

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

Det afmægtige menneske fra Luther til vore dage – eller
egoismens problem

II

- af Børge Kristiansen

Ja, min Pige, Arbejdet var min Tids Middel til at holde Livet ud.

Og for resten tror jeg ikke, at der gives noget andet.

(Fru Salomon i Henrik Pontoppidans *Lykke-Per*)

I. DET KRISTNE STANDPUNKT

1. Martin Luther: Gudsforholdet som overvindelse af egoismen

Den blinde egoisme, der i første del af denne afhandling¹ viste sig at være konstituerende for menneskesynet fra Luther og frem til vore dage, betød for de omhandlede teologer, filosoffer og forfattere tillige en kolossal udfordring, der fik dem til at reflektere over, hvorledes det er muligt at løse egoismens problem. Et af de første spørgsmål, der stiller sig for Luther, er, hvorledes mennesket i sin blinde egoisme kan nå til erkendelse af, at dets handlinger i langt de fleste af livets forhold er funderet i den egoistiske og syndige natur. Hvordan skal man få det blinde menneske til at blive seende? For Luther bliver dette til spørgsmålet om, hvorledes man kan få det syndige menneske, der er krummet ind i sig selv, så formålet for dets handlen ikke er næsten, men individet selv, til at nå frem til erkendelsen af dets syndighed, hvad der ifølge Luther er en nødvendig forudsætning for omvendelsen.

¹ *Nomos* 1. årg. nr. 2. s. 41-86.

Børge Kristiansen

Luther opererer med to forskellige omvendelsesstrategier: Loven og syndens dialektik, hvortil kommer evangeliet og forkyndelsen. Når Luther taler om loven, mener han Guds lov, der findes i sin rene form i de ti bud, der er indeholdt i Moseloven, men som også ytrer sig i form af den almengyldige morallov, statens lovgivning med videre. Man skulle umiddelbart tro, at loven var indstiftet af Gud, for at mennesket skulle overholde dens bud, men det er ikke tilfældet hos Luther, hvor lovens funktion tværtimod består i at knuse det autonome menneske, der lever i tillid til sig selv og sin formåen. Dette sker ved, at det syndige menneske gang på gang skal komme til kort over for de absolutte bud for derved efterhånden at nå til indsigt i, at det *intet* formår i forhold til Guds bud. Heraf fremgår afmagtserkendelsen, fortvivlelsen, selvudslettelsen og dødeligheden af den »gamle Adam«. Mennesket står her ved det absolutte nulpunkt. For nok er det med udslettelsen af sit gamle egoistiske selv og i kraft af denne absolutte negativitet kommet i besiddelse af troens *mulighedsbetingelse*, men om det får den troens nådegave, der forvandler negativiteten til den højeste form for salighed, er ifølge Luther udelukkende Guds afgørelse. I selvudslettelsens fase findes der ingen anden sikkerhed end netop selvudslettelsen.

Er man opmærksom på, at Luther fastholder, at menneskets afmagt over for Guds lov, skyldes synden, kan man fastslå, at der i Luthers teologi *frem til et vist punkt* består en dialektisk forbindelse mellem tro og synd eller mere præcist: mellem arvesynden og erhvervelsen af troens mulighedsbetingelse. Mennesket formår i kraft af sine nederlag over for Guds lov og i kraft af forkyndelsen at nå frem til syndserkendelsen og dermed at åbne sig mod og blive modtagelig for troen og nåden, hvad der strengt taget ikke er helt i overensstemmelse med Luthers hovedsynspunkt, at mennesket slet intet formår af egen kraft. Denne synds-dialektik anfægter imidlertid på ingen måde Luthers afvisning af gerningsretfærdigheden, da menneskets erkendelse af sin syndighed ikke retfærdiggør det over for Gud, men udelukkende gør det modtageligt for retfærdiggørelsen, der skænkes det af Gud i form af troens nådegave.

Denne dialektiske forbindelse mellem synd og erhvervelsen af troens mulighedsbetingelse lader sig præcisere med udgangspunkt i følgende sted fra

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

skriftet *Om de gode Gerninger (Von den guten Werken, 1520)*. Her siger Luther om de mest vildfarne mennesker på jorden:

Dem ligner alle, som i modgang løber hid og did og søger råd, hjælp og trøst alle andre steder end hos Gud, hvor det netop udtrykkeligt er befålet dem at søge den, hvilket profeten Esajas 9 revser således: det uforstandige folk vender ej om til ham, der slår det, det vil sige: Gud slog dem og sendte dem lidelser og alle mulige genvordigheder, for at de skulle ile til ham og stole på ham.²

Og et andet sted i samme skrift hedder det:

Deraf kommer det, at Gud ofte lader et menneske falde i eller ligge i en stor synd, for at han må skamme sig for sig selv og for enhver, medens han ellers ikke havde kunnet afholde sig fra den store last: forfængelig ære og ry, hvis han standhaftigt var blevet i sine store gaver og dyder, og Gud må ligesom afværge denne synd med andre store synder, for at hans hellige navn alene kan beholde æren, og således bliver den ene synd et lægemiddel mod den anden på grund af vor forvrængende ondskab, som ikke alene gør det onde, men også misbruger det gode.³

Andre steder i skriftet *Om de gode Gerninger* har Luther fremhævet faren ved den stilstand, som tilfredshed og lykke medfører. Når anfægtelserne hører op, og alt står vel til, taber mennesket Gud af syne. Derfor er »krig, pest og sygdomme« ifølge Luther langt at foretrække for »fredens gode tider«,⁴ et synspunkt, hvormed Luther både tænker på de helt konkrete fænomener og på menneskets indre sjælstilstande som anfægtelser og kamp. I tilknytning til 5. Mosebog., kapitel. 32, vers 15 siger Luther endvidere, at Gud ikke ville fordrive sit udvalgte folks fjender, for at det aldrig skulle finde ro.⁵ Ja, efter Luthers opfattelse er det Gud selv, der

² *Luthers Skrifter i Udvalg*, ved Torben Christensen, Niels Nøjgaard, E Thestrup Pedersen og Regin Prenter. Forlaget Aros. Aarhus 1980. Bind I, s. 162.

³ *Ibid.*, s.176. Kursiveringerne er mine.

⁴ *Ibid.*

⁵ I sin helhed hedder det pågældende sted: »Således ser vi også efter alle menneskers daglige erfaring, at der øves grueligere synder og onde gerninger, når der er fred, og alt er billigt, og det er gode tider, end når krig, pest, sygdomme og alle slags ulykker tynger os, så at også Moses er bekymret for, at hans folk skulle forlade Guds bud alene af den grund, at det var for fedt, for mæt og havde for megen ro, som han siger i 5. Mos. 32: Mit kære folk er blevet tykt, fedt og mæsket, derfor har det kæmpet mod sin Gud. Derfor lod Gud også af Israels fjender blive og ville ikke fordrive dem, for at hans folk ikke skulle

Børge Kristiansen

påfører os »al slags ulykke« som lidelse anfægtelse, synd og død,⁶ så vi af nøden kan lære, at vi ikke har anden mulighed, end at vende os mod Gud og »ære, anråbe« og lovprise ham.

Denne tanke findes fremstillet på genial vis i Henrik Pontoppidans krønike *Menneskenes Børn*,⁷ hvor menneskene strømmer til kirken, da de hemsøges af den tørke, Gud har sendt dem, og som fremkalder lidelse og død blandt menneskene. Da Gud så lader regnen komme og alt bugner af rigdom og frugtbarhed i landet, har folket vendt sig bort fra Gud og lever i synd, druk, hor og åndløshed. Denne teologiske forestilling har Pontoppidan endvidere lagt til grund for pastor Fjaltrings teologi i romanen *Lykke-Per*, hvor han ikke kun lader denne give et af sine søgnebørn det tilsyneladende ukristelige råd at synde noget mere, hvis han skal gøre sig håb om at blive en »overbevist Kristen«,⁸ men tillige lader ham forfægte det synspunkt, at det er helvede, der er det egentlige paradys, og himlen det egentlige helvede, eftersom »Lykke i verdslig forstand gjorde Mennesket goldt«, medens smerten og lidelsen i Fjaltrings perspektiv fremstår som sjælens rette element.⁹

Gud er hos Luther hverken oplysningstidens eller den danske grundtvigianismes algode Gud, men han er snarere som Thomas Manns Gud i *Joseph und seine Brüder* »det hele«. Hvad det vil sige, fremgår af *Der junge Joseph*, hvor det i kapitlet om Josephs teologiske belæring, hedder:

Også mørket, det onde og det uberegneligt skrækkelige, også jordskælvet, det knitrende lyn, græshoppeværmen som formørkede Solen, de syv onde vinde, støv-abubu'en, gedehamsene og slangerne var fra Gud, og hed han

få ro, men øve sig i at holde Guds bud, som det står skrevet i Dommerens Bog 3.« *Luthers Skrifter*, op. cit., bd. I, s. 178.

⁶ Ibid., s. 177f.

⁷ HENRIK PONTOPPIDAN: *Krøniker*. P. G. Philipsens Forlag. København 1890. s. 9-21.

⁸ HENRIK PONTOPPIDAN: *Lykke-Per*. Bd. I-VIII. Det Nordiske Forlag. København 1894ff. Her bind VII: *Lykke-Per. Hans Rejse til Amerika*. Det Nordiske Forlag. København 1903. s. 88.

⁹ H. PONTOPPIDAN: *Lykke-Per*, op. cit., bd. VIII: *Lykke-Per. Hans sidste Kamp*. Det Nordiske Forlag. København 1904. s. 141f.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

Sygdommenes herre, så var det, fordi han samtidig var deres sender og deres læge.¹⁰

Dette synspunkt, at det onde, lidelserne og historiens grusomheder kommer fra Gud, er fælles for Thomas Manns og Luthers Gudsopfattelse. Det samme gælder for opfattelsen af, at selv om Gud både er ulykkernes og lidelsernes ophavsmand, så er han tillige den, der læger alle disse sygdomme. Hos Luther – og denne opfattelse findes ikke hos Thomas Mann – har de lidelser, der udgår fra Gud en dobbelt funktion. Der kan være tale om »prøvelser«, der skal vise, hvor stærke vi er i troen. Det hedder et sted hos Luther, at Gud meget vel kan optræde med selve Djævelens maske for sit åsyn, så det kun er det menneske, der er fast nok i troen, der ikke vil mene, at lidelserne kommer fra Djævelen. I skriftet *Von den Guten Werken* dukker dette synspunkt op igen, idet Luther her taler om situationer, hvor Gud straffer samvittigheden så hårdt, at der i menneskets perspektiv ikke længere kan være tale om »timelige lidelser«, men om »død, helvede og synd«.¹¹ Dermed mener Luther, at det for mennesket må se ud, som om det er Gud selv, der vil menneskets evige fortabelse – og her gælder det, at fornuften, stillet over for dette paradoks, ganske enkelt må give op, medens det menneske, der – som Luther skriver – er i besiddelse af den højeste grad af tro, også i denne helt absurde situation vil fastholde, »at Gud har nådigt velbehag i os.«¹² For selv om det skulle være Guds beslutning at styrte mennesket i evigt fordærv, vil det menneske, for hvem troen er stærk nok, stadig have en ubrydelig tillid til, at Gud er skjult tilstede bag denne lidelse og, at »han dog [ser] på mig og forlader mig ikke. Thi han står og er i sin nåde rede til at hjælpe, og gennem den dunkle tros vinduer lader han sig

¹⁰ THOMAS MANN: *Josef og hans Brødre*. Bd. I-IV. Carl V. Østergaards oversættelse, revideret af Maria-Louise Hammer og Ulrich Horst Petersen. Gyldendal. København 2000. Bd. II: *Den unge Josef*. s. 41.

¹¹ *Luthers Skrifter*, op. cit., bd. I, s. 160.

¹² *Ibid.*

Børge Kristiansen

se.«¹³ Det er ikke uden grund, at man har betegnet denne »dunkle« tro som en tro *quia absurdum*.¹⁴

Det andet formål, som Gud ifølge Luther har med at påføre mennesket nød og smerte, fremgår af de steder, vi har citeret fra skriftet *Om de gode Gerninger*. Det er at helbrede synden ved hjælp af synden for at få det syndige menneske til at vende om i kraft af erkendelsen af egen afmagt. Denne opfattelse finder vi mange år senere i Albrecht von Hallers digt fra den tidlige oplysningstid med titlen *Om Marianes tilsyneladende bedring (Über Marianens anscheinende Besserung)*. Marianes lidelse og sygdom udlægges ikke kun som en prøvelse, der er sendt af Gud. Dette aspekt har digtet ganske vist også, men det egentlige formål med, at Gud har påført hende den alvorlige sygdom er, som det lyriske jeg siger: »Du vil vænne mig fra verden / Den havde kun betydning for mig i kraft af hende«.¹⁵ Med denne formulering har Haller sammenfattet det, der ifølge Luther er den egentlige hensigt med at udsætte mennesket for lidelser og smerte. Gud vil i kraft af lidelsen og synden opnå, at mennesket indser, at de verdslige goder og menneskets tillid til sig selv og tro på egen almægtighed i virkeligheden kun er tom forfængelighed, så det i stedet for at gå den evige fortabelse i møde kan nå frem til den synds- og afmagtserkendelse, der er en ufravigelig forudsætning for nåden, troen og den evige frelse.

Denne syndsdiagnostik, hvor det først er i kraft af syndsbevidstheden og den deraf følgende selvudslættende indsigt i egen afmagtighed, der gør mennesket modtagelig for nåden og troen, går som en ledetråd igennem hele skriftet om de gode gerninger. Et andet sted betoner Luther således, at årsagen til, at Gud »påfører

¹³ Ibid., s. 159.

¹⁴ Luther skriver: »Så længe troen er knyttet til gerningerne, er den hos disse mennesker endnu ringe og svag; men lad os nu spørge, hvordan det går, når det går dem ilde med legeme og gods, ære, venner, eller hvad de nu har – om de også da tror, at de endnu er Gud til behag, og at det er ham, der i nåde lader deres lidelser og genvordigheder, de små med de store, komme over dem. Her er det en kunst at have fast tillid til Gud, der efter vore tanker og vor forstand stiller sig vred an, og at vente noget bedre af ham, end man føler. Her er han skjult, ligesom bruden siger i Højsangen: Se, han står bag vor væg og ser ind igennem vinduerne, det vil sige, at under de lidelser, der ligesom vil skille os fra ham som en væg, ja, som en mur, står han skjult og ser dog på mig og forlader mig ikke.« Ibid., s. 159.

¹⁵ Citeret i min oversættelse efter: *Lyrik des 18. Jahrhunderts*, udgivet af Karl Otto Conrady (= *Texte deutscher Literatur 1500-1800*). Rowohlt-Klassiker. 1968. s. 36.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

os megen nød, lidelse, anfægtelse, ja endog døden og dertil lader os leve i mange onde, syndige lyster«,¹⁶ er, at han dermed vil fremtvinge og »nøde mennesket og give det stor anledning til at løbe til ham, råbe, påkalde hans hellige navn [...]«.»¹⁷ Synden får i kraft af denne dialektik hos Luther tillagt en frelsepædagogisk funktion, da det først er i konfrontationen med afmagten og lidelsen, vi ifølge Luther bliver os vor fundamentale syndighed bevidst. Heraf fremgår fortvivlelsen, selvudslettelsen og underkastelsen og dermed tillige åbningen mod og modtageligheden for troens nådegave. Med denne opfattelse af synden har Luther – ganske vist på sine historiske præmisser – løst det ondes problem ved, at han ser det som en bestanddel, der er integreret i Guds frelseplan: Uden det onde ville mennesket gå til grunde i sin egen selvforherligelse.

Hvad betyder det så for Luther at blive troende? Her kunne man være fristet til at nøjes med at svare: alt. I kraft af troen sker der en total forvandling af det syndige menneske, en omvendelse, hvor den gamle Adam dødes, og synden ophæves, så den ny Adam eller det ny menneske bliver til, der lever i kraft af Guds nåde. Det er først og fremmest i afhandlingen *Om et kristenmenneskes frihed (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520)*, at Luther har tilstræbt at give en mere systematisk redegørelse for, hvad det vil sige at være et troende kristenmenneske. Luthers hovedtese lyder her: »Et kristenmenneske er en fri herre over alle ting og ingen undergivet. – Et kristenmenneske er i alle ting en træl, skyldig at gøre tjeneste, og enhver undergivet.«¹⁸ Umiddelbart lyder denne definition som en modsigelse, da det logisk set er umuligt at forstå, hvorledes man på én gang både kan være fri og trælbunden, være »en fri herre« og samtidig »i alle ting en træl«. Luther er imidlertid i stand til at løse aporien, idet han hævder, at det kristne menneske har to »naturer«: »Efter sin sjæl kaldes det et åndeligt, nyt, indvortes menneske; efter sit kød og blod kaldes det et legemligt, gammelt, udvortes Menneske«¹⁹ Det »udvortes menneske« er mennesket af kød og blod, der lever i timelighedens verden og er

¹⁶ *Luthers Skrifter*, op. cit., bd. I, s. 177.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. s. 294.

¹⁹ Ibid. s. 295.

Børge Kristiansen

underkastet sin natur og nødvendighedens princip; det »indvortes menneske« er derimod det menneske, der i kraft af troen har hele sit eksistentielle tyngdepunkt i Gudsforholdet, og for hvem intet andet betyder noget end nåden og den evige salighed. Det troende menneske lever helt og holdent i Kristus og er dermed også på det indre plan sat fri af enhver form for binding til den ydre verdslige verden – en frihed, der i barokkens drama kommer til udtryk i martyrskikkelserne, der i kraft af tros- og Gudsforholdet går selv den værste tortur fra tyrannernes side i møde med begejstring. I sekulariseret form finder vi forestillingen om en tilsvarende indre moralsk frihed i Kants og Schillers morallære.

Det er imidlertid for Luthers vedkommende vigtigt at forstå, at det kristne menneskes frihed udelukkende er en indre frihed, og således ikke en frihed, der giver ret til at skalte og valte med den ydre verden efter forgodtbefindende og slet ikke til med Biblen i hånden og i Guds navn til at ville omskabe syndens verden til et jordisk paradys. Som Luther så det, var det det, teologen Thomas Müntzer ville opnå som ideolog for bondeopstandene i Thüringen (1524-1525), hvorfor han til sidst så sig nødsaget til i skriftet *Imod bøndernes røver- og morderbander*²⁰ (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern*, 1525) at opfordre øvrigheden til uden barmhjertighed at slå oprørerne ned »som hunde!«²¹ Et andet teologisk aspekt, der også spillede en afgørende rolle for Luthers barske afvisning af bondeopstandene, var hans realistiske opfattelse af, at det verdslige regimente eller sværdet, og det vil sige den ydre retsorden, repræsenteret ved fyrstemagten, var en uomgængelig nødvendighed for, at holde »die bösen Lüste« og menneskets stræben efter det onde i ave.

Nok er det »indvortes« troende menneske løftet ud af den verdslige verdens nødvendighed *på det indre plan*, men det er som »udvortes« menneske både et

²⁰ *Luthers Skrifter*, op. cit., bd. IV, s. 263-268.

²¹ Denne berømte/berygtede udtalelse af Luther findes i et åbent brev til vennen Casper Müller, der i skarpe vendinger havde kritiseret Luther for den uforsonlige holdning i skriftet *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der anderen Bauern*. I det åbne brev hedder det således: »Derfor, som jeg har skrevet dengang, så skriver jeg endnu engang: de halsstarrige, forstokkede, forblindede bønder, som ikke ville høre på noget, er der skam ingen, der skal forbarne sig over, men hug, stød, dræb, slå løs hvem der kan, og så godt man kan, som var det gale hunde.« M. LUTHER: *Om det skarpe skrift imod bønderne* i: *Luthers Skrifter*, op. cit., bd. IV; s. 274-296. Her s. 284f.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

væsen af kød og blod, der lever i en timelig verden, hvor de færreste efter Luthers opfattelse er sande kristne. Luther afviser det synspunkt, at retfærdiggørelsen ved troen skulle betyde, at den kristne kan vende verden ryggen og forholde sig passiv til verden i troens inderliggjorte salighed. Luthers argument er, at den kristne ikke lever alene i verden, men indgår i et socialt fællesskab med andre mennesker, som det må forholde sig til på en kristen måde. I denne sociale og medmenneskelige sammenhæng får de gode gerninger, som Luther afviste som vejen til retfærdiggørelse, nu en helt ny funktion. Den kristne vil i kraft af troen og af kærlighed til Gud spontant handle mod næsten, som Gud har handlet mod ham selv. Det kristne menneske vil med andre ord hjælpe og bistå sin næste, hvor det er muligt, og én af de måder, det kan ske på, er ved at udvise absolut lydighed mod øvrigheden selv i de tilfælde, hvor denne er uretfærdig og korrupt. For ifølge Luther er en slet øvrighed bedre end slet ingen. At en så ubetinget lydighed mod øvrigheden fra den troendes side altid vil være til gavn for næsten, skal forstås ud fra, at det eneste alternativ, der for Luther findes til selv det mest brutale regime, er et anarki, der ville være fuldstændigt domineret af arvesynden og føre til menneskets evige fortabelse, hvorimod øvrighedens retsorden skal respekteres, fordi den er indstiftet af Gud og dermed uantastelig.

Som vi har set, er det Luthers opfattelse, at Gud nærer så stor bekymring for menneskene, at han »tvinges til for at redde dem, at handle mod sin barmhjertighed for at føre dem til sin barmhjertighed og at *befri dem fra synden i kraft af synden*.«²² En anden årsag til, at han påfører menneskene store lidelser, er for at se, hvor stærkt det troende menneske er i troen. Disse prøvelser resulterer som regel i svære anfægtelser. Det er imidlertid ikke kun de anfægtelser, der er fremkaldt af Gud, der kan få mennesket til at falde fra troen, men den måske endda alvorligste modstander, den kristne må kæmpe med til stadighed, findes i hans egen natur, i kropsligheden og dennes »onde lyster«:

²² Citatet er fra kommentarene til femte salme, vers 12. Da dette skrift ikke er medtaget i den danske udgave af *Luthers Skrifter*, citeres der efter *Calwer Luther-Ausgabe*, 10 bind, udgivet af Wolfgang Metzger. Hänslers Verlag. Neuhausen-Stuttgart 1996. Her bd. 8, s. 74. Oversættelsen og kursivering er mine.

Børge Kristiansen

Thi det indre menneske er ét med Gud, glad og lystig for Kristi skyld, der har gjort så meget for det, og al menneskets lyst står til, at også dét på sin side må tjene Gud for intet i fri kærlighed. Men så finder det i sit kød en modstræbende vilje, som vil tjene verden og søge, hvad den har lyst til.²³

Der udspiller sig i det kristne menneskes indre en vedholdende kamp mellem Gud og verden, mellem ånd og kødelighed. Det kristne menneskes kropslighed, dets sanselige driftsnatur (*natura sensibilis*) har selv for den troende en sådan styrke, at Luther bibeholder katolicismens bodslære og anser det for nødvendigt, at den kristne ved faste, arbejde, vågen og anden tugtelse *tvinger* legemet og sanseligheden til ikke at modarbejde det »indvortes«, åndelige menneske og troen, hvad der ellers – som Luther fremhæver – ville være menneskenaturens umiddelbare tilbøjelighed.

Hvor det kristne menneske imidlertid har styrke nok til på trods af de anfægtelser, der kommer fra Gud og de mange fristelser, det udsættes for fra verdens side og fra kødets onde lyster ikke at opgive troen, opnår det til gengæld to ting af afgørende betydning for løsningen af egoismens problem. Som et indvortes åndeligt menneske, der lever helt i Kristus og har sit eksistentielle tyngdepunkt i Gudsforholdet, er det kommet fri af verdens greb. Det troende menneske har overvundet verden, hvad Luther har beskrevet i skriftet *Om de gode Gerninger* på følgende måde:

Thi hvor denne fortrøstning og tro er, dér er der et modigt, frejdigt og uforfærdet hjerte, der rejser sig og står sandheden bi, om det så gælder hals eller kjole, om det er mod pave eller konger, som vi ser, at de kære martyrer har gjort. Thi et sådant hjerte stiller sig tilfreds med og finder tryghed ved, at det har en god og nådig Gud; derfor foragter det alle menneskers gunst, nåde, gods og ære, lader gå og komme, hvad der ikke vil blive, som der står skrevet i den 14.Salme: Han foragter de ugudelige og ærer de gudfrygtige, det vil sige: tyrannerne, de mægtige, som forfølger sandheden og foragter Gud, frygter han ikke; han ænses dem ikke, han foragter dem (...).²⁴

²³ *Luthers Skrifter*, op. cit., bind I, s. 305.

²⁴ *Ibid.*, s. 239f.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

Af dette citat fremgår det ikke kun, at det troende menneske har overvundet verden, men tillige hvori denne overvindelse består. Da det kristne menneske har hele sin salighed i forholdet til Gud, mister alt andet sin betydning eller bliver i det mindste så uvæsentligt, at den sande kristne ikke mere lader sig friste af noget i denne verden, men heller ikke som martyrerne frygter noget i denne verden og derfor i troens navn er rede til at ofre liv og lemmer for den kristne sandhed og uden frygt at tale alle dem imod, der begår uret.

Den sande kristne er således ikke længere »krummet ind i sig selv«, har ikke mere sig selv som verdens midtpunkt, da han ved, at han over for Gud intet andet er end det *intet*, der får alt i kraft af Guds barmhjertighed og nåde. I det Gudsforhold, der bliver til igennem troen, forvandles Saulus til Paulus og den hovmodige, der kun tænker på sig og sit, forvandles til den ydmyge, der ser næsten før sig selv og hjælper andre før sig selv. I mødet med Gud i troen omskabes det selvhævdende egoistiske menneske, den blinde livs- og magtvilje, så den sande kristne i stedet for at kæmpe for at få magt over andre mennesker følger Jesu ord:

»Men jeg siger jer, at I må ikke sætte jer mod den, der tilføjer jer ondt, men hvis nogen giver dig et slag på den højre kind, så vend også den anden til (Matt. 5. 39). [...] I har hørt, at der er sagt: 'Du skal elske din næste og hade din fjende.' Men jeg siger jer: Elsk jeres fjender, velsign dem, som forbander jer, gør godt imod dem, der hader jer, og bed for dem, som forfølger jer.« (Matt. 5. 43-44).

At være en sand kristen vil sige at vandre i Jesu fodspor og som han at tage al ydmygelse, hån, spot og lidelse på sig. Det er som Clemens Bek i Harald Kiddes mesterlige roman *Helten* og som fyrst Myschkin i Dostojevskis *Idioten* at tåle alt og at gå nedværdigelsens og selvudslettelsens vej.

Dermed ville egoismens problem være løst en gang for alle, *hvis* vi alle var fromme kristne. I sin udlægning af de anførte steder fra Mattæus evangeliet har Luther set dette meget klart, idet han skriver: »Vejen til freden findes kun i lidelsen [...]. Skal freden bevares, så må en part holde inde over for den anden part og

Børge Kristiansen

lide.«²⁵ Man må give Luther ret i, at hvis vi alle levede og forholdt os til vore medmennesker, som Jesus gjorde, ville den evige fred være en kendsgerning. Luther ser imidlertid også meget klart, at en sådan evig fred ikke er af denne verden, men hører Gudsriget til. Hans begrundelse for dette synspunkt, der findes i skriftet *Om verdslig øvrighed (Von weltlicher Obrigkeit)*, er både enkel og realistisk, nemlig at de sande kristne altid kun vil udgøre et fåtal blandt ikke-kristne, hvorfor et rent »åndeligt regimente« ville komme til kort i ondskabens og syndens verden:

Hvis nu en eller anden ønskede at styre verden i overensstemmelse med evangeliet og afskaffede al verdslig lov og sværd med den begrundelse, at alle er døbt og kristne – prøv at gætte, hvad han ville sætte i gang? Han ville løse de farlige rovdysr lænker og kæder, så at de sønderflængede og sønderrev alle og enhver, og så ville han samtidig påstå, at det er små, søde, tamme og fredelige dyr.²⁶

Skal der skabes tålelige tilstande i verden, nytter det ikke, at »det åndelige regimente alene regerer over land og folk«, hvorfor Gud ifølge Luther ud over »de sande kristnes stand« også har skaffet det verdslige regimente, nemlig lovens og

²⁵ Citeret i min oversættelse efter: *Martin Luthers Evangelien-Auslegung*, udgivet af Erwin Mühlhaupt, bd. I-V. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1939. Her bd. II, s. 105.

²⁶ *Luthers Skrifter*, op. cit., bind IV, s. 165. Denne opfattelse af menneskets utæmmede rovdyrnatur deles af en betydelig række af senere filosoffer og forfattere. Således blandt andet Thomas Hobbes (1588-1679), Arthur Schopenhauer og Thomas Mann, der alle opfatter menneskets natur som værende ond og egoistisk med selvopholdelsesdriften, viljen til liv som det bestemmende princip. Mennesket har ifølge Hobbes, Schopenhauer og Th. Mann en medfødt trang til at hævde sig, skaffe sig fordele og tilfredsstillelse og undgå ubehageligheder. Da dette i naturtilstanden for Hobbes, men hos Schopenhauer og Th. Mann også i kulturtilstanden, medfører alles kamp mod alle, deler alle tre tillige det synspunkt med Luther, at en stærk statsmagt er en ubetinget nødvendighed for at holde rovdyrnaturen i ave og sikre, at ikke alle flår hinanden ihjel. Også Nietzsche står dybest set i den tradition, der går tilbage til arvesyndsførelsen hos Luther, idet han som Hobbes, Schopenhauer og Th. Mann er af den opfattelse, at mennesket oprindeligt var i besiddelse af den rovdyrnatur (viljen til magt), men er blevet tæmmede og afrettet af kristendommens asketiske moral. Medens denne undertrykkelse af naturen ses som en nødvendighed hos Luther, Hobbes, Schopenhauer, er den for Nietzsche ensbetydende med sygeliggørelse og småliggørelse af det oprindelige fornemme herremenneske. Han vil – set i Luthers, Hobbes' og Schopenhauers perspektiver – tilbage til *status corruptionis* (syndstilstanden) og naturtilstanden, hvor menneskets oprindelige natur kan få lov til at folde sig ud, om end det ikke må glemmes, at heller ikke Nietzsche er begejstret for det rene anarki, hvad der kommer til udtryk i, at overmennesket i de sene skrifter nok er hinsides godt og ondt, men at det skal vide at sætte grænser for udfoldelsen af sine naturlige instinkter for at undgå, at det går til grunde i anarkiet.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

sværdets, der – da »hele verden er [...] ond, og næppe én af tusind er en ægte kristen« – skal forhindre, at »den ene fortærer den anden«, så der til sidst ingen ville være, der »kunne ernære kone og børn, forsørge sig selv og tjene Gud«, hvormed »hele jorden [ville] blive en ruin.«²⁷

Vi kan med hensyn til Luther konkludere, at de sande kristne for deres eget vedkommende er kommet ud over egoismen, selvcentreringen og autonomiillusionen, men også, at de ingen funktion har i verden og for historiens gang udover at udøve kærlighedens gerninger mod næsten, når denne er i nød. Luther har ikke noget håb om, at vi alle en dag skulle blive sande kristne; for ham er og forbliver verden syndens og ondskabens slagmark, medens forløsningen og den definitive frelse er henlagt til Gudsrigets komme. Det skal fremhæves, at Luthers næstekærlighedsbegreb derfor intet har at gøre med den perfektibilitetstanke, der opstod i oplysningstiden, og som kom til at koste millioner af mennesker livet, lige så lidt som med andre ideologiske udkast til den frelse af menneskeheden, der altid må munde ud i foragt for de mennesker, der ikke vil indordne sig under den pågældende ideologis påbud med de uundgåelige massemyrderier til følge. Næstekærligheden i Luthers forstand er det enkelte menneskes helt konkrete kærlighed og hjælp til sine næste dér, hvor det pågældende menneske lever sit liv. I en radikaliseret form genfinder vi Luthers dualistiske livssyn i den tyske baroks sørgespilgenre, om end der her også findes andre åndshistoriske præmisses, der har været medvirkende til det dualistiske syn på tilværelsen.

²⁷ Ibid., s. 165.

Børge Kristiansen

2. Martyrskikkelsen i barokdramaet

I barokken spiller arvesyndsforestillingen ligeledes en afgørende rolle for menneskesynet, selv om denne epokes antropologi ikke udelukkende er præget af forestillingen om menneskets afmægtighed. Magtesløsheden er ganske vist det helt dominerende tema i baroklyrikken. Dette kan skitseres ved en ultrakort sammenligning af den unge Goethes digt *Seefahrt* og Gryphius' digt *An die Welt*. Begge digte har skibssejladsmetaforikken til fælles, der går tilbage til stoicismen, men som efter kristendommens indførelse hurtigt blev overtaget af kirkefædrene, hvorfra den vandt indpas i litteraturen. Metaforen er på det billedmæssige plan en beskrivelse af et skib i forrygende uvejr, der søges reddet af styrmanden. Dette udgør også den realistiske situation i Goethes digt.

Aber gottgesandte Wechselwinde treiben
 Seitwärts ihn der vorgesteckten Fahrt ab,
 Und er scheint sich ihnen hinzugeben
 Und strebet leise sie zu überlisten
 Treu dem Zweck auch auf dem schiefen Wege.

Aber aus der dumpfen grauen Ferne
 Kündet leise wandelnd sich der Sturm an,
 Drückt die Vögel nieder auf's Gewässer,
 Drückt der Menschen schwellend Herze nieder;
 Und er kommt. Vor seinem starren Wüten
 Streckt der Schiffer weis' die Segel nieder;
 Mit dem angsterfüllten Balle spielen
 Wind und Wellen.²⁸

Medens styrmanden hos Goethe tager sejlene ned og ud fra en rationel kalkule gør, hvad han kan for at ride stormen af, er skibet i Gryphius' digt en »kastebold« for

²⁸ JOHANN WOLFGANG GOETHE: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe*, udgivet af Karl Richter i samarbejde med Herbert G. Göpfert, Norbert Miller og Gerhard Sauder. 21 bind i 33 delbind. Carl Hanser Verlag. München 1985ff. Her bind 2, 1, s. 27. – »Men guds sendte vindes luner driver / skipperen til siden, ud af kursen, / og han lader først, som gav han efter, / mens han listig stræber dem at narre, / tro mod målet trods de lumske veje. – Men derude fra det blygrå fjerne / melder stormen sig med rappe fodtrin, / trykker havets fugle ned mod fladen, / trykker menneskers hjerter tungt i brystet. / Og den kommer! For dens vilde rasen / stryger skipperen hvert sejl forsigtigt, / og med skuden spiller bold ubændigt / vind og vove.« (P.A.Rosenberg, 1954: 46).

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

de vilde storme, der raser, lynene slår ned i sejlet, så det brænder op, og af skibet er der stort set ikke mere tilbage:

Oft, wenn uns schwarze Nacht im Mittag überfiel,
 Hat der geschwinde Blitz die Segel schier verbrennet.
 Wie oft hab ich den Wind und Nord und Süd verkennet!
 Wie schadhaft ist der Mast, Steuer, Ruder, Schwert und Kiel!²⁹

Dette digt omhandler verdens beskaffenhed, hvad der fremgår direkte af den linie i digtet, hvor »havet med sine rå storme« sættes lig med den »forbandede verden«,³⁰ men i modsætning til Goethes rationelt handlende autonome styrmand, der overlister uvejrets raseri, er verden og mennesket i Gryphius' digt underlagt en forbandelse så stor, at mennesket (styrmanden) intet kan stille op af egen kraft. Var mennesket i Goethes digt primært henvist til den autonome fornuft, så har mennesket i Gryphius' digt kun Gud og det evige liv at sætte sin lid til.

På samme måde som i sonetten *An die Welt* er den timelige verden underlagt denne »forbandelse« i Gryphius' sørgespil, og de mennesker, der hengiver sig til verden for i kraft af deres egocentrerede magtvilje at opnå verdens gunst, magt og anseelse, konsekvent fremstillet som de evigt fortabte. Over for denne af magtbegær, voldsomme affekter, lidenskaber og irrationelle følelser dominerede syndige verden har vi martyrhelten som den absolutte kontrastfigur. Medens menneskene ved fyrstehoffet, der er fremstillet som allegorisk sindbillede på tilstandene i den timelige verden, alle er dybt afhængige af de magtspil, de er involveret i, eksisterer martyrskikkelsen i *absolut* frihed. Idéstrukturen i denne antitetiske modstilling af hoffets verden med fyrsten i spidsen og martyren er fremgået af en blanding af kristent og stoisk tankegods, der er blevet til ved kirkefædrenes overtagelse af en lang række af stoicismens grundlæggende forestillinger, der levede videre i den patristiske litteratur. Herfra fik de tyske

²⁹ ANDREAS GRYPHIUS: *Werke in drei Bänden mit Ergänzungsband*, udgivet af Herrmann Palm. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim 1961. Bd. III, s. 125f. – »Oft, når vi blev overfaldet af den sorte nat ved middagstid, har det hurtige lyn fuldstændig opbrændt sejlene. Hvor ofte har jeg ikke taget fejl af vinden og af nord og syd. Hvor ødelagt er ikke masten, roret, styrepinden, sideplanken og kølen!« Egen oversættelse.

³⁰ *Ibid.*, s. 126.

Børge Kristiansen

barokdigtere kendskab til det stoiske livssyn, som blev uddybet ved et studium af de romerske stoikere, herunder især Seneca.

Den stoiske lære udgør sammen med kristendommen også det åndshistoriske grundlag for en stor del af den omfattende emblematiske litteratur, der blomstrede i det 16. århundrede, og som på afgørende vis har været med til at påvirke stilen og billedsproget i barokdramaet i det 17. århundrede. Den stoiske tankegang får tilmed i det 16. århundrede en renæssance med den hollandske humanist og filosof Justus Lipsius, der levede fra 1547 til 1606. Han var datidens førende klassiske filolog og fortrolig med antikkens stoiske lære, først og fremmest med Seneca og hans skrifter. Lipsius' skrift *De constantia* (1584, tysk *Von der Beständigkeit*, 1599), der hurtigt blev oversat til så godt som alle europæiske sprog, rummer en fremstilling af væsentlige aspekter ved den romerske stoicisme og dennes lære om, hvordan man skulle forholde sig til skæbne magtens (*fortuna* og *fatum*) uforudsigelige anslag mod gods og liv. Da en blind metafysisk skæbne som den, vi finder i stoicismen, er uforenelig med kristendommen, er der en tydelig tendens hos Lipsius til at sammenfatte *fortuna* (»tilfældet«) og *fatum* (»metafysisk skæbne magt«) i den kristne lære om forsynet, om end det stoiske skæbnebegreb stadig spiller en vigtig rolle hos Lipsius. Den kristne forsynslære, der har flere punkter til fælles med stoicismens skæbnelære, fremhæver i den lutherske version, at Gud er den »forsvundne Gud« (*deus absconditus*), som mennesket ikke kan nå til erkendelse af i kraft af fornuften. Luther giver et sted i den vigtige Romerbrevsforelæsning fra 1515/16, følgende beskrivelse af den usynlige Gud og hans uransagelige vilje:

På samme måde forholder det sig også med Guds vilje, skønt han egentlig og efter sin natur er god, velbehagelig og fuldkommen. Han er dog skjult så meget under skikkelse af alt det, som er dårligt, elendigt og helt uden håb, at han i forhold til det, vi vil, og til vore såkaldte gode hensigter fremtræder som det værste og mest håbløse og ingenlunde som Guds vilje, men snarere som Djævelens vilje³¹

³¹ Citeret i min oversættelse efter udgaven *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, udgivet af Kurt Aland. Bd. 1-10. UTB Vandenhoeck. Göttingen 1991ff. Bind 1: *Die Anfänge*, s. 233.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

Gud er dermed blevet til en instans, hvis vilje og afgørelser, vi ikke kan forstå. Han handler med os mennesker på en uigennemskuelig måde, der ville svare til stoikernes forestillinger om fortuna- og fatum-skæbnemagterne, hvis vi ikke i kraft af troen vidste, at alt udspringer af Guds vilje, og at Gud er en barmhjertig Gud, der i sidste instans kun vil os det bedste. Uanset hvad der sker med os, så har det i forsynstroens perspektiv altid en højere guddommelig mening, hvad der også gælder for den *sande* kristne med hensyn til det radikalt onde som for eksempel holocaust i det 20. århundrede.

Nogle af de stoiske forestillinger, der har sat deres præg på Gryphius' sørgespil, er begreberne *constantia*, *magnanimitas*, *fortitudo*, *tranquilitas* mv. Denne mangfoldighed af latinske begreber er i stoicismens levelære stort set alle – om end i forskellige varianter med forskellige accentueringer – betegnelser for *apatisk* urørlighed og usårlighed over for skæbnens anslag, men medens denne *apatheia* hos stoikerne er funderet i en kosmisk fornuft, som også det enkelte menneske har del i, bliver denne grunddyd allerede i den patristiske litteratur og derefter hos Gryphius kædet sammen med kristendommens forestillingsverden.

Gryphius' martyrhelte udviser ganske vist de nævnte stoiske dyder, men den stoiske ro, som de lægger for dagen i alle situationer, uanset hvilke grusomme lidelser de udsættes for, opnår de først og fremmest i kraft af deres ubrydelige forankring i den kristne tro og i tilliden til, at Gud har en mening med alt, hvad der sker. De kan som sande kristne alle fortolke deres umenneskelige lidelser som *imitatio passionis Christi*, hvortil kommer, at alt jordisk for dem fremstår som syndens, fortabelsens, tidens og forgængelighedens verden i *absolut* kontrast til evighedens og Guds rige. Det er fra det kristne livssyn, martyrheltene henter styrken til at udvise de stoiske grunddyder og vende sig i foragt mod den verdslige og forgængelige verden, der for dem kun er et tomt og forfængeligt blændværk. Denne aktive opposition mod alt verdsligt, verdensforagten, får den stoiske *apati* til at ændre karakter. Medens *apatien* i stoicismen står som udtryk for en passiv holdning, der gør, at man *affinder* sig med skæbnens tildragelser, så er martyrerne i barokdramaet aktivt bekræftende i deres afvisning og overvindelse af verden.

Børge Kristiansen

Kaster vi som i forrige afhandling blikket på Gryphius' sørgespil *Catharina von Georgien oder bewehrete Bestendigkeit* (*Catharina af Georgien eller den sande³² Bestandighed*), falder det i øjnene, at titlen, som det stort set er tilfældet med alle Gryphius' sørgespil, har en allegorisk-emblematiske struktur, der i kraft af sit »oder« udlægger stykkets hovedperson Catharina af Georgien som inkarnationen af den stoisk-kristne grunddyd: »bestandighed« og upåvirkelighed. Der er ikke tale om et psykologisk karakterstudie, men om en filosofisk-teologisk demonstration af den sande holdning til en verden, der er præget af voldsomme lidenskaber, begær, ondskab og grusomheder, og hvor alt tilmed er underkastet tiden, forgængeligheden og døden. Man har kaldt sørgespillet for et lærestykke, men i modsætning til Brechts lærestykker handler Gryphius' sørgespil ikke om at få tilskueren til at nå til indsigt i, hvordan verden kan forandres og udvikles til et ideelt kommunistisk samfund. Gryphius vil ganske vist også med sine sørgespil opdrage sin tilskuer og læser – det fremgår klart af den hyppighed, hvormed martyren eller koret henvender sig til tilskuerne med imperativen »lær«, »se nu« (*lehrt, schaut*). Et godt eksempel på denne belærende funktion har vi i begyndelsen af stykket, der indledes med »Evhigheden« lange antitetisk opbyggede monolog, hvori verden og tilegnelsen af denne præsenteres som forgården til helvede, medens »evigheden«, Guds rige fremstår i forløsningens og salighedens lys. Efter denne præsentation, hvor modsætningsforholdet mellem evigheden og timeligheden er fremhævet ved brug af krasse billeder, henvender »Evhigheden« sig derefter i alt fem gange med sit »schaut« (»se nu«; »lær nu«) til publikum for at få dette til at tage stilling og træffe sit valg mellem evig salighed og evig fortabelse. I størst tænkelig kontrast til perfektibilitetsforestillingen hos Brecht består Gryphius' didaktiske anliggende i at få publikum til at indse, at den jordiske verden er en *falden* verden, der i kraft af arvesynden er domineret af en uforanderlig ondskab for dermed at få sit publikum til at vende sig bort fra alt verdsligt og i stedet søge frelsen hos Gud.

³² *Bewehrt* kommer af *bewehren*; nht. *bewähren* (*sich bewähren*) betyder: »at bestå sin prøve«. Korrekt oversat skulle titlen gengives med: »eller den bestandighed, der har bestået sin prøve.«

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

Catharina er, som Gryphius har fremhævet i forordet, fremstillet som »et eksempel på uudsigelig bestandighed«. ³³ Denne »bestandighed«, der er Gryphius' oversættelse af den stoiske dyd *constantia* får hun lejlighed til at vise i en lang række situationer. Det gælder både for selve handlingen i stykket, der er begrænset til én dag, og for de begivenheder, der ligger forud for dramaets begyndelse. Forhistorien rummer en lang række grufulde prøvelser og lidelser. Men såvel i disse situationer som over for de ligeså grusomme hændelser, som hun udsættes for i løbet af selve handlingen, lader hun sig aldrig rive med af sine følelser, men behersker og kontrollerer affekterne på eksemplarisk vis. Et sted i sørgespillet lader Gryphius hende selv besvare spørgsmålet om, hvad der har gjort det muligt for hende at udholde de nedværdigelser og pinsler, som hun har været igennem:

»Herr daß dein' arme Magd noch unverletzt gestanden;
Ist dein/ nicht Menschen Werck. Der Cörper ist in Banden;
Doch find der Geist sich frey/ der durch vil Creutz bewehrt
Doch/ weil du für uns wachst/ durch keine Glut verzehrt!
Du siehst daß weder Tod/ noch der Verlust der Crone/
Noch Untergang des Reichs/ noch diß/ in dem ich wohne/
Diß Angsthaus/ noch die Pracht die Persen uns verspricht/
Noch Strom der Tyranny der alles schlegt und bricht/
Mich reißen mag von dir.« ³⁴

Medens den sanselige natur »ligger i bånd«, det vil sige er underkastet afmagten over for nødvendigheden og tvunget til at ville gøre sig fri af den smerte, den udsættes for, så er ånden fri. Den har bestået sin prøve i alle de smertefulde situationer, som Catharina har været udsat for. Dette minder umiddelbart meget om den idealistiske antropologi, vi senere finder hos Kant og Schiller. I Schillers idealistiske drama *Maria Stuart* er det udelukkende i kraft af åndens autonomi, at

³³ Citeret i min oversættelse efter ANDREAS GRYPHIUS i: *Werke in drei Bänden*, op. cit., bind II, s. 143.

³⁴ ANDREAS GRYPHIUS: *Catharina von Georgien oder bewehrte Bestendigkeit*, udgivet af Alois M. Haas, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1975. s. 85. I min oversættelse lyder citatet: »At din stakkels trælkvinde har holdt det ud uden at blive såret, er dit og ikke menneskenes værk. Legemet ligger i bånd; dog er ånden fri, der har bestået sin prøve og ikke er blevet fortæret af nogen ild, fordi du våger over os! Du ser, at hverken døden eller tabet af kronen, hverken rigets undergang eller det at jeg lever i angstens bolig, hverken den pragt, som perserne lover os, eller tyranniets strøm, som dræber og tilintetgør alt, kan rive mig fra dig.«

Børge Kristiansen

hovedpersonen af samme navn har styrken til at gå døden ved halshugning roligt og fattet i møde, hvorimod den åndskraft, Catharina udviser, kommer fra hendes kristne tro.

Konturerne af den idealistiske antropologi er altså til stede i *Catharina von Georgien*, men idealismens grundlæggende forestilling om åndens autonomi – og det er vigtigt at fremhæve dette for at forstå den antropologiske position i barokken – får ikke lov til at stå alene i det barokke sørgespil. Før Catharina udleveres til sine bødler, vender hun sig til sin frelser med følgende ord:

»Ach Heyland! Laß mich nu nicht wancken!
 Nun mir der letzte Feind zusetzt
 Und alle Marter auff mich hetzt!
 Ach stehe bey in diesem Schrancken!
 Beut du mir selbst die Faust und hilff mir überwinden
 Alleine bin ich vil zu schwach/
 Mit dir wil ich durch Angst und Ach
 Den Sig/ das Licht/ den Weg/ zu dir/ Erlöser/ finden.«³⁵

Når Gryphius lader Catharina indrømme, at hun alene ville være alt for svag til at udholde de lidelser, der venter på hende, viser det afstanden mellem barokkens antropologi og idealismens: Medens Schillers Maria Stuart alene i kraft af sin åndelige frihed, sin autonomi tager døden på sig og med dette valg ophæver og tilintetgør dens magt, så er i *Catharina von Georgien* ånden stadig henvist til den kristne tro for at kunne give den frihed, der gør det muligt for Catharina at bevare sin stoiske ro og værdighed i mødet med torturen og døden. Dette kommer også til udtryk ved slutningen af fjerde akt, hvor Catharina flere steder udlægger sin lidelseshistorie som en *imitatio passionis Christi*. Efter at en af hoffets embedsmænd har forsøgt at dæmpe hendes begejstring ved udsigten til at skulle igennem alle torturens pinsler og lide døden ved at gøre hende opmærksom, at

³⁵ Ibid., s. 94f. I min oversættelse lyder citatet: »Ak Frelser! Lad mig nu ikke vakle, nu hvor den sidste fjende falder over mig og jager alle pinsler mod mig! Ak stå mig bi i dette fangenskab! Giv mig hånden og hjælp mig til sejr, alene er jeg alt for svag, med dig vil jeg igennem angst og nød finde sejren, lyset, vejen til dig min frelser og forløser.«

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

»den gyselige måde at dø på / er grusommere end døden«³⁶, får han som svar: »Gud måtte selv tilkæmpe sig sit rige ved grufulde pinsler«,³⁷ en forestilling, der også præger hendes sidste korte monolog:

»Und steigen in der Blutt des Alters auff die Bar
Doch mehr als im Triumph zu unserm Schlacht-Altar.
Wo wir diß unser Fleisch zum Opffer übergeben
Dem der sich selbst für uns liß in ein Holtz erheben.
Die Erden stinckt uns an/ wir gehn in Himmel ein.«³⁸

Hvordan lader forholdet mellem Luthers og Gryphius' teologiske tilværelsestolkninger sig så bestemme, og hvordan ser deres løsninger af egoismens problem ud? For begge spørgsmåls vedkommende gælder det, at lighederne opvejer forskellene. For både Luther og Gryphius består der en absolut modsætning mellem Gud og hans rige på den ene side og menneskene og deres verden på den anden side. Verden er hos begge en *falden* verden, hvor det i sig selv »indkrummede« (Luther) menneske ikke har øje for andet end sig selv og i sin egoistiske og syndige stræben efter magt, ære og anseelse kun gør det onde. Det adamitiske menneske er i Luthers perspektiv ondt fra naturens hånd, og menneskene ville i kraft af deres onde natur få hinanden ihjel som vilde rovdyr, hvis ikke de blev holdt nede af øvrighedens og »sværdets regimente.« En tilsvarende opfattelse møder vi hos Gryphius, hvor en af tyranskikkelsernes mest perverse handlinger består i, at de har tilsidesat lov og ret, så der ikke mere findes nogen retsorden eller en magtinstans, der kan forhindre, at den adamitiske rovdyrnatur folder sig ud i sin dæmoniske ondskab.

Som modstykke til denne syndens verden har vi hos Luther *den sande kristne* og hos Gryphius *den kristne martyr*, og også hvad disse angår, er overensstemmelserne betydeligt større end forskellene, om end man dog kan tale om en gradsforskel, der ikke er helt uden betydning. Når Catharina af Georgien

³⁶ Ibid., s. 92.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., s. 99. I min oversættelse lyder stedet: »Og i alderens blomstringstid at stige på båren og i største triumf at lægge sig på slagtealteret, hvor vi overgiver dette vort kød som offer til den, der selv lod sig korsfæste for vor skyld. Jorden er en stank for os, vi går i himlen ind.«

Børge Kristiansen

umiddelbart før torturen siger »jorden er en stank for os, vi går i himlen ind«, er der tale om en så radikal og patetisk forkastelse af alt verdsligt, at noget tilsvarende ikke findes hos Luther. Da den kristne martyrs rolle hos Gryphius er begrænset til denne ekstreme *contemptus mundi*, og sørgespillets virkningsstruktur er konciperet til at få publikum til på samme måde at frasige sig verden, har den sande kristne trods alt en betydeligt mere positiv rolle at spille i verden. I Gryphius' sørgespil findes der ingen næstekærlighed, hvorimod den kristne ifølge Luther er til for næsten, og som de svages beskytter endda forpligtet til at gribe til sværdet for at forsvare disse og deres rettigheder. Medens martyrens selvudslettende opofrelse hos Gryphius ikke kommer nogen til gode ud over martyren selv, ytrer den kristnes selvudslettelse ved troen sig som kærlighed til og opofrelse for næsten. Dette sker udelukkende af kærlighed til Gud uden bagtanke om derved måske at kunne erhverve sig en aktie i Guds rige.

Man skulle umiddelbart mene, at de kristne med deres næstekærlige gerninger skulle kunne forandre verden og i stigende grad eliminere egoismen og ondskaben i verden, men en sådan perfektibilitetsforestilling er Luther aldeles fremmed. Det skyldes dels hans udlægning af historien som det sted, hvor kampen mellem Gud og Satan udkæmpes helt frem til Dommendag, dels hans opfattelse af, at de kristne altid vil udgøre et mindretal, da »det store flertal [ikke] kan tilslutte sig det [det åndelige styre] eller forstå det.« Da det derfor er udelukket at skabe paradisiske tilstande på jorden, er troens virkninger i den lutherske teologis perspektiv begrænset til at skabe et indre fredens rige, der er forbeholdt de få sande kristne, medens verden – dette synspunkt er også Gryphius' – frem til dommens dag vil forblive egoismens, syndens og ondskabens valplads, om end de egoistiske magtviljers indbyrdes kamp skal holdes i ave af det verdslige regimentes sværd. Forandringer i det her beskrevne mønster sker først, når Gud på Dommens dag griber ind og lader den syndige verden gå under.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

3. Begrebet »Entsagung« hos Goethe

Vi har i første del af denne afhandling set, at dæmoniforestillingen hos Goethe implicerer et menneskesyn, der stiller individet over for to muligheder: selvfortabelsen ved underkastelsen under almenhedens normativitet eller ubetinget selvrealisation og tragisk undergang i kollisionen med almenheden. Disse negative konsekvenser for individet får imidlertid ikke Goethe til uden videre at give afkald på den beundring, han nærrede for store dæmoniske personligheder, hvad der fremgår af hans syn på Napoleon. Samtalen med Eckermann fra den 2. marts 1831 viser således, at Goethe ikke kun betragtede Napoleon og Karl August som »dæmoniske naturer«, men på grund af deres dæmoniske karakterer tillige anså dem for at være »halvguder«. På Eckermanns spørgsmål, om ikke også Mefistofeles er i besiddelse af »dæmoniske træk«, hedder det i optegnelsen af samtalen: »„Nej“ sagde Goethe, „Mefistofeles er et alt for negativt væsen; det dæmoniske derimod viser sig ved en helt igennem positiv handlekraft.“« I Eckermanns optegnelse fra den 11. marts 1828 har Goethe allerede givet udtryk for en lignende opfattelse af Napoleon:

»Da var Napoleon et rigtigt mandfolk! Hans liv var som en halvgud, der gik fra slag til slag og fra sejr til sejr. Om ham kunne man meget vel sige, at han har befundet sig i en tilstand af vedvarende guddommelig inspiration, hvorfor hans skæbne også blev så strålende, at verden ikke har set det før ham og måske heller ikke vil komme til at se det efter ham.«

For Goethe lader en »dæmonisk« skikkelse som Napoleon sig ikke begribe i kategorier som godt og ondt, eftersom han i sin »dæmoni«, med den ham iboende entelesi er hævet over begge. Det er ham tværtimod i Goethes perspektiv tilladt at tilsidesætte alle menneskelige og humane hensyn i kraft af den *indre nødvendighed*, hvormed han handler. Det er denne hensynsløshed, konsekvens og radikalitet i Napoleons handlinger, der får Goethe til at beundre kejseren, fordi han heri ser styrken og modet til at leve fuldt og helt i overensstemmelse med individualitetens »Eigenheit« (*ene-stående-hed*) uanset følgerne. Hvor stor Goethes respekt for og forblændelse af Napoleons mod til kun at være sig selv uden at gå på kompromis med de gældende moralforestillinger fremgår indirekte af, at der ikke

Børge Kristiansen

findes et eneste sted i hans omfattende forfatterskab, hvor han tager kritisk afstand fra de lidelser, som Napoleon påførte store dele af menneskeheden. Goethe var udmærket klar over, hvad der fandt sted af grusomheder på Napoleons slagmarker, men for ham var alle disse lidelser retfærdiggjort ved, at Napoleon som »dæmonisk« personlighed *måtte* handle, som han gjorde.

Til trods for denne næsten absolutte status, som autenticitet og den ubetingede selvfølelse har hos Goethe, forsøger han i den sene roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden* (*Wilhelm Meisters vandrear eller de resignerende*) alligevel at nå frem til en løsning af den aporetiske situation mellem autentisk selvfølelse og det sociale fællesskabs normativitet. Denne løsning hedder *Entsagung*. Dette begreb, der er betegnelsen for det enkelte individs *afkald* på at leve sig selv fuldt og helt ud på sine individuelle præmisser, dukker ikke først op med *Wilhelm Meisters vandrear*, men har en lang forhistorie i forfatterskabet, hvor det allerede i dramaet *Torquato Tasso*, der påbegyndtes i 1780, men først blev afsluttet i 1790, fremstår som den holdning, det dæmoniske følelsesmenneske Tasso kommer til kort overfor, om end det er karakteristisk for dette stykke, at der ikke tages entydig stilling for eller imod nogen af disse to væsensforskellige holdninger. Vi finder denne resignationsholdning igen i Goethes opgør med den Franske Revolution i dramaet *Die Natürliche Tochter* fra 1803, derefter i sonetterne fra 1807, hvoraf et vil blive kommenteret nedenfor, i autobiografien *Dichtung und Wahrheit* (16. kapitel i fjerde bog), i samtalerne med Eckermann og endelig i *Wilhelm Meisters vandrear*.

Den sene roman er i en vis forstand en fortsættelse af *Wilhelm Meisters læreår* fra 1794. I denne dannelsesroman drejer alt sig om det enkelte individ og dets dannelse i betydningen at få det til at udfolde alle de muligheder, der dunkelt er tilstede i dets singulære individualitet, og så alligevel bringe det i sin »Eigenheit« (Goethe) i harmonisk overensstemmelse med samfundets normativitet. Man kan med god ret mod Erich Trunz' tese,³⁹ at det faktisk er lykkedes for Goethe at skabe denne ideelle harmoni mellem individ og verden, indvende, at der i romanens

³⁹ Denne tese findes formuleret i Erich Trunz' efterord til romanen i bind 7 af *Goethes Werke* (*Hamburger Ausgabe*), s. 667-706.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

udviklingsforløb snarere synes at være dækning for Arne Eppers opfattelse af, at Wilhelms dannelsesproces har karakter af en afvikling af relationerne til verden end af en tilegnelse af verden.⁴⁰ Men uanset hvilken af disse teser man anser for den mest sandsynlige, er det en ubestridelig kendsgerning, at det er det enkelte individ og dets muligheder for selvrealisation, det drejer sig om i denne roman, hvorimod den enkelte med dets singulære behov og lykkefordringer i *Wilhelm Meisters vandreår* er trængt helt i baggrunden til fordel for det almene, fællesskabet og kollektivet. Denne *totalitære* tendens i *Wilhelm Meisters Wanderjahre* er der næppe nogen, der har set og beskrevet så præcist som Thomas Mann i essayet *Goethe og Demokratiet* fra 1949. Det hedder her om Goethes resignationsbegreb:

Og så har vi den berømte »Entsagung«, dette yndlingsmotiv fra Goethes alderdom. *Entsagung*, det er den individualistiske humanitets selvovervindelse, afkaldet på den privat-menneskelige alsidighed og proklameringen af en ensidighedens tidsalder. Her har vi den utilfredshed med individet, som hersker i dag, den enkelte bliver til funktion, det kommer an på, hvad man kan få ud af den enkelte til gavn for kulturen, fællesskabets begreb træder frem, »båndets«, kollektivets, og den Pædagogiske Provins' jesuittisk-militære ånd [...] lader næppe noget tilbage af det individualistiske og »liberale«, af det borgerlige ideal.⁴¹

Der er ingen tvivl om, at det Thomas Mann i dette essay, der først blev holdt som foredrag ved festlighederne i Oxford i anledning af 200 året for Goethes fødsel, ser komme til udtryk i resignationslæren i *Wilhelm Meisters vandreår*, er identisk med

⁴⁰ Wilhelm forlader sine forældre, sin familie, hans kærlighedsforhold til Mariane opløses, fordi han tror, at hun bedrager ham med en anden, han opgiver en påbegyndt karriere som skuespiller, lader sine skuespilkolleger og venen Werner i stikken, Mignon og harpespilleren, der i mellemtiden var blevet en slags erstatningsfamilie for ham, dør begge. Det samme er tilfældet med Mariane. Ved romanens slutning er der således næppe tale om, at Wilhelm har tilegnet sig verden (samfundet) i en harmonisk ophævelse af modsætningerne mellem individets singularitet og samfundets normativitet, hvad man ellers stort set har hævdet i Goethe-forskningen, siden Erich Trunz fremsatte sin tese i 1950. Man må give Arne Eppers ret i, at det eneste, der adskiller Wilhelm fra som det moderne subjekt »at være kastet ind i verden« og »flakke om uden fast holdepunkt«, er hans forhold til sønnen Felix og kærligheden til Nathalie. Se hertil ARNE EPPERS: *Miteinander im Nebeneinander. Gemeinschaft und Gesellschaft in Goethes Wilhelm Meister-Romanen*. Stauffenberg Verlag. Tübingen 2003. s.

⁴¹ Citeret i min oversættelse efter THOMAS MANN: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1974. Bd. IX, s. 777.

Børge Kristiansen

den sovjetiske kommunismes variant af totalitarismen. Thomas Mann nøjes med at konstatere, at *Wilhelm Meisters vandreår* er udtryk for »den individualistiske humanitets selvovervindelse« uden at gå videre med spørgsmålet om, hvorfor dette sker i Goethes forfatterskab. Denne udvikling skal uden tvivl ses i sammenhæng med den rolle, som den dæmoniske individualitet spiller hos Goethe. Når individets opgave i *Wilhelm Meisters vandreår* er omdefineret til så godt som udelukkende at bestå i at være til nytte og gavn for det almene, er individet så bundet og bastet af sine forpligtelser til uegennyttigt at virke for fællesskabet og samfundet, at det ikke når det punkt, hvor det »dæmoniske« tager overhånd og med ubønhørlig nødvendighed styrer individet ind i den tragiske situation, hvor enten det selv eller den humane og moralske orden må gå til grunde. Som resignation i betydningen af afstå fra de behov, der er specifikke for de enkelte individualiteter, er *Entsagung* hos Goethe *intenderet* som en paradoksalt *selvovervindelse* og ophævelse af den egoistiske selvcentrering og ubetingede selvrealisation, der forvandler »dæmonien« til destruktion. Denne selvudslettelse, der er kernen i *Entsagung*, skal hos Goethe ikke som hos Gryphius føre *bort fra* verden, men snarere som hos Luther *ind i* verden.

Med dette krav til individet om *Entsagung* har Goethe undsagt såvel den individualistiske personlighedstanke som den dæmoniske selvudfoldelse, der kommer til udtryk som et næsten ufravigeligt ideal i hans beundring for Napoleon. Goethe har valgt den vej, han i digtet *Nötigung* karakteriserede med de beklagende ord: »Das Liebste wird vom Herzen weggescholten«. Kan man, det er spørgsmålet, der uvægerligt melder sig, vælge den ene side af sig selv fra, uden at det efterlader spor? Er Goethes ensidige valg af det almene med udslettelsen af den af ham selv hidtil så værdsatte individualitetstanke som pris i det hele taget troværdigt? Eller findes der i *Wilhelm Meisters vandreår* en flertydighed, der bevidst eller ubevidst røber, at der på trods af valgets tilsyneladende entydighed alligevel er tale om en ambivalent holdning? Dette spørgsmål lader sig ikke besvare fyldestgørende i

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

denne sammenhæng, hvorfor vi må nøjes med at se nærmere på Wilhelms brev til Nathalie i begyndelsen af romanen.⁴²

I begyndelsen af *Wilhelm Meisters vandreår* har Wilhelm underkastet sig de vandrendes sociale forskrifter, der indebærer, at han højst må opholde sig tre dage på samme sted. Han har måttet forlade Nathalie og af sine nære, har han kun sin søn Felix med på sin vandring. Efter sine første oplevelser på disse betingelser giver Wilhelm i et brev til Nathalie udtryk for sin forundring over den »underfulde skæbne«,⁴³ der kræver af ham, at han har måttet forlade hende, som han »tilhører for evigt«. ⁴⁴ Om den *Entsagung*, der her er tale om, hedder det videre i Wilhelms brev, at den fik »himlen til at lukke sig« for ham, da han »stod den så nær.«⁴⁵ Denne klage over adskillelsen fra Nathalie er individets berettigede klage over den *Entsagung*, der til gengæld for at åbne socialitetens verden fratager individet det kæreste, det har i denne verden. Wilhelm skriver hen imod slutningen af brevet: »Lev vel nu og læg dette blad til side med følelsen af, at det gerne kun ville sige og til stadighed gentage ét, men hverken vil sige eller gentage det, før jeg har den lykke igen at ligge for dine fødder og græde ud over dette afsavn ved dine hænder.«⁴⁶ I denne situation er det Wilhelms længsel efter den tabte personlige lykke, der er ved at tilrane sig magten i en sådan grad, at det dæmoniske i ham er på nippet til at få ham til at bryde med alle forskrifter om, at det kun er det almene, der tæller. Wilhelm påstår ganske vist i brevets slutning, at Nathalie aldrig mere skal høre nogen klage fra hans mund, men kun beretninger om, hvad der hænder for »der Wanderer« (vandringsmanden), men allerede i den følgende sætning

⁴² Ser man på Goethes forfatterskab som sådan, kunne man være fristet til at hævde, at grundstrukturen i dette netop lader sig beskrive som et uafklaret forhold mellem dæmonisk individualisme og *Entsagung*, hvor snart den ene pol snart den anden udgør det dominerende aspekt, eller hvor disse modpoler befinder sig i en slags åben ligevægtstilstand som for eksempel i *Torquato Tasso*. Det er ambivalensen mellem de to poler, der er dominerende frem til *Wilhelm Meisters vandreår*, og med dette som baggrund forholder man sig uvilkårligt skeptisk til, at Goethe her skulle kunne have givet afkald på individualitetstanken, uden at denne resignation fra forfatterens side skulle have efterladt sig sine spor.

⁴³ GOETHE: *Sämtliche Werke* (= *Münchener Ausgabe*), op. cit., bind 17, s. 20.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., s. 21f.

Børge Kristiansen

hedder det: »Og alligevel strides, da jeg vil afslutte brevet, stadig tusind tanker, ønsker, håb og forsætter i mig.«⁴⁷

De citerede steder lader to afgørende forhold træde frem i lyset. For det første fremgår det, at Wilhelm er fortvivlet over at have mistet Nathalie, privat- og intimsfæren og over som vandringsmand at skulle flakke hjemløs omkring fra sted til sted. For det andet bliver det klart, at denne hjemløshed og vagabonderende tilværelse som »vandringsmand« er garant for, at der ikke opstår mulighed for at knytte sig emotionelt til nogen eller noget overhovedet. Når der ingen intimsfære findes og der på grund af den idelige omflakken heller ingen mulighed gives for, at der kan opstå dybere følelser, er faren for, at følelserne udvikler sig til lidenskab og lidenskab til inkontrollabel destruktiv dæmoni som i *Valgslægtskaberne* (*Die Wahlverwandschaften*) elimineret. Hvor dæmonisk truet opholdet og stilstanden er i modsætning til den evige vandren, fremgår tilmed af den omstændighed, at Wilhelms dæmonisk farvede klage over sin skæbne og over tabet af et kærlighedsliv indfinder sig første gang, han benytter sig af tilladelsen til at gøre ophold i samfulde tre dage på samme sted. Hermed bliver det tydeligt, at *Entsagung*, den med afsavn og resignation belastede uafbrudte virken til gavn for det almene, i langt højere grad har karakter af en flugt fremad fra truslen fra den dæmoni, der ligger på lur i intimsfæren, end der er tale om en reel og plausibel overvindelse af det dæmoniske. Denne opfattelse understøttes af, at de optrædende personer stort set alle mangler psykologisk troværdighed eller ikke har nogen psykologi overhovedet. De er omvandrende allegorier og flade figurer uden virkeligt liv. Fremstillingen er uden engagement og holdt i et tørt knirkende sprog, hvor sanselighed er erstattet af gammelmandsfornuftige abstraktioner og visdomsfulde sentenser, som om det var selve oraklet i Delfi, der var fortælleren. Romanen må som helhed betegnes som mislykket.

Når Goethe i denne roman har valgt at ofre individet på socialitetens og samfundets alter eller med Thomas Degerings ord at hylde »resignationens

⁴⁷ Ibid., s. 22.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

elendighed« (»das Elend der Entsagung«),⁴⁸ stiller spørgsmålet sig uvilkårligt, om der skulle findes en instans i Goethes univers, der på trods af de iøjnefaldende omkostninger for individet alligevel skulle kunne kaste et skær af legitimitet over en holdning, der for at være »social« (Thomas Mann) er villig til at acceptere selvdudlættelse og selv fremmedgørelse som prisen, der må betales herfor.

Det umiddelbare svar er, at en sådan instans findes i Goethes univers. Dens navn er: *troen på en guddommelig sfære*. Dermed viser der sig en strukturhomologisk overensstemmelse med Luthers begrundelse af overvindelsen af den syndige egoistiske selvcentrering, af næstekærlighedens gerninger og af menneskets uselviske virke til gavn for fællesskabet i den kristne tro. I strukturel henseende sker der det samme hos Goethe, om end hans tro ikke har noget med kristendommen at gøre, men er af panteistisk tilsnit. Hvorledes dette nærmere skal forstås, kan en kort omtale af sonetten *Mächtiges Überraschen (Mægtig Overraskelse)* fra 1807 vise. I dette digt, hvor den dæmoniske individualisme er afløst af – hvad man kunne fristes til at kalde for – en »religiøs socialisme«, griber Goethe tilbage til det billedsprog, han som ung anvendte i hymnen *Mahomets Gesang*. I sonetten er det, der får læseren til at blive overrasket, den forvandling, der her sker med flodmotivet.⁴⁹

I begge digte kan man opfatte den voldsomme strøm, der uopholdeligt (*unaufhaltsam*) bruser af sted for at forene sig med havet, som et symbolsk udtryk for individets dæmoniske selvdudfoldelse, der ikke tager hensyn til andet end sig selv. I modsætning til *Mahomets Gesang* fra subjektivismens og individualismens epoke (*Sturm und Drang*), hvor der ikke er tale om nogen hæmning af denne selvdudfoldelse, og hvor Goethes sympati klart ligger hos den radikale subjektivistiske individualisme, er det afgørende moment i sonetten *Mächtiges Überraschen* forvandlingen af denne individualistiske dynamik til en statisk eksistensform med klart profilerede grænser (»zum See zurückgedeicht«

⁴⁸ Således i titlen på THOMAS DEGERINGS afhandling *Das Elend der Entsagung: Goethes "Wilhelm Meisters Wanderjahre"*. Bouvier Verlag, Bonn 1982.

⁴⁹ Den følgende korte fortolkning af *Mächtiges Überraschen* har tidligere været publiceret i min afhandling 'Om begrebet »det dæmoniske« hos Goethe' i: *Det onde i litteraturen*, udgivet af Birthe Hoffmann og Lillian Munk Rössing. Akademisk Forlag, København 2003. s. 91-106.

Børge Kristiansen

[»dæmnet tilbage til en sø«]). I kraft af den inddæmning og begrænsning af selvfølgelig og accepten af normsættende grænser, der finder sted her, har individet erhvervet sig betingelserne for at indgå i det sociale fællesskab. Men som i *Nötigung* og i resignationslæren er denne hæmning af den ubetingede selvfølgelig også i sit første stadium i *Mächtiges Überraschen* forbundet med et negativt aspekt. Således er ikke kun individets stræben »zum Vater hin« (»hen til Faderen«) afskåret fra at lykkes, men i billedet af »bølgen«, om hvilken det hedder »und staunt zurück und weicht / Und schwillt bergan, sich immer selbst zu trinken«, ⁵⁰ spores tilmed både en vis modstand (»schwillt bergan«) og et ubehag (»staunt zurück«). Selvovervindelsen i form af underkastelsen under den normativitet, der er socialiseringens forudsætning, er som i digtet *Ananke*. *Nötigung* også her forbundet med smerte og resignation i negativ forstand. Derefter indtræder så i sonettens sidste strofe den oprejsning og forløsning, der retfærdiggør og begrundet selvovervindelsen og underkastelsen under socialitetens begrænsninger. Det individ, der accepterer at leve på de sociale betingelser i stedet for udelukkende på individualitetens, er i kraft af sin begrænsede livsfølgelig nu blevet til aflans af den højere guddommelige sfære (»Gestirne, spiegelnd sich, beschaun das Blinken / Des Wellenschlags am Fels«), og der er opstået – »ein neues Leben«, ⁵¹ hvor man på en gang har sit hjemsted i uendeligheden og endeligheden, i det guddommelige og det sociale.

⁵⁰ »og viger tilbage med forbløffelse / Og svulmer op mod bjergsiden, hele tiden for at drikke sig selv«. Egen oversættelse.

⁵¹ »Stjerne, sig spejlende, beskuer det blinkende lys / Fra bølgeslaget mod klippen. / Et nyt liv.« Egen oversættelse.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

II. MODELLER TIL LØSNING AF EGOISMENS PROBLEM I MODERNITETENS TIDSALDER

1. Viljens fornægtelse og egoismens udslettelse hos Schopenhauer

I modsætning til Goethe og Luther, der kan begrunde overvindelsen af egoismen og selvtilstrækkeligheden og legitimere socialiseringen af det selviske og dæmoniske individ i det religiøse, findes denne mulighed ikke hos Schopenhauer. Hans univers er afmytologiseret og sekulariseret, hvad der gør hans filosofi langt mere aktuell i modernitetens og postmodernitetens tidsalder, hvor idéen om »det guddommelige« og det kristne Gudsbegreb er gledet ud af billedet. Schopenhauer havde ganske vist et grundigt kendskab til Luthers kristne livssyn, men i kapitel 70 i første bind af *Verden som Vilje og Forestilling* omskriver han grundforestillingerne i Luthers teologi, der for ham kun var »folkemetafysik«, til ikke at være andet end foreløbige eksoteriske udtryk for den esoteriske sandhed, han selv er nået frem til i sine filosofiske undersøgelser:

I virkeligheden er læren om arvesynden (bekræftelse af viljen) og om forløsningen (fornægtelse af viljen) den store sandhed der udgør kristendommens kerne; mens det øvrige for det meste kun er indpakning, maske, eller staffage. Følgelig bør man altid opfatte Jesus Kristus alment, nemlig som symbolet – eller personifikation – af fornægtelsen af viljen til livet, og ikke individuelt, det være sig i overensstemmelse med de mytiske historier om ham i evangelierne, eller i overensstemmelse med den formodentligt sande historie der ligger til grund for evangelierne.⁵²

Og det hedder videre:

Thi den synd vi har arvet fra Adam – dvs. vor enhed med ham i idéen som tidsmæssigt viser sig gennem avlens bånd – gør os alle til en del af lidelsen og den evige død. Derimod symboliserer nåden fornægtelsen af viljen, forløsningen i den Gud, der blev menneske, et menneske der er befriet for

⁵² Schopenhauers hovedværk citeres her og i det følgende efter Søren R. Fauths oversættelse *Verden som Vilje og Forestilling*, som han har været så venlig at stille til min rådighed i manuskriptform, før den udkommer på Gyldendal senere i 2004. Der henvises dog også til A. SCHOPENHAUER: *Werke in zehn Bänden* (= *Zürcher Ausgabe*). Diogenes Verlag. Zürich 1977. Her I/2, s. 501.

Børge Kristiansen

enhver syndighed, dvs. for al livsvilje, og som ikke, ligesom det er tilfældet med os selv, kan være udsprunget af den resolute bekræftelse af viljen, og som heller ikke ligesom os kan have en krop der udelukkende er konkret vilje, fremtrædelse af viljen, men som, idet han er født af den rene jomfru, kun har en skinkrop.⁵³

Luthers arvesyndsbegreb er, som Schopenhauer ser det, *i virkeligheden* »bekræftelse af viljen til liv«, og når man ser bort fra den kristne kontekst, som forestillingen om arvesynden indgår i hos Luther, er det, som begge forestillinger har til fælles, netop den blinde egoisme, der – hvor den får lov til at folde sig ud – forvandler verden til en blodig slagmark, hvad enten det være sig i form af krige eller almenmenneskelige nedrigheder, og begge slags befolker ifølge Schopenhauer menneskeheds historie uden udsigt til, at det nogensinde vil kunne blive anderledes. Luther, Gryphius, Goethe (den dæmoniske individualitet) og Schopenhauer står således alle med egoismen som et påtrængende problem. Medens de tre førstnævnte løser dette problem igennem den religiøst legitimerede selvudslettelse, er Schopenhauer henvist til i immanensen at finde en instans, der på tilsvarende måde gør det legitimt at ophæve og udlette menneskets naturlige egoistiske behov.

Denne instans er hos Schopenhauer i en vis forstand viljen selv, eller rettere: det er den uafvendelige lidelse, som viljen og den blinde egoisme påfører os, der for ham gør det påkrævet at overvinde og mortificere viljen. Den »fornægtelse af viljen til liv«, som dermed bliver kernepunktet i Schopenhauers etik, sætter imidlertid stringensen i hans filosofiske system på en særdeles hård prøve. Schopenhauers grundsynspunkt er, at *alt* er frembragt af en urvilje, der ikke selv har nogen grund. Urviljens objektivationsproces forløber i forskellige trin, hvoraf de vigtigste er den anorganiske natur, planteriget, dyreriget, og som kronen på værket fremstår mennesket, der i kraft af sin fornuft eller, som det hedder hos Schopenhauer, af sit »intellekt«, adskiller sig fra de andre trin i udviklingsforløbet.

For at forstå de vanskeligheder, Schopenhauer konfronteres med i sin begrundelse af fornægtelsen af viljen til liv, er det nødvendigt at gøre sig to forhold

⁵³ Ibid., s. 500.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

klart. Det fremgår af urviljens objektivationsforløb, at selv menneskets intellekt er frembragt af urviljen. Da denne vilje er fuldt og helt tilstede i alle sine forskellige fremtrædelsesformer, er det ensbetydende med, at også menneskets fornuft i sidste instans er at betragte som vilje. I modsætning til den udformning, idealismen fik hos Kant og Schiller, som begge skelner skarpt mellem menneskets såkaldte to naturer, nemlig *natura intelligibilis* og *natura sensibilis* eller den åndelige og den sanselige natur, hvor den intelligible natur er autonom og enevældig i forhold til den sanselige natur, står Schopenhauer i sin etik med det problem, at mennesket her udelukkende er vilje. Det spørgsmål, der hermed stiller sig, er spørgsmålet om, hvordan viljen til liv kan vende om fra kun at ville liv til pludseligt at ville det modsatte, nemlig udslettelsen af livet. Hvordan kan det at ville blive til det ikke at ville?

Dette problem forstærkes yderligere af Schopenhauers karakterlære, hvorom der i denne sammenhæng kun skal siges, at Schopenhauer har den opfattelse, at urviljen frit har fastlagt individets karakter allerede før fødslen – den »intelligible karakter« – hvorefter hele individets livsforløb udelukkende består i at udfolde denne karakter i tid og rum. Er et bestemt individ af urviljen for eksempel forudbestemt til at være ondt, har det ikke anden mulighed end at acceptere og tage denne karakter i besiddelse (»den erhvervede karakter«) og så ellers leve sin ondskab ud – en problemstilling, der i digterisk form findes fremstillet på genial vis i Wilhelm Raabes roman *Zum wilden Mann*. Men hvordan kan Schopenhauer i sin etik hævde, at det er muligt for mennesket at vende om fra at være den, man er, når han i sin karakterlære påstår, at alt i den empiriske verden er determineret af de afgørelser, viljen har truffet, før man blev født? Hvordan kan for eksempel det onde menneske blive til det medlidende og viljesfor nægtende menneske, når der ikke gives nogen fri vilje i den empiriske verden?

Man har med god grund i Schopenhauer-forskningen – heriblandt Søren Holm, der i sin disputats om Schopenhauers etik⁵⁴ med stor skarpsindighed har afdækket en række logiske brist i etikken – hævdet, at den skitserede modsigelse alene er

⁵⁴ SØREN HOLM: *Schopenhauers Ethik*. Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck. København 1932.

Børge Kristiansen

nok til at få Schopenhauers ellers velgennemtænkte filosofiske system til at bryde sammen. Man har forsøgt at løse problemet ved at fremhæve, at urviljen er *absolut* fri og derfor også kan vende sig mod sig selv og negere sig selv.⁵⁵ En sådan fortolkning er imidlertid ikke logisk stringent, da den overser, at viljen hos Schopenhauer er defineret som *viljen til liv*, hvis essens netop består i dette ene *at ville livet* og ikke ophævelsen af livet, hvad der rejser spørgsmålet om, hvordan en vilje, der altså vil noget *bestemt* (livet), kan være absolut fri.

Indre modsigelser og logiske brist er der nok af i Schopenhauers system. Det er ikke lykkedes ham at få etikken om fornægtelsen af viljen til liv til at hænge logisk sammen med viljesmetafysikken. Da vi ved, at Schopenhauer både havde evnerne til og ønsket om at give en stringent og logisk sammenhængende beskrivelse af tilværelsens *hvadhed* i *Verden som Vilje og Forestilling*, er det næppe tænkeligt, at han ikke skulle have været sig disse mangler bevidst. Da hans ven Frauenstädt konfronterer ham direkte med disse uløste problemer, hævder han i sine breve til denne ganske vist hårdnakket, at disse ikke findes,⁵⁶ og som det udprægede viljesmenneske Schopenhauer var, ville han givetvis også have fastholdt dette synspunkt den dag i dag. Forklaringen er muligvis, at Schopenhauer som filosof ikke under nogen omstændigheder ville indrømme, at der fandtes sådanne inkonsistenser i hans filosofi.

Der er imidlertid også en anden forklaringsmulighed. Når Schopenhauer i så entydige vendinger over for Frauenstädt fastholdt, at der ikke på nogen måde kunne være tale om logiske fejl i fremstillingen af forholdet mellem etikken og viljesmetafysikken, kan dette også ses som et vidnesbyrd om, at han har villet »redde« etikken, fordi den var af afgørende betydning for ham, hvad der ikke udelukker det andet synspunkt, at han som filosof ikke ville vide af at have gjort sig skyldig i inkonsekvenser. Da vi ved, hvor stor en begavelse Schopenhauer var

⁵⁵ Det gælder først og fremmest for RUDOLF MALTER: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988. Her konstaterer Malter således: »Der Wille ist so absolut frei, dass er sich gegen sich selbst kehren und sich verneinen kann.« s. 83.

⁵⁶ Der skal her lyde en tak til Schopenhauer-specialisten Søren R. Fauth, fordi han har oplyst mig om dette forhold.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

med hensyn til at tænke logisk stringent, bliver det næsten umuligt at forestille sig, at han ikke selv skulle have set de iøjnefaldende modsigelser mellem for eksempel intellektet som viljens slave i viljesmetafysikken og intellektet som viljens herre i etikken. Er det tilfældet, at Schopenhauer bevidst har slækket på kravet om logisk stringens ved udformningen af begrundelsen af etikken, taler det i det mindste som et indicium for, at etikken må have haft en ganske særlig afgørende betydning for ham. Denne udlægning lader sig ganske vist ikke verificere, om end den understøttes af, at Rudolf Malter – en af de førende Schopenhauer-eksperter – i en omfattende afhandling⁵⁷ har kunnet påvise, at alt i viljesmetafysikken har en struktur, der forudsætter forløsningslæren i etikken som den sidste afgørende brik i metafysikkens puslespil. Hvis dette er rigtigt – og det taler Malters afhandling så afgjort for – er der tillige et åndshistorisk argument, der understøtter denne hypotese eller formodning.

Fastholder man, at Schopenhauers filosofi i modsætning til Hegels og Marx' ikke er konciperet som et idealistisk konstrukt, men som en filosofisk udlægning af den faktisk eksisterende virkelighed, og er man desuden opmærksom på, at denne virkelighed – verden som vilje – i Schopenhauers perspektiv fremstår som en verden, der langt overgår »Dantes helvede«, begynder man at forstå, hvorfor forløsningslæren har været så afgørende for Schopenhauer, at den *måtte* med, uanset de logiske inkonsekvenser, dette måtte medføre. Uden forløsningslæren ville mennesket i Schopenhauers perspektiv have været spærret inde i et meningsløst, absurd og lidelsesfyldt helvede uden udsigt til nogensinde at kunne gøre sig fri af »viljestorturen«. Hertil kommer, at døden for Schopenhauer ikke er nogen egentlig befrielse fra viljen. Et menneskes død betyder ifølge Schopenhauer udelukkende negationen af den bestemte individuationsform, som viljen har antaget i dette bestemte individ, hvad der ikke berører urviljen, der tværtimod vil individuere sig på ny i form af et nyt individ. Dermed havde »viljestorturen«, lidelsen, tilværelsens meningsløshed fået status som evighed – ikke som Guds evighed, men som Satans, dvs. viljens. Menneskeheden ville – uden etikens

⁵⁷ RUDOLF MALTER: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart, Bad Cannstatt 1991.

Børge Kristiansen

udsigt til det forløsende nirvana og uden dens håb om en gang at nå ind i »udslukthedens« forjættende intethed – for altid være dømt til at dele skæbne med den vansmægtende Tantalus og til evig tid ligge fastbundet til Ixions hjul. En sådan absurd lidelsestilstand har Schopenhauer ikke kunnet acceptere, fordi han – selv om buddhismen spiller en afgørende rolle i hans tænkning – stadig tænker inden for rammerne af kristendommens strukturer, hvad der fremgår af, at han – som vi har set ovenfor – uden videre har kunnet påstå, at alle grundforestillinger i hans filosofi har deres paralleller i Luthers kristendomssyn. Blot er Luthers begreber i Schopenhauers filosofiske undersøgelser blevet til det, de ifølge Schopenhauer i kristendommen kun er metaforiske omskrivninger af. Arvesynden er i egentlig esoterisk forstand *i virkeligheden* viljen til livet, medens den kristne frelselære *i virkeligheden* er fornægtelsen af viljen til liv osv. Disse identiske tankestrukturer gør det sandsynligt, at forløsningslæren allerede under udformningen af viljesmetafysikken har været tænkt med som den selvfølgelige slutsten i det filosofiske system.

Men hvordan ser så etikken ud? Schopenhauer forudsætter i sin etik gyldigheden af sin viljesmetafysik, hvor synspunktet er, at intellektet er et viljesprodukt og derfor degraderet til altid at måtte stå i viljens tjeneste ved at forsyne dennes irrationelle handlinger med *tilsyneladende* rationelle motiver. Han må for at knytte sin metafysik sammen med sin etik postulere mystiske, rationelt utilgængelige og uforklarlige undtagelsestilstande, hvor der sker en lige så uforklarlig forandring i erkendelsesmodus, så intellektet i disse særtilfælde på trods af, at det ifølge viljesmetafysikken er underlagt viljen, alligevel har gjort sig fri af viljen, hvorefter det kan stille sig betragende og erkendende *over for* verden som vilje og gennemskue, at alt i denne verden netop er vilje, og at tilværelsen derfor har karakter af uforanderlig lidelse. Dette skal uddybes lidt nærmere.

Schopenhauer er i sin erkendelsesteori transcendentale idealist, der skelner skarpt mellem »Ding an sich« (Urviljen) og dennes fremtrædelsesformer, der er modificeret af den transcendentale bevidstheds anskuelsesformer tid, rum og kausalitet, hvorved »verden som forestilling« fremkommer. Denne verden er kendetegnet ved, at den nødvendigvis må antage form efter det forestillende

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

subjekts transcendentale bevidsthed og derfor fremtræder som værende struktureret i tid, rum og kausalitet.

Er forestillingsverdenen hos Schopenhauer således frembragt af den transcendentale bevidstheds anskuelsesformer, er der logisk set ingen mulighed for, hvad der også er Kants standpunkt i *Kritik af den rene fornuft (Kritik der reinen Vernunft)*, at nå til erkendelse af virkeligheden hinsides den transcendentale bevidsthed, eftersom dette ville være ensbetydende med at eliminere de anskuelsesformer (tid, rum og kausalitet), der konstituerer bevidstheden.

Kants rene transcendentale standpunkt er nu ifølge Schopenhauer blevet afløst af solipsismens i det viljes- og livsbekræftende individs tilfælde:

Vi har kaldt tid og rum *principium individuationis*, for det er udelukkende takket være dem og i dem at mangfoldiggørelsen af det ensartede bliver muligt. Tid og rum er de væsentligste former ved den naturlige erkendelse, dvs. ved den erkendelse som er udsprunget af viljen. [...] Derfor vil ethvert menneske eje alt for sig selv, eller i det mindste beherske det, hvorfor vi ønsker at udslutte det som stiller sig i vejen for os. *Dertil kommer at individet, blandt de erkendende væsner, er bærer af det erkendende subjekt som igen er bærer af verden. Det betyder at hele naturen uden for det erkendende subjekt, således også alle andre individer, kun eksisterer i dets forestilling, og at det erkendende subjekt altid kun er bevidst om denne natur som sin forestilling, altså som noget blot middelbart der afhænger af dets eget væsen og eksistens, idet verden nødvendigvis også går under i det øjeblik det erkendende individ går under.* [...] Ethvert erkendende individ er således i virkeligheden hele viljen til livet [...] og betragter sig selv som denne. Derudover ser det erkendende individ sig selv som betingelsen for verden som forestilling og følgelig som et mikrokosmos der bør sidestilles med makrokosmos.⁵⁸

Den solipsistiske erkendelsesmodus, der kommer til udtryk i dette citat, kalder Schopenhauer både for den naturlige og egoismens erkendelsesmodus. Den skyldes, at hvert enkelt individ som erkendende subjekt forestiller sig verden i tid og rum og derved opsplitter den sande væren (Urviljen) i forestillingsverdens mangfoldighed af afgrænsede og for hinanden fremmede fænomener. Når Schopenhauer postulerer, at det erkendende subjekt kan løsrive sig fra viljens og

⁵⁸ A. SCHOPENHAUER: *Zürcher Ausgabe*, op. cit., s. 414. Kursiveringerne er mine.

Børge Kristiansen

egoismens erkendelsesmodus, mener han, at det erkendende subjekt efter den mystiske forvandling af erkendelsesmodus nu kan gennemskue det »Majas slør«, der i kraft af *principium individuationis* har tilsløret den sande værens enhed og alt det værendes identitet, og se, at den mangfoldighed af i tid og rum adskilte fænomener og individer i virkeligheden er et og samme identiske væsen, nemlig viljen til liv. Denne erkendelse, at vi ikke er adskilte væsener, der står fremmede over for hinanden, kan hos det erkendende subjekt forvandle egoismens aggressivitet til medlidenhed med næsten, fordi det i denne vil se sig selv og nå til forståelse af, at når det tilsyneladende fremmede individ lider nød, lider man selv samme smerte; for som Schopenhauer siger »tat twam asi«: »du er mig, jeg er dig«, da vi alle er lidende viljesvæsener. Den medlidende vil derfor ikke længere tilføje andre mennesker ondt, men – som Schopenhauer fremstiller det – over for andre gøre, hvad han kan, for at efterkomme deres viljesbehov og dermed yde en skærv til at afhjælpe deres lidelser for en stakket frist.

En tilsvarende momentan ophævelse af »viljestorturen« kan ifølge Schopenhauer finde sted i den æstetiske tilstand, i kunstnydelsen og i kontemplationen, men den virkelige forløsning og fornægtelse af viljen til livet forudsætter askesen. Askesen i Schopenhauers forstand betyder at gå imod opfyldelsen af alle sine viljesbehov, og da det stærkeste af disse behov er kønsdriften, er askesen i betydningen kønslig afholdenhed af central betydning for mortifikationen af viljen til liv:

Denne bekræftelse viser sig som opretholdelsen af kroppen ved hjælp af kroppens egne kræfter. Hertil knytter tilfredsstillelsen af kønsdriften sig umiddelbart, ja, dette er en del af bekræftelsen, idet genitalierne er en del af kroppen. Derfor er en FRIVILLIG og dermed MOTIVLØS forsagelse af denne drifts tilfredsstillelse allerede fornægtelse af viljen til livet, eller med andre ord tegn på en erkendelse der efter sin indtræden virker som KVIETIV, og som dermed afstedkommer en frivillig ophævelse af denne drift. Som følge heraf fremstår en sådan fornægtelse af éns egen krop allerede som en modsigelse mellem viljen og dens egen fremtrædelse. Thi selv om kroppen her via genitalierne objektiverer viljen til forplantning, så udebliver viljen til dette. Netop derfor, altså fordi der er tale om en fornægtelse eller ophævelse af

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

viljen til livet, indebærer en sådan forsegelse en meget vanskelig og smertefuld overvindelse af sig selv.⁵⁹

2. Nogle (få) eksempler på Schopenhauers betydning for tysk åndsliv

Schopenhauers løsning af egoismens og viljens problem er radikal, idet både kristendommens transcendens og Goethes tro på »das Göttliche« hos Schopenhauer er afløst af forløsningen i nirvana, og det vil sige i intethedens »udslukthed«. Hamlets fundamentale tvivl om, hvad der er at foretrække: at være eller ikke at være, er hos Schopenhauer blevet afgjort til fordel for ikke at være. Det absolutte *nihil*, der i åndshistorien som regel udløser fortvivlelsens undergangsstemninger, har i Schopenhauers metafysiske univers indtaget den forløsende instans' plads, der var besat af Gud i den traditionelle kristne metafysik. Forklaringen på den radikalitet, vi finder hos Schopenhauer i hans formulering af en løsning på egoismens problem, hænger sammen med, at det er Djævelen, der i form af viljen til liv har detroniseret kristendommens Gud og indtaget dennes plads som skaberguden, der ved at objektivere sig har frembragt den onde og lidelsesfyldte forestillingsverden.

Der er derfor næppe heller nogen, der kunne finde på at kalde Schopenhauer for optimist, hvorimod der, efter at Schopenhauers filosofi for alvor vandt ry og blev oversat til mange forskellige sprog i 1850'erne, findes utallige intellektuelle, forfattere, psykologer og filosoffer over hele verden, der har betragtet hans pessimisme som en dækkende realistisk fremstilling af forholdene i verden. Det er dog især den pessimistiske beskrivelse af verdens beskaffenhed i viljesmetafysikken og i mindre omfang forløsningslæren, der har fascineret. Der findes dog en del eksempler på det modsatte forhold, at det er forløsningslæren, der har været den afgørende og udslagsgivende faktor. Det gælder for forfattere som

⁵⁹ Ibid., s. 416f.

Børge Kristiansen

Wilhelm Raabe, Alfred Döblin, komponisten Richard Wagner og filosoffen Eduard von Hartmann.

Eduard von Hartmanns (1842-1906) hovedværk *Die Philosophie des Unbewussten* i to omfangsrige bind fra 1867 gjorde i løbet af ganske kort tid sin forfatter til sin samtids modofilosof, som selv Schopenhauer en tid lang kom til at stå i skyggen af. I dansk åndsliv er han omtalt som en betydelig filosof af Georg Brandes i dennes lille afhandling om Nietzsche *Aristokratisk Radikalisme*,⁶⁰ og allerede Harald Høffding har i slutningen af andet bind af sit store værk *Den nyere Filosofis Historie*⁶¹ (1894) givet en udførlig fremstilling af hovedpunkterne i Hartmanns filosofi, ligesom han stadig er medtaget i Søren Holms filosofihistorie fra 1966. I Tyskland kom der ifølge Høffdings oplysninger i årene 1870-1875 ikke færre end 58 afhandlinger om ham.⁶²

Philosophie des Unbewussten har fire åndshistoriske personligheder som forudsætninger: Kant, Schelling, Schopenhauer og Hegel. Det er især de to sidste, der har sat deres præg på Hartmanns hovedværk, idet han tænker Hegels progressive åndsfilosofi og Schopenhauers pessimistiske viljesmetafysik sammen i sit hovedbegreb »det ubevidste«. Dette begreb har intet at gøre med Freuds af navn identiske psykoanalytiske begreb. Der er, hvad disse begreber angår, snarere tale om et modsætningsforhold, idet det ubevidste hos Freud betegner det irrationelle driftsliv, hos Hartmann derimod det logiske, åndelige og over-bevidste. Som Schopenhauers filosofi giver også Hartmanns filosofi sig ud for at være en analyse af den faktisk forekommende virkelighed, og det, der karakteriserer denne virkelighed, er som hos Schopenhauer lidelsen i sin evige uforanderlighed. Det hedder i den forbindelse hos Hartmann: »Hvor meget menneskeheden så end går frem i udviklingen, så vil den dog aldrig være i stand til hverken at formindske eller gøre sig fri af denne lidelse: sygdom, alderdom, afhængigheden af de andres

⁶⁰ GEORG BRANDES: *Aristokratisk Radikalisme*. J. W. Cappelens Forlag. Oslo 1960. Om Hartmann s. 36.

⁶¹ HARALD HØFFDING: *Den nyere Filosofis Historie. En Fremstilling af Filosofiens Historie fra Renaissancens Slutning til vore Dage*, I-II. P. G. Philipsens Forlag. København 1894 (Bind I). Bind II udkom 1895, og her findes afsnittet om Eduard von Hartmanns tænkning s. 488-494.

⁶² *Ibid.*, s. 488.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

vilje og magt.«⁶³ Hertil kommer den uudrydelige sult, den af egoismen forårsagede evige krigstilstand i det små såvel som i det store.

Hvordan har verden og menneskelivet så ifølge Hartmann fået denne lidelseskarakter? Hans begrundelse er, at der er sket en opspaltning af »det ubevidste« i *alogisk vilje* og *logisk ånd*. Hartmann fastholder med dette synspunkt Schopenhauers vilje til liv som den årsag, der har frembragt lidelsen, men i kraft af det logisk ubevidste, der er præget af Hegels verdensåndsfilosofi, har viljen hos Hartmann en teleologisk forudbestemthed i ophævelsen og negationen af sig selv. Han afviser i kapitlet *Kritik af Schopenhauers teori om lystens negativitet*⁶⁴ derfor dennes lære om fornægtelse af viljen til liv som uholdbar, da forløsningen ifølge Hartmann tværtimod vil indfinde sig ved en stimulering af den lyst, der opstår ved, at viljen så at sige får sin vilje og sine behov tilfredsstillet i så høj grad, som det er muligt.

Hartmann går som Schopenhauer ud fra, at viljens behovstilfredsstillelse er ganske kortvarig og derfor afløses af et nyt behov, så lidelsen nødvendigvis må tage til i takt med den styrke og kraft, hvormed viljen udfolder sig. Denne pessimisme bliver kædet sammen med en form for fremskridtstanke, der udgør det hegelske aspekt i *Philosophie des Unbewussten*. Hartmann antager, at den intensiverede lidelse vil medføre en højere grad af indsigt i livets lidelseskarakter. Denne progressive udvikling af erkendelsen er hos Hartmann fremstillet som en konsekvent afvikling af illusioner, der på det åndshistoriske plan ganske adækvat beskriver åndens udvikling frem til vor moderne postmodernitet. *Desillusioneringsprocessen*, der er kronen på værket i Hartmanns etik, lader sig ikke fremstille udtømmende i denne sammenhæng, hvor vi må nøjes med at antyde det principielle.

Menneskeheden gennemløber ifølge Hartmann i sin udvikling en række forskellige illusionsstadier, hvoraf det første er illusionen om af egen kraft at komme i besiddelse af lykketilstanden *her og nu*. Da mennesket imidlertid gang på

⁶³ EDUARD VON HARTMANN: *Philosophie des Unbewussten* I-II. Ottende udvidede oplag. Carl Dunckers Verlag. Berlin 1878. Her bd. II, s. 376.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 295-304.

Børge Kristiansen

gang erfarer, hvorledes ungdommens sorgløse naivitet afløses af alderdommens besværligheder, og at der i såvel arbejdslivet som i familielivet opstår bryderier og skuffelser, går denne første illusion i opløsning. Da mennesket imidlertid ikke kan give afkald på lykkeforestillingen, skaber det sig nu næste illusion, der ifølge Hartmann består i, at lykken nu forestilles som en tilstand, der kan opnås af individet i »et transcendent liv efter døden.«⁶⁵ Da denne trosforestilling i takt med sekulariseringen glider mere og mere ud af bevidstheden, opløses også denne illusion for at erstattes af den tredje illusion, hvor lykken nu forestilles som en tilstand, der skal indfries af »verdensprocessen« en gang i fremtiden. Hartmann mener med denne formulering alle de historiefilosofiske utopier, der sætter ind med Lessing (*Von der Erziehung des Menschengeschlechtes*), Schiller, Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), Kants historiefilosofi og sidst men ikke mindst med Hegels filosofi. Hartmann har et utal af argumenter for, at også denne historiefilosofiske fremskridtsoptimisme vil gå sin opløsning i møde med dialektisk nødvendighed, hvoraf der kun skal nævnes hans eksistentielle argument, at selv om lykketilstanden skulle blive opnået, står det enkelte individ stadig over for det *factum brutum*, at det ældes for til sidst at dø. Derimod ser Hartmann ikke, at det ligger i selve perfektibilitetsforestillingen, at de goder, der frembringes i dennes navn, langt overgås af de lidelser, den frembringer. Jf. den Franske Revolution, socialismens og kommunismens forbandelser for menneskeheden.

Det helt afgørende for Hartmann er imidlertid den opgave, den optimistiske forestilling om en lykketilstand har i pessimismens historie. Det må fastslås, at Hartmann er klar over, at der vil komme til at gå lang tid, før pessimismen indfinder sig som en bevidsthedstilstand, der udmærker hele menneskeheden. Han er imidlertid ikke i tvivl om, at den vil komme, idet hele menneskeheden til sidst vil have tabt så mange illusioner, at den tvinges til at erkende, at også selve lykkeforestillingen blot er en illusion, og da vil den ifølge Hartmann være nødt til at acceptere, at vilje er irreparabel lidelse. Denne erkendelse af tilværelsens

⁶⁵ Ibid., s. 355.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

uforanderlige lidelseskarakter er *conditio sine qua non* for den endegyldige mortifikation af viljen. Erkendelsen er en nødvendig, men alligevel ikke tilstrækkelig forudsætning for ophævelsen af viljen. Hartmann lader sig ikke spise af med Schopenhauers individuelle mortifikation af viljen, men vil opnå den universelle ophævelse af lidelsen, hvor hele menneskeheden »ved en samtidig fælles beslutning«⁶⁶ vender sig bort fra viljen. Dette har ført til, at han ganske realistisk har indset, at dette forudsætter »en tilstrækkelig kommunikation blandt Jordens befolkning.«⁶⁷

Eduard von Hartmann kan siges at tilbyde en særdeles pragmatisk løsning på egoismens problem, men selv om vi nu har den fornødne it-kommunikation verden over, hører denne radikale måde at komme egoismens og lidelsens problem til livs på, alligevel hjemme i teoriens verden og vil forblive en illusion i den praktiske verden, hvor den egoistiske selvopholdelsesdrift nok skal få de fleste til i det afgørende øjeblik at klamre sig til livet på trods af lidelserne.

Fornægtelsen af viljen til liv er tematiseret som den eneste vej, der fører ud af den blinde egoisme hos en del åndspersonligheder – det gælder for Wilhelm Raabe, om end man ikke må overse, at alt hos denne metafysiske realist er fremstillet i humorens og ironiens lys; vi finder løsningsmodellen hos Richard Wagner i både *Götterdämmerung* og *Parsifal*, hos satirikeren Wilhelm Busch og hos Alfred Döblin i hans store roman *Wallenstein*. Det er som før nævnt dog først og fremmest Schopenhauers viljesmetafysik, der har fascineret et utal af intellektuelle og forfattere verden over og blandt disse tilmed bevaret sin aktualitet. Forklaringen er givetvis, at Schopenhauers viljesmetafysik er den filosofi, der giver en holdbar forklaring på, at elendigheden fortsætter. Det er en realistisk filosofi, hvor man »mellem siderne hører tårerne, skrigene, de klaprende tænder og den frygtelige larm fra de gensidige myrderier«, som det hedder med Schopenhauers egne ord.⁶⁸

⁶⁶ Ibid., s. 408.

⁶⁷ Ibid., s. 408.

⁶⁸ Her citeret efter bagomslaget på bogen: RÜDIGER SAFRANSKI: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. Hanser Verlag. München og Wien 1987.

Børge Kristiansen

3. Afmagten over for egoismens problem i moderniteten:

I denne sammenhæng skal hverken Raabe eller Wagner inddrages, da det stort set blot ville betyde en gentagelse af, hvad der er blevet sagt om Schopenhauers fornægtelse af viljen til liv. Derimod kan en kort omtale af slutningen i Alfred Döblins eposlignende roman *Wallenstein* tjene som udgangspunkt for de følgende kommentarer til egoismens problem i det 20. århundrede.

Handlingen i romanen foregår i Trediveårskrigen og er komponeret på den måde, at Wallenstein-skikkelsen med Döblins ord er fremstillet som »alle potensers potens«, altså som et decideret og brutalt viljesmenneske, hvorimod den anden hovedperson Ferdinand den Anden viser sig at være beslægtet med de asketiske hellige mænd, der optræder overalt i romanen, og derfor kommer til at fremstå som Wallenstein-skikkelsens absolutte modsætning. Han er i romanens begyndelse ganske vist skildret som et udtalt viljesmenneske. Som kejser af Østrig kæmper han for at bevare magten, men som romanen skrider frem, trækker han sig mere og mere ud af magtkampen og vender krigen ryggen, bryder med alle bindinger og forhold, frasiger sig kejserværdigheden, forsvinder i de for krigsrædslerne flygtende folkemassers anonymitet, ender som vegetation for til allersidst at dræbes af et dyrelignende skovvæsen. I fremstillingen af Ferdinand den Andens skæbne er viljens trinvis objektivationsproces vendt om. Hos Schopenhauer er hovedtrinene i denne proces den anorganiske natur, planteriget, dyreriget og endelig mennesket, hvorimod Ferdinand den Andens udvikling går fra kejsermagten ned igennem de forskellige stadier i viljens objektivationsproces, indtil han når det vegative og dræbes af det vegative skovvæsen. Ferdinand den Andens udviklingsforløb skal forstås som den symbolske fremstilling af, at den eneste løsning, der gives på den i historien indeholdte evige lidelsestilstand, er tilbagekaldelsen af skabelsen og det skabte.

Efter at den vegative skovtrod (*Kobold*) har udslettet Ferdinand den Anden, der under drabet betragter drabsmanden med glædestrålende øjne, vendes perspektivet mod viljens slagmark, der fremstilles på følgende måde:

De fortvivlede folkemasser kom fra alle sider ind imellem de kejserliges, saksernes, svenskernes og bajovarenes opmarcherede hære. Mange gik over

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

til tropperne, narret af udsigten til løn og mad. Hvad der kom dem forstyrrende i vejen, ødelagde hærene. Lejesoldaterne selv faldt over hinanden, slog hinanden ned, forfulgte hinanden, myrdede hinanden på ny, de kejserlige, saksere, svenskere, bajovarer. I vesten havde de vælske forsamlet sig. De ventede med friske kræfter på deres signal til at kaste sig ind i kampen.⁶⁹

Den dobbeltperspektivitet, vi har i slutningen af *Wallenstein*, stiller læseren over for et radikalt valg: Han kan vælge at gå ind i livets blodige krigsvirkelighed, eller han kan som Ferdinand den Anden vælge at trække sig ud af den »viljestortur«, som tilværelsen er ifølge Schopenhauer og *Wallenstein*-romanen, og så trin for trin gøre viljens skabelsesakt om og trin for trin gå ned ad objektivations- og individuationsprocessens stige indtil den nirvana-tilstand er nået, hvor der ikke findes andet end evighedens intethed eller den »udslukthed«, der er den egentlige betydning af ordet nirvana.

4. Skitsering af nogle grundtræk i opgøret med egoismen som problem i det 20. århundrede

I det 20. århundrede glider – generelt sagt – gudsforholdet som en følge af sekulariseringen næsten helt ud af bevidstheden og dermed tillige den ophævelse af egoismen, der muliggøres af trosforholdet. Thomas Mann, der betragtede Schopenhauers lære om fornægtelsen af viljen til livet som det sekundære i forhold til viljesmetafysikken, er dog faldet for forløsningslæren i det store essay *Nietzsches filosofi i lyset af vor erfaring (Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, 1947)*, hvis indhold er opgøret med Nietzsche. I form af en digression, der ikke har noget med essayets emne at gøre, fremkommer han med sit personlige syn på livet:

For mit eget vedkommende ser jeg ikke noget særligt djævelsk i tanken om [...], at livet en gang kunne blive ophævet i kraft af ånden, hvormed det jo har lange, uendeligt lange udsigter. Faren for, at livet på denne klode ophæver sig

⁶⁹ ALFRED DOEBLIN: *Wallenstein*, Ausgewählte Werke in Einzelbänden in Verbindung mit den Söhnen herausgegeben von Walter Muschg. Walter Verlag. Olten und Freiburg im Breisgau 1965. s. 738.

Børge Kristiansen

selv ved perfektioneringen af atombomben, er væsentligt mere påtrængende. Men også det er usandsynligt. Livet er en sej kat, og det er menneskeheden også.⁷⁰

Det er som nævnt hverken gudsforholdet eller Schopenhauers eller Hartmanns forløsningslære, der bliver bestemmende for den generelle holdning til egoismen som problem i det 20. århundrede. Selv om den desillusioneringsproces, der af Eduard von Hartmann blev udlagt som åndens progression frem imod det forløsende kollektive selvmord, har nået et kulminationspunkt i dette århundrede, må man give Thomas Mann ret i, at livet er »en sej kat«, og da menneskeheden også er det, er det kun *naturligt*, at selvopholdelsesdriften, magtviljen og egoismen har fået menneskene til – for at blive i Döblins billede – at vælge at forblive på livsviljens domæne og gå ind i livets blodige krigsvirkelighed i stedet for at vende den ryggen og mortificere viljen til liv, selv om egoismens problem i det oplyste 20. århundrede antog dimensioner, næppe nogen havde forventet. Det blev til to blodige verdenskrige, grusomme revolutioner, inhumane fascistiske og kommunistiske diktaturer, der kostede millionvis af mennesker helt ufattelige lidelser, hvad der har fået egoismens problem til at stille sig på en ny måde.

Det er i det 20. århundrede blevet til spørgsmålet om meningen med livet og tilværelsen, et spørgsmål, der på det åndshistoriske plan har udløst en mangfoldighed af forskellige reaktioner. Det siger sig selv, at nihilismens fænomenologi hverken kan eller skal skrives i denne sammenhæng – en sådan ville selv i skitseagtig form fylde adskillige bind og måtte udarbejdes af et tværfagligt forskerhold af betydelig størrelse. Vi må nøjes med nogle få grundrids. Et af svarene på den udfordring, lidelsestilstandens fortsatte perpetuering, stiller menneskeheden overfor, har været den såkaldte »kunstreligion«, der for alvor satte ind omkring århundredskiftet.

Allerede Nietzsche hævder i *Tragediens fødsel*, at »kun som æstetisk fænomen [er] tilværelsen og verden evigt *retfærdiggjort*«. ⁷¹ Denne tanke, at »vi har vores

⁷⁰ THOMAS MANN: *Gesammelte Werke*, op. cit., bd. IX, s. 696.

⁷¹ F. NIETZSCHE: *Tragediens fødsel*, udgivet og oversat af Isak Winkel Holm. Gyldendal. København 1996. s. 61.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

højeste værdighed i vores betydning som kunstværker⁷², er et af hovedsynspunkterne hos ellers så forskellige forfattere som Stefan George, Rainer Maria Rilke, Ernst Jünger og Gottfried Benn. Dermed får den af os selv frembragte kunst en religiøs betydning; den bliver det *absolutum*, der indtager Guds plads og giver den lidelsesfyldte verden ny mening. *Æsteticismens* forudsætninger er imidlertid ikke kun »Guds død«, som den blev proklameret af Nietzsche, men tillige afviklingen af humanitetstanken, der har sin oprindelse i Goethetiden, og i sidste instans erkendelsen af livsviljens dominans inden for alle tilværelsens områder. *Æsteticismen* bekender sig til Nietzsches »*tragiske verdensanskuelse*«⁷³ og er i besiddelse af »den *tragiske erkendelse*, der for overhovedet at kunne udholdes har brug for kunsten som beskyttelse og lægemiddel.«⁷⁴ I Rilkes digt *Die Spitze (Kniplingen)*⁷⁵ fra 1906/07 er alle de her nævnte forhold tilstede; det rummer således i store træk den livsanskuelse, der ligger til grund for kunstreligionen og æsteticismen, hvorfor der skal fremsættes nogle fortolkende kommentarer til det.

Digtet består af to dele. I første del med tre afsnit er det den kvinde (kunstneren), der har lavet kniplingen (kunstværket), der står i forgrunden. Første afsnit indledes med, at der sættes et spørgsmålstegn ved troværdigheden af »Menschlichkeit«, af humanitetstanken og dennes tradition. Der er, hvad »Menschlichkeit« angår, tale om »navne på vaklende besiddelser«; ganske vist også om »lykke«, hvis »beståen« dog endnu ikke er bekræftet. Derefter følger et retorisk spørgsmål, om det er »umenneskeligt«, at kniplingen har kostet kvinden, der lavede den, »to øjne«, hvad der efterfølges af endnu et retorisk spørgsmål, der nu er henvendt til den blinde kvinde: »Vil du have dem [øjnene] tilbage?« I de to sidste strofer af digtets første del betones kvindens tragiske skæbne endnu kraftigere – ligeledes med en række retoriske spørgsmål. I anden strofe erfarer vi, at hun for længst er død, og at hendes »store følelser« (»*dein grosses Fühlen*«) af skæbnen er blevet forvandlet til noget

⁷² Ibid., s. 60.

⁷³ Ibid., s. 119f.

⁷⁴ Ibid., s. 111.

⁷⁵ I det følgende citeret efter: RAINER MARIA RILKE: *Sämtliche Werke*, Herausgegeben vom Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn. Insel Verlag, Wiesbaden 1957. Bd. I: *Gedichte*, s. 512-513.

Børge Kristiansen

småt, hvad der gør det klart, at hun er blevet skuffet af skæbnen, der ikke har ladet hende folde sit emotionelle potentiale ud. Hun har tværtimod måttet leve et liv i selvfremmedgjorthedens tegn. Hendes »sjæl« har, som det hedder i tredje strofe, unddraget sig tiden og er nu i »dette lysende stykke« (kniplingen). Hun har ikke realiseret sig selv i livet, men i kunsten, hvor hendes »sjæl«, dvs. hun selv, er fuldt til stede, så det får det lyriske jeg til at smile – så »nyttigt« har det alt sammen været.

Efter afviklingen af humanitetstankens troværdighed i første strofe, fremhævelsen af kvindens tragiske liv, følger så i sidste del af digtet fremstillingen af kniplingens og kunstens virkning og betydning. I første halvdel af første strofe beskrives, hvorledes vi pludseligt »en dag« står med oplevelsen af, at alt har mistet sin mening og er blevet os så »fremmed«, at spørgsmålet dukker op, om det har været umagen værd »så møjsommeligt at vokse ud af barneskoene« og blive voksne:

Und wenn uns eines Tages dieses Tun
Und was an uns geschieht gering erschiene
Und uns so fremd, als ob es nicht verdiene,
dass wir so mühsam aus den Kinderschuhn
um seinetwillen wachsen – : Ob die Bahn
vergilbter Spitze, diese dichtgefügte
blumige Spitzenbahn, dann nicht genügte,
uns hier zu halten? Sieh: sie ward *getan*.⁷⁶

Meningstabet, fremmedgjortheden fremkalder tilmed tanken om at undslippe det alt sammen ved at begå selvmord, men i denne negativitetens yderste nødsituation, dukker så spørgsmålet op, om ikke de »blomstrede kniplinger« så alligevel ville være nok til at holde os tilbage her på jorden. I sidste strofe fokuseres der igen på tilværelsens tragiske dimension, idet det fremhæves, at det er muligt, at et liv (dvs. kvindens) er blevet forsmået, og at den lykke, der måtte have været tilstede, blev

⁷⁶ »Og hvis en dag alt, hvad vi gør / Og hvad der med os skulle vise sig at være så ringe / Og så fremmed for os, som om det ikke havde været umagen værd, at vi så møjsommeligt vokser ud af barneskoene / for alt dettes skyld – Om rullen med de guldnede kniplinger, denne tæt sammenføjede / blomstrede knipling, så ikke ville være nok til / at holde os tilbage her [på jorden]? Se: den blev *lavet*.«

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

givet bort – og dog: alt er retfærdiggjort i og med, at det mislykkede liv blev til kunst:

und endlich wurde doch, um jeden Preis,
dies Ding daraus, nicht leichter als das Leben
und doch vollendet und so schön als sei's
nicht mehr zu früh, zu lächeln und zu schweben.⁷⁷

Hos Ernst Jünger møder vi, om end i radikaliseret form, samme overbevisning om, at alene kunsten formår at transcendere tilværelsens håbløse absurditet. Hos ham er indholdet ligeegyldigt og *stilen* alt. Denne åndsaristokratiske holdning, hvor formen er alt, er kendetegnet ved, at han for eksempel i sine dagbøger fra krigen (*Strahlungen*) stort set beskriver **alt** fra henrettelser og ned til småinsekters vinger i den samme neutrale, præcise og objektive stil, der næsten er blottet for formuleringer, der giver udtryk for værdidomme, medlidenhed eller medfølelse. Når Ernst Jünger beskriver henrettelser og insekter i samme upåvirkede stil, der overgår Flauberts »impassibilité« med hensyn til objektivitet, er det et udtryk for, at der for ham er tale om fænomener, der rangerer på samme niveau. Et menneske er i det perspektiv ikke mere værd end et insekt. Ernst Jüngers stil afslører en åndsaristokratisk holdning af streng nihilistisk-æstetisk observans. Verden, historien, tilværelsen er for ham som for Nietzsche et æstetisk kunstværk, han forsøger at gøre efter i sin egen kunst. Jüngers nihilisme kan derfor bedst omskrives med, at for ham er alt, som det *er* i sin uforanderlighed, uden at noget kan gøres til genstand for vurderinger, da der for ham ingen gyldig værdimålestok findes. Der er ikke tale om nihilistisk fortvivlelse hos Ernst Jünger, men hans nihilisme fremstår som en nøgtern erkendelse af, at verden er som den er – den er hverken meningsløs eller giver mening, men et faktum, man må forholde sig til med stoisk værdighed.

Kunsten, skønheden, stilen og formen eller – bragt på ét begreb – æsteticismen udgør i tysk åndsliv i det 20. århundrede en betydningsfuld retning blandt de svar, der blev givet på erkendelsen af den meningsløshed, man blev konfronteret med

⁷⁷ »og omsider blev alligevel, for enhver pris, / denne ting til, ikke lettere end livet / og alligevel fuldkommen og så smuk, som om det ikke mere / var for tidligt at begynde at smile og svæve.«

Børge Kristiansen

som følge af livsviljens og egoismens pervertering af mennesket og de konsekvenser, der fulgte i kølvandet. En lignende tillid til og tro på kunsten, som den de ovenfor nævnte forfattere er i besiddelse af, har en forfatter som Thomas Mann ikke. Han betragter livet som så modsigelsesfyldt, at man kan betegne hans grundposition med de ord, han skrev i et brev til Else Vielhaber i sit sidste leveår. Her fremhæver han, at han er i besiddelse af »den håbløse uvidenheds bevidsthed«. ⁷⁸ Han giver utallige steder i sit forfatterskab udtryk for, at livet og tilværelsen er størrelser, der er så sammenfiltret af godt og ondt, at de unddrager sig en entydig bestemmelse og definition:

Ak, venner, livet. Ak, menneskets skæbne. Ak sandheden. Hvad er godt, hvad ondt? Vi ved det ikke. Vi tror undertiden at vide det, vi 'drager linier i vandet', som Tolstoi siger. Men alle ting er både gode og onde, Det er Gud, der har skabt dem sådan, og måske farer mennesket vild med nødvendighed, fordi der slet ikke findes den rigtige vej for det? ⁷⁹

Den agnosticisme, som dette livssyn resulterer i, kan man givetvis betragte som grundholdningen i hans omfattende forfatterskab. Når man kun ved, at man ikke ved noget, bliver spørgsmålet, hvordan man så kan skrive noget uden at komme til at forråde denne erkendelse. Det er en problemstilling, Thomas Mann har været sig bevidst, og som får ham til at vælge *ironien* som udvejen af dilemmaet. Han har utallige steder i sine essays og afhandlinger beskæftiget sig med ironiens væsen og når i *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) frem til definitionen af den ironiform, han gjorde til sin egen. Ifølge Thomas Manns definition er det karakteristisk, at ironi er en »fortryllende paradoksi, for så vidt den forener den inderligste, sanseligt mest begavede billedskabende livsbekræftelse med den radikale kritiks i sidste instans nihilistiske patos.« ⁸⁰ For så vidt ironi er kritik og nihilistisk patos, er den i overensstemmelse med Schopenhauers forløsningslære. Dens telos er fornægtelsen af viljen til livet. Da ironien hos Thomas Mann

⁷⁸ Thomas Mann. *Briefe 1948-1955 und Nachlese*, udgivet af Erika Mann. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1965. s. 390.

⁷⁹ THOMAS MANN: *Gesammelte Werke*, op. cit.; *De tysk-franske forhold*, bd. XII, s. 623.

⁸⁰ THOMAS MANN: *Gesammelte Werke*, op. cit.; bd. XII, s. 570.

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

imidlertid også er et livsbekræftende princip, der har sine åndshistoriske forudsætninger i Nietzsches dionysiske livsbekræftelse, bliver konsekvensen, at ironien i *samme øjeblik* både bekræfter livet, kritiserer det og tenderer til at ophæve viljen til livet. Idet bekræftelse og fornægtelse af viljen i *samme moment* udelukker og ophæver hinanden, får vi den for Thomas Manns ironi så karakteristiske svævende åbenhed. Hvor afgørende denne åbenhed har været for Thomas Mann, fremgår blandt andet af et brev til Kurt Martens fra 1914, hvor han skriver. »Jeg kan overhovedet ikke tage parti, jeg ville anse det for at være en berøvelse af min frihed.«⁸¹ Dette behov for ikke at blive taget til indtægt for en bestemt livsanskuelse, for at være fri kommer også klart til udtryk i et brev til vennen Paul Amann fra 1916, hvor Thomas Mann skriver: »Jeg er så langt væk fra at lade mig fikseres af mine écrits, at det eneste middel jeg kender til at komme fri af mine tanker og meninger, at komme ud over dem og nå frem til andre, nye, bedre og om muligt helt modsatte, er at gøre det af med dem i kraft af min forfattervirksomhed.«⁸² Den her beskrevne afvikling af sine meninger har Thomas Mann praktiseret med stor suverænitæt i *Der Zauberberg*, hvor han har lagt sine nationalistiske og konservative synspunkter i munden på Leo Naphta, der er den mest usympatiske skikkelse i hele romanen.

Bliver man på grund af tilværelsens formørkelse og det deraf følgende tab af orienteringsmuligheder som Thomas Mann tvunget til overalt at tage et ironisk forbehold og i et væk at skifte meninger og synspunkter, er følgen let, at man beskyldes for at mangle integritet, ansvarsfølelse og alvor. Sådanne angreb kom Thomas Mann ofte ud for i sit liv, selv om det i hans tilfælde i hvert fald ikke er hele sandheden, hvad han selv har givet udtryk for i et billede, der sammenfatter hele hans ironiske væremåde. Han skriver i et brev til Karl Kerényi, at han øjeblikkeligt skifter side, hvadenten »båden er ved at kænre til højre eller til venstre.«⁸³ Han ville ikke tages til indtægt af hverken højrekræfterne eller

⁸¹ *Thomas Mann, Briefe 1889-1936*, herausgegeben von Erika Mann. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1962. s. 115.

⁸² *Thomas Mann. Briefe an Paul Amann 1915-1952*, herausgegeben von Herbert Wegener. Lübeck 1959. s. 40.

⁸³ Brevet er fra den 20. Februar 1934.

Børge Kristiansen

venstrekræfterne i sin samtid – det afgørende for ham var i alle situationer at bevare sin frihed, og det er kampen for friheden, der går som en rød tråd igennem hele hans livsforløb. Da demokratismen og pacifismen under Første Verdenskrig var den dominerende faktor, blev Thomas Mann nationalkonservativ; da demokratiet og Weimar Republikken så blev truet af de nationalkonservative kræfter, var Thomas Mann den første til at forsvare både republikken og demokratiet; da fascismen og nationalsocialismen stod på historiens dagsorden, og Thomas Mann igen følte, at friheden var truet, gik han til angreb og talte igen demokratiets og humanismens sag, om end han umiddelbart efter krigen, hvor han ikke længere var under pres af den politiske situation, omgående drog oprigtigheden af sine demokratiske og menneskevenlige synspunkter i tvivl og hævdede, at han i virkeligheden havde været langt mere oprigtig, da han skrev *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Kun ved at tage sine meninger tilbage, var det muligt for ham at retablere den frihed, der var en betingelse for hans ironiske eksistensform.

En anden strømning i det 20. århundredes åndshistorie, der udspringer umiddelbart af den kaotiske og blodige virkelighed, som er skabt af menneskets egoistiske og viljesdominerede natur, er *absurdismen*. Vi finder den i det absurde teater i England og Frankrig, og i det tysksprogede kulturområde i Thomas Bernhards absolutte sortsyn, der har fundet sit udtryk i såvel dramagenren som novelle- og romangenren.

Nævnes skal også, at socialismens optimistiske menneskesyn og fremskridtstro, er blevet undermineret af pessimistiske understrømninger i litteraturen lang tid før, de kommunistiske diktators fald var i sigte. Det gælder en så fremragende forfatter som Christa Wolf, der allerede i 60'erne med sætningen i *Nachdenken über Christa T.* »hvornår, hvis ikke nu« (»wann, wenn nicht jetzt«), fremhævede individets berettigede krav om at få sine lykkeforventninger indfriet her og nu og ikke først med virkeliggørelsen af det paradisiske kommunistiske samfund, der blev stillet i udsigt. I den enestående fortælling *Kassandra* fra 1983 viser Christa Wolf, hvorledes menneskelighedens og humanitetens stemme i Kassandra-figuren står fuldstændig afmægtig over for den blodige krigsvirkelighed, der er frembragt

Hvis vi alle er syndere – hvad så?

af egoismens ubønhørlige magtviljer i kampen om Troja. Bortset fra en ikke særlig overbevisende feministisk utopi er der i denne fortælling ikke håb om andet end en fortsættelse af de blodige myrderier, der har været kendetegnet for det 20. århundrede.

Selv om kristendommen, nirvana-forestillingen, de historiefilosofiske utopier som Hegels »Weltgeist« og marxismen er blevet afviklet som illusioner i det 20. århundrede, ser det ud til, at man i det 21. århundrede atter er på flugt fra den nøgterne erkendelse af, at det, som Luther kaldte for arvesynden, Goethe for dæmoni, Schopenhauer, Hartmann og Nietzsche for vilje, ganske enkelt ikke lader sig feje af bordet som tom snak, men at disse begreber er adækvate beskrivelser af en barsk og grum sandhed om menneskets natur, som man bliver nødt til at forholde sig til. For hvis man blot lader de sandheder, der er blevet formuleret om mennesket og dets natur igennem århundreder, gå i glemmebogen, uden at de får konsekvenser for de politiske beslutninger, der skal træffes og føres ud i livet, kan man befrygte, at vi som historieløse individer gentager den fejl, som ligger til grund for hele den humanistiske tradition og nok en gang hyller os ind i en illusion om det gode menneske, man kan tale til fornuft. Sker dette – blandt andet fordi politikerne mener, at man ikke behøver at bevilge de nødvendige midler til de allerede udsultede åndsvidenskaber – og vi derfor i humanismens, tolerancens, internationaliseringens og globaliseringens hellige navn(e) til sidst har glemt, hvem vi selv er, og hvor vi kommer fra, og hvad vi står for, ja, da er der næppe tvivl om, at det *kan* komme til at gå os som den djærve småborger i Max Frischs stykke *Biedermann und die Brandstifter*, der i sin tolerante imødekommenhed over for de indtrængende fanatikere ender med at række dem den tændstik, der får alt til at gå op i røg og flammer.