftager, idet samtalen genoptages, nu med gensynet i den anden verden som omdrejningspunkt. Allerede tidligt i samtalen med Mors finder Dürrfelt det påfaldende at den fylde af konkrete og billedrige udtryk, som han vanligvis har til sin rådighed under sådanne tankeudvekslinger, det kunstneriske element, som giver alle enkelthederne liv, er afløst af en stigende nøgtern klarhed (s. 28). Det bliver nu klart for professoren i behandlingen af gensynstroen, at den hemmelige streng i hans udødelighedstro er håbet om at gense sin skytsengel, ungdommens kærlighed, Johanna. Dürrfelt ledes i et drømmerisk syn tilbage til

sin ungdom af Mors for her at kunne gennemleve: ”sin egen afgjørende Kjærlighedsscene, – denne Scene, som han aldrig havde kunnet tænke paa uden Taarer”, men denne oplevelse giver ikke anledning til andet end ”den koldeste Kriticismes Standpunkt” (s. 102):

Hvilken latterlig Farce! To Dukker, der lade sig føre ved Næsen af den blinde Drift som af en Traad for at blive benyttede til et meget hverdagsagtigt Naturformaal, medens de selv indbilde sig med evig Aandsfrihed at tilstræbe et himmelhøit Stjernemaal – hvor taabeligt! De vil sammen, det vil dog vel egentlig sige, Arten vil vedligeholde sig ved Hjælp af dem, et nyt Væsen trænger sig ind i Tilværelsen [...] Et, der igjen vil sætte nye, forgængelige Væsener ind i Verden, for saa at dø som dets Forældre ere døde, som dets Børn og Børnebørn ville dø, efterat de have plaget sig hele Livet igjennem for det daglige Brød. Hvad er saa det Hele? Døden vil fodres! (s. 103)

Det bliver klart for Dürrfelt, at det himmelske gensyn med Johanna har været mantraet i hele hans liv. Men den nye vished, som er blevet ham til del i dette drømmesyn, bevirker, at kærligheden og sorgen, som var forblevet hans, er ”røvet fra ham, og [at] man ikke engang [kunde] sige, at han var sørgmodig over sit Tab.” (s. 108). Den åndelige og fysiske nøgternhed, som nu er blevet bestemmende for professorens livssyn, leder til en tomhed, hvori den eneste blege følelsesrest, der er tilbage, er længslen efter at kunne sørge. Dürrfelts følelsesliv er blevet bemægtiget af jegets fuldstændige opløsning, en restløs tilintetgørelse af al personlighed: ”ja af enhver bestemt Existens overhovedet”. Det, der står tilbage, er en ”uhyre Forestilling” om den samtlige natur, den forskelsløse al-enhed (s. 118). Dette endelige omslag i Dürrfelts bevidsthed ved det afsluttende håndtryk med Mors leder til en eksistentiel skræk i lighed med: ”det blaalig sammenflydende Dyb for den svimle Bjergbestiger.” (s. 118), idet Dürrfelts forestillinger om gud og verden er dannet i den protestantiske ”Høresal”. Denne intethedsoplevelse, som bliver professoren til del gennem opløsningen af selvfølelsen af al individualitet, viser sig nu at være den hellige sandhed om lidelsen og lidelsens ophævelse, som braminen og buddhamunken stræber efter. Hjemvendt fra den usædvanlige vandretur falder Dürrfelt ned ved sit skrivebord, og for at berolige de rystede hjernenerver tænder han sin lange pibe, trækker gardinerne sammen for at lukke den stormfulde høstnat ude og gennemtænker begivenhedernes overnaturlige karakter. Professoren finder intet at indvende mod følgerigtigheden i de indre erfaringer:

[...] som Pastor Mors havde bibragt ham paa en trolddomsagtig Maade. [...] Men endnu mindre var det muligt, at anerkjende Sandheden af det Resultat [...]. Thi hvis Døden virkelig

var det, som den (eller snarere den Anden, der i Dag havde spillet hans Rolle) havde udgivet sig for: nemlig Personlighedens fuldstændige Tilintetgørelse – – saa var det ude med hele den christelige Verdensanskuelse. (s. 128)

Sat over for denne indsigt bliver det klart for Dürrfelt, at han enten må overgive sig til fornuftens åbne mark eller vende tilbage til den ortodokse dogmefæstnings sikre borg. Valget bliver at brænde den just færdigskrevne afhandling for som et forsvar for den kristelige verdensanskuelse at udfærdige et nyt dogmatisk værk som modsvar til forestillingen om personlighedens fuldstændige tilintetgørelse.

Naturskønhedens trolddomsmagt

Det centrale i *Pastor Mors* er Dürrfelts erkendelsesmæssige bevægelse, som er foranlediget af disputen mellem ham og Mors på deres daglange spadseretur og det forhold, at selvover-skridelsens forløsende intethedsoplevelse i den kristne kulturkreds opleves som et tab af al eksistentiel tyngde; en opløsning af det egentligt menneskelige og dets mulighed for at finde frelse i en hinsides verden. I romanen viser Gjellerup, hvordan henholdsvis den hinduistiske og den buddhistiske tilværelsesforståelse kan løse individet fra den farce, som livet udgør i sig selv. Den protestantiske udødelighedstro viser sig i romanen modsat som et fantasifoster, idet dogmet i Dürrfelts tilfælde manifesterer sig som et desperat håb om en hinsides genforening med Johanna. Den naturalistisk-kyniske opfattelse af livet, som lægges til grund for den ontologiske omvæltning i romanen, leder Dürrfelt selv tilbage til Schopenhauers filosofi:

[Dürrfeldt havde] aldrig bladet en Side om af Schopenhauer, og om dennes Filosofi havde han kun læst en Gjendrivelse, der var skrevet af en Kollega; ellers kunde man ganske vist have været fristet til at beskylde ham for Plagiat, thi en saadan naturalistisk-cynisk Opfattelse af Kjærligheden passede ind i hans øvrige Tankegang omtrent som et Paukeslag i en Strygekvartet. (s. 104)

Det er også tilfældet, at Dürrfelts stadig større indsigt i tilværelsens egentlige væsen følger den bevidsthedsmæssige ændring, som er foranlediget af, at affekterne og tilbøjelighederne, i det hele taget at den villende del af bevidstheden træder tilbage, så viljens herredømme i bevidstheden mindskes til fordel for en intellektualiseret og kontemplativ indstilling til livet i sig selv.

Den erkendelsesmæssige bevægelse, som Dürrfelt gennemlever i kraft af en stadig større introspektion og det forhold, at disputsen spænder hans intellektuelle evner til det yderste, samtidig med at hans følelsesliv synker ned til et minimum (s. 27), skaber grobunden for denne trolddomsagtige ontologiske omvæltning. Det omslag i bevidstheden, som Dürrfelt ufrivilligt gennemlever, leder ham fra en umiddelbar sanselig og følelsesmæssig måde at være i verden på til en skærpet, intellektualiseret anskuelse af de fænomener, som tidligere har givet ham den ”høieste Nydelse” (s. 25), hvilket fører til en stadig større objektivitet i erkendelsen af tilværelsens egentlige beskaffenhed. Dette skift i måden at erkende livet på fører Dürrfelt fra ”mangfoldighedens mulighed”, som Schopenhauer (2005, s. 212) formulerer det, til en erkendelse af livet som et uforanderligt og evigt ”staaende Nu” (Gjellerup, 1894, s. 67). Oplevelsen af tilværelsens tidløse og uforanderlige væsen bliver Dürrfelt til del, idet han når den absolutte overskridelse af sig selv, ”Følelsen af Jegets fuldstændige Opløsning” (s. 118), i kraft af den totale negation af livsviljen, eller som Schopenhauer formulerer det: ”Thi man opfatter kun verden rent objektivt når man ikke mere ved at man tilhører den, og alle ting fremstår så meget skønnere, jo mere man er bevidst om dem, og jo mindre man er bevidst om sig selv.” (Schopenhauer, 2005, s. 274). Gennem den tiltagende demaskering af tilværelsens illusoriske karakter i samtalen og den endelige afsked med Mors ledes Dürrfelt til en momentan oplevelse af at være det rene erkendelsessubjekt: ”et bevinget englehoved uden krop” (s. 194). I modsætning til brahmanen eller buddhamunken bliver det protestantiske opdrag dog en barriere for at indoptage det forløsende potentiale, som intethedserfaringen leder frem mod. Den ophævelse af lidelseseksistensen, som er betinget af det endelige kvietiv fra livsviljen, viser sig for Dürrfelt som et ontologisk og eksistentielt brud med, som Poul Martin Møller har formuleret det: ”sit Livs Ide” (1930, s. 219) – den subjektive forestilling om det oversanselige (det eviges ide), som Dürrfelt har lagt til grund for sin verdensanskuelse og finder bekræftelse i, at han indgår i en større eksistentiel sammenhæng, samt at udødeligheden og dermed også gensynet med Johanna er en realitet. Det er dette radikale eksistentielle brud med hele Dürrfelts selvforståelse og selvfølelse, ”Tilintetgjørelse[n] af al Personlighed, ja af enhver bestemt Existens overhovedet [...]”, der fører Dürrfelt ud i en eksistentiel situation lig oplevelsen af: ”det blaalig sammenflydende Dyb for den svimle Bjergbestiger.” (Gjellerup, 1894, s. 118). Det, der leder frem til dette bevidsthedsmæssige og eksistentielle omslag, er, som skrevet, en gradvis demaskering af tilværelsens illusoriske karakter i kraft af Dürrfelts øgede stimulering af den objektive og intellektualiserede anskuelse af tilværelsen i den bevidsthedsmæssige knægtelse af tilbøjelig-

heder og de affekter, som tidligere har været styrende for professorens opfattelse af sin omverden. I mødet med den storslåede natur med dens solbeskinnede, lave bjerge, ”Toneskalaen af Løvfærverne fra Ahornens luftige Lysegule indtil Tulipantræets dybe, mættede Brune og den hede Rødme af den vilde Vin” (s. 23) og livsmylderet får Dürrfelt en intuitiv fornemmelse af, at alt dette bærer ”Dødens Kulør” (s. 24), hvilket forstærkes af Mors’ bemærkning om, ”at denne Høstpragt [...] var hans Livsfarve.” (s. 24). Den intuitive fornemmelse sætter døden som det, hvorefter alt andet er centreret, hvilket bliver fuldt udfoldet i forbindelse med Dürrfelts ”naturalistisk-cynisk[e] Opfattelse af Kjærligheden” (s. 104). Livet er en endeløs række af livsforløb, som leder nye: ”Væsener ind i Verden, for saa at dø som dets Forældre ere døde, som dets Børn og Børnebørn ville dø, efterat de have plaget sig hele Livet igjennem for det daglige Brød. Hvad er saa det Hele? Døden vil fodres!” (s. 103). Naturens skønhed dækker over det forhold, at al tings opståen og forfald, fødsel og død, herunder menneskelivet, er enkeltstående og øjeblikkelige gestalter af den evige tilblivelsesproces’ skabende aktivitet. Produkter af ”den blinde Drift[s]” forsøger på at bevare eksistensen. Det er på baggrund af denne intuitive fornemmelse af dødens allestedsnærværelse i naturen, at Dürrfelt finder forestillingen om, at der af de carrariske bjerges hvidhed en dag skal brydes marmor til hans monument, tillokkende. Driften mod eksistensens bevarelse finder sit stærkeste udtryk i: ”den uroligere trolddom, med hvilken Naturskønheden gaar os paa Livet i sin farligste Skikkelse.” (Gjellerup, 1894, s. 42). Derfor er kønsdriften brændpunktet i denne ”latterlig[e] Farcel”, der som et *Welttheater* udspiller sig generation efter generation. Med Schopenhauers ord:

[...] seksualdriften bekræfter livet ud over individets død og dermed ind i en ubestemt tid. Naturen [...] lægger helt åbent den indre betydning af seksualakten frem for os. Vores egen bevidsthed og driftens voldsomhed lærer os at den stærkeste form for *bekræftelse af viljen til livet* kommer til udtryk i denne akt. [...] som følge af denne akt fremtræder der nu et nyt liv [...] i naturen. Det nye væsen træder frem for sit ophav, som fremtrædelse forskellig fra, men i sig selv [...] identisk med dette ophav. Derfor er det gennem denne akt at de forskellige generationer bindes sammen til en helhed og fortsætter som en sådan. (2005, s. 484-485)

Det, der i første omgang har vist sig som værende ”et himmelhøit Stjernemaal” (Gjellerup, 1894, s. 103) for den unge Dürrfelt og hans elskede Johanna, viser sig, efter at der ”paa Veien fra Øiet til Hjernen havde dannet sig et dunkelt Medium, i hvilket saavel maleriske Finheder som poetiske Stemningstoner udviskedes” gennem de ”dunkelgraa Brillen [med] ufarvede

Glas” (s. 41-42), at være livsviljens bekræftelse og bevarelse af sig selv. De to elskende er blot en brik i et ”hverdagsagtigt Naturformaal” (s. 103), som de ikke selv er herrer over. I Dürrfelts tilfælde viser ”Brilleglassenes Kraft og hint hemmelighedsfulde Medium” sig at virke som en amulet mod først den lidenskabsløse landskabelige skønhed og efterfølgende den uroligere trolddom med hvilken ”Naturskønheden gaar os paa Livet i sin farligste Skikkelse.” (s. 42). Overvindelsen af naturskønhedens forskellige former sker i en stadig erkendelsesmæssig løsrivelse fra viljens herredømme i bevidstheden, en løsrivelse, som gør Dürrfelt i stand til at se igennem *principium individuationis*, mayas slør. Hele denne erkendelsesmæssige bevægelse leder, som vi har set, frem mod en selvoverskridelse og ind i intetheden foranlediget af, at Dürrfelt nu momentant anskuer tilværelsen som det rene erkendelses-subjekt.

Det kontemplative blik

I et intermezzo ledes vi fra professorens sene efterår tilbage til tiden omkring 1840, hvor Dürrfelt bedriver sine teologiske universitetsstudier. Her bliver vi bekendt med, at han i sin ungdom har bekendt sig til ”Theologerne af det Hegelske Høre” (s. 63). En smuk forårseftermiddag går Dürrfelt ud til en lille skov, som ligger en god times vej fra byen ved en flod. Dürrfelt skal have luft fra sine studier af den tyske evangeliske teolog og filosof, David Friedrich Strauß’ troslære (s. 65). I det radikale værk *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* (1840-41) udfordrede Strauß forestillingen om, at de centrale dogmer i Kristendommen, herunder udødelighedslæren, skulle være mere end en skønlitterær bearbejdning af menneskelige forhåbninger til det nuværende og efterfølgende liv. Allerede i dette teologiske sammenstød i ungdommen med Strauß’ kritiske teologi mærker Dürrfelt den eksistentielle ”Uro”, som bliver accentueret ved den endelige afsked med Mors, som beskrevet ovenfor:

[det syntes] ham at være ganske nødvendigt, at hans smule Person havde en hel Evighed at raade over. Denne Fordring, om hvis Berettigelse det aldrig var faldet ham ind at tvivle, saa han nu pludselig angreben paa det heftigste, saa at han blev angst og bange. [...] Hint ægte ungdommelige Mismod bemægtigede sig ham, [...] en pludselig Usikkerhed overfor Verden [...] af metaphysisk Art. (s. 66)

Den intellektuelle indoptagelse af Strauß' angreb på udødelighedslæren leder til en eksistentiel, metafysisk rystelse, som rækker ved den unge studerendes forestilling om det eviges ide. Tynget af en mismodig sindsstemning bliver Dürrfelt opmærksom på en høj og bredgrenet poppel, hvis grene strækker sig ud over flodens bred. De enkelte dirrende blade på træet, som engang vil falde af, leder Dürrfelts tanker hen på menneskelivet og strømmen i floden på den "uopholdelig ilende Tid". Midt i dette mentale billede bryder en af grenene: "Vandet med sin Spids og [bliver] sat i en let og ligesom levende Bevægelse af de smaa Bølger [...]", hvilket sanseliggør "det staaende Nu" (s. 67) for Dürrfelt. Dette brahma-buddhistiske forvarsel om intethedens forløsende potentiale leder dog heller ikke i ungdomsårene til den "ophøiede Sindsro, som en ung Brahmin eller Buddhamunk vilde have nydt i en lignende situation." (s. 67). I stedet afstedkommer hændelsen en tungsindig sindsstemning, som dog hurtigt afløses af: "den første virkelige Kjærlighed eller i det mindste dens forudilende Anelse [...]" (s. 70). Den filosofiske anelse om tilværelsens urokkelige kerne, som er foranlediget af den eksistentielle rystelse, bliver afløst af Dürrfelts møde med og optagethed af Johannas yndige ansigt og hendes fint tegnede læber i skoven. Den kontemplative tilstand ophæves til fordel for "et himmelhøit Stjernemaal" (s. 103) og et håb om, at denne "Skytsengel [...] i hans forhaabentlig ikke altfor tragiske Livsdrama var tildelt [...] en Rolle, som svarede til hendes betydningsfulde Indførelse paa Scenen" (s. 70). Dürrfelt holder sig til at beskue Johanna med den største forsigtighed: "som om det gjaldt at faa et græssende Raadyr at se uden at skræmme det bort." (s. 67), hvorefter Johanna forsvinder: "som en overnaturlig Person i en Theaterlem" (s. 71). Uden "Brilleglassenes Kraft og hint hemmelighedsfulde Medium", som er forundt den aldrende Dürrfelt, er den unge Dürrfelt overladt til naturskønhedens troldomsagtige magt og derved fuldstændig i tilbøjelighedernes og affekternes vold. I stedet for at lade sig lede frem til det forløsende intet gennem kontemplationens blik føres Dürrfelt af sine egne inderste drifter tilbage i, som Schopenhauer formulerer det, livets cirkelformede bane:

Hvis vi sammenligner livet med en cirkelformet bane bestående af glødende kul med nogle få kølige steder, en bane som vi uafsladigt er tvunget til at gennemløbe, så finder det menneske som er hildet i illusionen, trøst i det kølige sted han netop nu befinder sig på [...] han fortsætter med at gennemløbe banen. (Schopenhauer, 2005, s. 533)

I stedet for at lade sig forløse i selvoverskridelsens intet finder den unge Dürrfelt trøst i illusionen om, at forsynets styrelse har ledt de to elskende sammen (Gjellerup, 1894, s. 70); en illusion, som brydes ”henved fyrretyve Aar senere”, da Mors og den aldrende Dürrfelt, som beskrevet tidligere, træder ind på den samme skyggefulde og fugtige skovvej for at genopleve den unge Dürrfelts og Johannas livsbekræftende kærlighedsscene (s. 84). Det centrale aspekt ved Dürrfelts momentane forløsning er selvoverskridelsen, nemlig det forhold, at den enkelte bliver bevidst om, at der ikke eksisterer noget jeg, men kun et det – et det, der i Dürrfelts tilfælde opleves som en uformelig og uoverskuelig, forskelsløs ”Al-Enhed” (s. 118). Man kan, med Schopenhauers formulering, sige, at Dürrfelt:

[...] i stedet for den hvileløse masen og jagen, i stedet for den konstante vekslen mellem ønske og frygt, glæde og lidelse, i stedet for det aldrig tilfredsstillede og aldrig døende håb der udgør det villende menneskes livsdrøm – [bliver bekendt med] den fred som er højere end al fornuft, sindets fuldstændige havblik, den dybe ro [...]. (Schopenhauer, 2005, s. 592-593)

Denne eksistentielle intethedstilstand, som er løst fra anskuelsesformerne tid og rum, og som i den hinduistiske brahmanisme bestemmes med ordet *moksa* og i den buddhistiske tradition med ordet *nirvana*, viser sig at være et eksistentielt kvietiv og alternativ til protestantismens antropologiske og ontologiske forståelse af menneskets måde at være i verden på og det forløsende potentiale, som forestillingen om det hinsidige repræsenterer i kristendommen. Den gud, som den protestantiske Dürrfelt bekender sig til, viser sig desuden at være det helt centrale livsonde, idet denne bagvedliggende metafysiske styrelse, som Dürrfelt associerer med den kristne guddom, og som han lægger styrelsen af sit og Johannas liv i hænderne på, viser sig ved illusionsbruddet at være en indre dæmonisk livskraft, i hvilken den blinde drift mod eksistensens bevarelse manifesterer sig. Det idemæssige grundstof i *Pastor Mors* er, som nævnt, formet over centrale aspekter i Schopenhauers filosofiske bearbejdning af det brahma-buddhistiske forestillingskompleks. Men Gjellerup er samtidig eksponent for den rene tanketradition, som findes under: ”Indiens ensformig glødende Sol” (Gjellerup, 1894, s. 119). I modsætning til Schopenhauer (1988), som i den sidste paragraf (§ 71) af *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) underkender indernes mytologiske forestillinger og betydningsløse ord: ”wie Resorbtion in das BRAHM, oder NIRVANA der Buddhaisten” i forhold til at bestemme det spekulative *Nichts*, erkendelsens endemål, som afslutter hele værket, mærker man i romanen en fascination og bejaelse af selvoverskridelsens forløsende potentiale, som

rækker ud over Schopenhauers kontemplative forløsning og ind i den 3000-årige tradition. Den indiske tænkning får med afsæt i Schopenhauers filosofi og den skønlitterære bearbejdning af forestillingen om forløsningen i den autentiske realitet løst fra selvfølelsen og den personlige individualitet i den rene erkendelse af tilværelsens udifferentierede og ubevægelige væsen en positiv valorisering i en tilværelse præget af livspendulets svingning mellem kedsomhed og den momentane opfyldelse af ønsker og behov. Modsvaret til Dürrfelts sorgfyldte illusionsnummer, udødelighedstroen og håbet om gensynet med Johanna, bliver dette selvautentificerende, kontemplative omslag i erkendelsen. Romanen er på den måde både udtryk for indoptagelsen af Schopenhauers livstolkning og for den åndelige omvæltning, som Gjellerup gennemgik i mødet med den indiske religiøsitet.

Romanen er et eksempel på den pessimistiske strømning, som særligt manifesterer sig i dansk litteratur i de sidste tiår frem mod århundredeskiftet. I Gjellerups tilfælde bliver receptionen på baggrund af Schopenhauers filosofiske pessimisme til en teologisk kritik af den kristne antropologi og det, han mener, er en fantasmagori af eksistentielle forhåbninger, som den kristne ontologi vækker i det troende menneske. Gjellerup tydeliggør med sin bevægende beskrivelse af Hr. Dürrfelts forhåbning om en snarlig genforening med sin elskede Johanna, at kristendommen gennem århundreder har ført menneskeheden væk fra den 3000-årige østerlandske traditions dybe indsigt i eksistensen og ladet mennesket hvirvle sig ind i troen på muligheden af selv i det hinsides at bekræfte livet. I lighed med Ernesto Dalgas' to romaner *Lidelsens Vej* (udg. posthumt 1903) og *Dommedags Bog* (udg. posthumt 1903) (se Hemicke, 2018) er *Pastor Mors* et udtryk for trangen til at revitalisere det religiøse i en ny form. Men Gjellerup og Dalgas adskiller sig, idet den forløsende intethedstilstand i Dalgas' to eksistensromaner, med en formulering af Anders Olsson (2000) om Schopenhauers intethedsbegreb: ”ekar av sorg, desperation och kompensatoriska drömmar efter den kristna gudens död”. I *Pastor Mors* er denne sorgtunge længsel og desperation efter reetableringen af en ydre forankrende autoritet vendt til en opbyggelig idealisme med østerlandsk fortegn, der ikke, som det er tilfældet hos Dalgas, er udtryk for en lidelsens religion (Hemicke, 2018, s. 149). Gjellerup og Dalgas er således eksempler på den del af den pessimistiske strømning ved århundredeskiftet, som fastholder ideen om intethedens eller den kristne mystiks forløsende potentiale.

Referencer

- Campbell, C. (2007). *The easternization of the West: A thematic account of cultural change in the modern era*. Paradigm Publishers.
- Gjellerup, K. (1894). *Pastor Mors: En underlig Historie*. Gyldendal.
- Gjellerup, K. (1922). *Karl Gjellerup, der Dichter und Denker: Sein Leben in Selbstzeugnissen und Briefen*. Quelle & Meyer.
- Hemicke, L.N. (2018). Lidelsens Vej og Dommedags Bog, Pessimismen i Ernesto Dalgas' forfatterskab. *Nordica*, 35, 131-151.
- Lovejoy, A.O. (1960). *The great chain of being: A study of the history of an idea*. Harper & Row.
- Møller, P.M. (1930). *Skrifter i Udvalg*. Gad.
- Nørregård, G. (1988). *Karl Gjellerup: En biografi*. C.A. Reitzel.
- Olsson, A. (2000). *Läsningar av intet*. Bonnier.
- Petersen, C.S., & Andersen, V. (1925). *Illustreret Dansk Litteraturhistorie* (bd. 4). Gyldendal.
- Schopenhauer, A. (1988). *Die Welt als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden* (Bd. 1., L. Lütkehaus, red.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2005). *Verden som vilje og forestilling*. Gyldendal.