

Steffen Auring

VORHERRE OG SANKT PEDER – I HVIS TJENESTE?

om Henrik Pontoppidans
krønike *Menneskenes Børn*
og Selma Lagerlöfs legende
Vorherre og St.Peder

Download fra Spring nr. 17, 2001.

Copyright, Forlaget Spring
www.forlagetspring.dk

I 1890 samlede og udgav Henrik Pontoppidan *Krøniker*, som hører til de mindre prætentiose bøger i forfatterskabet. *Krøniker* udkom på forlaget Philipsen, der ikke var Pontoppidans sædvanlige, når man tænker på forfatterskabets vægtige novellesamlinger eller romaner. Dem udsendte han på Gyldendal.¹ Man kan roligt sige, at krønikerne blev til mellem de store hjerteslag i forfatterskabet. Teksterne er heller ikke nye da de udgives; de er et opsamlingsheat af forfatterens leveringer til aviser og blade i årene inden. En parentes altså, vraggoods i slipstrømmen efter socialrevserens *Fra Hytterne* (1887), humoristens *Isbjørnen* (1887) og den politiske forfatters *Skyer* (1890) – om provisorietiden og Estrups regime. Samme år, 1890, udkommer i øvrigt fortællingen *Vildt*. Fra 1891-1895 udsendes *Det forjættede land*, mesterværket om præsten og fantasten Emanuel Hansteds kamp og fald og det nye bondeborgerskabs fremmarch.

Midt i denne imponerende produktivitet kiler altså *Krøniker* sig ind som en „lille” Pontoppidan-bog, der markerer bevægelsen væk fra den udprægede socialkritiske position i de tidlige noveller, *Landsbybilleder* (1883) og *Fra Hytterne* (1887). *Krøniker* fortsætter nogle af temaerne herfra, men han bryder med den ubetvivlelige realisme, som lå i de tidlige samlinger.

Spørger man *ODS* til råds, foreslås blandt flere definitioner af ordet krønike: „beretning, fortælling med eventyrligt ell. fabelagtigt indhold.“ Med efterfølgende bemærkning: „dels (nu især) sladderhistorie (uden sandhed); løgnehistorie; noget opdigtet.“

Krøniken *Menneskenes Børn* synes at passe på denne definition. Her ankommer Vorherre og Sct. Peder til en ulyksalig kyst, fragtet over af en bramfri fjordfisker. Personbeskrivelsen inddrager ubesværet himmerigets

højeste autoriteter og lader dem vandre på jord blandt de syndige mennesker. Denne konstellation går i øvrigt igen i en af samlingens mere bagatelagtige numre, *Sct. Peders List*.

Hvad landskabsbeskrivelse og tidsstruktur angår er noget *eventyrligt* på spil: Vorherre og Sct. Peder vandrer igennem et sandt helvede af *afsvedne Marker* og *stinkende Aadsler*. Men allerede samme høst, efter at Vorherre på forbøn af Sct. Peder har forbarmet sig og skænket de arme mennesker regn i massevis, er landet *bugnende af en Rigdomsfylde*. Fedme, velstand og skørlevned har taget over, hvor elendighed herskede kort tid før. Tekstens tid og rum er således principielt gudsskabt. Menneskenes lille verden er Guds eksperimentarium, men Henrik Pontoppidan taler med tungen i kinden; han slipper ikke det genkendelige bondeland af syne – i krønikens eventyrlige verden findes trods alt genkendelige fænomener som brændevin, kro, dansesal og keglebane. Henrik Pontoppidan balancerer; tekstens rum er på en gang mytisk, men gennemtrængt af realistiske træk.²

Menneskenes Børn er en tekst, der på krønikeweis håndteres fra den olympiske fortællers suveræne position. Fortællerinstansen iagttager personerne udefra, og med markant distance. Modsat færgemanden ved åren ved fortælleren f.eks. at bådens passagerer er Vorherre og Sct. Peder. Denne viden deler han beredvilligt med læseren. Ingen i tekstens omskiftelige verden, måske med undtagelse af Vorherre selv, besidder en viden om forløb, tid og menneskelig skrøbelighed, som kan måle sig med fortællerens.

II

A fable is a short story that exemplifies a moral thesis or a principle of human behaviour; usually in its conclusion either the narrator or one of the characters states the moral in form of an epigram. (M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*)

Krøniken har affinitet til det fabel-agtige, markerede ODS-definititonen ovenfor. Utallige skoleelever er blevet belært om fablens særlige træk gennem læsning af en af de mest kanoniserede tekster i den danske 1800-tals litteratur: Pontoppidans *Ørneflugt* (1893). *Menneskenes Børn* munder ikke som den ud i et elegant epigram; den ender derimod i et udråb, en bøn om tilgivelse, men krøniken har så afgjort til hensigt at fremvise bestemte grundlæggende træk, som kendetegner menneskelig adfærd. Teksten eksemplificerer moralske læresætninger, som hhv. færgemanden, Vorherre og Sct. Peder gøres til bærere af. Måske derfor står *Krøniker* i baggrunden, når forfatterskabet vurderes kritisk: Det pontoppidanske tvesyn vibrerer ikke i teksten: Dens aktører repræsenterer og eksemplificerer. Men hvil-

ken „status” har de bibelske skikkelser? Hvad „betyder” de referentielt: Henviser de til en metafysisk magt, eller er de redskaber for en dennesidig beskrivelsesinteresse?

På novellistisk vis bringes læseren lige ind i situationen: Vorherre og Sct. Peder er på vej over fjorden. Gud fremstår som en „krumbøjet olding med et langt gulligt-hvidt skæg“, han er fåmælt og deltager ikke i samtalen. Sct. Peder har store, „mørkeblaa, hvælvede Brilller“ for Øjnene. Om brillerne svækker eller styrker hans syn, hans evne til at „forstå” menneskene, afklares siden. Derimod er han utvivlsomt opfarende, når der falder kritiske ord om Vorherre. Færgemanden, der bringer dem over til den tørkeramte egn, repræsenterer en moderne, utvungen ateisme: Hans perspektiv er dennesidigt; er Gud ikke til at råbe op midt i den menneskelige elendighed, kan det være ligemeget. Er Gud ikke til stede som nådeshandlinger og hjælp til de udsatte mennesker, er han ikke værd at beskæftige sig med. Færgemandens sprog er ligefremt og billedrigt:

De kreperer derovre baade Nat og Dag saa hastig som Fluer i Frost, og ikke er der saa meget som en Skillingskringle at faa i hele Sognet. (s. 10-11)

Fremstillingen af de tre centrale personer underbygger tekstens mytiske hensigt: De træder ikke i psykologisk karakter – for det er ikke det, Henrik Pontoppidan skal bruge dem til. Derimod er de talerør i en diskussion om, hvem Gud er og for hvem han er. Svarene fordeler sig skematisk på de tre personer i båden: Han er ikke til, hvis ikke han afhjælper menneskelig nød og i stedet „putter et Par Bomuldsskyer i Ørerne”, hævder færgemanden. Han er barmhjertighedens Gud, siger Sct. Peder. Han er tugtens Gud, siger Vorherre.

III

Hermed er kortene givet, og læseren kan med Sct. Peder og Vorherre gå i land, hvor de møder et gruppvækkende syn, en tørke og elendighed, der næppe kendes fra det danske bondeland. Beskrivelsen af det golde landskab besidder en umiskendelig pontoppidansk sproglig styrke:

Paa de store, afsvedne Marker var der ikke levnet et straa. Det saa’ ud, som om Ildsluer var gaaet hen over dem. Den fede Muld, der dækkede Jorden, laa hen som et tørt, rødbrunt Askelag, der ved mindste Vindpust sattes i hvirvlende Bevægelse og fyldte Luften med et kvælende, melagtigt Støv. Gennem dette Støv skimtedes

Solen kun som en stor, blodig Maane, og hele Landet var som indhyllet i en brandrød Taage, saa man næppe kunde se hundrede Skridt omkring sig. (s. 13-14)

Teksten fungerer i det følgende forløb så skematisk som man kunne forvente af en fabel. Et vægtstangs-princip er på spil. I tørketid er vægtstangen tippet til gejstlighedens side: Præsten kan føre det store ord: Menneskene, *det syndige Kød*, trues med evig forbandelse. Sjælehyrden tugter og revser – og gejstligheden har gode tider. Et vidnesbyrd herom er „Degnen, der sad og sov i sit lukkede Stade, struttende af Fedme“. Her over for står menigheden, der toner frem som en „Skare af udhungrede Stakler“, angerfulde, gudsfrygtige og ydmyge i den fyldte kirke. Modsætningerne er til at få øje på, og de er utvetydige: Hvor nøden er størst er kirkens autoritet stærk, og denne autoritet er krævende og ubarmhertig.

Konfronteret med al denne elendighed bønfalder Sct. Peder – tre gange, i overensstemmelse med eventyrets love – Vorherre om at bringe elendigheden til ophør. At Sct. Peder tager fejl, ved ikke alene Gud, der hører menighedens bønner med „et saligt Smil“, læseren bevidner Guds minespil. Alligevel føjer Vorherre Sct. Peder; brikkerne stilles op på en ny måde: Der kommer regn.

Ved høsttid er tingene vendt om: Nu møder himmelens autoriteter et frodigt landskab, „som Hungersdødens Aadsler havde gødet“. Naturens afkast har sat sit præg på menneskene, „fuldbarmede Høstpiger og tykhovedede Karle“ flirter vellystigt. Nu er kirken næsten tom, præst og degn „saa’ begge helt uhyggelige ud i deres spøgelsesagtige Magerhed“. Præstens dommedagsprædiken er forvandlet til en ydmyg tryglen om ikke ganske at glemme den „ejegode, himmelske Fader“. Nu er det Guds tur til at spørge Sct. Peder – ligeledes tre gange – om han forstår; hvad ser han gennem de blå briller?

Vægtstangen er tippet: Den barmhertige Gud er – i modsætning til den straffende og fordømmende – en ynkelig, magtesløs figur. Falder skællet fra Sct. Peders øjne? Krønikens afslutning efterlader ikke nogen tvivl. Først belært af forandringerne i Guds trods alt sært velkendte laboratorium indser Sct. Peder menneskenes sande væsen: De er flygtige, omskiftelige. Menneskenes børn besidder ikke dyder som vedholdenhed og trofasthed, og deres hukommelse er ildevarslenende kort. Religionen er reduceret til en slags nyttetænkning, et behov for påkaldelse af himmelske autoriteter, når menneskene er i nød. Troen fluktuerer med naturgrundlaget: Behovet for Gud hører trængselstider til, i fede tider har menneskene nok i sig selv. Dette er, hvad Sct. Peder til sidst, ydmygt for mesterens fødder, beder om tilgivelse for ikke at have forstået.

Krønikens titel er ikke tilfældig: Nok inddrages færgemand, Gud og Sct. Peder, men den egentlige beskrivelsesinteresse er *menneskenes* børn. Det mytiske inventar teksten trækker på er ikke til stede som led i en metafysisk refleksion; det køres i stilling for at nå frem til en såre jordisk Pontoppidan-pointe: Menneskene er styret af de materielle vilkår, og hvor velstand hersker, har den tugtende Gud kun ringe chancer. Som altid hos Pontoppidan er *kroppene* værd at lægge mærke til: Fedme er omvendt proportional med (religiøs) lidenskabelighed. Sct. Peders „blå Brilller” synes altså at spærre for et egentligt klarsyn, nemlig indsigten i hvad Guds magt over sjælene har sin begrundelse i; derfor også Guds *salige Smil* ved synet af elendigheden: Som tugtens Gud er han vidende om, at himmelsk magt afhænger af jordisk fattigdom og nød.

Tekstens afslutning er værd at bemærke: Den kristendomskritiske krønikeskriver giver nok sin materialistiske forklaring på troens årsager, men glæder sig ikke – endsige triumferer – over sekularisering og afkristnelse: Kaffedrikkende, fjasende koner *med trinde Patteglutter* og *drukne Mænd* er ved tilbagekomsten til egnen næppe kun Vorherre et ubehageligt syn. En liberal kristendom der postulerer at forsone himmelsk og jordisk, har også i forfatterens øjne mindre for sig end en konservativ teologi, der insisterer på at give Herren hvad Herrens er.³ Derfor også tekstens afsluttende valorisering.

Opfatter man krønikerne som en „nicheproduktion” i det enorme forfatter-skab, kan man sige, at Henrik Pontoppidan her på propagandistisk vis fører proces mod kirkens magt. Fra prædikestolen kan præsten sige hvad omstændighederne byder ham at sige. Men han er ikke fri, for Bibelens ord er ikke uanfægtelige; de må bøjes i overensstemmelse med, hvad ydre forhold tilsiger præsten at prædike – barmhjertighed eller straf. Præsterne går imidlertid fortsat på prædikestolene med autoritet, men i takt med periodens kristendomskritik⁴ melder spørgsmålet sig: hvad har de egentlig at have autoriteten i

Selma Lagerlöf, Vorherre och St. Peder

Jag har dock arbetat min tös, har jag inte det och det synes mig, att jag skrifyt saker af mer allmän mänskligt intresse än hvad våra realister gjorde. (Selma Lagerlöf i brev til Sophie Elkan, marts 1904)

Århundredskiftet var for Selma Lagerlöf en overordentlig produktiv fase. I 1899 udgiver hun *En herrgårdssägen*. Hun slår sit navn fast med *Jerusalem I-II* (1901-1902), i 1904 følger *Herr Arnes Penninger* og *Kristuslegender*, samtidig med at hun er dybt inde i det krævende bestillingsarbejde *Nils*

Holgerssons underbara resa genom Sverige, 1906-1907. Det kan undre, at Selma Lagerlöf i brevene til veninden Sophie Elkan næsten synes at fremstille *Kristuslegender* som et frikvarter, stedet for fri fabuleringen, mellem de pligter, f.eks. i form af research og rejser, som *Nils Holgersson* pålagde hende. Imidlertid peger brevene i den retning: „Under allt detta skrifer jag nu verkligen mycket fromma saker. Jag håller på med Veronica svetteduk nu. Den tror jag blir bra.“, skriver hun muntert.

Muntherhed er ikke just hovedstemningen i legenden *Vorherre og St. Peder*. Her er Selma Lagerlöf ude i et alvorligt, metafysisk ærinde. Det er store spørgsmål i troslivet, hun lægger frem. Hvad teksten vil diskutere er menneskelig tilskyndelse og Guds sandhed.

I

Tekstens startsted er i Himmerige; St. Peder og Gud er vendt tilbage efter strabadserne på jord. Tonen er umiskendeligt eventyrets: „Det var dengang“, begynder denne legende. Det associerer til eventyrigenren – og alligevel ikke: Ubestemthedsformen, eventyrets kendemærke, er udskiftet med bestemthed: Som om tidspunktet for St. Peder og Vorherres hjemkomst kan stadfæstes.

Fra starten fremstilles St. Peder som en tvivler (s. 132), der har lidt under de hårde tider mens han vandrede på jorden. Gud er netop „faderen“, der har indgivet dette trætte og tvivlende barn mod. Han har vist St. Peder vej på vandring ud i de øde snevidder,⁵ helt ud i den store tomhed, hvor han har begået et lille mirakel: genoplivet dompappen („en lille grå og rød fugl”). På dette sted hvor St. Peder har følt sig aller tættest på dødsriget, allermest opgivende, har Gud vist ham Paradisets begyndelse – bag den høje mur. Selma Lagerlöf er tro mod en grundfigur i forfatterskabet – hvad enten hun skriver gys eller legender: „De adskilte verdener er altid forbundne“. Aller længst fra er vi tættest på.⁶ Aller mest opgivende møder vi den passionerede tro. Denne bjergvandring danner endvidere et helligt ekko: Abrahams vandring med Isak til Morija-bjerget (Første Mosebog, kapitel 22). Samtidig lægger Selma Lagerlöf diskret et spor ud i teksten: Eremitten, der har bygget en hytte for at kunne hjælpe vejfarende i nød (s. 133), fungerer antitetisk til den ubarmhjertige moder, som vi møder senere.

Vel tilbage i Himmerige udbygges portrættet af St. Peder. Vred og forurettet vender han sig mod Gud, da han bliver vidende om, at hans moder ikke vil kunne lukkes ind i Paradis. For St. Peder er det et personligt anliggende, han bruser op, hans hjerte er fuldt af bitterhed (s. 135) over afvisningen. Hans familiefølelse rammes af moderens udelukkelse. Gud

derimod tænker principielt: Moderen er diskvalificeret fordi hun ikke har fulgt Guds ord og udvist barmhjertighed. Derfor vil hun ikke kunne nyde himlens salighed. Tekstens plot udvikles og skærpes i dilemmaet mellem St. Peders personlige optik: jeg må redde min moder fra fortabelse – og Guds sandhed, der ikke skeler til familiemæssige bånd, men efterspørger principiel, etisk kvalitet: Har moderen levet i overensstemmelse med næstekærlighedsbudet?

Selma Lagerlöf iscenesætter dette dilemma med affinitet til Dantes *Den Guddommelige Komedie*.⁷ Men hvor Dante i selskab med Virgil slæber sig *op ad bjergskråningerne og trængslerne*, hvor de ulykkelige befinder sig *fastlåst i elendighederne*, sender Gud i Selma Lagerlöfs legende nu sin engel *ned* efter moderen i et svimlende, frit fald: „...han ilede ned i det store mørke uden frygt og kun bredte vingerne lidt ud for ikke at falde for hastigt“ (s. 137).

St. Peder, som iagttager englens færd, ser Paradis og Helvede i en omfattende vision, der adskiller og forbinder: Paradiset ligger på „et ringbjerg, der omsluttede en bred kløft, og det var på bunden af den, de fordømte havde deres bolig“ (s. 137).

Beskrivelsen af de elendige er på en gang – ganske som hos Dante – uhyggelig, fordi deres skæbne er beseglet, for dem er der ingen redning, og visionær, fordi Selma Lagerlöf formår at gestalte de elendiges ikke-liv i en ganske kort beskrivelse:

Det var en endeløs klippeørken; skarpe, spidse klippeblokke dækkede hele grunden, og imellem dem skinnede der sorte vandpytter. Der fandtes ikke et grønt græsstrå, ikke et træ, ikke tegn til liv. Men overalt på de skarpe klippeblokke var de fordømte klatret op. De hang ud over klippespidsene, som om de havde håbet at kunne nå op over kløften, men da de så, at de ingen vegne kunne komme, var de blevet deroppe, forstenede af fortvivlelse (s. 137-138)

Det er dette mareridtsagtige og ikke-realistiske landskab som Guds engel svæver ubesværet igennem for at finde moderen, akkompagneret af St. Peders fejlagtige betragtninger. Tre gange misforstår eller fejlfortolker han, hvad der går for sig: For det første er han af den mening, at englen ikke kan finde moderen, hvorved han samtidig betvivler Guds almagt. For det andet glæder han sig for tidligt over moderens ankomst, selvom Gud advarer ham. For det tredje forestiller han sig, at moderen vil udfri de usalige, der klynger sig til hende – hvilket hun bestemt ikke har til hensigt. Således får St. Peder syn for sagn, moderkærligheden overvinder *ikke* alt; den står sig ikke mod Guds etiske krav, St. Peder skrælles for de illusioner

han måtte have haft om at kunne gøre sin *personlige* sandhed til Guds. Han står tilbage med et fravær af forståelse, en stor tvivl om hvilket Paradis det er, der tillader så megen menneskelig elendighed.⁸

II

I St. Peders uvidenhed, det han ikke har indset eller forstået, ligger en parallel til Pontoppidans krønike: Også her findes alliancen mellem den autoritære fortæller og læseren – på bekostning af tekstens St. Peder. Gud, fortælleren og læseren ved i såvel krøniken som legenden bedre, St. Peder er den mindre indsigtfulde, der må tilrettevises.

Hvad er det så, St. Peder skal belæres om? Guds svar i legendens afslutning er, at det menneske der ikke evner at udvise barmhjertighed ingen plads har i Paradis. Og selvom vi forsikres om, at det fylder Gud med sorg, vil Paradisets høje mur være umulig at forcere indtil vi lærer det. Psykologisk opbygger Selma Lagerlöf en spænding mellem legendens hellige instanser: St. Peder tænker spontant og familiebundet. Han er umiddelbart knyttet til moderen og tvivler ikke på berettigelsen i at ville redde hende ud af helvedeslandskabet. Gud derimod er bærer af faderens lov, der er uimodsigelig. Denne lov kan ikke „bøjes” af psykologiske bindinger. Over for Guds etiske orden må familiehensynet vige. Men uanset at det private perspektiv er en blindgyde, kan det udmærket være et genkendelsepunkt for læseren, der sammen med St. Peder iagttager englens umulige redningsforsøg.

Titlerne *Menneskenes Børn* og *Vorherre og St. Peder* markerer hver især, hvad der er i spil: Pontoppidans hovedsigte er at diskutere menneskelig skrøbelighed, flygtighed og omskiftelighed. Færgemanden, Skt. Peder og Gud indgår som talerør, de skal tydeliggøre forfatterens radikale og menneskekritiske indstilling. På samme vis gør Selma Lagerlöf ret i at kalde sin legende *Vorherre og St. Peder*. Tekstens ambition er – i overensstemmelse med klassiske mytetekster – at tænke etisk og metafysisk. Det er ikke menneskenes jordiske adfærd, der er tekstens bærende interesse, men derimod refleksionen over Guds veje.

Hvad er Guds vilje med menneskene? – her giver *Vorherre og St. Peder* ikke noget entydigt svar. Over for St. Peder er Guds adfærd præget af faderlighed. Disciplens fejltagelser og forhastede slutninger mødes af Gud med bedrøvelse – et ord der adskillige gange bruges om Gud i teksten. Han prøver, selv da St. Peder vender sig mod ham i vrede, at udvise tålmodighed, retlede, advare dette opfarende „barn”. Denne Gudfader farer ikke frem med bål og brand og krav om underkastelse. Her befinder Selma Lagerlöf sig inden for en nytestamentlig horisont. Guds egen praksis lærer

os barmhjertighed, at kære os om medmennesket. Til gengæld markerer legenden skarpt og klart, at Guds rige ikke er uendeligt: Der er et *udenfor*, et ikke-liv på den anden side af den høje mur. Der hvor de usalige befinder sig, og til dem udstrækker Guds magt sig øjensynligt ikke. Englen, Guds sendebud, kan nok bringe moderen til bjergets rand, endda så tæt på, at St. Peder næsten kan nå hende, men om hun skal lukkes ind i Paradis, eller blive udenfor, er ikke Guds beslutning, det er hendes egen. Derfor Guds – og tekstens – udgangsreplik: Så længe mennesket ikke i deres gang på jorden efterlever barmhjertighedsbudskabet vil der ikke være „det fristed i himlen eller på jorden, hvor smerte og pine ikke kan nå dem“ (s. 141) At læse denne afslutning som en gammeltestamentlig, straffende Guds indtræden ville være skævt. Snarere er Selma Lagerlöfs pointe at give plads til et valg for menneskene. I efterlevelsen af barmhjertighedsbudskabet der rækker ud over en selv og indbefatter en opmærksomhed over for næsten, kvalificerer mennesket sig til livet bag den høje mur. Afviser vi omtanken for næsten, diskvalificerer vi os samtidig. Derfor vil St. Peders moder ikke kunne nyde saligheden i Guds rige – om hun så nok så meget er hans moder. Guds sandhed er ikke nødvendigvis i overensstemmelse med menneskets private tilskyndelser og fornemmelser af ret og rimeligt; den er af en højere orden, af principiel, etisk karakter: Hvordan lever jeg et godt liv?

Denne teologiske konstruktion, der vil levne mennesket plads til et afgørende valg, kommer nødvendigvis til at reducere Gud almagt. Hvis Gud – i overensstemmelse med første mosebog – skabte himlen og jorden, har han åbenbart siden hen givet afkald på herredømmet i dele af sit rige. St. Peders undren i tekstens slutning: „Hvad er dette for et Paradis! Jeg hører mine kærestes jammerskrig og ser mine medmenneskers elendighed“ (s. 141), kan læses som en refleksion over dette. At pointere menneskets frie vilje leder samtidig til muligheden for fortabelse: de millioner af fordømte på klippeblokkene, den udelukkede moder. Her skriver Selma Lagerlöf sig op af theodice-problemet: Hvorfor er det onde i verden, når Gud, skaberens, er god? Hvor går grænserne for Guds virkefelt og formåen? Svaret i teksten synes at være: I mennesket selv, i viljen til at efterleve barmhjertighedsbudskabet.

Kristuslegender blev for Selma Lagerlöf en international succes, der sikrede hende et navn i både protestantiske og katolske lande,⁹ men hendes interesse for genren var ikke af ny dato. Allerede på hendes første Italiensrejse i 1895 havde hun indsamlet legender og religiøse beretninger. I *Kristuslegender* indgår både inspiration fra de apokryfe skrifter¹⁰ og legender i ordets bredere betydning: opbyggelige historier om hellige mænd og kvinder.¹¹ Disse indholdsmæssigt bestemte definitioner på hvad

der kendetegner en legende, var ikke Selma Lagerlöf fremmed. Hun skrev på en gang traditionsbevidst og dybt personligt, indflettede legenderne i de teologiske og livsanskuelsesmæssige problemstillinger, hun kæmpede med.¹²

Etymologisk set stammer ordet legende fra latin; *legere* betyder at læse, *legenda*: hvad der skal eller bør læses. Opbyggeligheden er legendens vandmærke: den henviser til et *bør*, et moralsk pligtforhold. I tekstens etiske og teologiske diskurs bliver Selma Lagerlöfs *Vorherre og St. Peder* en legende, fordi den genremæssigt orienterer sig mod etikken. Apostlen St. Peders ubarmhjertige mor er nødvendig i legendens plot, men det er en afgørende pointe, at Selma Lagerlöf skriver sig ud over den snævre familiehistorie, og anvender den med et videre sigte; i en diskussion af Guds magt og menneskets valgmuligheder.

Litteraturliste

Pontoppidan, Henrik: *Krøniker* (Kbh. 1890)

Lagerlöf, Selma: *Kristuslegender* (1904 – anvendt udg. Kbh. 1995.)

Ahnlund, Knut: *Henrik Pontoppidan. Fem hovedlinjer i författarskapet* (Stockholm 1956)

Auring, Steffen og Svendsen, Erik: *Under strømmen. Mytisk prosa 1890-1910* (Kbh. 1999)

Bomholt, Julius: *Dansk Digting fra den industrielle revolution til vore Dage* (Kbh. 1930)

Brandes, Georg: *Essays. Fremmede Personligheder* (Kbh. 1889)

Dansk litteraturhistorie bd.1 (Kbh. 1984) og bd.6 (Kbh. 1985)

Edström, Vivi: *Selma Lagerlöfs litterära profil* (Stockholm, 1986)

Haugaard Jeppesen, Bent: *Henrik Pontoppidans samfundskritik* (Kbh. 1962)

Lagerlöf, Selma: *Du lär mig att bli fri* (Borås, 1992)

Lönnroth, Lars og Delblanc, Sven: *Litteraturen. Den storsvenska generationen 1890 -1920* (Stockholm 1989)

Madsen, Erik (udg.): *Henrik Pontoppidan. Meninger & holdninger* (Esbjerg 1994)

Stolpe, Sven: *Selma Lagerlöf ur vår litteraturhistoria* (Stockholm 1984)

Skjærbæk, Thorkild: *Kunst og budskab* (Odense 1970)

Skjærbæk, Thorkild: „Hvad gør vi ved Henrik Pontoppidans ‘kasserede’ ting” (i: *Bogens Verden* 2/1995)

Thomsen, Karl V.: *Hold galden flydende*. (Århus 1957)

Torpe, Ulla: „En eneste lang variation over ordet vilje” (i: Møller Jensen, E.: *Nordisk Kvindelitteratur* bd.3 (København 1996)

Noter

1. Ifølge Karl V. Thomsen (*Hold galden flydende* s. 116) fandt Gyldendals chef, justitsråd Hegel, Pontoppidans krøniker „blasfemiske” og han ønskede ikke at udgive dem.
2. Knut Ahnlund vægter den realistiske dimension i teksten, når han i *Henrik Pontoppidan. Fem huvudlinjer i författerskapet* skriver, „Möjligen är socknen Danmark, torkans tid åren kring 1864 års krig och fruktbarhetens tid” (s. 70).
3. Denne paradoksale forståelse for en gammeldags, strikt kristendom dukker op flere steder i forfatterskabet. Det diskuteres i Knut Ahnlund, *Henrik Pontoppidan. Fem huvudlinjer*.s. 61-62.
4. Året før, 1889, havde Georg Brandes introduceret Friederich Nietzsche for et nordisk læsepublikum i *Essays. Fremmede Personligheder*. Heri findes Nietzsches opgør med *Dannelsesfilistersamfundets* kedsommelige vedtægtsmoral og vanereligiøsitet, tømt for egentlig religiøs følelse. Ifølge Karl V. Thomsen havde Nietzsches værker „altid en hædersplads i Pontoppidans reel”, jf. *Hold galden flydende* s. 54. I sit journalistiske arbejde vender Pontoppidan i disse år hyppigt tilbage til religiøse emner, se Erik H. Madsen (udg.) *Henrik Pontoppidan. Meninger og Holdninger* (Hovedland, 1994).
5. Pontoppidan ville kunne nikke genkendende til dette motiv – tænk f.eks. på *Ørneflugt*, hvor Klavs oplever skønheden /gruen i de tomme bjerglandskaber.
6. Se Steffen Auring og Erik Svendsen, Efterskrift til *Under Strømmen* s. 206-207.
7. Dantes guddommelige komedie dukker op som inspirationskilde adskillige steder i århundredskiftets ikke-realistiske prosa. Den var i 1876 blevet udgivet på svensk med Gustave Dorés melodramatiske, suggestive tryk.
8. Kristuslegendernes afsluttende tekst, *Flammen*, der følger lige efter *Vorherre og St. Peder*, kan læses som en tekst, der giver svar på den undren og mistrøstighed som St. Peder efterlades med. *Flammen (Ljuslågan* på svensk) foregår på korsstogens tid, og handler kort fortalt om den hårde og stolte florentiner Raniero di Ranieri, der gennem en række grove ydmygelser har bragt sin hustru, Francesca, til at flytte tilbage til sin fader – for ikke ganske at slukke kærlighedens flamme i sig. Som korstogsridder deltager Raniero siden i Jerusalems erobring, hvor hans krigerindsats belønnes: Han får som ære ret til som den første at tænde sit lys ved ilden i den hellige gravs kirke. Samme nat i korsriddernes lejr fortæller en nar en historie om Vorherre og St. Peder, der fra de himmelske højder iagttager korsridderne. Apostlen betvivler berettigelsen i Jerusalems erobring, når man betænker blodsudgydelserne og korsridderne alt andet end kristne adfærd. Narren drejer efterhånden – gennem Skt. Peders overvejelser – fortællingen ind på korsridderne i teltet, og Ranieros lys: Sørger han for at lyset ikke går ud, fordi han i det ser

sig selv æret som ridder – eller mener Gud virkelig, at han , „der just ikke er af dem, der ofte går til messe eller slider på bedeskamlen” tænker på „din pine og din død”? Dette spørgsmål bliver nu tekstens centrale anliggende; det får næsten karakter af et væddemål mellem Gud og St. Peder, idet Gud tager udfordringen op: „Hvorfra udgår mildhed og fromhed, om ikke fra min grav?” Den hårde Raniero vil, hævder Gud, forandres fra grum ridder til en der hjælper de svage. Narrrens fortælling opildner Raniero, der afgiver det løfte, at han vil bringe den hellige flamme til sin hjemby, Florens.

I tekstens anden del påbegyndes Ranieros hjemrejse. Gennem forfærdelige prøvelser, nedværdigelser, men også små mirakler, kæmper Raniero, skrælet for alt jordisk gods, sig tilbage til Florens, medbringende flammen fra Jesu gravs kirke. Samtidig gennemgår hovedpersonen en fuldstændig forvandling, han vendes til et liv som hjælpende og troende. Triumferende slutter legenden: „Thi de ting, som er virket af det lys, der i mørke tider udgik fra Jerusalem, de kan hverken måles eller tælles.”

Hvor englen i *Vorherre og St. Peder* gør kort proces, lader den usalige moder falde ned i det helvede hun kom fra, giver Selma Lagerlöf i *Flammen* et alternativ: bodsvandringen, omsorg for andre, livet i fromhed. Raniero forvandles fra en rå, ærekær korsridder til en ydmyg og vedholdende herrens tjener, der på den ydre front skrælles for alt, men til gengæld vinder sig selv.

9. Sven Stolpe, *Selma Lagerlöf ur vår litteraturhistoria* (1984) s. 66.

10. Dvs. historier om Jesu barndom, om Judas og Maria som ikke findes i Bibelen. *Kristuslegender* rummer adskillige eksempler på apokryfer. F.eks. *I Nazareth*.

11. F.eks. *Den hellige Veronicas svededug*. I *ODS* defineres legender således: religiøst opbyggende (moraliserende) beretning om en (hellig) persons vidunderlige livsforhold.

12. *Flammen* (se oven for note 8) er et udmærket eksempel på dette. I udgivel-sesåret, 1904, kommenterer veninden Sophie Elkan denne tekst i et brev til Selma Lagerlöf, „Slutet gjorde att idén något bortryktes, det var en apoteos öfver kristen- domen och ej öfver lifskallet i allmänhet – men detta kanske hör till legendstilen, jag är heller inte kristen.” Hertil svarer Selma Lagerlöf: „Du har tvifvelsutän rätt i at sista raden förrycker idén, men det kom mig då på slutet en sådan omedelbar känsla af tacksamhet mot Kristus. Jag såg honom verkande genom tiderna endast därigenom att han varit trogen mot sitt kall. Han har fordrat anda och sanning, där alla andra religioner fordrat bara död form. Det har återverkat på din judendom och på min Gudfaderstro. Ingen af oss äro kristna, men hvem kan utplåna honom ur sitt lif, men logiskt är det icke utan en känslsak.” (svar på brev 8.juni, 1904, i: *Du lär mig att bli fri*, s. 236).

STEFFEN AURING f. 1953, lektor i dansk engelsk og filosofi ved VUC-Ama-ger