

MYTERNES KORSTOG

Leidulf Melve kritiserer i dette nummer af *Rhetorica Scandinavica* Christian Eversbusch for yderliggående brug af literacy-teorien i en analyse af Urban II's korstogsprædiken. Eversbusch forsvarer sig her ved at belyse eksempler på analfabetisk sammenblanding af myte og historie, fiktion og fakta i middelalderens Frankrig.

I min artikel om "Det første korstogs retorik", publiceret i *Rhetorica Scandinavica* nr. 11, september 1999, konkluderer jeg, at de polare paradigmer oralitet og mythos kontra litteralitet og logos kan forklare nogle væsentlige aspekter af den fejltolkning, pavens korstogsopfordring blev udsat for under kirkemødet i Clermont-Ferrand i november 1095. Problemet med den kritik, Leidulf Melve i dette nummer af *Rhetorica Scandinavica* retter mod min artikel, er, at han fuldstændig undlader at forholde sig til begrebsparret mythos kontra logos i min undersøgelse. Og dét til trods for min udførlige brug af denne dikotomi som nuancering af mundtlighedsproblematikken.¹ Med inddragelse af en mængde konkret religions- og mentalitetshistorisk stof sandsynliggør jeg således, at 1000-tallets Jerusalem-eufori var væsentligt betinget af oralitetens tankestrukturer og en hermed beslægtet, mytepræget tilværelsestolkning, der af Giambattista Vico beskrives som et endnu i middelalderen levende fænomen.² Jeg argumenterer for, at disse tankestrukturer udgjorde en hermeneutisk hindring for forståelsen af pave Urban II's i visse henseender åndeligt og intellektuelt avancerede korstogsbudskab, en hindring, der medvirkede til, at det første korstog forvandlede sig til en hysterisk massevandring.

Melve forholder sig slet ikke hertil, men nøjes

med en principiel formaning om, at man ikke må trække for skarpe skel mellem oralitet og litteralitet. Når Melve derpå belærer om, at man ikke må nære blind tiltro til sine teorier, men altid skal inddrage konkrete, sociale og kulturelle faktorer i kommunikationsundersøgelser, når vi ned på et propædeutisk simpelt niveau, der emmer af ironi al den stund Melves egen analyse af Urbans Clermont-prædiken – der virker ret improviseret i forhold til hans overordnede, teoretiske pointer – byder på langt færre konkrete oplysninger om talesituationen og dens kulturelle kontekst, end min artikel gør. Blandt andet sætter Melve sig for at undersøge, hvem der var til stede under Urbans prædiken, et uomgængeligt spørgsmål, jeg allerede har gjort betydeligt grundigere rede for. Melve nøjes for eksempel med at anse det for "troligt", at der ej blot var gejstlige, men også "vanlege folk til stades", da Urban prædikede korstog. Og det til trods for, at jeg ud fra pålideligt kildemateriale baserer min retoriske analyse på antagelsen af et langt større, bredere sammensat publikum omfattende tusindtallige skarer af lægfolk. Melve sætter altså sin egen dagsorden, skønt han hævder at forholde sig til mine konklusioner.

Fordrejende er det også, når Melve antager, at

- 1 Af den følgende analyse vil fremgå, hvordan oralitets- og mythosparadigmerne mere konkret adskiller sig fra hinanden, og hvilken berettigelse de hver især har i den nærværende undersøgelse.
- 2 Det fremgår primært ved en sammenligning af *Den Nye Videnskabs* 2. og 5.bog.

☞ Christian N. Eversbusch, cand.mag. i retorik og tysk, er freelanceskribent og -underviser og tilknyttet institut for Filosofi, pædagogik og retorik ved Københavns Universitet.

jeg mener at analysere “nøjagtigt, hvad paven sagde” i sin prædiken, og hævder, at jeg forholder mig fuldstændig ukritisk til talens historiske overlevering. Åbenbart har Melve her valgt at ignorere en hel side af min artikel³, der omhandler netop disse problemer. Det er jo heller ikke en stilanalyse, jeg giver, men derimod en undersøgelse af prædikens vigtigste temaer og argumenter. Den nøjagtige ordlyd er således underordnet. Som så meget andet i min artikel, er dette tilsyneladende gået hen over hovedet på min norske kritiker.

Jeg finder det ikke nødvendigt her punkt for punkt at forsvare min artikel mod Melves manipulatoriske kritik, men vil hellere vise bæredygtigheden af min metode ved at fremdrage nyt stof, der kan belyse relevante sider af middelalderlig tænkemåde. Jeg vælger således her at vise anvendeligheden af paradigmerne oralitet og mythos kontra litteralitet og logos som retoriske forklaringsmodeller ved at supplere analysen af emnet Jerusalem i min oprindelige artikel med et andet, som har haft stor betydning, ikke blot for receptionen af Urban II's korstogsbudskab, men for det franske folks selvforståelse i middelalderen: Den frankiske krigerfortid koncentreret i skikkelserne Karl den Store og ridder Roland.

‘Frankernes berømte dyd’

Til skarerne i Clermont skal paven, ifølge krønikøren Robert Munk, have råbt:

O franker, I der kommer fra hinsides bjergene, I, der er udvalgte og elskede af Gud – hvilket lyser ud af mangen gerning, I har øvet – I, der er adskilte fra alle andre folkeslag, såvel ved jert lands skønne beliggenhed som ved jeres katolske tro og ved det ærbare forhold, der består mellem jer og den hellige kirke. Til jer retter vi vor tale og til jer er vor stærke tilskyndelse hen-

vendt.[...] Lad eders forfædres bedrifter bevæge og ægge eders sind til mandig dåd, således kong Karl den Stores og hans søn Ludvigs ære og storhed og eders andre konger, der har lagt hedningenes kongedømmer øde og udvidet den hellige kirkes domæne i disse lande. [...] O I tapreste af alle riddere, efterkommere af ubesejrede forfædre, vis jer ej vanslægtede, men kom jer eders forfædres taperhed i hu!⁴

Robert Munk anses generelt for én af de to pålideligste referenter; de fleste forskere tror på hans forsikring om selv at have været til stede under Clermont-mødet⁵. Det er da også nærliggende, at Urbans retoriske hovedformål “was to recruit Frenchmen”, som Riley-Smith siger.⁶ Som argument henviser Riley-Smith dels til overvægten af franske byer på pavens rejseplan⁷, dels til en passus i et bevaret brev, Urban skrev efter sin rejse: “Vi besøgte Gallien og opfordrede indtrængende dette lands stormænd og deres undersætter til at befri Østerlandets kirker”⁸. En særlig frankerappel ved Clermont vil da også have været naturlig fra en mand af Urbans oprindelse, “born into the class and region from which much support for the crusade was to come”. Som yderligere belæg kan anføres en samtidig krønike fra Anjou: “Paven [...] kom til Angers og tilskyndede *vort folk* til at drage til Jerusalem” (min kursivering)⁹.

Det synes altså rimeligt at fæste lid til Robert Munk her, så lad os se nærmere på, hvad det er, Urban retorisk set skal have gjort i det citerede afsnit. Kampopfordringen indledes med en lovprisning, *laudatio*, af frankerne. Urban hævder dem i besiddelse af særlige dyder. Forestil-

4 min oversættelse, efter Krey (1958), s. 30 og *Recueil des Historiens des Croisades* bd. 3 s. 727.

5 Munro (1906), s. 233.

6 s. 25

7 aftrykt i Eversbusch 1999 s.54

8 Riley-Smith (1986), s. 25

9 Begge citater fra Riley-Smith (1986) s.25 Endvidere Duncalf (1969) s. 241: “No doubt Urban began by appealing to the franks”.

3 s. 54 inkl. noter og billedtekst samt note 15-16 og 43 på henholdsvis s. 57 og 63

lingen herom hørte til den fond af folkeligt tankegods, af topoi, der med sikkerhed var levende i tilhørernes sind ved Clermont. Den samtidige korstogskrøniker Vilhelm af Malmesbury¹⁰ går således ud fra denne *famosa Francorum virtus* som noget alment kendt¹¹. Med invokeringen af disse topoi er der ved Clermont blevet henvist til to ting: krigerdyd og kristen dyd. For at kunne forstå arten af den slagkraft, der har ligget i disse motiver, må vi se lidt nærmere på frankernes historiske baggrund.

Ifølge et gammelt sagn havde Gud i en fjern fortid indstiftet 100 kongeriger på jorden, af hvilke Frankrig ville blive det herligste. Overbeviste som de var om denne særlige status forfaldt frankerne let til voldsom nedlidenhed over for andre folkeslag; "der var en udbredt herrefolksmentalitet, ikke mindst blandt ridderordnernes medlemmer", som Karsten Fledelius meget rammende skriver om dem¹². Siden frankeriget grundlægger Klodevig (Chlodowech) i 496 var gået over til katolicismen, havde det frankiske folk mødt anderledes troende med en indgroet mistro, hvilket allerede 500-tallets arianere fik at føle. I den frankiske kirkeordning var en arianer ikke blot en kætter, men en anarkist, som det var en decideret social pligt at sky, ja at forfølge. Frankernes status som katolicismens bannerførende helte blev beseglet i 700-tallet. Regenten Karl Martel slog en arabisk hær ved Poitiers i 732 og Martels søn, Pepin den Lille, førte et afstraffelsesfelttog mod longobarderne til sejr i 750'erne, hvilket gav pavemagten fri hænder i Italien. Pave Leo III's kroning af Pepins søn, Karl den Store, som hellig vestromersk kejser juledag år 800 udgjorde pavedømmets endelige taknemlighedserklæring og fulgyldige anerkendelse af frankerdømmet¹³.

Det er denne stolte fortid, Urban invokerer i sin *laudatio* over den 'berømte frankiske dyd'

10 Munro (1906), s. 234.

11 Se Munro (1906), s. 240.

12 (1987), s. 256.

13 Armstrong (1988) s. 37-38. Mere udførligt hos Erdmann (1974), s.51-85 & 250-283

og Gudsbedingede særstatus. Men hermed undså Urban sig altså heller ikke for at udnytte den vulgærkristne intolerance og krigerarrogance, der levede i den frankiske folkesjæl. Paven var parat til at lade disse rå forestillinger tjene sit persuasive formål. Og hans timing har været perfekt. Krigerkassen længtes nemlig efter en ny frankisk storhedstid¹⁴. Man skal jo huske på, at den franske del af det, der en generationsrække forinden havde været det stolte, karolingiske imperium, siden årtusindskiftet havde taget sig ud som et dusin relativt selvstændige grevskaber og hertugdømmer i indbyrdes splid. Det franske 'riges' regent kaldte sig *Rex Francorum*, men var blot en kransekagefigur.

Det gamle kejserriges østfrankiske, det vil sige tyske, dele havde i modsætning til de franske opnået en form for konsolidering under først ottoner- siden salierdynastierne, hvilket sikrede dem en grad af stabilitet, der var de franske franker fremmed¹⁵.

Karl den Store – fortidens sublimering

Frankernes politiske kaos i 1095 var ikke mindst et udtryk for, at der ikke var nogen lederskikkelser, man kunne samle sig om i respekt. De stærke regenters dage var forbi. At Urban i sin prædiken greb tilbage til Karl den Store, var derfor naturligt – og meget behændigt. For blandt frankerne havde Karl længe været genstand for en kultisk dyrkelse; "die Zeiten Charlemagnes wünschte man sich erneuert"¹⁶. Men – og nu begynder mythos- og oralitetsparadigmerne at vise deres relevans – den Karl, folk ved Clermont kendte, var ikke længere den historiske Karl,

14 Schramm (1970), s. 295ff. & Armstrong (1988), s. 47ff.

15 Delingen af det gamle, karolingiske storrige i en tysk og en fransk del var da Urban prædikede så fremskreden, at kun franskmandene kaldte sig 'franker'. Min brug af betegnelsen 'franker' vil således kun dække over de franske. Det tyske riges 'Entfrankungsprozess' begyndte allerede under 900-årenes ottoner (se Cowdrey (1970), s. 67).

16 Schramm (1970), s. 296.

krønikerne berettede om, men den Karl, de så for sig gennem heltekvadernes tindrende, men slørede optik¹⁷. I disse kvad, *les chansons de geste*, besang man den stolte, karolingiske fortid, og sagnkredsen om Karl var deres altdominerende stof. Højt hævet over alle andre *chansons*, både i lodighed og popularitet, stod *Chanson de Rollant, Rolandskvadet*. Det blev til i årene op til det første korstog¹⁸ og udgør et perfekt spejlbillede af samtidens frankiske værdier i idealiseret form. Rolandskvadet og dets motiver har været kendt af alle tilhørere ved Clermont¹⁹.

Om Karl selv, der på den tid, Rolandskvadet beretter om, år 778, var 36, hedder det: "Mindst han vel fylder de to Hundred' Aar"²⁰. Vi ser Karl holde krigsråd "under et Pinjetræ" med sine "frankiske Krigere", idet han "Tankefuld stirrende [...] river i Skæggets de snehvide Haar". Karl er blevet til en mytisk kæmpedrot, på hvis skuldre kristenhedens skæbne hviler. Gud vejleder ham i drømme og "Gabriel Engel" er "hans skærmende Aand". "Hvo kan tilfulde hans Storhed beskrive?", spørger en ridder og fastslår: "Gud ham forlened med Kraft uden Lige". Sådan så man Karl i 1095²¹. Hvorfor det?

Indkredsning af frankernes oral-mytiske tænkning

Ikke mindst fordi man langt fra havde den historisk-kritiske bevidsthed, vi har i dag. Ja, for moderne mennesker er det noget nær umuligt at begribe middelalderens "utrolige Vankundighed om den forbigangne Historie"²². Det er derfor

meget relevant, når Giambattista Vico i sin *Nye Videnskab* konkluderer, at myten i både den tidlige oldtid og de såkaldt barbariske kulturer blev oplevet som *vera narratio*, 'sand fortælling'. Følgelig, fortsætter Vico, mente mange af middelalderens romanforfattere og digtere – som eksempler angiver han Günther og Vilhelm af Apulien – "ikke at fortælle andet end sande historier"²³.

Det er interessant, at Vico henfører denne manglende skelnen mellem myte og historie til perioder i menneskehedens historie, der ligeledes var kendetegnede af overvejende skriftløshed. For også moderne oralitetsforskning peger på det forhold, at man i vestlig middelalder anså eksemplvis fantastiske helgenberetninger for ligeså autentiske som den solopgang, man så hver morgen²⁴. Jeg mener derfor, det er forsvarligt at benytte mundtligheds- og mythosparadigmerne som komplimentære, teoretiske størrelser, når det handler om at indkredse middelalderlige tænkemåder. Berettigelsen burde da også fremgå, når vi nu betragter den næste betingelse for 1090'ernes oplevelse af Karl den Store; nemlig tidsfornemmelsen.

Lindhardt drøfter, hvordan man i mundtlige kulturer har svært ved at "huske mere end ca. tre generationer tilbage" og derfor er "tilbøjelig til at knytte begivenheder, der i virkeligheden er ældre, til personer i den nære generation".²⁵ Ong giver desuden empirisk indhentede eksempler fra orale samfund, der viser, at historien kun lever i det omfang, den er relevant for nutiden.²⁶ Betragtet under disse synsvinkler er det interessant, at der i de måneder, da Urban prædikede i Frankrig, huserede et rygte om, at Karl var steget op af sin grav for selv at lede korstoget.²⁷ I trodsig ophævelse af de op mod 300

23 (1998), s. 440. Sammenlign med s. 235. Om historieskrivningens 'mytiske oprindelser', se s. 442-443.

24 Lindhardt (1991), s. 49.

25 Lindhardt (1991), s. 103.

26 (1983), s. 47ff.

27 Krey (1958) bringer ekstensive tekstuddrag fra Ekkehard af Auras krønike (se hertil s.47). Latinsk original hos Röhrich (1901), s. 5, noten.

17 Schramm (1970), s. 295-296.

18 Erdmann (1974), s. 264 og Nyrop (1897), s.172. Kvadet havde længe cirkuleret i rent mundtlige versioner. Førnævnte Vilhelm af Malmesbury oplyser således, at Vilhelm Erobreren allerede i 1066, på slagmarken ved Hastings, fik foredraget en Rolands-sang (Teilgård Laugesen (1966), s.354).

19 Sammenlign med Pernoud (1964), s. 22.

20 s. 30. Jeg citerer her og i det følgende fra O. P. Rittos oversættelse, København 1897.

21 Hertil også Nyrop (1897), s. 7 og 11-12. Roland-citaterne er fra hhv.s. 12,13,138 & 30.

22 Holmquist & Nørregaard (1946), s. 332.

mellemliggende år trådte fortidens heros altså levende ind på virkelighedens skueplads for at løse en nutidig opgave. Og rygget blev mødt med ukritisk begejstring af de uoplyste masser rundt om i Lothringen, Rhinlandet og Burgund. Dette virker dog langt fra vanvittigt, når man tænker på, at Karl alle dage havde været levende i folkets sind, et sind, hvis historiske bevidsthed endnu var på barnestadiet og bestemt heller ikke skærpedes af den forvirring, som selv kleresiet befandt sig i angående tidsregningen. Det var således først i 1000-tallets løb, at munken Dionysius' kristne kalender vandt almindelig udbredelse i Vesteuropa. Og selv herefter vedblev man længe – også inden for kirkens skriftkultur – at supplere den med de gammeldags dateringer – “i pave Gregor VII's femte regeringsår” for eksempel. Så meget desto sværere har tidsregningen været for den jævne franker, der, i lighed med de fleste riddere, var analfabet og ikke har kunnet tyde en datering, hvis han så den.²⁸ Fokuserer man på bondesamfundene, der mentalitetsmæssigt var meget statiske, kan det diskuteres om folks historiesyn overhovedet var lineært, og ikke snarere har været cirkulært. Man talte ikke månederne, men regnede efter kirkeårets mærkedage og prægedes endnu af levn fra de hedenske tider, der dikterede, at årstidernes kommen og gåen var et evigt tilbagevendende kredsløb betinget af mytiske frugtbarhedsritualer. Sidstnævnte er, som Sløk siger:

det fundamentale religiøse fænomen i et primitivt bondesamfund. I den kultiske handling fremstilles frugtbarhedens og livets sejr over alle destruktive kræfter”, vinterens øde for eksempel. “Det er karakteristisk, at mytens dramatiske historie ikke blot opfattes som en række hændelser, der engang indtraf, men at den bliver evig som livet selv. Den gentages i kulten og bliver ét med årets rytme.”²⁹

Ernesto Grassi sætter tidløsheden, evighedspræget i de mytisk-religiøse udtryksformer i forbindelse med deres stærkt billedlige karakter:

Ved anskueliggørelsen af en *vision* indtræder en stilstand i tidens flydende strøm [...] Det visende, førfilosofiske sprog er gennemtrængt af billeder, dets sammenhænge fremkommer ikke ad rationel, kausalt afledt vej, de viser sig derimod i en metaforisk, billedlig indsigt. Statistiske skikkelser optræder uden forklaring ved siden af hinanden; figurer og relationer, der set fra et rationelt standpunkt synes modsætningsfyldte, trives her simultant side om side.³⁰

I det hele taget forudsætter det rationelle standpunkt (logos) en distance til den spontane oplevelse, der er uforenelig med mytens væsen som umiddelbar, ‘sand tale’. Denne sandhedskarakter hænger bl.a. sammen med, at form og indhold er ét i mytens billedverden; myten er “Selbstoffenbarung des Seins”³¹ og derfor “inappelabel, den forlanger at blive troet [...]”. Den eneste kritiske reaktion, der gives på en myte, er at nægte at høre den”.³² Når man lever i en kultur, der endnu er stærkt præget af sådanne arkaisk-billedlige tankemønstre, kan det næppe overraske, at historien om en fortidskæmpes opstandelse vinder tiltro. Schramm redegør da også overbevisende for, hvordan digterisk fantasi, sagn, legende og folketro middelalderen igen vævede trådene til en samlet fransk “Königsmythos [...] an den die Franzosen geglaubt haben wie an ein Dogma”.³³

I relation til sammenblandingen af myte og virkelighed som indfaldsvinkel til pave Urbans invokering af den frankiske krigerfortid, er der endnu en illustrativ kendsgerning, jeg vil tage fat i.

angivelser fra oldtiden, såsom “*tertia messis erat*” (Det var den tredje høst) (1998, s.195).

30 Grassi (1979), s. 78. Min oversættelse.

31 Grassi (1992), s. 90.

32 Andersen (1979), s. 14.

33 Schramm (1970), s. 299.

28 Burr (1900), s. 436-437

29 (1960), s. 15. sammenlign med Vicos pointer om tids-

Da korsridderne hære i efteråret 1096 drog mod Konstantinopel, kunne de vælge mellem forskellige ruter, og vi ved fra krøniken *Gesta Francorum*, at dé frankiske hære, der blev anført af hertug Godtfred af Bouillon og hans bror Baldouin, fravalgte den mere sikre søvej (over Adriaterhavet); de insisterede på at rejse gennem Ungarn, "ad den vej til Konstantinopel, som Karl, frankernes heroiske konge, engang havde ladet lægge".³⁴ At Karl skulle have lagt og benyttet denne såkaldte *Via Caroli*, er rent legendarisk, men det spillede ingen rolle for samtiden.³⁵ Godtfreds og Baldouins status som efterkommere af Karl var i denne henseende et forhold, der blev taget yderst alvorligt i kors-hæren.³⁶

Altså: desto tættere man befandt sig på den mægtige Karl, desto bedre. Rejste man ad hans vej, måtte noget af hans kraft ligesom smitte af på en, var man i en hær, der var under Karls efterkommeres befaling, måtte Karl være med et sted; i det omfang han ikke allerede var stået op af sin grav for at tilslutte sig, ja lede korshærene. Også denne tankegang lader sig forholdsvis ubesværet føre tilbage til det oral-mytiske mønster. Fra de myte-gennemsyrede, animistiske naturreligioner, der endnu i 1090'erne havde stærk indflydelse på folketroen, vil man jo vide, at "et menneske [...] ikke blot er ham selv personligt, men er udstrakt til alt, hvad han ejer. Hans "kraft" sidder i det altsammen".³⁷ Tæt forbundet hermed er forestillingen om, at egenskaber ikke er noget, man har, men noget, man er. I både den mytiske og den orale tænkning møder man således det forhold, at et personlighedstræk ikke kan skilles fra personen selv og granskes in abstractum.³⁸ Styrke i kamp var altså

ikke en idé, men et træk ved særlige skikkelser, for frankerne i 1095 først og fremmest Karl den Store og hans tro ridder, Roland. Det gælder altså om at få del i deres helt personlige egenskaber, hvilket blandt andet kan ske ved, at man rejser ad *Via Caroli* – eller bruger deres navne. Det er betegnende, at vældige stenstatuer, der endnu i 1400-tallet rejstes på torve i tyske byer, fik navnet "Rolandssäulen".³⁹ Kvaliteterne stor og stærk tilhørte helt konkrete personer.

Rolandskvadet – fiktion som selvforståelse

At disse tanketyper langt fra var enkeltstående udslag af overtroisk excentricitet, men derimod præmisser for selve den frankiske selvforståelse, fremgår tydeligt af Rolandskvadet. Her finder man talrige manifestationer af de mytisk, oralt prægede tænkemåder, der skulle give tolkningen af korstogsbudskabet en særpræget drejning.

Kvadets historiske kerne er Karls nordspanske felttog i 778. I virkeligheden havde Karls felttog været et rent strategisk erobringsfremstød af højst seks måneders varighed, men i digtningen blev det til en gigantisk, hellig krig, der strakte sig over syv år. På samme måde med digtets narrative hoveddel, overraskelsesangrebet på frankerhærens bagtrop i Pyrenæerne. Egentlig havde angriberne været nogle baskiske bjergstammer, men trouvèrerne skabte dem om til saracener, frankernes muhamedanske yndlingsfjender. Og så er der titelfiguren: i virkeligheden var han en nærmest ukendt, bretonsk markgreve, men i Rolandskvadet optræder han som frankernes ypperste kriger og kejser Karls søstersøn.

De historiske fakta skæres altså til i retning af en sagnagtig, nærmest mytologisk strid mellem jætteeagtige krigere, en fordrejning, som samtidens franker ikke desto mindre har oplevet som den skinbarlige sandhed. For dels var det jo kun

34 *Gesta Francorum* (s. 2 i Hill's overs. 1972).

35 Riley-Smith (1986), s. 112.

36 Armstrong (1988), s. 100.

37 Sløk (1960), s. 11.

38 Parry betonedede i sin berømte Homer-undersøgelse, at epitetet *amymōn* ikke som hidtil antaget betød 'ubebrejdelig', men derimod 'smuk på den måde, en kampberedt kriger er smuk på' (Ong (1983), s.49). Vico udleder lignende pointer af den arkaiske digtning (1998, s. 439).

39 Nyrop (1897), s. 27. Sammenlign med Sløk (1960), s. 11-12 og Ong (1983), s. 32-33.

en intellektuel klosterelite, der havde adgang til krønikernes optegnelser om den historiske Karls bedrifter, og dels har samtiden ikke set nogen som helst værdi i en adskillelse af historie og myte. I dag oplever man det som noget i sig selv attråværdigt at forholde sig nøgternt og realistisk til fortiden, men det er i bedste fald anakronistisk at tilkende middelalderen lignende kvaliteter. Historien fungerede bedst, når den var prægtig og inspirerede til ærbar dåd. Resten fortrængte man, det gik i glemme.⁴⁰ Og når folket fik berettet om historiske begivenheder, havde de jo allerede været gennem flere filtre; i højmiddelalderen for eksempel vaganter, pilgrimme og troubadourer, af hvilke sidstnævnte per profession skar historien til så den kunne passes ind i mundtlige formler, strofiske og retoriske mønstre. Virkeligheden omformedes altså, idet man gengav den.

Saraceneren som 'mytisk' fjende

At skurkene i Rolandskvadet er blevet til saracener, kan da heller ikke undre, alene af den grund, at dé var de hævdvundne fjender i *les chansons de geste*. Men også her må man forvente, at mundtlighedens mentale strukturer har spillet ind: "Når man ikke har skriften til hjælp", falder det nemlig "svært at operere med mere komplicerede forhold og man nøjes derfor med at beskrive fænomenerne, så at de ligner eller ikke ligner noget andet. Derfor opererer man med overskuelige modsætninger. God/ond [...] etc. Man kan ligefrem tale om, at oraliteten på denne måde fremmer antagonistisk tænk-

ning.⁴¹ Og ligesom det på første korstogs tid forlængst var blevet konvention at tilskrive Karl den Store alt, hvad der var ærbart ved den frankiske fortid,⁴² således var det blevet tradition at tilskrive saracenerne alt, hvad der var ondt. En form for antagonistisk vanetænkning altså, der er historisk betydningsfuld, fordi det var denne hermeneutiske ramme, Urbans korstogsbudskab blev sat ind i; antitesen Karl versus saracenerne blev det baggrundstableau, pavens prædikener i 1095 tolkedes på⁴³. Denne receptionsproces blev hjulpet på vej af en legende, der kædede Karl sammen med det hellige land. Grundlaget herfor var, at Karl havde oprettet et protektorat over Jerusalemets hellige steder i 807. Omtrent som det var sket med Spaniensfelttoget i Rolandskvadet forvandlede denne uskyldige, historiske hændelse sig til en overbevisning om, at Karl havde "udstrakt riget helt til Jerusalem"(!)⁴⁴.

41 Lindhardt (1991), s.35, s. 43 & 71. Ong s.43ff. Jette Krogh påviser (1979, s.64-66), at binarismen er det alt beherskende kompositionsprincip i antikke fabler og afspejler en tendens til at tænke i "modsathed".

42 I sin undersøgelse af litteraturhistorisk topik registrerer Curtius, hvorledes en række skematisk, antikke formler for herskerpanegyrik aktiveres "Unter dem gewaltigen Eindruck von Karls geschichtlicher Erscheinung" (1993, s.174). Det gælder for eksempel topen "over hele jorden besynger man ham". Skønt vi her har at gøre med litterære formler, ser jeg ingen grund til at betvivle, at gods af den art er gået over i mange frankers reelle syn på Karl. Curtius (1993), s. 167 (inkl. note 2), 169-70, 174 og 185 kan vel på denne måde læses som en nuancering af 1090'ernes indstilling til den heroiske karolingerfortid. Når man applicerer mundtlighedsproblematikken på Karl den Store-skikkelsen, er det meget oplysende at høre Ong (1983, s.70): "Oral memory works effectively with 'heavy' characters, persons whose deeds are monumental, memorable and commonly public. Thus the noetic economy of its nature generates outsize figures, that is, heroic figures, not for romantic reasons or reflectively didactic reasons but for much more basic reasons: to organize experience in some sort of permanently memorable form. Colorless personalities cannot survive oral mnemonics".

43 Således den franske korstogsforsker Folz: "un Charlemagne croisé existe donc très probablement dans les esprits à la veille du concile de Clermont" (efter Becker (1988), s. 402).

44 Erdmann citerer (1974, s. 276) fra de pågældende annaler, der er fra 1000-tallets anden halvdel. Angående Karls aftaler med araberne se Röhrich (1901), s. 3-4.

40 Betegnende er et udråb af biskop Benzo, der døde på det første korstogs tid: "Hvis ingen skrifter berettede om fortidens begivenheder, hvem skulle da, spørger jeg, senere slægter kunne tage til forbillede?" (efter Teilgård Laugesen (1966), s. 22). Den norske munk Theodricus mente da også, det var klogest at slutte sin krønike om de gamle norske konger med Sigurd Jorsalfarers død i 1130. Herefter fulgte nemlig lutter "fæle tider" (Holtsmark (1969), s. 116). Mht. Rolandskvadets overlevering se Pernoud (1964) s. 22

Man mente, det var i denne forbindelse, han var rejst ad den sagnomspundne vej gennem Ungarn.

Frankerne fornyede med korstoget deres status som Guds udvalgte folk og katolicismens beskyttere, men de gjorde det altså ud fra en selvopfattelse, der beroede på historiemaniplulation, sagn og myter. Og den fjende, der tjente frankerne i deres selvfremsstilling som de antikristelige besejrer, saracenerne, var genstand for en ligeså manipulatorisk omformning. 1090'ernes frankiske billede af saraceneren viser næsten endnu tydeligere berettigelsen af den orale og den mytiske tolkningstilgang til samtidens reception af korstogsbudskabet.

Som aksiom arbejder Vico blandt andet med sætningen "Det uvidende menneske gør sig selv til målestok for universet". Primitivt tænkende mennesker, siger han, giver ukendte fænomener "substantiel væren" "på grundlag af deres egne idéer"⁴⁵. Og det var nøjagtigt sådan, man i Vesten greb det sære fænomen Islam an. Tolkningen måtte dog gå i en mørk retning, for når Gud havde åbenbaret sig i og med Kristi lære, måtte Islam være en falsk og derfor ond lære. Det kunne simpelthen ikke være anderledes.

Hvordan bar man sig nu ad med at tolke denne onde lære på grundlag af egne idéer? Man konstruerede bogstaveligt talt et negativt spejlbillede af kristendommen og betegnede det "Islam"⁴⁶. Først og fremmest havde man jo Treenigheden. Sådan en måtte Islam altså også have, men i degenereret udgave. Således hører vi i Rolandskvadet, den vel nok bedste kilde til det almindelige billede af muslimen i Frankrig på Urbans tid, at de mørklødede dyrker Muhamed, Tervagant og Apollon. Dermed var de falske sider af deres ritus dog ikke talte. De gammeltestamentlige patriarker havde af Jahve fået forbud mod al billed- og afgudsdyrkelse⁴⁷; ergo måtte Guds fjender forfalde til netop slige synder. Da

45 Vico (1998), s. 101 og 175.

46 Jeg støtter mig i dette afsnit til Christensen (1988), især s. 108-109 og Holmqvist-Larsen (1988), især s. 66-67.

47 2. Mosebog 20,2 ff. og 5. Mosebog 4,15 ff.

Rolandskvadets kejser Karl "Saragossa har taget", finder han derfor "Støtter af Afguder rundt om i alle / Templer, Moskéer, Synagoger i Staden", og straks skrider frankerne til arbejdet: "Udryddes skal hexeriet, Bedraget"⁴⁸.

Endvidere: kønslivet var syndigt og tugt en dyd, kirken, som bekendt, søgte at fremme overalt i Vestens samfund. Utugt, *luxuria*, var sågar én af dødssynderne. Så hvad var mere naturligt end, at kristendommens djævelske gøglebillede, Islam, måtte opfordre til utugt? Her havde man endda et vist udgangspunkt at bygge sin antitese på: det var sevet igennem til Vesten,⁴⁹ at muslimerne havde flere koner, at konkubiner og skilsmisse var tilladt. Desuden fortæltes det, ikke helt med urette, at Muhameds skildring af paradiset var stærkt sensualistisk. Utugt blev således opfattet som et grundtræk ved Islam. Værre kunne det næsten ikke blive; Islam måtte i ét og alt være satans modstykke til den eneste sande tro, Guds lære, kristendommen. Blot tanken om, at Gud skulle have åbenbaret sig for en liderlig profet, var absurd, ja obskøn.

Følgelig var Islams gud falsk, hvorfor muslimerne måtte være hedninge; en opfattelse, der fremgår af talrige vers i Rolandskvadet.⁵⁰ Mus-

48 Rolandskvadet s. 33, 144-145 & 147. Mht. Treenigheden også Southern (1978), s. 32.

49 Det var først med korstoget, at Vesteuropas kendskab til Islam overskred det barnligt enfoldige. I sin fortjenstfulde *Western Views of Islam in the Middle Ages* taler prof. Southern følgelig om tiden frem til år 1100 som en tid præget af "the ignorance of a confined space" (s. 14). Undtagelsen er Spanien, hvor man hele middelalderen igennem havde en livlig udveksling med den muhamedanske verden (fx. Armstrong (1988), s. 32 ff), men den beskedne mængde muslimsk tankegods, der trængte ind på kontinentet, synes ikke at være nået længere end til Sydfrankrig, hvor den skal have haft indvirkning på aristokratiske dannelsesidealer (Curtius 1993, s. 521). I Gascogne, Languedoc og Provence kendte man i forvejen lidt til muslimer; de havde siden 700-tallet drevet sørøveri langs Middelhavskysten, og først i 975 var det sidste af deres støttepunkter på fransk grund blevet vristet fra dem (Pernoud (1964), s. 13). Desuden havde sydfranske riddere i 1000-tallets sidste halvdel deltaget i spaniernes *reconquista* mod maurerne.

50 For eksempel s. 4, 48. Se desuden Nyrop (1897), s. 168.

limen stod altså i ledtog med satan og hans hinsidige skæbne var derfor beseglet. Om den døende hedningedrot læser man således i Rolandskvadet, at "Satanas Djæville med sjælen bortile"⁵¹.

At det må have været netop denne gruppe af klichéprægede forestillinger, der har dikteret Clermont-tilhørernes syn på muslimerne og deres religion, underbygges altså af samtidens kilder⁵². Og krønikerne peger da også på, at Urban ved Clermont har trukket på disse populære forestillinger. Balderik af Dol lader for eksempel paven rase over tyrkernes "afgudsbilleder"⁵³ og hos Guibert af Nogent appelleres der til *luxuria*-forestillingen:

De har hersket over de kristne efter behag og med glæde svælget i nedrighedens usle sump for at stille deres lyster og i alt dette ej mødt nogen hindring.⁵⁴

Man bør da næppe heller frakende Urbans udfald mod 'hedningene' en stor andel i den intense jubel efter prædikenen⁵⁵; at nedslagte et så ondt folkefærd som tyrkerne til genoprettelse af den sande tro, ville jo i sig selv være en ærbar handling, et offer til Gud og Kristus. Jævnfør med Fulker af Chartres' gengivelse af pavens ord:

Tyrkerne og araberne har angrebet [...] De har ødelagt kirkerne og hærget dette rige, der er Guds. [...]. Derfor beder og bønfaller jeg eder, men nej, det er ikke mig, men Gud Herren selv, der beder og bønfaller eder om at gå som Kristi herolder og vedblivende opfordre mænd af enhver byrd [...]

51 s. 146.

52 Således også *Gesta Francorum*, hvis første ni bøger blev til ml. 1096 og 1098 (Hill & Mynors (1972) s. 9). Islamsynet hos forfatteren til denne krønike svarer nøje til *Rolandskvadets* s. 52: muhamedansk opfordring til utugt, sværgeren ved flere guder, s. 75: en moské som djævlens hus (*de domo diabolica*) og s. 41: slagmarkens døde tyrker farer fluks til helvede.

53 efter Krey (1958), s. 33.

54 *Recueil des Historiens des Croisades* Bd. IV s. 139.

55 Se Eversbusch (1999), s. 56-57 & 64-65.

til at ile med at fordrive den onde yngel fra de lande, som beboes af eders brødre. [...] O hvilken vanære, hvis en yngel så foragtelig, vanslægtet og trælbundet af dæmoner [...] skulle betvinge et folk [...], som stråler i og med Kristi navn!⁵⁶

Med de nedarvede overbevisninger om verdens opdeling i entydigt ondt og entydigt godt, var der ingen tvivl om, hvor man måtte stå i dette skisma; som ridder Roland råber: "Uret de Vantro har, Ret har de Kristne"⁵⁷. Sagen var soleklar. Og med begejstring har man lyttet til pavens kampråb.

Riddernes forræde reception – konklusion til kritikeren

Var pavens retoriske udnyttelse af de populære motiver – klichéerne om islam og den blodige karolingerfortid – således effektiv, så var den dog ingenlunde risikofri: tusinder af riddere har tolket det pavelige projekt på Rolandskvadets primitive præmisser.⁵⁸ Af *Gesta Francorum* fremgår for eksempel, at både krønikøren og den hær, han kæmpede i, var Rolands disciple.⁵⁹ Da denne tidens største helt lægger sig til at dø på slagmarken, er det et liturgisk 'kingsritual': "Handsken han rækker sin Gud og sin Dommer, / Englene ned til hans Dødsleje kommer". (Vasallens overrækkelse af sin handske til lensherren var et tegn på underkastelse i middelalderen). Roland kom i himmerig, fordi han "for sin Drot" formåede at "lide stor Nød, vove sit Liv og uddele vældige Hug."⁶⁰ Således også korsridderne. De har indpasset pavens budskab i de feudale tankestrukturer; for dem har Moses' og Jesu Gud været korstogets øverste krigsherre, der ville

56 Fulker af Chartres I,III-3-6 (s.66 i Ryan's udgave (1969)). Oversættelsen er min.

57 s.55.

58 For eksempel Armstrong (1988) s. 49.

59 Således også Hill & Mynors (1972 s. 15) om *Gesta*-forfatteren: "his creed was the Song of Roland".

60 begge citater fra s. 127.

udbetale deres sold efter døden.

Denne forræde kristendomsopfattelse har været svær at goutere for en sofistikeret clunianserpave som Urban. I min artikel beskrev jeg, hvordan paven måtte se sin økumeniske vision realiseret af ridderne som feudal blodhævn over Kristi fjender, jøderne inklusive, parret med populærreligiøs trang til fysisk berøring med Frelserens grav. Pavens åndeligt, begrebsligt og derfor også litteralt prægede korstogs-konception⁶¹ sendtes gennem et receptionsfilter determineret af en mytisk og sanseligt forankret, hedensk tænkemåde, hvis ideologiske holdpunkt var en fiktion: de frankiske stridsmænds selvopfattelse som korsriddere udgik fra Rolandskvadets blodige spind af kvasihistorisk digtning og halvmytologisk legende.

Kun i mundtlighedens rum kan et sådant sammensurium af fiktion og fakta trives som skinbarlig sandhed. Og Urban trak da også selv på fikcionalitetens strukturer i sin markedsføring af det hellige orientfelttog. Qua sin gejstlige dannelse beherskede paven alle retorikkens virkemidler, der jo lever af oralitetens 'brede' sandhedsbegreb, og samtlige gengivelser af korstogsopråbet præges da også af logosfremmed illustratio; rædselsscenerier med antikristelige overgreb. Mon ikke Urban, som tilrådet af Quintilian, her har gjort sig mindre umage med de enkelte situationers virkelighed end med deres virkningsfuldhed?⁶² Det må man gå ud fra. Der-

for forstår jeg heller ikke, hvorfor Melve siger, jeg i min analyse frakender korstogspaven forståelse for mundtlighedens mentale vilkår. Tværtimod viser jeg ud fra taletemaet Jerusalem, hvordan hans vækkelsesoration visuelt har vakt tillive alle de topoi, der knyttede sig til dette emne; den hermeneutiske katastrofe bestod imidlertid deri, at paven undervurderede i hvor høj grad den orale tænkning lever i sanselige, billedlige og ikke begrebslige forestillinger. Urbans visuelle appel til folkets populærreligiøse, mytisk funderede Jerusalembegejstring har således gjort budskabets modtagere uimodtagelige for fornuft, for de praktiske forbehold vedrørende deltagelse i korstoget ikke mindst. Paven gravede altså sin egen grav, retorisk set. Her at indføre retorisk-filosofiske dikotomier som forklaringsmodeller – mythos over for logos og billedets umiddelbare indvirkning på følelsen over for intellektets usanselige evne til begrebslig ratio – er derfor ikke rent abstrakt teoretiseren. Men, at den heraf afledte 'misforståelsens retorik'⁶³ ligefrem skulle være *grunden* til massernes korstogshysteri, er en overfortolkning, Melve lægger mig i munden. Hvad jeg konkluderer, er derimod, at vigtige forbehold fordampede på det pathosbål, Urban selv tændte, og at flere teologiske aspekter af den pavelige korstogsinventio har været lodret uforståelige for analfabetiske modtagere.

Som supplerende eksempel herpå kan nævnes problemet med syndsforladelsen. Ifølge nyere forskning var det nemlig snarere 'bodsforvandling', Urban lovede korsfarerne. Tidens kirkeret sondrede mellem syndsforladelse, det vil sige fritagelse for *al* dennesidig straf, *remissio peccatorum*, på den ene side og fritagelse for (en del af) den bodsstraf, der var udmålt af kirken, *remissio penitentiae*, på den anden side. Blandt andre Ekkehard af Auras omtale af korstoget som en "ny bodsvej" (*nova poenitentiae via*) indicerer, at det har været sidstnævnte,

Urbans baggrund.

63 Eversbusch (1999), s. 63.

61 Meget tyder således på, at Urban var præget af Augustins lære om voldens stedvise nødvendighed; muhamedanerne handlede mod Guds vilje og derfor også mod egne, 'hinsidige' interesser. At dræbe dem, det vil sige forhindre dem i flere overgreb mod kristne, var således en kærlighedsgerning (se Riley-Smith s. 27).

62 Stolt (1985), s. 28-29: 'Det är främst de små vardagliga detaljerna som ger läsaren en illusion av en verklig händelse. Quintilianus betoner fantasins betydelse därvidlag och ger exempel från plundringen av en stad (...) Det som skiljer den antika 'evidentia' ifrån det engelska begreppet 'evidence' är främför allt, att det tydligt och klart utsägs i retoriken att dessa realistiska detaljer inte behöver vara sanna, utan att det räcker med sannolikhet' (*Institutio Oratoria* VIII, 3-70). Röhricht (1901, s.16) & Becker (1988, blandt andet s. 273ff.) beretter om

Urban benyttede.⁶⁴ At dette løfte i folkemunde hurtigt blev forenklet til “fuldstændig syndsforladelse”, er interessant ud fra oralitetsparadigmets føromtalte binarisme; bodsforvandlingen implikerede jo en intellektuel nuancering af modsætningen mellem de tvættede og de besmittede. En sådan gradbøjning af antiteser er den mundtlige middelalder inderligt imod.

Teoretiske begrebspar vil naturligvis aldrig kunne forklare receptionen af en retorisk handling udtømmende, men ved at påvise, hvor fremherskende de orale og mytiske tankemønstre har været i 1000-tallets Frankrig, mener jeg også at have begrundet deres lodighed som indfaldsvinkler til pave Urbans korstogsretorik – og dens virkning.

64 Efter Erdmann (1974) s. 307. Se desuden Sommerville (1976), s. 327-330, Brundage (1969), s. 145-153 og Holmquist & Nørregaard (1946), s. 405-407.

Litteratur

Da denne duplik baserer sig på en artikel, der tidligere har været bragt her i *Rhetorica Scandinavica*, undgår jeg af pladshensyn at anføre samtlige kilder påny. Flere af de titler, der er benyttet både her og i artiklen, figurerer således kun på min oprindelige litteraturliste.

- Andersen, Lene (1979): “Overvejelser over mytebegrebet”, s. 3-14, i: *Museum Tusulanum 32-33* udg. Museum Tusulanums Forlag, København
- Anonymus (1972): “Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum / The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem”, i: skriftserien *Oxford Medieval Texts*, indl. & overs. v. Hill, Rosalind, kritisk indl. v. Mynors, Roger A. B., Oxford, Clarendon Press og London, Toronto og New York, Oxford University Press
- Anonymus (1897): *Rolandskvadet metrisk oversat* v. Ritto, O.P., indl. og noter v. Nyrop, Kr., København, Det Nordiske Forlag
- Burr, George Lincoln (1900): “The Year 1000 and the Antecedents of the Crusades” s. 429-439, i: *The American Historical Review* nr.6 1900
- Christensen, Peter (1988): “Opfattelsen af Islam i Vesten: En gammel fjende genopstår”, s. 107-116, i: *Fjendebilleder og fremmedhad*, [flere forf.] red. Kristiansen, K. K. og Rasmussen, J. R., udg. af FN-forbundet gennem Gyldendals Bogklubber, København
- Curtius, Ernst Robert (1993): *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke Verlag, Bonn [1. udg. 1948]
- Fledelius, Karsten (1987): “The Idea of the Crusades”, s. 252-262, i: *War and Peace in the Middle Ages* [Flere forf.] red. McGuire, B. Patrick, København, C. A. Reitzels Forlag
- Grassi, Ernesto (1992): *Die unerhörte Metapher*, Anton Hain, Frankfurt am Main
- Hill & Mynors: se Anonymus 1
- Holmquist, Hjalmar og Nørregaard, Jens (1946): *Kirkehistorie I: Oldtid og Middelalder*, 3. rev. udg., København, J.H. Schultz Forlag [1. udg. 1931]
- Holtmark, Anne (1969): “Politisk litteratur”, s.116-117, i: *Udvalg af artikler fra Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, nr.4 i serien Lærebøger og kompendier, udg. Haastrup, Niels og Olsen, Damsgaard Thorkil, Københavns Universitet
- Krogh Jette (1979): “Sociale modsætningsforhold” (indgår i ‘Fabel og samfund’) s.64-66, i: *Museum Tusulanum nr. 32-33* (se under Andersen)
- Nyrop, Kr.: se Anonymus 2
- Ong, Walter J. (1983): *Orality and Literacy, The Technologizing of the Word*, London & New York, Meuthen
- Schramm, Percy Ernst (1970): “Kaiser, Könige und Päpste – Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters” indgår i sammes serie *Beiträge zur allgemeinen Geschichte* som bd. IV,1 Stuttgart, Anton Hiersemann
- Southern, R. W. (1978): *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts og London, Harvard University Press (1. udg. 1962)
- Stolt, Birgit (1985): “Vad är sanning? Retoriske funderingar kring ett tidlöst problem”, i: Skyum-Nielsen, Peder & Rørbech, Lone: *Retorisk festskrift*, Dafolo Forlag, Tr. Skjern, s. 24-34
- Teilgård Laugesen, Anker (1966): *Middelalderlitteraturen – en orientering*, Gyldendal, København
- Vico, Giambattista (1998): *Den nye Videnskab*, overs. m. indl. og noter af Conni-Kay Jørgensen & Arne Jørgensen, [1. udg. *Scienza Nuova* 1744] i Gyldendal-serien