

ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER  
*Faggruppen for filosofi og  
videnskabsteori*

ROSKILDE UNIVERSITY  
*Section for philosophy  
and science studies*

**Antikrist – problemet om det onde  
og forestillingen om to principper**  
*Historisk indledning til den filosofiske  
diskussion om theodicé-problemet*

---

AKSEL HAANING

FILOSOFI OG VIDENSKABSTEORI PÅ  
ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER

*3. Række: Preprints og reprints*

2005 Nr. 1

Referee: Jesper Ryberg

## Forord

Denne afhandling er tænkt og skrevet som et essay. Det indgår i en større samling med fælles titel: *Den dobbelte arv*, der er planlagt til udgivelse senere i år 2005 på C. A. Reitzels Forlag.

Den oprindelige skitse går faktisk tilbage til slutningen af 1980'erne, men er aldrig blevet publiceret. Den begyndte som en reaktion på kapitel V af C. G. Jungs *Aion*, der udkom i 1951, en bog jeg dengang slet ikke havde forudsætninger for at læse; også i dag forekommer den vanskelig, men udgør samtidig et af de dybeste filosofiske værker, der er skrevet i det 20. århundrede. Mig bekendt har ingen loddet dybere i den europæiske sjæl. Jeg forlod dog hurtigt emnet, og skrev i stedet en mere historisk og tematisk redegørelse, som nu – tilskyndet af samtidens begivenheder – er skrevet sammen og ført ajour. Efterskriftet er naturligvis ikke et forsøg på antyde en enkelt årsagsforklaring – hvad der heller ikke er muligt, men ment som en tilskyndelse til almindelig eftertanke og til at sætte religionsfilosofiske og idéhistoriske emner i historisk kontekst. Jeg er naturligvis forberedt på et væld af modsigelse.

Som sagt udkommer essayet i større sammenhæng senere, og enhver omtale i pressen frabedes. Til gengæld er reaktioner og kommentarer velkomne og bedes rettet direkte til mig.

Roskilde, den 9. februar 2005.

Aksel Haaning

aksel@ruc.dk

# Antikrist – eller problemet om det onde og forestil- lingen om to principper

– Historisk indledning til den filosofiske diskussion om *theodicé-*  
problemet

*Aksel Haaning*

**I Forhistorie. Antik og kristendom:**

1. Indledning
2. Forhistorie
3. Zarathustra
4. De to principper i oldkirkelige skrifter
5. Manikæerne
6. Læren om det onde som *privatio boni*
7. Historiografisk betragtning

**II Bogomilerne:**

8. Bogomilerne
9. Kilderne
10. Bogomilernes teologi
11. *Interrogatio Iohannis*
12. Udviklingen i Vest: Anselm af Canterbury

**III Katharerne:**

13. Katharernes kætteri
14. Katharernes teologi og metafysik
15. Bogen om de to principper
16. Gud mod Gud
17. Skabelsen

**IV Efterskrift**

19. Majslet i granit
20. Djævelens børn
21. Om jødernes og deres løgne: Forsvar for Luther
22. En kristen visionær

## I. Forhistorie. Antik og kristendom

### 1. Indledning

Denne foreløbige afhandling er et forsøg på at følge væsentlige træk af en såkaldt religiøs idé's historie, nemlig den at verden som helhed består af – og styres af – to sidestillede grundprincipper, og at mennesket må forstå verden og sin egen eksistens i forhold til det. Med udtrykket 'religiøs idé' benytter jeg Mircea Eliades definition, som er både gangbar og træffende, hvilket jo ikke udelukker den fra kritik eller modsigelse.<sup>1</sup> Der er med idéen om de to principper ikke kun tale om religion eller tro, men om en grundtanke, der også forekommer i den europæiske filosofi – eller rettere: Såvel inden for ontologi og metafysik, som inden for etik og almen menneskeforståelse; livssyn om man vil. Men ud over filosofien har læren om de to principper også rødder i mytologi netop i den periode, hvor grænserne mellem mytologi, religion, digtning og filosofi for første gang er under

<sup>1</sup> Generelt herom se Eliade, *De religiøse ideers historie* bd. 1-4, 1981-89; bd. I, p. 13-15. Om Eliades tese, "det religiøse menneske" (*homo religiosus*), hedder det bl.a.: "Det hellige er et element i bevidsthedens struktur og ikke et stadium i denne bevidstheds historie. *At leve som menneskeligt væsen* var allerede i de ældste kulturer i sig selv en *religiøs handling*, for seksuallivet, arbejdet og det at få føden havde sakramental betydning. Med andre ord: at være – eller rettere at blive et *menneske* er ensbetydende med at være 'religiøs.'" Om den komparative metode, Eliade benytter, hedder det: "Jeg er faktisk af den mening, at ethvert historisk studium forudsætter en vis fortrolighed med verdenshistorien; og derfor fritager selv den strengeste specialisering ikke en forsker fra forpligtelsen til at se sin forskning i lyset af den almindelige historieforskning. Jeg er desuden enig med dem, der mener, at kendskab til f.eks. Kalidasa eller Nô kan kaste lys over studiet af Dante eller Shakespeare eller Dostovjevskij og Proust (...) det drejer sig ganske enkelt om ikke at tabe den dybe og udelelige sammenhæng i den menneskelige ånds historie af syne. *Bevidstheden* om denne sammenhæng i

afklaring; nemlig i den hellenske kultur, den klassiske periode, populært kaldet 'Det gamle Grækenland' fra ca. 800 f.v.t., hvor den vestlige filosofi har sit udspring.

Men ud over den førkristne oldtid er den kosmiske og eksistentielle dualisme et tema, som spiller en betydelig rolle ved udformningen af kristendommen og kirkefædrenes forsøg på at udvikle en kristen filosofi i de første fire til seks århundreder e.v.t., fordi de ville give et begrundet kristent svar på de filosofiske og eksistentielle problemstillinger i datiden – og det vil sige hellenismen, nemlig perioden mellem Alexander den Stores krigstogt mod Orienten og kristendommens gennembrud i Romerriget – geografisk placeret i landene omkring Middelhavet. Denne geografi, og den her kort skitserede baggrund, er udgangspunkt for det vældige temas virkningshistorie i vestlig, europæisk filosofi og religion; det omfatter med andre ord både antik filosofi og kristen tænkning, klassisk mytologi og europæisk realhistorie. Denne baggrund er nødvendig for at forstå, hvorledes problemet diskuteres også i vor egen tid, og da ikke mindst i en tid, hvor vi uden videre påberåber os en kristen arv som kulturgrundlag. Det er stadig denne tankestruktur, der infiltrerer nutidens 'debat' om det onde, eller hvad vi nu skal kalde det – vores frustration og engagement, magt og afmagt. Sagt på en anden måde, og set i sammenhæng med bogens øvrige artikler og det overordnede tema: Problemet er centralt, ja står faktisk både historisk og tematisk placeret midt i den dobbelte arv.

Yderligere er der tale om et historisk og tematisk forspil til den filosofiske diskussion om det ondes ontologi og den etiske og

---

menneskehedens åndshistorie er af forholdsvis ny dato og endnu utilstrækkeligt udfoldet." (I, p. 13-15).



religionsfilosofiske drøftelse, der synes evigt aktuel, og som netop i dette emne stadig rækker ud over det snævre, akademiske miljø. Hovedtemaet er *dualisme*, den grundtanke, som sagt, at verden består af, og styres af, to sidestillede grundprincipper; sidestillede vil sige, at det enes realitet og eksistens ikke kan forklares med henvisning til det andet; begge er til stede, lige virkelige og umulige at bortforklare eller reducere til noget andet. Denne såkaldte 'absolutte dualisme' berører og involverer problemet om det onde, og vi kan forholdsvis let konstatere, at det også fra de tidligste skriftlige kilder formuleres i forbindelse med det, vi traditionelt kalder *problemet om det onde* eller *theodicé-problemet*, som filosofferne i nyere tid gerne vil kalde det; en formulering, der stammer fra den franske matematiker, filosof og videnskabsmand G. W. von Leibniz (1646-1716). Det kommer af de to græske ord *theōs* og *dikē*, der betyder *Gud* og *retfærdighed* og dermed indirekte angiver det problematiske i at forklare det ondes eller det uretfærdiges eksistens eller forekomst, hvis man tror på en styrende, retfærdig guddom, eller hvis man med den oplyste tanke har tillid til et styrende og retfærdigt, ledende princip i verden. Gør man ikke det, eller finder man tanken utilstrækkelig, lurer det ræsonnement, at der ingen guddom er, at Gud slet ikke findes, og det var denne ateisme, Leibniz' bog ville besvare – eller rettere sagt afvise, og derfor reformulerede han det traditionelle teologiske og filosofiske problem om det onde ved i sin afhandling at hævde og forsøge at begrunde, at denne verden var skabt af den gode Gud som den bedst mulige verden af alle mulige verdener. Så Leibniz' udtryk om *theodicé* er for så vidt blot en nyere formulering af et meget ældre problem – som vi skal se.

På dansk grund, og med stadig henvisning til den danske oplysning i 1700-tallet, er det fra denne periode grundigt belyst i Leif Nedergaard-Hansens disputats *Bayle's & Leibniz' drøftelse af Theodicé-problemet. En idéhistorisk redegørelse* bd. I-II (København 1965). I netop denne periode spiller spørgsmålet om theodicé så stor en rolle, fordi det indgår i 1700-tallets diskussion om retfærdighed, herunder menneskelig retfærdighed og en mulig ny, anderledes og mere retfærdig samfundsorden. Dette i sig selv var måske ikke så nyt; også i 1400-tallet og 1500-tallet findes utopier, Nikolaus af Cusas *Om troens fred* (1461) og en Thomas Moores *Utopia* (1551) f.eks. er vel mest kendt, og ligeledes i 1600-tallets statsteorier (hos Locke, Hobbes og Campanella). Når spørgsmålet om theodicé i oplysningstiden i 1700-tallet spiller så stor en rolle, skyldes det i høj grad, at begrundelsen for en ny samfundsorden søges i opgør med den eksisterende hierarkiske samfundsbygning, der var baseret på kristendommen og kirkens magt. I denne drøftelse er spørgsmålet om Guds eksistens grundlæggende: det er nemlig spørgsmålet om kirkens ret til at være samfundets bærende institution, og dermed myndig også over for frikirker og andre kirkelige retninger; en diskussion der i øvrigt også spiller en rolle i forbindelse med Den amerikanske Uafhængighedserklæring i 1776 og Den franske Revolution i 1789. Et voldsomt jordskælv i Lissabon på kirkens højtidssdag den 1. november 1755, hvor flere tusinde mennesker omkom under gudstjeneste, gjaldt for nogle af oplysningsfilosofferne som et bevis på, at der ingen retfærdig Gud var til, og diskussionen blusede op igen.

Af litteratur om det onde har vi de senere år på dansk fået en oversættelse af den tyske filosofihistoriker Rüdiger Safranskis, *Det onde*

eller *frihedens drama* (1999), der behandler problemet med stort, måske for stort, historisk og tematisk rumfang, Peter Thielsts let tilgængelige *Det onde – et menneskeligt problem* og endelig den norske filosof Lars Fr. H. Svendsens ambitiøse *Ondskabens filosofi* (2002). Netop Svendsen gør i forordet opmærksom på et forhold, der også er værd at bemærke i denne sammenhæng. Han siger: ”Jeg har aldrig arbejdet mod nogen problemstilling, som har krævet et så omfattende kildearbejde. Barry L. Whitneys bibliografi over engelsksprogede udgivelser i årene 1960-1990, der er viet til teodicéproblematikken – spørgsmålet om, hvorvidt det ondes eksistens i verden er forenelig med, at der også findes en god og almægtig Gud – består af over 4000 titler. Et enkelt aspekt ved ondskabsproblematikken er altså behandlet i over 4000 arbejder i løbet af en periode på 30 år. Whitney anslår, at litteraturen om ondskab generelt i dette tidsrum består af titusinder af titler.”<sup>2</sup> Siden er tilvæksten ikke blevet mindre, tværtimod – og den omtalte bibliografi tæller jo kun de engelsksprogede titler. Denne overflod af litteratur skyldes sandsynligvis det enkle forhold, at problemet på én gang er påtrængende og uløst – og også forbliver det fremover. Det handler nemlig om grundvilkår i menneskelig eksistens. Men det handler også om motiver og drivkræfter for handling og beslutning – både bevidst og ubevidst, og også derfor er det så vigtigt fortsat at beskæftige sig med problemet, analysere det historisk og tematisk i alle dets afskygninger i realhistorie, religion og filosofi. Men udover at være et såkaldt menneskeligt problem, handler det også om den øvrige levende natur, ja selv verdensrummets fænomener med de for den almindelige tanke ubegribelige,

---

<sup>2</sup> *Ondskabens filosofi*, Forlaget Klim, 2002, p. 9. Den omtalte bibliografi er: Barry L. Whitney, *Theodicé: An Annotated Bibliography on the Problem of*

såkaldte sorte huller er de seneste årtier også inddraget, lige som den debat om etik, der ledsager nye teknologiske muligheder, såvel for mennesker, dyr og planter, mere eller mindre ureflekteret inddrager traditionelle religiøse spørgsmål om det gode og det onde.

Men lad mig som det sidste atter slå fast: Det følgende er ikke en filosofisk analyse, endsige en anvisning af nogen løsning, men et forsøg på tilnærmelse – og en redegørelse for problemets omfang, herunder en antydning af de øvrige forestillinger og problemer, det historisk er knyttet til eller involveret i. Som anført under titlen: En historisk og tematisk indledning *før* den filosofiske behandling.

Men midt i den uoverskuelige mængde af forskelligartet litteratur er den også skrevet som en slags introduktion, en optakt til den videre drøftelse inden for filosofi, teologi, samfundslære og andre beslægtede områder og til almindelig og egen eftertanke. Læren om de to principper berører nemlig også forestillingen om Gud som det "højeste gode," som *summum bonum*, og dermed problemerne med at forklare og udrede det ondes realeksistens i verden; et forklaringsproblem, – og et afklaringsproblem, som for så vidt allerede den græske filosofi var optaget af, men som bliver ekstra vanskeligt i enhver filosofisk monisme som platonismen og nyplatonismen og i monoteistiske religioner som jødedom, kristendom og islam, dvs. religioner, der hævder én, suveræn skaberguddom, som grundlæggende er god eller i det mindste retfærdig, og som alt andet står i forhold til og skylder sin eksistens.

Problemet om det onde er universelt og uomgængeligt, historisk og aktuelt på én gang, men inden diskussionen bliver for

vidtløftig i det universelle eller i den omkostningsfrie kritik af manglende oplysning i ikke vestlige kulturer, må vi hellere begynde med os selv; vi er nu engang vesterlændinge, og vi må tage udgangspunkt i vores egen europæiske, kulturs historie, som både er verdslig og kirkelig, og som i denne sammenhæng også inkluderer kristendommens tidligste historie – og forhistorie med rødder i Orientens religiøse forestillinger.<sup>3</sup> Men det er en sammenhæng, der også inkluderer de realhistoriske begivenheder, kristendommen var og er involveret i på en måde, som vil komme bag på de fleste, men som forhåbentlig også kan bidrage til et øjeblikks selvransagelse. Skal vi bidrage til at formulere nye og mere virkelighedsnære begreber, må vi jo kende de svar og forklaringer, den kristne baggrund giver på disse fundamentale metafysiske og eksistentielle spørgsmål.

## 2. Forhistorie

Det er vist nok en kendsgerning, at menneskets tilbøjelighed til at danne religiøse forestillinger har eksisteret lige så længe, som vi har vidnesbyrd om menneskelig eksistens, og at visse forestillinger – i forskellig udformning – gør sig gældende på alle kulturtrin. De første, der stifter bekendtskab med det endnu delvis uafdækkede kildemateriale, er arkæologer, og Jørgen Jensen udtrykker i sit store

---

<sup>3</sup> En suveræn beherskelse af dette perspektiv finder man i Norman Cohns værk, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Yale University Press, 2001. Bogens af omfang beskedne "Afterword" (p. 232-233), skrevet af den dengang 86-årige forfatter, er på én gang foruroligende og gribende. Bemærk også Cohn, *Europe's Inner Demons*, 1975 og senere udgaver samt hans mest berømte bog: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*, London 1957 (talrige udgaver senere).

værk om *Danmarks Oldtid* – i forbindelse med den danske bronzealder – religionernes fundamentale betydning: ”For bronzealderens mennesker må dagligdagen have været gennemsyret af religiøse forestillinger. Man dyrkede en solreligion og tilbad selve det livgivende himmellegeme som en øverste, ikke personificeret guddom.

”Disse forestillinger kom til udtryk i kulthuse, som lå ikke langt fra landsbyens huse, og hvor man udøvede hemmelighedsfulde ceremonier. De kom til udtryk i rige offergaver, som man nedlagde på de steder i landskabet, hvor mennesket trådte i forbindelse med det overnaturlige. (...)

”Denne storslåede kosmologi svandt bort, da bronzealderen nåede sin slutning i midten af 1. årtusind f. Kr. Erindringen om den blegnede efterhånden, men den efterlod alligevel sine spor. For næsten ethvert fund, vi har gjort fra bronzealderen, er en rest af rituelle handlinger, som hørte religionen til. I gravhøje, kultbygninger og offernedlæggelser, i det sakrale landskab, og i de ceremonielle genstande og billedlige symboler, kan vi finde sporene efter det ejendommelige betydningssystem, der igennem en tusindårig periode bandt menneskene sammen over et stort område af Nordeuropa.”<sup>4</sup>

Det religiøse gennemsyrede dagligdagen, tanke og handling, og dette forhold bidrager også til at forstå Eliades grundlæggende definition af det at være menneske, som det er anført i note 1. Sammenlignende myte- og religionshistorie taler yderligere om visse ensartede grundstrukturer, der tilsyneladende opstår spontant, men får forskellig ikklædning i forskellige kulturer og dertil er præget af

andre lokale og historiske forhold. Den populære amerikanske religionshistoriker Joseph Campbell (1904-1987) er en veltalende tilhænger af denne opfattelse. Han siger: "Sammenlignende kulturelle undersøgelser har uden for enhver tvivl påvist, at man kan finde beretninger, der ligner hinanden i alle verdenshjørner. Da Cortés og hans katolske spaniere kom til Mexico, genkendte de straks i den stedlige religion så mange paralleller til deres egen "sande" tro, at det faldt dem svært at forklare denne kendsgerning. Der var bl.a. en mægtig gud over det hele, en legemliggjort frelser, født af en jomfru, knyttet til en slange ... de forklarede det med, at Djævelen havde foranstaltet parodier på den kristne lære for at genere missionærerne. ... Religionshistorikere har overalt fundet legender om jomfruer, der bringer "helte" til verden, som dør og genopstår. I hele mit liv har jeg som forsker i mytologi arbejdet med disse arketyper, og jeg kan fortælle, at de eksisterer og at de er de samme over hele verden. Myterne og riterne vil blive fortolket på forskellig måde, de får forskellig anvendelse og de underbygger forskellige sociale skikke i forskellige samfund, men alligevel er de arketyperne og de væsentlige tanker og former er de samme."<sup>5</sup>

Uanset om man er enig i Campbells eller andre antropologers let fordøjelige udgave af C. G. Jungs (1875-1961) teori om arketyperne og det kollektive ubevidste, er det en betragtning og en iagttagelse, som det kan være vanskeligt at ignorere eller bortforklare – det gælder vel at mærke også inden for filosofien. I *Illustreret filosofihistorie. Vestens og Østens filosofi i tekst og billeder* (udg. af

<sup>4</sup> Fra indledningen til det spændende kapitel "En svunden kosmologi 1100-750 f. Kr." i *Danmarks Oldtid. Bronzealder 2000-500 f. Kr.*, København 2002, p. 441.

<sup>5</sup> *Levende myter*, Kbh. 1971, p. 16-17, 180.

Jan Bor & Errit Petersma, Amsterdam 1995; dansk udgave, København 1997), der trods den kulørte titel faktisk er en udmærket introduktion, videnskabeligt baseret, skrevet som den er af internationalt anerkendte specialister, har man svært ved at undgå et tilsvarende indtryk; filosofiens grundtemaer og grundbegreber varierer mellem skolerne indbyrdes og mellem de forskellige verdensdele, men ved sammenligning synes ensartede strukturer at gøre sig gældende – også i problemstillinger og løsninger. I øvrigt et forhold, der i bogens efterskrift (s. 383) på kyndig måde sættes i relation til den digitale revolution i slutningen af det 20. århundrede og dermed til det forhold, at filosofien fra sidste fjerdedel af det 20. århundrede, hvis ikke tidligere, har fået en 'global' karakter, og at kulturerne og verdensdelene i en vis forstand rykker hinanden nærmere; at vi ligner hinanden ikke kun i grådighed og egennytte, men at alle mennesker netop i filosofi og religion faktisk *har* noget til fælles – trods de mange og iøjnefaldende forskelle, der så ofte eksponeres. Men samtidig minder det om, at i betragtning af mulige ligheder eller fælles menneskelige grundstrukturer bør forskellene træde frem ledsaget af et utvetydigt krav om, at også de historiske og kulturelle forhold og den dertil bundne selvforståelse bør inddrages – herunder naturligvis samfundenes sociale, verdslige og religiøse struktur.

En af de ældste og vist nok også hyppigste religiøse idéer er forestillingen om to kosmologiske principper, og det synes yderligere at være en forestilling, der kan spores til de allertidligste vidnesbyrd om menneskelige samfund. Det gælder det komplementære modsætningspar: *Fader Himmel – Moder Jord*, som også genkendes langt senere i den hellenske kultur: Uranos – Gaia, Zeus – Hera i den



græsk-romerske verden, Yin – Yang i kinesisk filosofi, daoismen; Shiva – Shakti i indisk religion for blot at nævne nogle ganske få. I det hele taget gælder det, at en tankestruktur i dualitet, tohed (af latin: *duo*), er universelt udbredt. Den svenske idehistoriker Ronny Ambjörnsson gør sig en del betragtninger herom i sit oversigtsværk *Antikken. Et kapitel i Europas idéhistorie*, der er oversat til dansk (2000). Han behandler mytologiske temaer i tænkningen, bl.a. metaforenes muligheder – ”der ikke behøver at være en svaghed. Tværtimod kan den give plads for tanker, som måske ellers ikke ville blive tænkt,” og anfører videre om dualismens universalitet: ”Ligesom metaforen stammer modsætningsparret hos grækerne fra gamle tænkemåder og forestillinger. I det religiøse liv spillede himmel og jord en vigtig rolle...” Han afslutter med en lille vedkommende diskussion med et spændende perspektiv fra en østlig filosof og idéhistoriker:

Vi har i forbigående noteret, at ideer svarende til dem, der fremsattes af naturfilosofferne, også findes i andre kulturer, først og fremmest i Indien og Kina. Det er imidlertid svært at vide, hvilken betydning man skal tillægge sådanne ligheder. Er de blot tilfældige? Og er der faktisk tale om ligheder? Er de tankeformer, de bygger på, ikke dybest set så forskellige, at enkelte ligheder blot er tilsyneladende? Den japanske idéhistoriker Hajime Nakamura svarer nej på det spørgsmål. Ifølge ham findes der, hvis man anlægger et sammenfaldende globalt perspektiv, en række intellektuelle problemer i forbindelse med forståelsen af verden, der uafhængigt af hinanden opstår i visse historiske

situationer. Løsningen på disse problemer tenderer mod at ligne hinanden. Den store forskel mellem den græske filosofi og dens indiske og kinesiske modstykker synes at ligge i den systematiske bearbejdning gennem flere generationer i den græske tænkning, den kontinuerlige debat, hvis linjer vi her prøver at følge, og som medfører, at problemstillingen efterhånden frigøres fra sine mytologiske rammer.<sup>6</sup>

Man kan jo så tilføje, at Eliade, religionshistorikeren (jf. note 1), nævner, at dette forhold omkring dualitetens udbredelse og hyppighed ikke kun er historisk, fordi det i såkaldte primitive kulturer stadig vrimler med verdensbilleder, der indebærer komplementaritet mellem to seksuelle og kosmologiske principper, og de findes også i de arkaiske religioner.<sup>7</sup> Det forekommer altså også i vore dage og kan samtidig spores i arkæologiske kilder fra før historisk tid; det synes med andre ord at være universelt. Nu bliver opgaven i det følgende derfor at spore dets udvikling og udformning i en nærmere afgrænset historisk og geografisk sammenhæng.

### 3. Zarathustra

<sup>6</sup> Ronny Ambjörnsson, *Antikken. Et kapitel i Europas idéhistorie*, København 2000, p. 104-107.

<sup>7</sup> Eliade, *De religiøse ideers historie* bd. 1, p. 17-47; især p. 19 f. Bl.a.: "Det er muligt, at dette komplementære princip både blev påkaldt for at organisere verden og for at forklare det mysterium, der er forbundet med verdens skabelse og den periodiske genfødsel."

Vi kan naturligvis ikke følge den religionshistoriske eller filosofi- og idéhistoriske udvikling i detaljer, men når vi skal beskæftige os med oldkirken og den tidlige kristendom, vil det være naturligt at se på den afgørende vending, der sker omkring midten af det 1. årtusinde f.v.t. i det nuværende Iran. Det er naturligvis profeten Zarathustra, der sigtes til, en skikkelse, der langt fra er ukendt i den moderne, vestlige kulturs historie – ikke mindst på grund af den eksotiske, ja ekstatiske status denne persiske profet får hos den tyske filosof Friedrich Nietzsche (1844-1900). I øvrigt et forhold, der finder genklang i Richard Strauss' tonedigt, *Also sprach Zarathustra* (1896), inspireret af Nietzsches værk af samme navn, og som går igen i Stanley Kubricks storfilm *Rumrejse år 2001*, 1968; "Director's cut," 2001) efter manuskript af ham selv og Arthur C. Clarke, hvorfra de fleste kender denne storslåede og prætentiose musik. Igen i vore dage, allerede først i det 21. århundrede, synes filmgenren – eller skal vi sige filmindustrien – igen at vende tilbage til de mytologiske motiver, f.eks. i filmserier som sagaen, eller det store film-epos, om *Stjernekrigen*, hvis ophavsmand, George Lucas, efter eget udsagn personligt er inspireret af førnævnte Campbells (se side 13) myteforskning,<sup>8</sup> og i filmatiseringen af *Eventyret om Ringen* efter J. R. R. Tolkiens bøger, der vises over hele verden i disse år, hvor dualismetemaet igen optræder: Kampen mellem de onde og de gode, mellem lysets og mørkets magter. Også nogle af Astrid Lindgrens dybeste bøger kredser udtrykkeligt om temaet: *Ronja Røverdatter* (1981) på et umiddelbart tilgængeligt plan, hvorimod *Mio min Mio* (1955) og ikke mindst *Brødrene Løvehjerte* (1973) lodder temaet i dybden og sam-

<sup>8</sup> Jf. den oplysende redegørelse hos Michael A. Langkjær, "Pygmalion og Klio. Mytetænkende selvliv i kontrafaktisk historieskrivning," *Tidskrift for Historie*

tidig på et eksistentielt niveau, der nok bidrager til, at sidstnævnte af og til nævnes som kandidat til "verdens bedste bog."<sup>9</sup> Emnet dukker ubesværet op og behandles her i religiøs eller filosofisk sammenhæng, nærmest som små sprækker i teksten, f.eks. kort efter Karls ankomst til Nangijala, hvor han leder efter Jonathan:

Foran mig i månelys set snoede stien sig videre op over bjergene. Det var et blidt månelys, men næsten så klart som dagslys. Jeg kunne se alting, og det var et held for mig. Hvis jeg ikke havde kunnet det, havde jeg været fortabt. For der var slugter og afgrunde, der fik en til at snappe efter vejret. Uhyggeligt var det, men også vidunderligt smukt. Det var som at ride i en drøm – ja, hele det måneskinslandskab kunne vist kun findes i en skøn og vild drøm, tænkte jeg og sagde til Fjalar: [hans hest]

*"Hvem tror du, det er, som drømmer det? Mig er det ikke. Det må være en anden, der har kunnet drømme noget så ubeskriveligt skønt og uhyggeligt sammen. Måske er det Gud?"*

Men jeg var træt og så søvnig, at jeg næsten ikke kunne holde mig i sadlen. Jeg måtte finde et sted at overnatte.<sup>10</sup>

Men til sagens kerne: Som Jes P. Asmussen (1928-2002) formulerer det, skete der på et eller andet tidspunkt mellem år 2000 og 1500 f.v.t. af os uforklarlige grunde en spaltning i den indoiranske gude-

---

32. nr. 3 (2002), p. 16-29, incl. noterne.

<sup>9</sup> Se f.eks. Den store artikel af Steffen Larsen, "Astrids bibel," Dagbladet Politiken 6. december 2003; [www.politiken.dk/arkiv](http://www.politiken.dk/arkiv).

<sup>10</sup> Dansk udgave, oversat af Ellen Kirk s. 68-69; min kursivering.

verden, ”der førte til den ene guds dæmonisering.”<sup>11</sup> Verdensskaberen, den øverste gud, Ahura Mazdâ, skabte verden af sin tanke; han er ”den første og den sidste,” dvs. ”begyndelsen og slutningen.”<sup>12</sup> Han har skabt de øvrige magter, bl.a. de to centrale tvillinger: Spenta Mainyu, Den gode Ånd, og Angra Mainyu, den ødelæggende Ånd, en forestilling vi skal møde senere igen. Den ene valgte det gode og livet, den anden det onde og døden. Profeten Zarathustras lære opfordrer til at dyrke Den gode Ånd. Man kan ikke påstå, at Zarathustras teologi er dualistisk i absolut forstand, men der er tale om en begyndende værdiladning mellem modsætningerne og dermed et etisk valg mellem det gode og det onde, mellem frelse og fortabelse; – ”At vælge er et så fundamentalt ord i Zarathustras forkyndelse, at man med rette kan tale om valgets religion,” for nu igen at citere Jes P. Asmussen.<sup>13</sup> Men hos Zarathustra sker en spiritualisering af den traditionelle kampmyte, idet den udvides og overføres på hele kosmos. ”At the heart of Zoroaster’s teaching is a sense of cosmic war...” som Norman Cohn understreger med vanlig sans for tankestrukturens betydning for det historiske virkelighed, og kampmyten transformeres til et kosmisk drama med apokalyptiske forventninger.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> ’Zarathustrismen II’ i *Illustreret religionshistorie*, red. Jes P. Asmussen & Jørgen Læssøe, bd. 2, København 1968, p. 281. Om denne ”spaltning i gudeverdenen” helt unddrager sig forklaring, som Asmussen synes at mene, kan der måske herske tvivl om; der findes bevidsthedshistoriske fortolkningsforsøg og en hel del parallelmateriale, se f.eks. Marie-Louise von Franz, *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*, Dallas 1972 og ikke mindst Erich Neumann, *The Origin and History of Consciousness*, Princeton University Press 1954 og senere, især p. 102 f.: ”The Separation of the World Parents: The Principle of Opposites.”

<sup>12</sup> Eliade, *De religiøse ideers historie*, bd. 1., p. 270.

<sup>13</sup> Asmussen, ”Zarathustrismen II,” i *Illustreret religionshistorie* bd. 2, p. 286.

<sup>14</sup> Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, 2<sup>nd</sup> Edition, London 2001, p. 77-115. ”What Ahura Mazda does goes far beyond anything known to the traditional myth ... But the traditional myth has been transformed into an apocalyptic faith.” (p. 114).

Der er altså på Zarathustras egen tid endnu ikke tale om en kompromisløs dualisme, dvs., en tilstand, hvor de to principper står uafhængigt, gensidigt utilgængelige og lige stærke over for hinanden. Det kan man til gengæld konstatere ret kort tid senere, hvor den strenge dualisme er brudt igennem og udgør en del af den officielle statsreligion hos sasaniderne, ”hvor det gode og det onde er to af hinanden helt uafhængige lige stærke og lige evige principper.”<sup>15</sup> Et eksempel fra denne lidt senere zarathustrisk orienterede, men strengere dualistiske religion er udgivet i oversættelse ved Asmussen, og her i denne tekst mærker man umiddelbart den indflydelse, disse tanker fik på hellenismen og muligvis på de tidligste kristne forestillinger – og sandsynligvis også Platons filosofi, – og man fornemmer yderligere en grundstemning omkring menneskets fortabelse og et behov for vejledning og frelse, vi kender så godt fra hellenismen og de filosofiske og religiøse tekster fra den hellenistisk-romerske verden. Endelig – og uden at drive det for vidt – kan det være endnu en påmindelse om, at heller ikke eksistentialismen er en opfindelse fra det 19. eller 20. århundrede. Det hedder bl.a.:

Hvem er jeg? Hvem tilhører jeg? Hvorfra kom jeg? Hvortil vender jeg tilbage? Af hvilken familie og slægt er jeg? Og hvad er min særlige funktion i den jordiske tilværelse og min løn i det himmelske? ... Hvad er min frelse? Og hvad er mit fordærv? ... Er der ét urprincip eller to? Fra hvem

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 287.

er godheden, fra hvem ondskaben? Fra hvem lyset og fra hvem mørket?<sup>16</sup>

Om teologien siger bogen bl.a.:

Og heller ikke om dette må der herske tvivl: der er to urprincipper, det ene er Skaberen, og det andet Ødelæggeren. Skaberen er Ohrmazd, som er al godhed, al lys. Og Ødelæggeren overfor ham er fornægteren, Menok, som er al ondskab. Fuld af død, en løgner og en bedrager. (...)

Og der skal heller ikke herske tvivl om livsåndens tilintetgørelse og legemets opløsning og regnskabets dag og De tre Nætter og opstandelsens og det fremtidige legemes realitet ... og udvirkelsen af opstandelsen og det fremtidige legeme. ... Slå lyst og syndigt begær ned med forstanden ... I skal vide, at paradiset er det bedste og den åndelige verden.<sup>17</sup>

Det er, som sagt, let at genkende, at lignende dualistiske forestillinger gør sig gældende i den græske filosofi og religion, tydeligst måske hos Platon og orfikerne, og ligeledes at de forekommer i tekster fra hellenismen inden for jødedommen, gnosticisken og kristendommen samt blandt forskellige filosofiske og semifilosofiske tekstgrupper. En kortfattet, kildeangivende oversigt på dansk finder man

<sup>16</sup> Hele den bevarede del af teksten er oversat af Asmussen i *Illustreret religionshistorie* bd. 2, p. 289-295. Nogle af svarene lyder: "Jeg er kommet fra den himmelske verden, jeg er ikke blevet til i denne verden. Jeg er skabt, har ikke altid været til ... min familie og slægt er fra Gaoymat (Urmennesket). De gode skabninger tilhører jeg, ikke de onde. Jeg er et menneske, ikke en dæmon."

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 291, 294.

nu i Per Bildes omfangsrige værk, *En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, s. 422-433. Her (altså hos Bilde) betones også, at en dualisme gør sig gældende mellem den øverste guddom på den ene side, og verden og den onde verdensskaber på den anden side. Denne, den synlige, materielle verden, er den ondes guds værk – og dennes eksistens står i modsætning til den gode gud, nogle gange kaldet faderen eller lysverdenen, den ondes modstander. Menneskelig eksistens, og dens forudsætning, forstået som sammensat af legeme og sjæl, er derfor udtryk for en grundlæggende fejltagelse; mennesket er fejlplaceret herimellem og så at sige eksistentielt fanget ind af denne dualisme. En tilstand som de filosofiske skoler og religiøse mysterier på forskellige måde søger at afhjælpe. Endelig peger Bilde på, at den traditionelle sondring mellem en gnostisk dualisme på den ene side og heroverfor en mindre verdensforsagende kristendom hos Paulus og evangelierne er overdrevent – for nu at sige det mildt. Modsat Bilde selv der er klar i tale: ”Vigtige værker og indsigter i det 20. århundredes udforskning af gnosticismen har dog røkket ved den klassiske teologiske opfattelse af forholdet mellem kristendom og gnosticisme, og de har bidraget til at vise, at denne opfattelse [at de grundlæggende er væsensforskellige] først og fremmest er en *ideologisk konstruktion*, der er udtryk for et stykke teologisk ønsketænkning.”<sup>18</sup> Med andre ord: dualismen mellem mørkets verden i det dennesidige og lysets verden i det hinsides er måske langt mere udbredt *også* i den tidlige kristendom, i Johannes Evangeliet og hos Paulus, end vi lærer til konfirmationsundervisning og i kristendomskundskab, hvor gnostikernes og manikæernes dualisme (og den medfølgende påstå-

---

<sup>18</sup>*En religion bliver til*, p. 429.



ede pessimisme) som regel anvendes til at forklare, hvad kristendom ikke er.

#### 4. De to principper i oldkirkelige skrifter

På en måde stod den tidlige kristne bevægelse med samme problem over for Jahve, som de tidlige Zarathustratilhængere stod med over for Ahura Mazdâ, idet "både Det Gode og Det Onde, den hellige og den ødelæggende ånd udgår fra Ahura Mazdâ, men da den ødelæggende Ånd frivilligt har valgt sin tilværelsesform og sit ulykkebringende kald, kan den Vise Herre ikke gøres ansvarlig for Det Ondes opdukken. På den anden side vidste Ahurâ Mazda i sin alvidenhed, lige fra begyndelsen, hvad Den Ødelæggende Ånd ville vælge, og dog har han ikke forhindret det. Det kan betyde, at enten transcenderer Gud enhver form for modsigelse, eller at det Ondes eksistens er en nødvendig betingelse for den menneskelige frihed."<sup>19</sup>

På lignende måde stod det nye evangeliums tilhængere med den gammeltestamentlige Gud, og der synes for nogle at være uforsonlig modsætning mellem Jahve som vred og straffende gud på den ene side og Kristus, delvis med kærlighedens budskab, på den anden; kort sagt mellem loven og troen. Hos Markion (2. århundre-

<sup>19</sup> Eliade, 1., p. 271. (Jf. også bd. 2., p. 222 f. om forholdet mellem Jahve og Satan-skikkelsen). Eliade fortsætter med et vigtigt perspektiv: "Det er velkendt, hvor man skal søge en sådan teologis forhistorie: i de forskellige mytisk-rituelle systemer, der var opbygget af tvedelinger og polaritet, af modsætningernes regelmæssige vekslen og af deres sameksistens, af antitetiske par, der supplerer hinanden (dyader) og modsætningernes forening (*coincidentia oppositorum*), systemer, der både redegjorde for den gentagne kosmiske vekslen og for de negative sider af tilværelsen, først og fremmest det Ondes eksistens." (bd. 1., p. 271; Merethe Klenow Withs oversæt., let modificeret).

de), der næppe kan betegnes som egentlig gnostiker, er uforsonligheden herimellem total. Hans Kristusforståelse bygger på Lukas Evangeliet og Paulus' breve, og Markion forkastede hele Det gamle Testamente og de øvrige nytestamentlige skrifter, et faktum der var medvirkende til at tvinge Kirken til at fastsætte en kanon, dvs. en fastsættelse af, en rettesnor for, hvilke skrifter, der var ægte kristne, eller skulle gælde for at være det, og hvilke, der ikke var; det ville i praksis sige, at de ikke måtte anvendes i menighederne og ikke regnes for autentiske – ægte kristne.<sup>20</sup> I særdeleshed i det første århundrede, men også i perioder af det andet århundrede e.v.t., var der ingen klar skillelinje mellem "gnostikere," mellem kættere og rettroende; kun langsomt, famlende efter splid og kamp lykkedes det kredse inden for kirken eller inden for det kristne samfund i løbet af det 2.-4. århundrede at få fastlagt og bestemt de kanoniske skrifter, at få hold på teologien og udformet en lære, at sondre mellem den rette tro og vranglære.<sup>21</sup> Man skal ikke tilsløre, at der var tale om en kamp; nogle vandt, andre blev tabere, og vinderne skriver som bekendt historien – og herhjemme betegner kirkehistorikeren Torben Christensen med rette sin redegørelse for kristendommens endelige sejr som *En kulturkamp*.<sup>22</sup> På den anden side må man vel også aner-

<sup>20</sup> Leif Grane, *Kirken i historien. De første otte århundreder*, Kbh. 1973, p. 53 f. Også Eliade 2, p. 318: "Den første systematiske teologi opstår som følge af de kriser, der i løbet af 100-tallet rystede oldkirken alvorligt. Idet kirkefædre kritiserer de gnostiske sekters "kætteri," i første række den antikosmiske dualisme ... før de lidt efter lidt udarbejder den ortodokse lære."

<sup>21</sup> Grane, *Kirken i historien*, p. 47-69. Eliade (bd. 2, p. 319) citerer Walter Bauer: "Således lykkedes det Rom i urkristendommen med mangfoldige skiftende former, med adskillige strømninger, som ofte var i indbyrdes modstrid, at fastlægge én bestemt form, som fik betegnelsen ortodoksi, fordi det lykkedes det at sætte sig igennem, og i modsætning til den blev alle andre tendenser stempet som kætterske." *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2. udg. 1964.

<sup>22</sup> *Romermagt, hedenskab og kristendom. En kulturkamp*, Kbh. 1970.

kende, at det var nødvendigt for kirken som fælles trosretning at skabe enhed? På et givent tidspunkt bliver det jo uomgængeligt at tage afgørende stilling til, hvad der er kristent og hvad der ikke er? Under alle omstændigheder: Det afgørende kriterium i denne proces blev, om overleveringen var inden for den apostolske tradition og nærmere, ja nøjere at bestemme, hvad den faktisk går ud på.<sup>23</sup> Andre, eventuelt mere filosoferende, fortolkninger af Kristi liv og gerninger var spekulative eller blev stemplet som falske. En afgørende rettesnor blev yderligere, at Kristus *fornyede* pagten, Moseloven beskrevet i Det gamle Testamente – forskrev den ikke. Derfor ligger det stadig i kristendommens selvforståelse, at de gammeltestamentlige skrifter hører med som en forudsætning for de nytestamentlige, og derfor hører med til kristendommen, er en del af dens autentiske grundlag og selvforståelse. De er ikke adskilte. Dette forhold medfører som bekendt afgørende videnskabsteoretisk diskussion om den rette oversættelse af de gammeltestamentlige skrifter; – skal de hebræiske tekster oversættes historisk-filologisk korrekt (hvad det så end indebærer), eller skal de oversættes i lyset af den senere anvendte, kristne tolkning?

Hos gnostikerne, eller hos gnostisk orienterede kristne, hvis dualisme som nævnt muligvis prægede en større del af oldkirken, end man umiddelbart får indtryk af i den almindelige kristendoms-kundskab og i de traditionelle fremstillinger, er en kosmisk dualisme udtalt, ja det hævdes, at gnosticis-mens væsen er dualistisk.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Jf. *De apostolske Fædre* i oversættelse med indledning og noter ved Søren Giversen, bd. 1-2, København 1985; genoptrykt i *Oldkristne Tekster* v. Søren Giversen, bd. 1, 2001.

<sup>24</sup> For danske fremstillinger af gnosticis-men se Søren Giversens afsnit i *Illustreret religionshistorie* bd. 3, p. 223-260; Elaine Pagels, *Tabernes evangelier*, Kbh. 1980 samt Jes P. Asmussens, "Når vi nu er af Guds slægt ..." *Tekster til gnosti-*

Vi ved efterhånden så meget om gnostikerne, at det er uholdbart at beskrive dem i sammenfattende vendinger. De udgjorde et broget mønster med stor mangfoldighed og indbyrdes forskelle. Fælles er dog (med forbehold for den igangværende forsknings resultater), at gnostikerne anså Jahve for at være en ondsindet demiurg, en ond verdensskaber eller verdensbygger. I gnostikernes verdensbillede stod den onde demiurg, verdensskaberen, imellem den højeste gud og mennesket; denne verden er i modsætning til lysets verden, og den onde demiurg, den onde verdensskaber, havde skabt den materielle verden og – i skikkelse af Jahve – pralede af sit værk. Mennesket var ”faldet” ned i denne den sublunare verden – dog med en ”lysgnist” af sin oprindelige guddommelige natur i behold. Via erkendelse, *gnosis*, kunne og skulle mennesket gradvist finde tilbage til sin oprindelige, åndelige natur, og mentalt eller geografisk vende tilbage til åndens og lysets rige. Gnostikernes kosmologiske og metafysiske dualisme strækker sig altså dybt ind i det enkelte menneskes substans – kunne man sige, rækker dybt ind i menneskelig eksistens, fordi også mennesket består af to modsatte principper: Det lyse, åndelige og guddommelige, og dette principps fængsel, legemet og det forgængelige. Men der er mere i det end som så: ”Man kunne også betragte gnosticismen med dens mangeartede udformninger som svar på spørgsmålet om lidelsen eller det onde, dvs. en forklaring på, at mennesket måtte føle sig som en fremmed i verden, en forklaring på, hvorledes det onde egentlig var opstået,” som Søren Giversen ud-

---

*cismen*, Kbh. 1978. Hovedværker i øvrigt er stadig Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1977 (findes også i engelsk oversættelse) og Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1958. Oversigt hos Bilde, *En religion bliver til*, p. 422-433. Om gnosticismen som grundlæggende dualistisk, se Rudolph, p. 68-71; Jonas, p. 42.

lægger det.<sup>25</sup> Kristus var udsendt som budbringer fra den højeste gud, den evige fader, for at hjælpe mennesket, for at lære det at kende vejen tilbage; minde mennesket om muligheden for at opnå *gnosis*, dvs. erkendelse om dets egentlige, sande natur. Disse forestillinger om menneskets dobbelte eller sammensatte natur findes som bekendt også i den græske filosofi.

Som nævnt var der også forskelle mellem de gnostiske menigheder eller grupperinger. I den såkaldte "ægyptisk-syriske" *gnosis*, hos f.eks. Valentinus (2. århundrede e.v.t.) er der en udbredt tendens til at se oprindelsen til det onde, til mørket, inden for guddommen selv; som en splittelse i Guds eget væsen.<sup>26</sup> Den "iranske" *gnosis* derimod er mere karakteriseret ved to oprindelige, ontologisk sidestillede principper – som vi kort har berørt i forbindelse med Zarathustra. Fælles for dem er den opfattelse, at verden, der beherskes af det onde, ikke kan være den transcendent guds værk, men må skyldes hans modstander. Fælles for gnostikerne er også, at de tager udgangspunkt i det onde som noget reelt, som et faktum, der vedrører, hvis ikke direkte involverer, guddommen, mennesket og verden og betragter det onde som et problem, det er magtpåliggende at finde et gyldigt svar på.

<sup>25</sup> Giversen, "Gnosticismen," *Illustreret religionshistorie* bd. 3, p. 230. Jf. også Eliade bd. 2, p. 288 f.

<sup>26</sup> Jonas, *The Gnostic Religion*, p. 174 f., Eliade bd. 2., p. 304. Videre Jonas p. 45: "On the scale of the total devine drama, this proces [at sende en budbringer til at vidne om lyset over for menneskene] is part of the restoration of the deity's own wholeness, which in pre-cosmic times has become impaired by the loss of portions of the devine substance. It is through these alone that the deity became involved in the destiny of the world, and it is to retrieve them that the messenger intervenes in the cosmic history." (p. 45).

## 5. Manikæerne

Men den mest omtalte og åbenlyse dualisme i de tidlige kristne århundreder er og bliver *manikæismen*. Og manikæerne havde et svar! Religionen blev grundlagt af Mani (216-277 e.v.t.), der ifølge overleveringen allerede som 12-årig følte sig kaldet til profet og siden opfattede sig selv som en fuldbyrdelse af tidligere profeter: Buddha, Zarathustra og Jesus; tilsvarende var manikæismen en verdensreligion, der optog og fuldstændiggjorde kristendommen (således som den var formuleret på dette tidlige tidspunkt) og de religioner, der gik forud for den.<sup>27</sup> Manikæismen fik mange tilhængere, og med sin udbredte missionsvirksomhed nåede den forholdsvis hurtigt frem til Mesopotamien, Syrien, den arabiske halvø og fra Ægypten videre til det latinske Nordafrika og nåede i 4. århundrede e.v.t. sit højdepunkt i det romerske imperium. I øst holdt den sig helt frem til det 9. og 10. århundrede og udbredtes til Indien og Kina. Efter at kirken og statsmagten blev ét (år 395), blev den bekæmpet effektivt i Vesten af den sejrende kristendom, og siden kirkefædrenes og ikke mindst Augustins opgør blev "manikæisme" stående som et almindeligt udtryk for kristent ærkekætteri.

Manikæernes skabelsesforklaring er et meget kompliceret sæt af myter og fortolkninger, som vi ikke skal ind på i detaljer,<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Torben Christensen, *Kristendommen og Imperium Romanum. Kirkens oprindelse og historie til år 600*, Kbh. 1967, p. 227-230; Jonas, *Gnostic Religion*, p. 206-237; Eliade, 2, p. 310-317; Asmussen, "Manikæismen" i *Illustreret religionshistorie* 3, p. 293-302; idem, "Manikæismen. Gnosticisme som verdensreligion," i "Når vi nu er af Guds slægt ..." p. 86-131. Det følgende er baseret på de her nævnte fremstillinger.

<sup>28</sup> Et grundigt referat findes hos Asmussen, "Manikæismen," *Illustreret religionshistorie* 3., p. 297 f.

men kort koncentrere os om oprindelsen til det onde og til frelselæren.

I begyndelsen, før himmel og jord blev skabt, var der to principper: det Gode, Lyset, og det Onde, Mørket. I lysets verden hersker Lysfaderen, i Mørket, Mørkets fyrste. Men Mørket er i splid med sig selv, i uro, det har had og efterstræbelse i sin natur, og går til angreb på Lyset. Men Lysfaderen kommer det i forkøbet og skaber De levendes Moder, der skaber Urmennesket, som med fem lyselementer (æther, lys, vind, vand, ild) forsvarer angrebet fra Mørket. Resultatet bliver et nederlag, idet Lys og Mørke blandes. Derved bliver en væsentlig del af Lyset (= Gud) fanget i Materien – helt bogstaveligt. I den fortsatte kamp om lyselementerne skabes mennesket (Adam og Eva) af de onde magter, der hermed håber at kunne beholde en del af Lyset. Mennesket har altså rod i begge verdener, men mangler *gnosis*, erkendelse, viden herom. Derfor udsendes fra den øverste Lysfader Jesus, forløseren. Mennesket skal via den *gnosis*, Jesus minder om, bidrage til at Lyset frigøres fra sin binding til Materien og bringes tilbage – eller gensamles – i Lysverdenen, og således bidrager menneskets selverkendelse også til guddommens egen selverkendelse eller forløsning; en i sandhed både vidtløftig og vidtrækkende tankegang, der i øvrigt også kendes fra gnostikerne. Myten om *Salvator salvandus*, om forløseren, der skal forløse, frelseren der skal frelses, finder nemlig et enestående også digteriske udtryk i "Sangen om Perlen," der hører til en af gnosticisms mest fascinerende vidnesbyrd.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Myten om *Salvator salvandus* er i det hele taget en af gnosticisms mest storslåede tankestrukturer, og "Sangen om Perlen" findes oversat til dansk i sin helhed hos Asmussen, "Når vi nu er af Guds slægt..." p. 21-30 og hos Jonas (til engelsk), *Gnostic Religion* p. 112-129.

Denne myte, eller tankestruktur eller hvad vi nu skal kalde det – her blot skematisk gengivet – giver en fuldstændig eller altomfattende forklaring; det var ikke kun en lære om frelse, som Eliade formulerer det, ”men en total, absolut viden. Erkendelse er identisk med generindring: den vakte genkalder sig, at han er en del af Lyset og dermed af guddommelig natur, thi Gud og sjælene er af et og samme væsen ... den troende opnår frelse, fordi han *kendte* oprindelsen til verden.”<sup>30</sup> Det ondes magt blev fremhævet med styrke og resultatet var en streng asketisk levevis; man kan ikke, må ikke, lægge nogen religiøs værdi i det, som tilhører Guds modstander: Naturen, det dennesidige liv og den menneskelige tilværelse. Målet er at undslippe fra denne verden, der beherskes af onde magter. Asmussens kortfattede vurdering er det nok værd at hæfte sig ved. Den lyder: ”Den manikæiske frelselæres dristighed og ubønhørlige logik i de enkelte tankerækker er uden sidestykke i religionernes historie. Manikæismen i sin helhed bliver derfor stor i sine inkonsekvenser.”<sup>31</sup> Flere af dens ritualer, bl.a. indtagelse af meloner og andre frugter, der antoges at indeholde særlig meget ”lysstof,” for derved at bringe Lyset tilbage til sjælen og videre tilbage til Gud, var et let offer for hån og spot fra de kristnes side, ikke mindst fra kirkefaderen Augustin (354-430). Han havde selv været tilhænger af manikæismen i ni år, ganske vist kun som ”tilhører,” en position man indtog, før man blev ”udvalgt.”<sup>32</sup> Men når Augustins spot var så vedholdende og

---

<sup>30</sup> Eliade, 2., p. 314.

<sup>31</sup> ”Guds slægt...” p. 109. Jf. Eliade 2., p. 316.

<sup>32</sup> Eksempler på Augustins spot hos Asmussen, ”Guds slægt...” p. 101 f. Mere at finde i Augustins selvbiografi, *Bekendelser* (på dansk v. Torben Damsholt, St. Ansgar Forlag 1988), især i 3. bog. Stadig læseværdig er Jens Nørregaards disputats, *Augustins religiøse Gennembrud. En kirkehistorisk Undersøgelse*, Kbh. 1920.



gennemført, spredt som den er gennem hele Augustins omfattende forfatterskab, skyldes det sikkert – hans personlige baggrund og omvendelse taget i betragtning – at enhver hån af manikæerne og enhver påvisning af deres fejltagelser, uundgåeligt er en hyldest til ham selv som kristen. Når middelalderens kristne teologer og apologeter omtaler kættere som "manikæere," er det først og fremmest et generelt skældsord imod dualisme,<sup>33</sup> og det var læren om de to principper, der op igennem kristendommens historie blev stående som "manikæisk."

Dualismen forstået som en gennemgående splittelse mellem det himmelske og det jordiske var muligvis mere udbredt i senjødedommen og i den tidligste kristne periode, altså det allerførste århundrede e.v.t., end man almindeligvis har antaget tidligere – det hævder i hvert fald den seneste forskning, der yderligere peger på, hvor udbredt denne dualisme underliggende er både for Johannesevangeliets forfatter(ere) og for Paulus.<sup>34</sup> Vi skal ikke yderligere ind i spørgsmålet her, blot videre hæfte os ved, at den centrale og verdensskabende guddom i sig selv, eller i det mindste hos sig, undertiden har et skær af dobbelthed; et forhold der findes også hos de, der regnes for at være almindelige kristne – ikke som absolut dualisme, men i afsvækket form eller "mildere" variant. Pseudo-Klemens (2.-3. århundrede e.v.t.) siger eksempelvis, at "mennesket er sammensat af to blandinger (*phyramátôn*), den kvindelige og det mandlige. Derfor er der også udlagt to veje for mennesket, den ene er lydighed, den anden ulydighed mod Loven; og to riger er blevet skabt: det ene kal-

---

<sup>33</sup> Steven Runciman, *The Medieval Manichee*, London 1960, p. 1.

det himlens rige, og det andet riget af dem, der nu er herskere over jorden. (...) Af disse to øver den ene vold mod den anden, og disse to herskere er Guds to hænder.”<sup>35</sup> Forfatteren henviser til 5. Mosebog kap. 39, hvor en dobbelthed i guddommen selv synes at komme til syne, idet Gud Herren selv taler: ”Erkend nu, at jeg, jeg er Gud uden anden gud ved min side. Jeg døder, jeg gør levende, jeg sårer og jeg læger ...” Og på mere filosofisk facon redegør han for, at disse to principper ”ikke har deres væsen fra noget uden for Gud, for der er intet andet substantielt begyndelsesprincip (*arché*).”<sup>36</sup>

Biskop Epiphanius, der i skriftet *Panarion* (ordret: lægekassen) ”med utrættelig energi har blotlagt og gendrevet ikke mindre end 80 kætterier”<sup>37</sup> også fortæller om kristne grupper, der mente, at Gud havde to sønner: Kristus og hans broder Sathan; en såvel kristen som senjødisk forestilling, der bliver udbredt blandt senere ”kætterier.”<sup>38</sup> Tanken om Kristus’ broder synes i en vis form at være bevaret i kristendommen senere hen, al snak om *privatio boni* til trods (jf. neden for), nemlig i den udbredte forestilling om *Kristus – Antikrist*. Origenes (185-252 e.v.t.), den betydelige græske kirkefader, anfører i sit store skrift *Contra Celsum*, at Antikrist personificerer alt, hvad der er modsat Kristus, og fortsætter: ”Det er passende, at den ene af de [to] yderligheder (*extremorum*), og denne den bed-

<sup>34</sup> Per Bilde, *En religion bliver til. En undersøgelse af kristendommens forudsætninger og tilblivelse indtil år 110*, 2001, passim og især p. 429-433.

<sup>35</sup> Her citeret fra C. G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, p. 88-90, der citerer den græske originaltekst; jf. *The Clementine Homilies and the Apostolical Constitutions*, trans. by Thomas Smith et. al., 1870. (Ante-Nicene Christian Library 17), p. 312 f.

<sup>36</sup> ”Now these have not their substances outside of God: for there is no other primal source.” Smiths oversæt., *ibid.*, p. 314.

<sup>37</sup> Torben Christensen, *Kristendommen og Imperium Romanum*, p. 313.

<sup>38</sup> St. Epiphanius, *Panarium. Adversus octoginta haereses*, ed. Fr. Oehler, Berlin 1859, bd. I, p. 267; Runciman, *The Medieval Manichee*, p. 87.

ste (*optimus*) kaldes Guds søn på grund af sin ophøjethed (*propter excellentiam*). Den anden derimod, som er diametralt modsat (*ex diametro oppositus*) kaldes den onde dæmons, nemlig Djævelen, Satans søn.<sup>39</sup> Først ved verdens ophør vil Gud i kraft af sin alviden ophæve modsætningerne. Origenes blev fordømt i det 6. århundrede, blandt andet på grund af sin hævde af, at også Djævelen kunne frelses,<sup>40</sup> men det var i virkeligheden som en konsekvens af den filosofisk-teologiske tanke om *apokatastasis*, nemlig at alt skabt ville vende tilbage til skaberen – al mangfoldighed tilbage til enhed. ”Gud vil som den almægtige godhed, at alle de præeksistente fornuftsvæsener skal vende tilbage og leve i hans evige kosmos. Derfor arbejder han uafbrudt på at formå de syndige fornuftsvæsener til at opgive deres ulydighed. Den guddommelige opdragelse er således hverken begrænset til dette liv eller denne verden. Den fortsætter uophørligt i en række kommende verdener, indtil alle – selv Satan og hans onde engleskare – frivilligt har besluttet sig til at vende tilbage til Gud. Da vil mangfoldigheden i tilværelsen høre op og Gud blive alt i alle. ”Apokatastasis” – den oprindelige enheds genoprettelse – vil være indtrådt.”<sup>41</sup>

Det kunne tyde på, at forestillingen om Antikrist – skønt af uklar oprindelse i det mindste som et virkende princip i verden,

<sup>39</sup> Migne, PG, tom. 11, col. 1367-68 d; engelsk oversæt., Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1953, p. 362.

<sup>40</sup> Jf. Henry Chadwick, *The Early Church*, London 1967, p. 107: "... even Satan himself retains some vestige of power to acknowledge the truth; even he can repent at the very last."

<sup>41</sup> Torben Christensen, *Kristendommen og Imperium Romanum*, p. 185, der endvidere har betegnet denne mulighed som "et klart vidnesbyrd om konsekvensen i hans tænkning." Flere detaljer i Christensens artikel, "Origenes og den kristne tradition," optrykt i *Kirkehistoriske afhandlinger*, 1981, p. 45-64 samt Hans Jonas, "Origen's Metaphysics of Free Will, Fall and Salvation: A "Divine

og modsat den syndfri, himmelske Kristus, spiller en nødvendig eller uomgængelig rolle allerede hos kirkefædrene og igen senere i den kristne tankeverden. Djævelen er der, og er der alligevel ikke; findes, men findes ikke rigtig. Tilsyneladende vil ingen kendes ved ham, og samtidig kan han ikke undværes. Han er sat uden for det gode selskab og afventer sin endelige dom.

## 6. Læren om *privatio boni*

Trods denne optagelse af det ondes væsen og oprindelse hos de tidlige kristne grupperinger, fra gnostikerne og manikæerne, og til trods for de dualistiske tendenser inden for den ortodokse kristendom selv, vandt disse forestillinger ikke endeligt gehør; Djævelen, Anti-krist, blev ikke inviteret inden for, og fantasierne og forestillingerne forblev derfor knyttet til den tænkning, der måtte udvikle sig uden for den nu vedtagne, rette tro, og derfor også uden for kirkens domæne. Dem, der valgte at beskæftige sig yderligere med spørgsmålet om Djævelens eller det ondes status, blev derfor mistænkt for at være kættere, og diskussionen blev lukket. Derfor er vi nødt til at åbne den i dag og så at sige forsøge at indhente den tabte diskussion – føre den videre. Kirkefædrene bevarede og bestyrkede til gengæld læren om den ene sande Gud, og denne Guds uendelige godhed, alviden og fuldkommenhed. Samtidig var de tvunget til at give et gyldigt svar på *unde mala?* (hvorfra kommer det onde?) Herved udformes læren om det onde som *privatio boni*, dvs. at det onde er fravær af

---

Comedy" of the Universe, *Journal of the Universalist Historical Society* 8 (1969-70).\*

det gode. Det onde har med andre ord ikke realeksistens, er ikke noget i sig selv. Det gode *er* i ontologisk forstand; det onde er fravær, negation uden selvstændig ontologisk status. Til gengæld bevares forestillingen om Gud som *summum bonum*, det højeste gode, og dermed opnår Gud den højeste ontologiske status som det gode, der *er*.

Denne ontologi lærte kirkefædrene af den græske filosof Plotin (205-270) og de såkaldte nyplatonikere. Og det er jo en ontologi, der – som tilnavnet mere end antyder – går tilbage til den største af dem alle: Platon. Men det er tilmed en tankegang, der i sin grundlæggende struktur også henter støtte i *Genesis*, nemlig i de to skabelsesberetninger i første og andet kapitel af 1. Mosebog, indledningen også til den kristne kanon: Bibelen. Her bliver det klart, at skaberen går forud for det skabte, og derfor ontologisk har prioritet. Yderligere skabte Gud verden og så, som det hedder, at alt var *godt*; også mennesket selv er skabt i Guds eller verdensskaberens billede. Når Adam er, som han først er skabt, er han derfor god. I enhver monoteistisk religion (dvs. der opererer med én skaberguddom) eller enhver filosofisk monisme, hvor al mangfoldighed føres tilbage til ét grundprincip, må alt skabt, alt eksisterende, al mangfoldighed, i sidste instans kunne føres tilbage til skaberen eller det første princip selv, og det vidste kirkefædrene lige så godt som filosofferne. I Det gamle Testamente lægges vægt på, at Gud er magtfuld, men retfærdig; i kirkefædrenes gudsbegreb tilføjes og betones i endnu højere grad den ontologi, at Gud dogmatisk blev defineret og formuleret som udelukkende god, ja per definition "det højeste gode," Gud er *summum bonum*. Guds retfærdighed bunder i hans godhed, og det onde, der kommer til syne, eller sagt på en anden måde: det ondes

fænomenologi, må derfor *retfærdiggøres*. Hvad så med det onde som sådan? Det ondes ontologi? Det spørgsmål var og er problemets kerne – såvel filosofisk som religionshistorisk.

Ontologisk synes det at være et problem, der ikke uden videre kan løses. En mulighed bliver at give mennesket, *hvis* det er skabt med fri vilje, ansvar for det ondes eksistens. Religionsfilosofisk er denne forklaring ikke – og har for så vidt aldrig rigtig været tilfredsstillende, fordi mennesket netop som skabt i Guds billede kan føre ansvaret tilbage til skaberen og dennes *pronoia* (forudviden), ligesom *fristelsen* og dermed *fristeren* i slangens skikkelse allerede fra begyndelsen, før menneskets skabelse, var til stede i Paradisets Have. Alligevel er denne ”forklaring” eller denne ”løsning” dominerende med den konsekvens, at *synden* bliver årsag til det onde; menneskets ulydighed mod Gud, ulydighed mod sin bestemmelse, bringer ondskaben ind i verden. Grundtanken – *omne bonum a Deo, omne malum ab homine* (ethvert gode fra Gud, ethvert onde fra mennesket) – fandt sin endelige formulering, sit filosofiske system hos Augustin, der også i dette spørgsmål var dybt præget af Plotin og nyplatonismen, og denne grundsætning, eller dette aksiom om man vil, stod fra Augustin uantastet op igennem middelalderen i den ortodokse kristendom, og har nok været genstand for umådelig refleksion, også i dag, men er for så vidt aldrig grundlæggende ændret. Men, som vi har været inde på i det foregående, det var ikke den eneste forklaringsmulighed – som det jo også fremgår blandt gnostikerne. Men lad os nu først se på kirkefædrenes tankegang og mulige løsning af problemet.

Allerede hos Justin Martyr (1.-2. århundrede e.v.t.), en af de tidlige, filosoferende apologeter (dvs. en af de kirkefædre, der under inddragelse af filosofiske begreber og problemstillingerne medvirker til at forsvare og begrunde kristendommen over for andre religioner og over for filosofferne), der også havde baggrund i nyplatonismen, er problemet om det onde klart formuleret,<sup>42</sup> og hans svar er det nyplatoniske, suppleret med en opfattelse af *skaberen* som identisk med det højeste princip. Selve skabelsen har sin årsag i Guds godhed. Den skabte verden er derfor god og fuldkommen – dvs. uden noget ondt.<sup>43</sup> Det onde kommer udelukkende fra menneskets frie vilje; mennesket kan som frit væsen *vælge* det onde og er derfor selv ansvarlig for, at synden kommer ind i verden. At Satan og hans onde hærskarer modarbejder Guds frelseplan, er Gud uden ansvar for; også de var nemlig oprindelig skabt som gode engle; de har af egen fri vilje valgt det onde, valgt at overtræde den gode orden, Gud havde bestemt dem til. Gud kunne, hvis han ville, øjeblikkeligt sætte en stopper for Satans og den onde engleskares spil, men han har udsat dommen af ren og skær godhed, netop for at give dem mulighed for frivilligt at vende tilbage til Gud og det gode. Først og fremmest er det magtpåliggende for Justin at hævde, at Gud er den absolutte godhed – for nu at anvende kirkehistorikerens egne ord. Gudsfor-

---

<sup>42</sup> Jf. Christensen, *Kristendom og Imperium Romanum*, p. 151: "Markion og gnostikerne havde rejst spørgsmålet om verdens skabelse og det ondes oprindelse. De havde problematiseret menighedstraditionen, der ganske ureflekteret havde hævdet Gud som den almægtige gode skaber og samtidig fastholdt, at det onde var en gudsfjendtlig magt, der herskede i verden. Deres kritik synes at stille den oldkatolske kristendom over for et uløseligt dilemma: enten måtte man fastholde Guds almagt på bekostning af hans fuldkomne godhed eller man måtte for at hævde denne opgive tanken om Gud som den almægtige skaber. / Den første, der forsøgte at give en løsning på dette problem, var Justin."

nægter vil han som kristen gerne kaldes, hvis anklagen gælder de falske, hedenske guddomme, ”men ingenlunde fornægter vi den fuldkommen sande, *i al ondskab udelagtige Gud*, retfærdigheds, visdoms og alle dyders fader.”<sup>44</sup> Med kirkehistorikeren Torben Christensens ord: ”Guds straffedomme over synden betyder således ikke en trussel mod tanken om Gud som det absolut gode. Det er tværtimod udtryk for Guds omsorg for menneskeheden, at han ved at holde dem den evige helvedesstraf for øje, tilskynder dem til at vælge det gode, der fører til livet. ... Hvorfor tillader Gud så, at de onde mennesker og engle driver deres spil i verden? Er det ikke et vidnesbyrd om, at Gud er afmægtig og ikke evner at føre sin vilje igennem? Dette benægter Justin på det bestemteste. For ham er Gud den almægtige, der når som helst er i stand til at eksekvere sine straffedomme. Han kunne således øjeblikkeligt have tilintetgjort Satan, om han havde villet det [bemærk ontologien i udtrykket: ”til-intetgjort”] (...) Justin har således retfærdiggjort Gud som den almægtige og gode skaber og vist, at han er det gode forsyn, der altid overvåger og styrer verdensforløbet efter sin vilje.”<sup>45</sup>

Tatian (2. århundrede e.v.t.), der både geografisk og mentalt var knyttet af Justin Martyr, siger i en prædiken kort og godt: *Nihil mali factum est a Deo: nos ipsi improbitatem produximus* – ”intet af det onde er gjort af Gud, vi har selv frembragt synd og slet-

---

<sup>43</sup> Grundigt behandlet af Torben Christensen, ”Til spørgsmålet om kristendommens hellenisering,” [1965] optrykt i *Kirkehistoriske afhandlinger*, 1981, p. 18-34.

<sup>44</sup> Min fremhævnning; *Justinus Martyrs Apologier eller Forsvarsskrifter for Kristendommen*, oversættelse af Carl Høffding Muus, København 1836, p. 6-7. (Muus’ oversæt. her med moderne retskrivning).

<sup>45</sup> *Kirkehistoriske afhandlinger*, p. 29-30.



hed.”<sup>46</sup> På samme tidspunkt siger Theophilos med næsten enslydende ord: *Nihil enim mali a Deo factum, sed omnia bona et valde bona* – ”intet af det onde er skabt af Gud, men alt godt, og det godt i høj grad, ”<sup>47</sup> lige som tilsvarende formuleringer findes hos patriarken af Konstantinopel Johannes Chrysostomos (354-407), dengang ”kirkens ypperste prædikant.”<sup>48</sup>

Først efter manikæernes fremkomst – og efter deres dualistiske svar på det ondes oprindelse – opstår og udformes læren om det onde som *privatio boni*, og først efterhånden fremstår denne ”filosofiske” løsning mere og mere standardiseret. Den græske teolog Basilios den Store (330-379) skriver i en af sine udgivne prædikener med overskriften: *Quod Deus non est auctor malorum* (At Gud ikke er ophavsmand til det onde – de onde ting eller onder, for der er tale om pluralis, flertal) og her aner man vel en debat eller problemstilling, der har optaget menigheden – for ikke at sige menigmand?

Kirkelæreren svarer:

Du må ikke betragte Gud som ophavsmand til det ondes eksistens, og heller ikke regne med at det onde har nogen beståen i sig selv (*idian hypóstasin*). For det onde består ikke, som levende ting gør, ligesom vi ikke for vore øjne

<sup>46</sup> Migne, PG, tom. 6, col. 829-30. For dette, de foregående og nogle af de følgende eksempler, se også C. G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951 p. 63-110; engelsk udg. *Reseaches into the Phenomenology of the Self, Collected Works* bd. 9. II, kapitel V, hvor læren om det onde som *privatio boni* fortolkes i psykologisk og historisk kontekst. Jungs skrift *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952; nu i *Gesam. Werke / Collected Works* bd. 11 (dansk udg. *Svar til Job*, 1976) er en yderligere og udbygget tolkning med afsæt i dette kapitel fra *Aion*; om denne indre forbindelse mellem de to skrifter, se C. G. Jung, *Erindringer, drømme, tanker*, optegnede og udgivet af Aniela Jaffé, dansk udg. 1984, p. 183.

<sup>47</sup> Migne, PG, tom. 6. col. 1080.

kan se nogen egentlig væren (*ousían enhýpostaton*). For det onde er fravær (*stérésis*) af det gode (...) Det er heller ikke uskabt, som de ugudelige hævder, der ligestiller det ondes natur med det godes. ... Men hvis alle ting er fra Gud, hvordan kan det onde udspringe fra det gode?<sup>49</sup>

Svaret giver næsten sig selv. Basilios svarer, at det ondes skyldes en "tilbøjelighed" i sjælen, en bevægelighed *ex animae laesionibus*, ordret fra "sjælens læsioner;" det vil sige svigtende evne eller misbrug af oprindelige gode evner, som alle har deres årsag i menneskets frie vilje, hvorfor det ondes opkomst følgelig kan tilskrives synden.

I *Hexaameron*, om skabelsen eller en kommentar til skabelsesberetningen, siger han:

Det er lige så forkert at sige, at det onde har sin oprindelse i Gud, for en modsætning kan ikke fremkomme fra en anden modsætning. Liv avler ikke død, mørke er ikke oprindelse til lys, sygdom skaber ikke helse (...) Hvis det onde ikke er uskabt og heller ikke skabt af Gud, hvorfra stammer dets natur? At det onde findes vil ingen levende i verden benægte. Hvad skal vi så sige (*Quid igitur dicimus?*) ... Hver enkelt af os skal erkende, at han selv er den første oprindelse til det onde i ham.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Christensen, *Kristendommen og Imperium Romanum*, p. 313.

<sup>49</sup> Homilia: Quod Deus non est auctor malorum; Migne, PG, tom. 31, col. 341-342 bc.

<sup>50</sup> *Homilia II in Hexaameron*, Migne, PG tom. 29, col. 37-38 cd.

Læren om *privatio boni*, det onde som ontologisk ikke-eksisterende, og i sin virkning bortforklaret som fravær af det gode, udvikles og sættes i system af to førende kirkefædre, en græsk og en latinsk; de to der skulle blive de mest indflydelsesrige mange århundreder frem: Pseudo-Dionysios og Augustin. Om det ondes ontologi siger den førstnævnte – i Parkers klassiske oversættelse: *Evil does not exist at all*:<sup>51</sup>

Det onde er i sin natur ingenting og det frembringer ingenting. Det onde eksisterer slet ikke (*to de kakón ou̐te ón éstin*) og er hverken god eller frembringer af det gode. Alt, hvad der er, fordi det er, er godt og kommer fra det gode; så vidt noget findes uden det gode, er det hverken godt eller eksisterende ... for det onde er hverken i det, der eksisterer, eller i det, der ikke eksisterer...<sup>52</sup>

Og Augustin i sit skrift *Mod lovens og profeternes modstandere*:

De ting, som kaldes onde, er fejl (*vitia*) ved de gode ting, og som slet ikke kan eksistere noget sted i sig selv uden for de gode ting. (...) hvad der er ondt gennem fejl eller defekt (*per vitium*) er i virkeligheden (*profecto*) godt i sin natur. En defekt eller fejl er modsat dens natur, noget som skader en tings natur, og skader, idet den formindsker det gode i sig (*bonum eius minuerit*). Derfor er det onde ikke andet end fravær af det gode (*privatio boni*). Det onde

<sup>51</sup> *The Works of Dionysius the Areopagite*, trans. John Parker, Oxford 1897-1899; I, p. 53 f.

kan aldrig have eksistens i andet end i noget godt. Der kan altså godt eksistere noget godt uden noget ondt, som f.eks. Gud selv, men det onde kan ikke eksistere uden det gode.<sup>53</sup>

Augustin fortæller i sin selvbiografi, *Bekendelser*, især 3. og 7. bog, at det var i sin søgen efter en løsning på det ondes problem, at han blev drevet til manikæerne, som han tilhørte fra han var 19 til 28 år gammel, og det var også denne samme søgen, der igen bragte ham bort fra manikæernes dualisme og videre til nyplatonikerne; de kendte i det mindste målet, nemlig den åndelige guddom og det himmelske fædreland, men ikke vejen dertil, nemlig Kristus. Men endnu fandt hans urolige og søgende sjæl ikke hvile, fordi manikæernes dualistiske svar på det ondes problem var ham utilfredsstillende. ”Man kan rigtignok ikke undre sig meget over, at disse mennesker, der mener, at der findes en ond selvstændig natur, der er opstået og udbredt fra sit eget, det gode modsatte princip, at de ikke vil acceptere den anførte grund til skabelse af tingene, nemlig at den gode Gud skabte de gode ting. De tror, at Gud snarere er ført til at skabe disse verdens masser af yderste nødvendighed, nemlig for at slå det onde, der gjorde oprør mod ham, tilbage. De tror videre, at Guds natur er blevet blandet med det onde, der skulle kues og overvindes, og på det skammeligste er blevet besudlet og på det grusomste knægtet og at Gud kun med nød og næppe er og med største besvær renser og befrier den ... så ufornuftige eller rettere afsindige ville manikæerne ikke være, hvis de troede, at Guds natur er uforanderlig og helt ufor-

---

<sup>52</sup> *De divinis nominibus*, Migne, *PG*, tom. 3, col. 715-17.

<sup>53</sup> *Contra adversarium legis et prophetarum*, Migne, *PL*, tom. 42, col. 606-7.

dærvelig, således som det faktisk er, og at intet kan skade den. Så ville de også – i overensstemmelse med den sunde kristne lære – mene, at sjælen, der ved viljen kan forandres til det værre og ødelægges ved synden og dermed berøves sandhedens uforanderlige lys, *ikke* er en del af Gud eller af Guds natur, men at den er skabt af Gud og langt ringere end Skaberens.”<sup>54</sup>

Sit eget svar fandt Augustin, som vi også ser i citatet, i en forestilling om, at Gud er hævet over enhver skabt og sansbar virkelighed, og med hjælp fra nyplatonikerne netop i udbygning af tanken om det onde som *privatio boni* og med støtte det studium af bibelskrifterne, han foretog efter sin omvendelse i 386. Det gjaldt ikke mindst læsning af Paulus og Augustins tolkning af Romerbrevets lære om Guds nåde – *gratia* (ved Kristus’ sonoffer) som det eneste forsonende middel efter Adams og Evas brøde.

I det mægtige og omfangsrige værk *Om Guds stad*, skrevet mellem ca. år 413 og 427, kredser Augustin gang på gang om problemet og gentager eller gengiver i mange sammenhænge, men uden den store variation, den grundtanke og den løsning, han er kommet frem til. Det onde opstår og kommer ind i verden på grund af menneskenes eller for den sags skyld englenes *hovmod* (*superbia*); det vil sige den lyst til at vende sig bort fra Gud, det højeste gode, og ville sit eget – eller sig selv. Hermed vender mennesket sig bort fra det værende, fra det virkelige; fra den Gud, det skylder sin eksistens for i hovmod og selvforherligelse at tage retning mod intetheden; og jo længere bort det skabte væsen kommer, jo mere må det blæse sig op og kommer i ufred med sig selv, og jo mere nærmer

---

<sup>54</sup> Augustin, *Om Guds stad*, 11, 22 (Bent Dalsgaard Larsens oversæt., 2002, p. 499); min kursivering.

det sig intet. At søge sit eget og ikke den altomfattende sammenhæng, Gud har skabt og opretholder, er at tilintetgøre sig selv og sætte sig uden for verdens orden: ”Eftersom alle naturer er til og derfor har deres egen opbygning, deres skønhed og ligesom deres fred med sig selv, er de bestemt gode. ... De naturer, der ikke har modtaget altid at være, forandres til det bedre eller det værre, alt efter som de påvirkes og bevæges af de ting, som de efter Skaberens lov er underlagt, og således stræber de efter Guds forsyn mod den udgang, som strukturen i universets styrelse indebærer. Heraf følger, at end ikke så stor en ødelæggelse, som fører foranderlige og dødelige naturer til undergang, kan medføre, at det, der var, ophører med at være, således at det, der burde være, forhindres i at fremstå deraf som en følge. Men når det forholder sig således, bør Gud ikke kritiseres, fordi man føler sig krænket ved nogle mangler, men prises, når vi betragter naturerne. For Gud er den højeste væren, og derfor er al væren, som ikke er den højeste, skabt af ham. For en væren, der er skabt af intet, bør på ingen måde være lig med ham, ej heller kan den på nogen måde være til, hvis den ikke er skabt af ham.”<sup>55</sup>

De onde engle vendte sig bort fra Gud:

Følgelig er den dybeste årsag til de gode engles lykke at finde deri, at de hænger ved ham, som i højeste grad *er*. Og når der spørges til årsagen til de onde engles ulykke, kommer vi med rette til at tænke på dette, at de har vendt sig fra ham, som i højeste grad *er*, og har vendt sig til sig

---

<sup>55</sup> Augustin, *Om Guds stad*, 12, 5 (Bent Dalsgaard Larsens overs., samlede udg. 2002, p. 519).

selv, som ikke er i højeste grad. Og hvad skal den fejl kaldes andet end hovmod? *Begyndelsen til al synd*, er jo *hovmod*.<sup>56</sup> De ville altså ikke bevare deres styrke til ham. Til trods for, at de ville være mere, hvis de hang ved ham, som i højeste grad *er*, foretrak de sig selv for ham og foretrak dermed det, som er i mindre grad.

Dette var det første svigt, den første mangel, den første fejl ved den natur, der er skabt således, at den ganske vist ikke *er* i højeste grad, men dog er i stand til at nyde ham, som *er* i højeste grad, og derved opnå saligheden.<sup>57</sup>

Så vidt englernes og kætterne i og uden for kirkens rette lære. Men hvordan forholder det sig med Adam selv, det første menneske, der sammen med Eva bragte synden ind i verden? Var de ikke skabt gode af den gode Gud? Som tilfældet var med englenerne, er det med Adam og Eva:

De første mennesker begyndte imidlertid med at være slette i det skjulte for derefter at falde i åbenlys ulydighed. Man når nemlig ikke frem til at begå nogen slet handling, med mindre en slet vilje går forud. Og hvad kan endvidere være begyndelsen til den slette vilje om ikke hovmod? *For begyndelsen til al synd er hovmod* (Sir. 10,13) Og hvad er hovmod om ikke attrå efter en falsk storhed? For det er en falsk storhed at forlade det udgangspunkt, som sjælen bør holde fast ved, og på en måde gøre sig selv til udgangs-

---

<sup>56</sup> Siraks Bog 10,13. Augustins latinske tekst (Eccli. 10,15) afviger lidt fra den autoriserede danske oversættelse.

punkt. Det sker, når et menneske er alt for optaget af sig selv. ... Dog betød menneskets fald ikke, at mennesket overhovedet intet var, men ved at være bøjet mod sig selv, var det i mindre grad, end det var, da det holdt fast ved ham, som er i højeste grad. At forlade Gud for at have sin væren i sig selv, dvs. at være optaget af sig selv, er endnu ikke at være intet, men det er at nærme sig intetheden. ... Djævelen ville følgelig ikke have fået mennesket til at begå den håndgribelige og åbenbare synd at gøre, hvad Gud havde forbudt at gøre, hvis ikke mennesket allerede var begyndt at være optaget af sig selv. ... Derfor fulgte en retfærdig fordømmelse, og denne fordømmelse medførte, at mennesket, der ved at overholde budet ville være blevet åndeligt endog i sit kød, blev kødeligt endog i sit sind. Det menneske, der af hovmod havde fundet behag i sig selv, blev nu overgivet til sig selv efter Guds retfærdighed. ... Med sin vilje døde mennesket i sin ånd, og mod sin vilje hjemfaldt det til at dø i legemet. Mennesket forlod det evige liv og var fordømt også til evig død, hvis ikke nåden gav det friheden.<sup>58</sup>

Efter at *privatio boni*-læren blev formuleret hos Augustin, videreføres den uden større ændringer af den kristne kirke og normallære op igennem middelalderen og for så vidt også ud over den, ja den indgår den dag i dag i kristen – katolsk som protestantisk – respons til de spørgsmål, der opstår ved enhver konfrontation med ondskab el-

---

<sup>57</sup> *Guds stad*, 12, 6 (Dalsgaard Larsen, p. 519).



ler uretfærdighed, store og små katastrofer, uanset om de er foranlediget af naturen, skyldes menneskelige handlinger eller må tilskrives skæbne eller uheld. Den betydningsfulde og lige så indflydelsesrige kirkelærer, Gregor den Store (540-604) f.eks., gentager Augustin i *Moralia in Hiob*, en udlægning af *Jobs Bog* fra Det gamle Testamente, hvor problemet om det onde og dets mulige oprindelse i Gud selv behandles med stærk affekt og fortællekunst. Men skønt Gregor er mindre filosofisk, gentager han næsten ordret Augustins "løsning."<sup>59</sup>

Hos Thomas Aquinas (1224/25-1274), kirkens betydningsfulde lærer i højmiddelalderen, ophøjet til kirkelærer i 1567, dukker spørgsmålet op i Thomas' berømte gudsbevis fra begyndelsen af den store *Summa Theologiae*, hvor Guds eksistens bevises på fem måder. Artikel tre behandler spørgsmålet, *om Gud er (Utrum Deus sit)*. Gudsbeviset som sådan skal vi ikke beskæftige os med her, men i forbindelse med at der med ordet "Gud" (*Deus*) forstås "noget uendelig godt" (*quoddam bonum infinitum*), bringer Thomas Augustin på banen i spørgsmålet, om der reelt kan være noget ondt i den skabte verden? Augustin siger, at "når Gud på højeste måde er den gode, tillader han på ingen måde, at noget af det onde kan være i hans værker – dvs. i den skabte verden – medmindre at han i den grad er almægtig og god, at han skaber på god måde selv af det onde." Hvortil Thomas tilføjer, at "det er betegnende for Guds uendelige godhed at tillade det onde, og fra tilsyneladende onde virkninger

---

<sup>58</sup> *Guds Stad*, 14,13-15 (Dalsgaard Larsens oversæt., s. 595-597, let modificeret).

<sup>59</sup> Jf. Jean Leclercq's fremstilling af den tidligere middelalders klosterkultur og det mentale univers i lærdomstraditionen frem mod ca. 1200, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York 1961, p. 30. Fransk original: *L'amour des lettres et la désir de Dieu*, Paris 1957.

at udvirke noget godt.<sup>60</sup> Kort sagt: Gud tillader det onde (i relativ forstand) for derfra at bevirke noget godt. Med andre ord: Det onde forekommer ondt, men er det ikke, når årsagskæden efterprøves – så viser det sig at være til fordel for det gode. Det mere end ligner den så højt priste græske filosofi om igen: Platon og platonismens fascination af det værende, som de kalder det, det smukke, det sande og det gode.<sup>61</sup> *Privatio boni*-læren gentages også mere ordret senere i *Summa Theologiae*, i kvæstion 48, hvor spørgsmålet, om det onde har sin egen natur, tages op, og i den følgende kvæstion 49 om det ondes årsag. Thomas diskuterer mere indgående og detaljeret, men den grundlæggende ontologi fra Augustin og kirkefædrene ændres ikke.

Måske kunne man også kort pege på, at problemet og dets løsning hos Augustin vækker modsigelse også inden for diskussionen af den kristne metafysik i vore dage. Den franske teolog Claude Tresmontant siger f.eks.: "Over for manikæismen forsvarer Augustin menneskets frihed og ansvarlighed. Det, Augustin bebrejder manikæerne, er, at de afviser ansvarligheden for det onde, idet de leder det tilbage til en mytisk "natur" eller et mytisk "princip." Herved gør Augustin en positiv og kristen gerning. Men er det en fuldt ud tilfredsstillende teori, som Augustin vil sætte i stedet? Kan man ikke rette samme kritik mod den forestilling om arvesynden, som Augustin har ladet gå i arv til eftertiden? Når mennesket i dag gør det

<sup>60</sup> "Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo." Hoc ergo ad infinitatem Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona." *Summa Theologica*, I, Q. 2, art. 3 ad primam.

<sup>61</sup> "Skylden bærer den, der har valgt, men Gud er uskyldig." (*Staten X*, 617; *Platons Skrifter*, bd. 5, 1954, p. 219, Hans Ræders oversæt. let modificeret), som kirkefædrene elskede at citere.

onde ..., er det så, i henhold til den augustinske hypotese, det nulevende menneske, som er ansvarlig herfor? Er det ikke snarere en slet, fordærvet "natur," som det "har fået i arv" ved det første menneskepars forseelse? ... Augustin fortæller os, at i det første menneske fik menneskeheden syndens *vane* i sit kød. Men er det ikke en materialistisk opfattelse af syndens arvelighed, en fysisk opfattelse, som samtidig er deterministisk? Det er ikke det biologiske, der tvinger mennesket, og i det nyfødte barn finder man ikke synden indskrevet hverken i dets væv eller dets psyke. (...) Augustins afskrækkende teori om fordømmelse af de børn, der dør inden dåben, viser, at selv de største ånder og lærere inden for Kirken ikke er fri for at frembyde chokerende ambivalens ... I seksten århundreder har vi i Kirken båret såvel frugten som byrden af Augustins storhed og svaghed."<sup>62</sup>

Som det også fremgår af Tresmontants overvejelse og indsigelse, er det afgørende måske ikke så meget, at det onde bortforklares rent filosofisk – eller, om man vil, ved hjælp af platonisk og nyplatonisk ontologi, men snarere det forhold, at det ondes oprindelse forskydes til *synden*, arvesynden eller den syndige handling, fordi forklaring på det ondes oprindelse dermed forskydes eller reduceres udelukkende til menneskelige handlinger; – vi er selv skyld i

<sup>62</sup> Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, uddrag fra p. 528-49; Eliade, bd. 3, p. 50. Også filosofen Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) (*Essais de Théodicé*, 86) stiller spørgsmålet på denne måde: "Hvordan har sjælen kunnet blive smittet af arvesynden, roden til alle nutidens synder, uden at der var tale om en uretfærdighed hos gud, der udsatte den for det..." (citeret fra Eliade, bd. 3, p. 240 n. 19); jf. også Jeffrey Burton Russel, *Satan. The Early Christian Tradition*, New York 1981, p. 208: "Augustine's efforts to resolve the drama were unsatisfactory. The basic idea was that original sin, whether angelic or human, bends the will in such a way that it cannot be straightened again without God's grace. But there

al slethed, som allerede Tatian udtrykker det (se side 38-39). Dermed placeres ansvaret for det ondes oprindelse alene på mennesket. Hertil kan man også tilføje, at *privatio boni*-læren måske lidt for let kan forekomme at fremstå som et fortvivlet forsøg på at redde Guds enhed, almagt og absolutte godhed ved at gøre Gud uden delagtighed i det ondes eksistens i verden – for nu at referere en religionshistorikers indsigt: ”Læren om *privatio boni* har beskæftiget kristne teologer helt til vor egen tid, men den er aldrig blevet forstået eller antaget af menigmand.”<sup>63</sup> Men hertil kommer jo den vanskelighed, at ontologien har sin grund i platonismen og nyplatonismen og dennes velkendte, utrættelige fokus på det gode, det smukke, det sande og det værende, som stadigvæk besidder så meget prestige og aura af klassisk filosofi og klassisk ”dannelse,” at kun de allerfærreste tør tænke tanken om de mulige svagheder til ende. En åndeliggjort, rituel soldans. Men det kaster en lang, langt skygge, vi stadig lever i.

## 7. Historiegrafisk betragtning

Vender vi tilbage til den historiske udvikling, kan vi i hvert fald konstatere, at der også var folk, der opponerede og opstillede andre mulige forklaringer – med en tilhørende religiøs metafysik. Allerede Origenes (som tidligere nævnt s. 32-33) med sin lærer om *apokatastasis*, alle tings tilbagevenden til Gud som enhed. Også den på flere måder betydelige filosof og oversætter Johannes Scotus Eriugena

---

seems no compelling reason for God to withhold the necessary grace from the fallen angels.”

fra det 9. århundrede går i rette mod forestillingen om, at Gud på én gang kan være alvidende og algod, og argumenterer for, at *Gud ikke kender det onde*. Det sker, fordi Eriugena identificerer Guds væren med Guds erkendelse i et omfattende ontologisk og erkendelsesteoretisk system (ikke ulig Mester Eckehart i begyndelsen af det 14. århundrede), vi ikke her skal nærmere ind på.<sup>64</sup> Det hedder:

Alene Gud selv er nemlig det substantielle gode gennem sig selv, hvorfor de øvrige gode ting er gode ved at være delagtige i Gud. Gud kender således ikke det onde. For hvis han kendte det onde, vil det onde nødvendigvis være til stede i de naturlige ting. For den guddommelige erkendelse er årsag til alt, som er. For Gud kender ikke de ting, som er, fordi de er eller består, men de består og er, fordi Gud kender dem. Thi årsagen til deres væren (*essentia*) er den guddommelige erkendelse (*divina scientia*), og hvis Gud kendte det onde i substantielt forstand, ville det onde forstås som noget substantielt eksisterende eller som delagtig i det gode, og fejl og ondskab ville fremgå af dyd og godhed (*ex virtute et bonitate*), som den sunde fornuft viser, er umuligt.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> *De religiøse ideers historie* bd. 3, p. 47.

<sup>64</sup> Bedste fremstilling med vægt på netop dette perspektiv er Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1995, p. 168-176 og ikke mindst om Eckhart p. 406-425. Jf. også Dermont Moran, *The Philosophy of John Scotus Eriugena*, Oxford 1989.

<sup>65</sup> "Solus enim ipse (deus) est substantiale bonum per se ipsum, caetera vero bona ipsius participatione bona sunt. Deus itaque malum nescit. Nam si malum sciret necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium quae sunt causa est. Non enim ideo deus scit ea quae sunt [quia] subsistunt [sed ideo subsistunt] quia ea deus scit. Eorum enim essentiae causa est divina scientia ac per hoc si deus malum sciret in aliuquo substantialiter intellelli-

Ikke kun Oginenes' også Eriugenas tanker blev fordømt som kætterske – det skete under pave Innocens III i 1215, en periode, hvor der i forvejen florerede flere filosofiske kætterier inspireret af netop disse forfattere, blandt andet fra David af Dinant og de såkaldte amalricanere – dvs. tilhængere af Amalric af Bene, der i årene omkring 1200 udviklede en lære,<sup>66</sup> der muligvis var påvirket af katharernes dualisme – som vi kommer til lidt senere i kapitel III (s. 103 f.). I virkeligheden er Eriugena en væsentlig inspirationskilde for den senere intellektuelle kristne mystik, idet Eriugenas omfangsrige værk i forskellige, forkortede varianter fik indflydelse på Chartres-skolen og viktorinerne i det 12. århundrede,<sup>67</sup> og dermed på Eckehart (1260-ca.1327), som antydte lige før, men også på Nikolaus af Cusa (1401-1464) i den senere middelalder – og derfra via renæssancens religiøse kosmologi videre til Jakob Bøhme (1575-1624) og kredsen omkring og i kølvandet på ham.<sup>68</sup> Det har såmænd længe været kendt, skønt det først nu er ved at blive accepteret, og dermed påtrængende

---

geretur et particeps boni malum esset ex virtute et bonitate vitium et malitia procederunt, quod impossibile esse vera edocit ratio." *De divisione naturae (PERIPHYSEON)*, Liber II, ed. Sheldon-Williams, Dublin 1972, p. 158-160.

<sup>66</sup> Se Haaning, *Middelalderens naturfilosofi*, 2004 p. 159-163 incl. noterne. Henry Betts spørgsmål (*Johannes Scotus Eriugena*, London 1925) er stadig relevant – og ubesvaret: "Why did the Church condemn Eriugena's teaching in such an unqualified fashion, while it accepted the later scholasticism, as represented by Aquinas, and made it the standard Catholic philosophical doctrine to this day?" (p. 181). Se endvidere Gerard Verbeke, "Philosophy and Heresy: Some Conflicts between Reason and Faith," *Medievalia Louvaniensia*, Series I, Studia IV: *The Concept and Heresy in the Middle Ages*, Louven 1976, p. 172-195.

<sup>67</sup> Jf. Hans-Jørgen Høinæs, *Middelalderens hjerte. Europæisk spiritualitet og dannelse*, Kbh. 2002, især kap. 4 og 5: "Pelagius og den keltiske ånd," "Natur og ånd i den irsk-keltiske kristendom og hos John Scotus Eriugena," p. 52-77.

<sup>68</sup> Jf. Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand*. Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse, Paris 1955, og Walter Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich-Stuttgart 1959.

for den akademiske forskning også her i landet, at den tyske filosofi i det 19. og 20. århundrede har en måske betydelig del af sine rødder og forudsætninger i denne gren af middelalderens tænkning; at afvise den som rester af romantik eller "romantisk forvildelse" er blot udtryk for, at man ikke har kendskab til de relevante tekster. Allerede Francois Picavet skrev i 1925: "Endelig kan man sige, at mystikere som Eckehart og Jacob Böhme er de sande forfædre til de moderne tyske filosoffer, en Kant og en Fichte, en Hegel og en Schelling, til Baader og til en Schopenhauer. Man kan også sige, at mystikerne er de sande efterfølgere af Johannes Scotus Eriugena."<sup>69</sup> Et værk som Schellings *Om den menneskelige friheds væsen* (1809), der tilmed findes oversat til dansk,<sup>70</sup> hvor også indledningen, om end kun sporadisk, kommer ind på denne problematik, har dybe rødder i denne tænkning.

Heller ikke den jødiske mystik, kabbalaen, der også har en blomstringstid i middelalderen og i renaissanceårhundrederne, har uden videre kunne acceptere den teologiske bortforklaring af det ondes oprindelse. Som den danske forsker og mangeårig leder af den jødiske bogsamling på Det kongelige Bibliotek, Rafael Edelman (1902-1972) enkelt og indsigtsfuldt introducerer problemet i forbindelse med mystikken: "I den traditionelle Jødedom er det onde ikke noget absolut Begreb. Det har ikke nogen selvstændig, uafhængig

<sup>69</sup> "Enfin, on sait, que les mystiques come Eckhart et Jacob Böhme sont les véritables ancêtres des grands philosophes de l'Allemagne moderne, de Kant et de Fichte, d'Hegel et de Schelling, de Baader et de Schopenhauer. On sait aussi que les mystiques sont les vrais successeurs de Jean Scot." *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, citeret fra Henry Bett, *Johannes Scotus Eriugena*, London 1925, p. 190.

<sup>70</sup>Oversat af Henning Vangsgaard med indledning af Adam Diderichsen, Kbh. 1995. Dog med den pointe, at netop Schellings rødder i denne problematik og

Eksistens. ... Heroverfor opstiller Mystikken det gode og det onde som absolutte Begreber, der fører en selvstændig Tilværelse eller er knyttet til Tingene som integrerende Bestanddele. De gode og det onde er af metafysisk Natur og repræsenterer to modsatte Principper i Tilværelsen.”<sup>71</sup>

\*

---

historie, og dermed sans for det ondes realitet, kan læses som en tidlig kritik af oplysningstradition. (p. 16-17).

<sup>71</sup> R. Edelman, *Jødisk Mystik. Verdensreligionernes Hovedværker* red. af Aage Marcus og Poul Tuxen bd. 11, 1954; Edelmanns indledning p. 24-25. For nyere fremstilling se Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, 1994.



## II. Bogomilerne

### 8. Bogomilerne

Bogomilismen er den største folkelige bevægelse i Balkans historie, og som oversætteren til en af de få, bevarede kildeskrifter udtrykker det, er bogomilismen en "dualistisk kætterlære, som fra 11. til 15. århundrede havde stor udbredelse på det ortodokse Balkan, både i selve Byzans og i de slaviske lande."<sup>1</sup> Omkring første halvdel af det 10. århundrede fremstår præsten Bogomil – der ordret betyder den af Gud kære, som ty. Gottlieb, gr. Theophilos. Det var under Det første Bulgarske Rige (969-972), under tsar Peter I (927-969). Bogomil forkaster Kirken og den kirkelige institution med al dens pragt, sakramenterne, tidebønnerne, alt undtagen Fadervor. Han forkaster ligeledes de fleste af de bibelske skrifter, Det gamle Testamente under ét; kun Johannesevangeliet har virkelig betydning. Han prædiker et liv i fattigdom i ordets mest konsekvente mening, fornægter ægteskabet og forkynder, at denne verden er Djævelens værk; kirkeinstitutionen, præsterne, ja paven selv hans håndlangere. I denne verden skal de, der vil kalde sig sande kristne, leve som apostlene selv, i fattigdom og armod, kort sagt et liv i fromhed og bøn.

Denne Bogomils radikale lære fik mange tilhængere, og den ledsagende teologi udvikledes betydeligt de følgende århundreder – indtil bevægelsen splittes op i flere forskellige retninger,

der indbyrdes er uenige både om teologiske spørgsmål og omkring den praktiske levelære. Bogomil selv talte til de brede, folkelige lag, som han sandsynligvis også selv kom fra, men efterhånden fik også adelen smag for især de filosofiske og teologiske spekulationer om Djævelens eksistens og råderum. Forfølgelse satte ind med det samme – fra kirken og fra kejseren; først med ord, siden med magt.

Den vigtigste kilde til den tidlige bogomilske teologi og tankeverden, patriarken 'Theophylaktos' brev om bogomilerne til tsar Peter I,' taler utvetydigt om debat, diskussion – og om behov for vejledning i den rette kristendom. Selv om patriarken ikke lægger skjul på, hvad han som kirkeleder mener om kætterne, viger han udtrykkeligt tilbage fra anvendelse af vold, og påpeger over for den verdslige magt, at dødsstraf under ingen omstændigheder kan accepteres.<sup>2</sup> Men denne holdning vinder ikke gehør i det lange løb. År 1110 bliver bogomillederen Basileios bedraget af Kejser Alexios Komnenos, der tidligere havde ført regulær krig mod de såkaldte paulikanere, hvis leder blev dømt på en synode i Konstantinopel i 1084. Under foregivelse af at give ham frit lejde indbydes han til hoffet for at redegøre for bogomilernes lære, men bag et forhæng bliver alt, hvad han siger, skrevet ned. Da hans foredrag er færdigt, bliver han grebet. Kejseren fortryder og vil lade ham gå fri, men et efterfølgende kirkemøde tvinger dødsdommen igennem, hvorefter

---

<sup>1</sup> *Kozma Presbyterens traktat mod de bulgarske kættere (Bogomilerne)* oversat og kommenteret af Gunnar Svane, udgivet af Selskabet til historiske kilde-skrifters oversættelse, 1971; indledning p. 9.

<sup>2</sup> Brevet er oversat af Gunner Svane, se foregående note, *ibid.*, p. 45-50.

Basileios bliver dømt og henrettet på bålet.<sup>3</sup> Men det virkede ikke efter hensigten og aflivede ikke bevægelsen. Endnu i det 13. århundrede gjorde bogomilerne sig gældende, efter sigende sågar på det hellige bjerg – munkerepublikkens klosterkompleks på Athos!<sup>4</sup> Senere bliver bogomiler omvendt af franciskanerne, der sammen med dominikanerne, og med støtte af den romerske kirke, gør mange og langstrakte forsøg på at omvende kætterne – ligesom forskellige paver fra Rom flere gange opfordrer til korstog mod de bosniske kættere. I 1360 udsteder pave Innocens VI fuldmagt til biskoppen i Bosnien til at anvende våbenmagt i forbindelse med inkquisition af kætterkirken, en regulær krig mod de vantro. I 1451 tvinges tusindvis af bogomiler ind under den katolske tro, og ca. 40.000 flygter til Herzegovina, der sammen med Dubrovnic bliver bogomilernes sidste store tilholdssted.<sup>5</sup> Senere i det 15. århundrede konverterer bogomilerne til islam, der lover dem beskyttelse mod den kristne kirke – hvilket i parentes bemærket er en af forklaringerne på, hvorfor der er et uforholdsmæssig stort antal muslimer på Balkan.

Denne bogomilismens afslutning og omvendelse til islam har længe været genstand for historikernes gransken. Herhjemme har Lise Iversen skrevet en afhandling (på norsk, udgivet i

<sup>3</sup> *Kozma Presbyterens traktat*, p. 13; Runciman, *The Medieval Manichee*, p. 70-71.

<sup>4</sup> Runciman, p. 96. Kun få danskere har opnået tilladelse til at besøge dette hellige sted (hvortil kun mænd har adgang); jf. den spændende rejseberetning af Carl Johan Neergaard, *Jomfru Marias Have. Munkerepublikken på Athos*, Odense Universitetsforlag 1982.

<sup>5</sup> Lise Iversen, *Kjetterkirken i Bosnia. Striden om dens lære*. Studier fra Sprog og Oldtidsforskningen udgivet af Det filologisk-historiske Samfund nr. 234, København 1957, p. 21-23.

Danmark), der gennemgår forskningen, først og fremmest baseret på A. Solovjevs artikel fra 1949: *Bogomilismens forsvinden og Bosnias islamisering*; hun skriver blandt andet: "Når en sån masseomvendelse kunne finde sted, må ekstraordinære tilstande ha bevirket den. Og her kan kun være tale om bogumilernes nesten håpløse og desperate stilling og deres hat til katolikkerne."<sup>6</sup> Den sidste gruppe, der samlet konverterer, er den bogomilske menighed i Herzegovina, der konverterede til islam i 1867. Der er dog visse grupper, der viderefører bogomilernes tanker, og den østrigske middelalderhistoriker Friedrich Heer (f. 1916) hævder, at bogomiler spillede en rolle i den nationale frihedskamp både under Første og Anden Verdenskrig.<sup>7</sup> Også i forfatteren Jens-Martin Eriksens og universitetslektor Frederik Stjernfelts dokumentariske arbejde med at indkredse baggrunden for konflikterne og årsagerne til krigene i det tidligere Jugoslavien i 1990'erne, *Krigens Scenografi. Nye rejser i Bosnien og Serbien* (Kbh. 2004), kommer den historiske baggrund flere gange i fokus, især når de interviewer lokale, akademiske forskere og intellektuelle. Olivera Milosavljević fra Universitetet i Beograd f.eks., "en beskeden sociolog" (s. 75), beskriver undervejs udviklingen på Universitetet, hvor Akademiet (med tætte forbindelser til nationale og kirkelige kredse) i dag (juni, 2003) får større og større magt: "Akademiet har i det hele taget enorm indflydelse på alle de humanistiske fag. Nu promoverer Akademiet fx kirkelige personer til universitetet. De har

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 89 samt 'Den bosniske kirkes endeligt,' p. 84-94.

<sup>7</sup> Friedrich Heer, *The Medieval World 1100-1350*, London 1961. Tysk original samme år. Dette hovedværk findes i mange forskellige udgaver også som bil-

fx ansat en præst som professor i det 18. århundrede filosofihistorie! I Oplysningstiden! Så der foregår en stadig klerikalisering af universitetet. Der burde grundlægges et helt nyt universitet.” (s. 81-82).

Vasilije Krestić, den kontroversielle medforfatter til det såkaldte Memorandum, der allerede i 1980'erne skitserede et nyt Storserbien, siger i dag: ”Serberne i Kroatien ville *ikke* være kroater – kroaterne ville kalde dem ”ortodokse kroater”. Denne ideologi har rødder i det feudale system og dets idé om, at alle indbyggere i et område skulle følge fyrstens religion, efter princippet *cijus religio – ejus religio*. Alle kroater skulle være katolske kroater, og denne ideologi affødte store problemer. Af biskop Josip Strossmayrs brevveksling med kardinal Vincent Vanutelli i 1880'erne ser man allerede, at han var kroatisk nationalist. Bosnien og Hercegovina skulle blive kroatisk med hjælp fra Wien og Paven ... Alle kroatisk politiske partier – også i vor tid – baserer sig på en sådan politik, og det er grunden til alt hvad der foregik i krigene mellem Serbien og Kroatien i 1991.” (s. 109-110).

Nebojša Popov, udgiver af det respekterede politiske tidsskrift *Republika*, der ifølge forfatterne ”har redigeret en af de bedste serbiske, kritiske antologier om krigen” siger (juni, 2003) blandt andet i forbindelse med en vurdering af den islamiske nationalismes betydning: ”Den var aldrig blevet relevant uden den serbiske nationalisme. Ligesom den kroatisk nationalisme *aldrig* var blevet stærk uden Milošević! I sidste instans var Milošević ge-

---

ligbog; de her citerede oplysninger er fra kapitel 8, ”Popular religious Movements.”

neratoren bag hele denne vekselvirkning mellem nationalismene. Og inde i dette ligger en århundredelang Balkanhistorie. Uden at tage to – eller flere – sider med er dette umuligt at forstå. Og dette *ikke* for ligevægtens skyld eller for at relativisere krigsforbrydelserne ved at påstå at alle er lige skyldige, for det er de ikke – men for at forstå udviklingen. Vi må vide mere om strukturen i kriges udvikling. (...) Først den dag børn i Višegrad i Republika Srpska bliver undervist i krigsforbrydelserne, vil freden være opnået. Men så sent som i går insisterede den ortodokse kirke på, at regeringen standser skolereformerne! Kirken deltager i regeringen her i landet nu – men det var jo også en af ideerne i den Islamiske Deklaration at religiøse institutioner skulle spille en dominerende politisk rolle! Paven besøger Kroatien for tredje gang – det er det eneste land ud over Polen, han har besøgt så meget. I næste uge kommer han til Banja Luka, hvor moskeen blev ødelagt ved en eksplosion, hvorefter de tog stumperne af den og kørte gennem en maskine for at pulverisere den og overgive støvet til vinden – for at sikre sig, at den aldrig kunne genopbygges! Det var Armageddon! Historiens afslutning!” (s. 85-86; 87-88).<sup>8</sup>

Der er næppe tvivl om, at bogomil-bevægelsen lige fra begyndelsen har haft et stærkt socialt og nationalt islæt, ja Lise Iversens førnævnte redegørelse for *Kjetterkirken i Bosnia* indleder med den bemærkning, at ”Stormaktenes ideologiske og økonomiske herre-

<sup>8</sup> Alle moskeer i Banja Luka blev destrueret under krigen i 1993; at murbrokkerne skulle være blevet pulveriseret for ikke at kunne genopbygges, er muligvis et rygte, som forfatterne også senere antyder (s. 189). Om historiens rolle

dømme over små stater er oss desverre alt for velkjent.”<sup>9</sup> I 917 hadde Bulgarien frigjort sig fra grækerne, og den nye bulgarske kirke gjorde sig i den forbindelse uafhængig af Konstantinopel. Men under den fromme, men militært set svage keiser Boris II (d. 972) bliver landet igen en provins underlagt Det byzantinske Rige. I den genoptagne kamp for national selvstændighed – og måske også som reaktion imod social uretfærdighed – er bogomilerne involverede, og bogomilerne får også del i æren for Det andet Bulgarske Rige (1185-1396). Måske er det også medvirkende til, at den verdslige statsmagt i det meste af denne periode er svingende, skønt den generelt er fordømmende. Men at betragte bogomilerne udelukkende som en social eller national bevægelse, en ren folkelig frihedsbevægelse, som det har været skik i østeuropæisk historieskrivning i det 20. århundrede indtil Berlinmurens fald i 1989, er nok at gå for vidt – hvad allerede Gunnar Svane faktisk er inde på tilbage i 1971.<sup>10</sup>

Midt i det 11. århundrede, altså allerede i 1000-tallet, er bevægelsen velkonsolideret i Makedonien og tæller mange tilhængere – selv i Konstantinopel – med egen kirke, præsteskab og organisation. Bogomilerne har sandsynligvis også kontakt til de nyopdukkede kætterbevægelser i Italien og Sydfrankrig, der tilsyneladende opstår på samme tid eller lidt senere og flourerer i det 12.

---

ved krigene i 1990’erne se også interview med den sekulære muslim og professor i filosofi Muhamed Filipović s. 197-202.

<sup>9</sup> *Kjetterkirken i Bosnia*, p. 5. Hun tilføjer sidst i forordet: ”Foreliggende studie er et meget lite utsnitt av vår blodige historie, hvor tankens frihet forfølges og individerne jages. Dengang, i sidste halvdel af middelalderen het stormakten *Rom*, et av dens ofre het *Bosnia* og ”systemet” som søktes håndhevet var den romerske katolisisme.” (*ibid.*).

<sup>10</sup> *Kozma presbyterens traktat*, p. 17 og 29-30.

og 13. århundrede – men spørgsmålet om denne mulige, direkte eller indirekte kontakt, er omstridt. Sammenfattende kan man sige, at bogomilerne blev bekæmpet, men aldrig knust, og de regnes stadig for forløbere til de Vesteuropæiske kætterbevægelser, heriblandt Katharerne, som de i hvert fald ideologisk er beslægtede med, og som vi i øvrigt skal se nærmere på i et følgende afsnit.

## 9. Kilderne

Vi har kun få betydelige kilder til belysning af bogomilernes historie og tankeverden. Som nævnt har vi fra midten af det 10. århundrede et brev fra patriark Theophylaktos rettet til Peter I, der som sagt indledningsvis beskriver det nyopdukkede kætteri. Fra ca. 970-80 har vi *Kozma Presbyterens traktat imod bogomilerne*, og disse to kilder er det eneste direkte, primære kildemateriale, vi har om bogomilernes tidligste historie. Desværre er Kozma mere optaget af bogomilernes adfærd end af deres teologi, og han bruger mere tid på at argumentere imod dem – hovedsageligt med bibelcitatier – end på at fremstille deres lære sammenhængende. Alligevel er Kozmas traktat et vigtigt dokument om den tidligste bogomilisme.

Omkring 1100 skriver Zigabenos, en trænet skolastisk teolog med høj uddannelse – Kozma var mere en lokal, kirkelig opsynsmand – et værk med titlen *Panoplia dogmatica*, imod alle slags kætteri, hvor kap. 28 udgør en vigtig kilde om bogomilernes



lære, for så vidt kun begrænset af, hvordan denne tager sig ud i Konstantinopel på netop denne tid.<sup>11</sup>

Vi ved heller ikke meget om deres egne skrifter, og der er kun bevaret ganske få. De har haft forkærlighed for de nytestamentlige skrifter, de nytestamentlige apokryfer og de gammeltestamentlige apokryfer, de såkaldte pseudo-epigrafer samt for den apokalyptiske litteratur.<sup>12</sup> Af deres egne skrifter kendes stort set kun titlerne, blandt andre: *Korsets træ*, *Hvorledes Kristus blev præst*, *Den hellige Treenighed* og *Hvorledes Kristus pløjede med ploven*.<sup>13</sup>

Det eneste egentlige skrift, vi kender, findes kun i en oversættelse til latin, eller rettere: den er bevaret i to versioner, der begge er oversat. Oversættelserne blev foretaget i første halvdel af det 13. århundrede for inkquisitionen i Sydfrankrig, og skriftet er den såkaldte *Interrogatio Iohannis* (Johannes' udspørgelse). Oversætteren anfører ved bogens afslutning: "*Hoc est secretum Haereticorum portatum de Bulgaria plenum erroribus* (Johannes' udspørgelse – det vil sige bogen om kætternes hemmelighed medbragt fra Bulgarien fuld af fejltagelser)." Denne til latin oversatte tekst blev udgivet første gang af dominikaneren F. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, i Paris i 1691, der efter datidens smag har pyntet lidt på middelalderens latin og stilistisk bragt skriftet lidt nærmere "korrekt" latin – vist nok uden at det er gået væsentligt ud over indholdet. Richard Reitzenstein, der

<sup>11</sup> Runciman, *Medieval Manichee*, p. 74-79; Ziganenos' værk findes i Migne, PG, tom. 130, col. 1289-1331, og kapitlet om bogomilerne udgør for så vidt en mindre, selvstændig afhandling.

<sup>12</sup> Runciman, p. 82-85; jf. også Eliade, bd. 3, p. 153.

hører blandt pionererne i begyndelsen af det 20. århundredes *gnosis*-forskning,<sup>14</sup> har foretaget en ny, tekstkritisk udgave på baggrund af Benoist og et af de endnu eksisterende håndskrifter.<sup>15</sup> Den oprindelige, sandsynligvis græske eller oldbulgarske grundtekst eller version er sandsynligvis gået tabt, men denne formodede tekst har været forlæg for Zigabenos (se ovenfor). Bogomilernes lære, som den er fremstillet i denne grundtekst, går højest sandsynligt endnu længere tilbage, idet bogomilernes tanker er beslægtede med manikæerne og den ovennævnte senjødiske apokalyptiske litteratur, som det eksempelvis fremgår af den såkaldte "Slaviske Enoksbog," der blev udgivet første gang af J. Ivanov blandt *Bogomilski knigi i legendi*, (bogomilske bøger og legender), Sofia 1925, og for øvrigt foreligger komplet oversat til dansk.<sup>16</sup>

Reitzenstein daterer håndskriftet med *Interrogatio Iohannis* med den latinske oversættelse til begyndelsen af det 13. århundrede, ranscolierne ca. 50 år senere. Håndskriftet stammer fra Norditalien og har været i en velhavende kathars besiddelse; ranscolierne skulle stamme fra liturgisk anvendelse og rummer mange henvisninger til de nytestamentlige skrifter, der i øvrigt er indeholdt i samme håndskrift. "It's theology is strictly Bogomil,"

---

<sup>13</sup> Runciman, p. 82 f.

<sup>14</sup> Jf. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 og *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910.

<sup>15</sup> *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Berlin 1929, p. 293-316, hvor også Benoists version optrykkes til sammenligning.

<sup>16</sup> Dansk udgave i *De gammeltestamentlige pseudoepigrafer* i oversættelse med indledning og noter ved E. Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack, Paul Seidelin m. fl., København I-II, 1970-1976; II, p. 791-826.

skriver Runciman, der har studeret håndskrifterne grundigt.<sup>17</sup> Vi skal se nærmere på indholdet om et øjeblik.

## 10. Bogomilernes teologi

På baggrund af Theophylaktos' brev til Peter I om det nyopdukke- de bogomilske kætteri, Kozma presbyterens traktat mod dem, skrevet nogle årtier senere, og Zigabenos' sammenfattende traktat kan vi opridse, hvad der især har interesse i den sammenhæng, vi her søger at indkredse: At *dualismen* er central helt fra begyndelsen, ved vi fra Theophylaktos, og at de tidlige bogomiler, og muligvis Bogomil selv, var inspireret af manikæerne og paulikanerne. Denne sidstnævnte religiøse bevægelse har navn efter Paulus fra Samosata, der levede i det 3. århundrede e.v.t. Der var tale om en dualistisk kætterkirke i den østlige del af Romerriget, som blev fordømt allerede på synoden i Antiokia i år 268, men som aldrig helt blev udryddet.<sup>18</sup> Paulus fra Samosata anså Kristus for at være et menneske, dybt inspireret af Guds visdom, men stadig kun et menneske – ikke en gud, hvilket bragte ham i strid med de trinitariske bestemmelser og med den kirkepolitiske fastsættelse af gudsbegrebet som identisk med Treenigheden. De har som sagt sandsynligvis haft nogen indflydelse på bogomilerne, skønt den

<sup>17</sup> *Medieval Manichee*, p. 86.

<sup>18</sup> Om paulikanerne se Runciman, *Medieval Manichee*, p. 26-62 og J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1977, p. 117-119, 158-160.

slags spørgsmål altid er omstridt.<sup>19</sup> Dette gælder måske især Djævelens status, som det i øvrigt også fremgår fra Kozma presbyterens traktat. Det er nemlig, for bogomilerne, Satan, Djævelen, der regerer denne verden – som han også har skabt. Hos Zigabenos, den skolastiske referent ca. 100 år senere, er det mindre udtalt; her er Satan Guds anden søn, Kristi broder.<sup>20</sup>

Bogomilernes lære skelner mellem den gode Gud, hinsides denne verden, og så den Gud, ofte kaldet Herren eller Jahve, der er skildret i Det gamle Testamente. Denne Guds sindelag er åbenlyst karakteriseret ved vrede og ufuldkommenhed, hvilket for bogomilerne også er udtryk for en manglende overensstemmelse mellem Det gamle og Det ny Testamente, fordi den vrede, hæv-nende og i historien indgribende Gud ikke kan være den samme som den kærlige, barmhjertige himmelske Fader, Jesus taler om og henviser til. Herfra stammer deres afsky for dele af den kristne liturgi (man kan jo ikke tjene og ære en vredens guddom), for korset som symbol, Jesus' lidelseshistorie og korsfæstelsen i de kendte evangelier; denne scene er tværtimod udtryk for denne såkaldte himmelske gudfaders vrede og hævnthørst. Med Kozmas ord:

Om Herrens kors siger de således i deres vildfarelse: -  
Hvorledes skulle man kunne tilbede det? Jøderne kors-  
fæstede jo Guds Søn derpå, og siden da er korset afskye-

<sup>19</sup> Når Theophylaktos omtaler de tidligste bogomiler som paulikanere, skal man nok ikke lægge for meget i det, som f.eks. n gør. Det skyldes nok snarere, som Gunnar Svane også er inde på (indledningen p. 18) at man smed om sig med smædeord, ligesom vore dages "progressive" eller "højreorienterede" eller lignende.

<sup>20</sup> Runciman, p. 75.

ligt for Gud. Derfor lærer de deres tilhængere at hade og ikke tilbede det, idet de siger: – Om nogen med et stykke træ skulle slå kejserens søn ihjel, kan det træstykke da være kejseren kært? På samme måde forholder det sig med korset og Gud.<sup>21</sup>

At bogomilerne opfattes som en genopstandelse af det manikæiske kætteri – og dermed dualismen – er åbenlys allerede i Theophylaktos' brev, der behandler ”det nyopdukkede kætteri ... Thi deres ugudelighed er manikæisme opblandet med paulianisme.” (p. 46). Afvisning af deres lærer sammenfatter Theophylaktos i 14 punkter – bemærk det principielt vigtigste først:

Hvo som siger og tror, at der eksisterer to principper: det gode og det, onde, og at den ene er lysets skaber og den anden nattens, den ene menneskenes [skaber] og den anden englenes og de øvrige levende væseners – han være forbandet!

(...) De som bilder sig ind, at Kristi kors og død samt opstandelsen kun var tilsyneladende – de være forbandede!

(...) De som fabler om, at den allerhelligste Gudsmoder ikke var Jomfru Maria, Joakims og Annas datter, men det Himmelske Jerusalem, i hvilket Kristus, som de siger, gik ind og hvorfra Han gik ud – de være forbande-

---

<sup>21</sup> Svane, *Kozma presbyterens traktat*, p. 59. I de følgende citater er sideangivelsen til denne udgave anbragt kort i fremstillingen.

de! (...) Ophavsmændene til og forkyndere af dette gamle og nyopdukkede kætteri – de være forbandede! ('Patriark Theophylaktos skrivelse til Peter, Bulgariens kejser,' i *Kozma Presbyterens traktat*, p. 48-49).

Kozmas traktat beskriver bogomilernes lære, således som den tager sig ud for en bibelkyndig og bekymret kirkens mand; han argumenterer aldrig direkte imod dem, men henviser altid til de bibelske sætninger og apostlenes breve som udtryk for en indiskutable sandhed. Han begriber ganske enkelt ikke, at nogen kan tvivle om sandheden og lære noget andet; at nogen kan finde på at fornægte Gud som den gode skaber, er ham tilsyneladende ubegribeligt. Der er for Kozma kun én forklaring mulig: De er ofre for Djævelens list, derfor foragter de denne verden – og endnu værre: de foragter kirken, der er indstiftet på Guds vegne til at lede og regere over denne verden. "Men – o langmodige Gud! – hvor længe vil Du se på menneskenes slægt, der gør dig så vred? I sandhed, de [nemlig de bogomilske kættere] er slettere og afskyeligere end dæmønerne. Thi hvilken dæmon har nogensinde sat sig op imod guddommen eller vovet at spotte Guds skabning, således som kætterne gør? Hvad er det dog, de siger? At Gud ikke har skabt himlen og jorden og ej heller alle disse andre synlige ting! I sandhed er de blinde og døve. De forstår ikke, hvad Johannes [evangeliet] siger: 'I begyndelsen var Ordet etc.'" hvorefter prologen til Johannesevangeliet følger i citat. (p. 58-59). Et følgende kapitel om nadveren giver også et billede af bogomilernes lære:

Hvad er det dog, de siger om nadveren? – Nadveren fejres ikke på Guds befaling. Den er ikke, som I siger, Kristi sande legeme, men som enhver anden simpel spise. For Kristus har ikke – siger de – indstiftet liturgien. Derfor holder vi heller ikke nadveren i ære. O, hvor stor er ikke deres forblændelse! Sig mig, gudløse kætter, hvorom talte Herren mon, da han gav Apostlene brødet med disse ord: 'Tager og æder det, det er mit legeme etc.' (*Matth. 26,26-28; Kozma, p. 61*).

Samtidig med en afvisning af det hellige sakramente, afviser bogomilerne kirken og præsterne – fordi de ikke anerkender den gode Gud, på hvis vegne kirken hævdes at være indstiftet. "Hvor kan I spotte præsterne og alle de kirkelige rangtrin?" spørger Kozma. "Blinde på jeres forstands øjne som I er, kan I, når I læser den salige Paulus' brev, ikke forstå, hvem der har indsat præster og biskopper og det øvrige kirkens hierarki over hele jorden." (p. 64).

Det virker også, som om bogomilerne har en overvejende allegorisk forståelse af Det nye Testamente – og afviser, eller er skeptiske, overfor en historisk læsning. Deres eget dåbsritual lægger vægt på dåb ved Ånd – ikke ved vand.<sup>22</sup> Lignelsen om den fortabte søn tolker de som Kristus og Djævelen: "Når de i Evangeliet hører Herren fortælle lignelsen om de to sønner, anser de Kristus for at være den ældste søn; og den yngste, som løb bort fra sin fader, mener de, er Djævelen." (p. 77).

---

<sup>22</sup> Runciman, p. 78; Zigabenos, col. 1312.

Kozma redegør for bogomilernes "kosmologi" og den opfattelse, at Djævelen hersker over denne verden og at denne verden er Djævelens værk, men slår så en sjælden gang over i en anden tone – og her mere end aner vi problemet om det onde, som for så vidt ligger indirekte under hele fremstillingen:

Vi hører mange af vores egne sige:

Hvorfor slipper Gud Djævelen løs på menneskene? Men dette er barnlige menneskers ord og deres, som er syge på forstanden. For det var med henblik på sine stridsmænd,<sup>23</sup> at Gud lod Djævelen så de onde tanker i menneskenes hjerter, så at de kunne give sig til kende, som gør Guds og Djævelens vilje. Thi hvad er vel bedre end Kristus? (p. 75).

Længere kommer han ikke, og *privatio boni*-læren forekommer indirekte i svaret – som det forekommer hos kirkefædrene og som det senere udformes af de kristne teologer i vesten efter Augustin, skønt også her mindre reflekteret: Djævelens og det ondes eksistens er den suveræne og gode Guds middel til at give mennesket mulighed for frit at vælge det gode.

Kvindernes status har hos bogomilerne været højere end i den traditionelle kristendom, hvor især kirkefædrene sætter kvinderne på plads. Ifølge Kozma kunne det tyde på, at bogomilerne i stedet for kirkens skriftemål selv indstiftede en form for gen-

---

<sup>23</sup> Udtryk lånt fra Paulus; 2. Tim. 2,3, hvor det anvendes om den sande, rettroende kristne som stridsmand for Jesus Kristus.



sidig, fortrolig bekendelse – eller hvad det nu har været, hvor også kvinderne deltog: ”Men kætterne foranstalter selv indbyrdes skriftemål og løser, skønt de selv er bundne med Djævelens bånd. Og ikke alene mændene, men også kvinderne gør det – hvilket er bespotteligt.” (p. 89). Kozma fortsætter med at citere Paulus, der byder kvinder at forholde sig tavse. (1. Tim.2,11-12). Der er vel også tale om en i bund og grund uhyggelig, ja rædsom tanke for en god, kirkens mand: at skulle bekende til en kvinde! Senere i traktaten, hvor han giver andre munke gode råd mod at falde i kætteriets grav og hjælp til at finde frelsens vej, er han også direkte og henvendende til læseren: ”Hvis du har ransaget og fundet din sjæl og dit hjerte stærke nok mod alle anslag og mod de omtalte prøvelser, da gennemløb med glæde den foran dig liggende bane, idet du ser hen til troens begynder og fuldender, Jesus. Men vogt dig for kvinderåds gift!” (p. 104).

### **11. *Interrogatio Iohannis*. (Johannes' udspørgelse)**

Som nævnt skal vi se lidt nærmere på det ene skrift, vi har bevaret fra bogomilerne selv, den førnævnte *Interrogatio Iohannis*. Den findes som sagt bevaret i en latinsk oversættelse i to versioner fra begyndelsen af det 13. århundrede. Den græske eller oldbulgarske original må være fra før 1110, hvor Zigabenos anvender den som kilde.<sup>24</sup> Skriftet, ”das Meisterwerk der bogomilischen Literatur,”

---

<sup>24</sup> Reitzelstein, *Die Vorgeschichte*, p. 295; grundigere behandling af kilden hos Hans Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala 1949, p. 94 og 100-108.

som det lidt opstemt benævnes i ældre faglitteratur,<sup>25</sup> har form som en åbenbaringsbog, hvor Johannes deltager i et rituelt måltid – måske en nadver? – hos Kristus i Guds rige. En indledning der, uden at drive det for vidt, kan minde om indledningen til 2.

Enoksbog, den såkaldte slaviske Enoksbog, der kort er omtalt tidligere (s. 64). Det hedder blot om denne rituelle spisning, at de sidder ”i et fortroligt måltid i det himmelske rige (*in cena secreta de regni celorum*),” og emnet for samtalen, eller Johannes’ udspørgelse, gælder ”indretningen af denne verden, om begyndelsen, og om Adam – det første menneske (*de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam*).” Om der er tale om en drøm, en vision eller ekstase, fremgår ikke; det hedder blot *ut essem particeps* – som om jeg var deltagende. Samtalen som sådan foregår *uden for* tiden, for den handler om alt det, der gik forud for verdens dannelse, og drejer sig samtidig om det, der skal afslutte verdensdramaet, som om det er foregået eller afsluttet. Johannes spørger som nævnt Kristus om verdens dannelse og indretning, om skabelsen af mennesket og de sidste tider. Kristus-skikkelsen svarer enkelt og klart.

Før verdens skabelse sad Kristus ved den usynlige, himmelske faders side. Satans (*Sathanas*) rolle var at fungere som *ordinator omnium*, en slags statholder for alle ting, af englene og kræfterne i de himmelske riger (*ordinans virtutes caelorum*). Han

---

De forskellige synspunkter og overvejelser refereres med omhu af Arno Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 8 n. 11. Der findes en dansk oversættelse med kort indledning af Søren Giversen, *Oldkristne Tekster* bd. III, Herning 2002, p. 372-393.

vogter al herlighed over himlene. Nederst i dette endnu udannede kosmos, hvor det åndelige og himmelske tilsyneladende befinder sig øverst, er brændende ild. Den åndelige faders trone befinder sig oven over alle himlene. Satan stiger ned helt til det underjordiske (*usque ad infernum*); han vender nu tilbage og ønsker at opslå sin trone på skyerne og være Gud lig (*volens ponere tronum suum super nubes et esse similis deo*). Han møder de engle, der hersker over elementerne vand, jord og luft, og byder dem ved at smigre (*blandiendo*) at adlyde sig; han lover, at hvis de vil tjene ham, skal de sammen regere i evighed. Et sært, betydningsladet billede forekommer: Ved nedstigningen ser han to fisk, der er knyttet sammen, flydende over havet, understøttende hele jorden på den usynlige faders bud. Satan gør nu sig selv til hersker over for englene og siger: "alle ting er mine," eller "alt er mit" – *omnia sunt mea*. Det vil sige, at alt, hvad der findes i den synlige, skabte verden, tilhører ham. "Så udgik en stemme fra faderens trone, som sagde: 'Hvad gør du, fornægter (*negator*), forleder du faderens engle?'" Som straf styrtes han ned fra tronen, men med svansen får han raget en tredjedel af englene med i faldet. Men nu fortryder han sin egenrådighed og lover faderen, at han vil give ham alt det tilranede tilbage: "Jeg har syndet, hav barmhjertighed med mig; alt vil jeg give dig tilbage." Faderen forbarmes, giver ham fred, og lader ham skabe, hvad han vil, i syv dage; over det skabte må han regere i syv tidsaldre. Han skaber nu en trone for sig selv, og indretter sig til rollen som hersker over verden, og skaber nu denne den synlige og

---

<sup>25</sup> E. Turdeanu, "Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles," *Revue de l'histoire des religions* 138 (Paris 1950), p. 204; Borst, *Die Katha-*

kendte verden med alle himlens, jorden og naturens fænomener; luftens fugle, havets fisk og landjordens krybende og løbende vrimmel af dyr. (Således forklares baggrunden for skabelsesberetningen i 1. Mos. 1.-2,4). Satan ønsker nu at skabe et menneske til at tjene sig og skaber således mennesket af jordens ler, sig selv lig (*Et cogitavit facere hominem in servitio sibi et tulit limum de terra et fecit hominem similem sibi*). Han byder en engel, det vil sige et åndeligt væsen, at indtræde i jordisk hylster (*introire in corpus luti*) og en anden byder han at indtræde i kvindens form og skikkelse (*forma mulieris*), hvilket er ledsaget af megen begrædelse fra åndens side. I forførelsesscenen tager Djævelen (*diabolos*) selv slangens skikkelse og frister Adam og Eva til den syndens lyst, der mærkes som en glødende eller "brændende ild," associeret til en ovn (*formax ardens*) – hvilket kan tolkes som forbindelse til den underverden af ild, der optræder i begyndelsen af skriftet, – og måske til den *Fornax*, ovenenes gudinde, der bl.a. omtales i den antikke litteratur og hos kirkefaderen Lactantius (4. århundrede e.v.t) og som også er knyttet til vulkaner og dermed underjordisk ild.<sup>26</sup> Adam og Eva, er således oprindelig engle, der får legemlig form – og senere defineres en engel som "et menneske af ånd eller et åndeligt menneske – *homo de spiritu*). Disse to sider består, så længe Djævelen regerer.

Verdensdramaet vil fortsætte, forklarer Kristus videre på Johannes' spørgsmål under måltidet, indtil Kristus dukker op på scenen – sendt fra den højeste, usynlige Gud fader – for at for-

---

*rer*, p. 8.

<sup>26</sup> Jf. Lewis & Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879 og senere.

tælle om Faderen og om Djævelens bedrag og ondskab. Kristus stiger ned – og siden op – gennem Marias øre, hvilket understreger Kristus-skikkelsens rent åndelige natur, og yderligere fremhæver, at der netop ikke er tale om inkarnation – ånden går *ikke* i forbindelse til kødet; ikke mere end vores ånde tilsyneladende kun hæver og sænker brystkassen. I en apokalyptisk dommedagsvision udma-ler Kristus verdens ende: Sol, måne og stjerner vil gå ud, folkene samles, og de retfærdige vil blive skilt fra de fordømte ved en omfattende dom. Djævelens tid er udløbet og han vil nu tilintetgøres sammen med de fordømte, hans medsammensvorne; de retfærdige kan i overensstemmelse med sandheden udbryde: *nos dii sumus* – vi er guder eller guds lige som sande, åndelige væsener.

Skriftet taler jo på mange måder for sig selv, – og samtidig er det fuld af gåder, detaljer og billeder, der åbner for talrige tolkningsmuligheder, vi ikke skal følge yderligere her. Hvor indholdet stammer fra, er jo også et omfattende forskningsfelt for sig. En mulig tekstligt overleveret forbindelse går tilbage til manikæerne, den senjødiske apokalyptiske litteratur og senantikke, gnostiske kilder, – men at indholdet i det store hele er dualistisk, og at det minder om manikæernes lære er der jo ingen tvivl om. Man kan også pege på, at skriftet tilhører en *folkelig tradition*, folkloren, hvor allehånde myter og beretninger væver sig ind i og forklarer eller omtolker i forvejen kendte teologiske og filosofiske skrifter – eller Bibelen selv, og på den måde giver dem et helt andet indhold. Man skal jo ikke være blind for, *hvor* radikalt anderledes tolkningen er: At skriftet faktisk hævder, at den gode Gud, som den tradi-

tionelle kristendom har som det bærende og fundamentale i enhver sammenhæng, her skildres som Djævelen selv. Det vil sige, at skriftets surrealistiske tid beretter om det *virkelige* sagsforhold bag Bibelens, den etablerede kirkes "fordrejning," som kirken og dens tjenere slet ikke kender – eller omhyggeligt holder skjult. Formelt er der tale om et slags dramatisk "Forspil i himlen," idet skriftet jo fortæller om, hvad der gik forud for verdens skabelse; altså beretter om det, som foregik, *før* den bibelske beretning tager sin begyndelse. Hermed får skriftet også karakter af esoterisk åbenbaringslitteratur: En hemmelig bog, der afslører dybe og afgørende hemmeligheder om verden og verdens sande tilstand og bestemte struktur – et forhold, der naturligvis provokerer til modsigelse, som man jo også så tydeligt mærker i den antikætterske litteratur hos f.eks. Kozma og hans skrift mod bogomilerne, som vi tidligere har set eksempler på.

Hvad vores hovedtema angår, er det værd at hæfte sig ved Satans rolle og status. I den traditionelle kristne lære som hos f.eks. Gregor den Store, der citeres så meget i den tidlige middelalder – vist nok kun overgået af Augustin – er Djævelen oprindelig den højeste af englene, der ulydig vender sig mod Gud som skaber. Men i den kristne grundlære er dette jo et drama, der udspiller sig *efter* skabelsen – også kronologisk. Beretningen i *Interrogatio Iohannis* begynder derimod *før* skabelsen, og det onde – eller den her mytiske forklaring på det ondes oprindelse – forskyder sig derfor til guddommens eller gudeverdenens struktur, fordi det onde eksisterer *før* verden, og derfor ikke kan bortforklares som udtryk

---

\* Jf. Goethes *Faust*.

for menneskenes syndige handlinger. Det ondes princip udfolder jo sin virksomhed over for Gud, før mennesket overhovedet er blevet til. Det personificerede onde, Djævelen, udspringer med andre ord af det højeste – eller fra den højeste, usynlige faders side. Kristus sidder ved faderens højre hånd, og ved Satans første nedstigning kan man få den tanke, at *han* rejser sig fra faderens anden side – den venstre, og hermed den forestilling, vi kender fra andre kilder, ja allerede i Zarathustras teologi om den tvillingeånder, der udgår fra Ahura Mazdâ (jf. side 18-19), nemlig om *Kristus – Anti-krist* som to brødre; Guds to sønner, skønt dette ikke her nævnes eksplicit. Bemærkelsesværdigt er det i hvert fald, hvilket råderum Satan får. Kristus bliver stadig pænt siddende ved faderens side – hans virke er endnu forbeholdt fremtiden – men Satans uro, hans nedstigning og det drama, der ledsager den, foranlediger verdens tilblivelse. Det at han selv har skabt verden, ganske vist efter sit fald og fortrydelse, siger jo også noget om hans oprindelige, guddommelige status, hans snilde og kyndighed.

Spørgsmålet er, hvorfor den usynlige fader tillader Satans leg – for der er jo noget kreativt, noget skabende, verdensfrembringende i Satans leg og overmod? Hvis Gud tillader det fra begyndelsen vel vidende, at han har Kristus siddende ved den anden side til at redde situationen, hvis det skulle gå galt, må den højeste Gud, den usynlige fader over himlene, i sidste ende bære ansvaret for det ondes eksistens i verden – eller i hvert fald det ondes indtrængen og opdukken i verden. Hvis ikke, opdager han for sent, at Satan har narret ham, og i så fald er han berøvet sin alvidenhed; under alle omstændigheder har den højeste Gud ansvaret, skønt

han ikke selv er udøvende, og først reagerer, da Satan byder englene at adlyde sig og hævder, at alt det frembragte er hans. Vigtigt i den forbindelse er det jo også, at det onde forklares kosmologisk – som udtryk for et drama, der foregik før verdens tilblivelse, ja tilblivelsen selv er udtryk for en dynamik – eller et resultat af denne dynamik i det kosmiske drama. Det onde skyldes Satan. Mennesket er forledt, og som sådan deltagende i det onde, men mennesket bærer ikke skylden *alene* i form af arvesynd – for mennesket er forledt af den onde verdensskaber selv. Det afviger fra læren om mennesket som ophavsmand til alt ondt, som kirkefædrene er inde på og fastholder, hvorved de friholder Gud ansvar for det ondes eksistens i verden. Det betyder, at et yderligere forsøg på at forklare det ondes oprindelse, ikke alene må tage udgangspunkt i, hvorfor Adam og Eva eller sagt på en anden måde: hvorfor *mennesket* lader sig friste, men hvorfor *Djævelen*, en af Guds gode skabninger, gør sig fri – eller vender sig bort, om man vil – og sætter sig op imod Gud. Denne pointe er vigtigt, og det er præcis her, den kristne filosof og teolog Anselm af Canterbury (1033-1109) tager fat på problemet – som vi skal se i det følgende afsnit.

Kristus-skikkelsen er evig, har tilsyneladende altid eksisteret – og Kristus forstås som frelser eller budbringer mellem den højeste gud og det åndelige menneske, der lever i verden, altså en slags *mediator* uden om den mægtige verdenshersker (Det gamle Testamentes Gud) og den kirke, der dyrker og tilbeder *ham* som Gud. Det er radikalt, hvis man tænker tanken til ende; Kirken som institution er Djævelens værktøj, præsterne og det klerikale hierarki hans håndlangere, Djævelens tjenere i denne verden. Den



menneskeforståelse, der kommer ud af det, er også radikal og dualistisk: menneskets essens er ånd, mennesket tilhører egentlig en anden verden, hvorfor det må foragte denne verden og denne verdens falske autoriteter og falske, uretmæssige herskere. Det minder om gnostikernes dualisme og dualistiske kosmologi – men her hører ligheden tilsyneladende også op. Der er ikke skygge af *gnosis* – eller kristent håb, mennesket må lide og vente; kun trøste sig med den tanke, at det gode vil vinde til sidst, når verdens afmålte tid er tilendebragt – som også Zarathustra lærte? Verdens gang synes afgjort og determineret. Det jordiske liv og legemet fornægtes – med mindre at netop en radikal legemsforsagelse åbner mulighed for en fristende form for regelløs "frihed" eller frihedsrus. Man kan i det hele taget spekulere længe over, hvilke forhold, der dog har skabt en sådan teologi eller levelære eller verdensforståelse eller, hvad vi nu skal kalde det, ja man føler næsten med Kozma, der efter at have opremset en række "kætterrædsler" udbryder: "Men hvorfra kommer alt dette?"<sup>27</sup>

Jeg skal ikke forsøge noget entydigt svar – blot pege på, at der jo her er tale om flygtninges skrifter, folk der er flygtet fra forfølgelse, tvang og undertrykkelse. Skrifter, der er skrevet og udlevet, måske medens alt håb om et bedre liv er ude? Endelig er det *folkelig* litteratur, – ikke egentlige filosofiske eller teologiske skrifter. Stilistisk i slægt med nytestamentlige skrifter som "Johannes' Åbenbaring" Johannes' breve i Ny Testamente eller nogle af de mere gådefulde

---

<sup>27</sup> Kozmas eget svar for en god ordens skyld: "Mon ikke det står klart, at det stammer fra, at de ikke læser Skriften og fra præsternes dovenskab?" (Kozma,

beretninger og Jesus-ord i evangelierne. Det er muligt, at kirkefædrenes lære om det onde som fravær af det gode kunne tilfredsstille de teologiske kandidater dengang som nu, filosofiske gemytter, optaget af boglige studier, eller at denne forklaring var gavnlig for kirkens autoritet og praktiske ledelse, men *Interrogatio Iohannis* er et forsøg på at forklare det ondes ontologi fra en kreds af mennesker, som måske ikke er fortrolige med filosofisk terminologi, men til gengæld har det ondes realiteter inde på livet: Alderdom, hungersnød, sygdom, barnedød, sindssyge og åbenlys social uretfærdighed; hos dem, kunne man tro, slår mere eller mindre overbevisende filosofiske og teologiske forklaringer ikke til. Samtidig er det skrifter fra folk, der er vidne til kirkens stigende magt også i forhold til de verdslige ledere, og kirkens tiltagende pragt i takt med stigende rigdom og utilslørede jordiske besiddelser. De folkelige bevægelser derimod, lige som kirkelige reformer inden for klosterkulturen, holdt fast ved evangeliernes enkle bud om fattigdom og efterlevelse af Kristi bud og apostlenes liv. Det var jo håndværkere, fiskere, besiddelsesløse og fattigfolk, der fulgte Jesus fra Nazarets liv og lære, ikke fyrster, rigmænd eller pyntesyge præster med fingerringe og fornemme klæder. I denne konfrontation med middelalderens folkelige fattigdomsbevægelser bliver kirken ramt på dens ømmeste punkt: nemlig spørgsmålet om kirkens moralske legitimitet som højeste administrative myndighed med alt, hvad det indebærer af juridisk ansvar, ejendomme, donationer og jordisk gods. Når alt kommer til alt, blev Jesus jo ikke født i kulturens centrum blandt patriarkerne i Konstantinopel eller blandt

fyrsterne ved hoffet i Firenze; frelseren blev født i verdens ydre-kant, i en stald blandt avlsdyr og fattige jordbrugere – og den ny-fødte *salvator mundi* (verdens frelser) udtalte som voksen på én gang sin selvforståelse og det centrale i sit eget budskab: Mit rige er ikke af denne verden.

## 12. Udviklingen i Vest

At skildre den generelle udvikling, der foregår i den vestlige, latinske kristendom, altså fra Karl den Stores (742-814) reformer, den såkaldte 12. århundredes renæssance og skolastikkens højdepunkt i det 13. og 14. århundrede, ligger helt uden for dette essays mål.

Men vi skal et øjeblik se på, hvorledes den filosofiske vækst i form af den tidlige skolastik bliver anvendt til at forny formuleringer og besvare de spørgsmål og problemer, kirkefædrene havde været optaget af – og som vi her søger at indkredse.

Ganske kort sagt er skolastikkens metode karakteriseret ved at sidestille sætninger, der umiddelbart modsiger hinanden, skønt begge positioner regnes for at være autoriteter; det kunne være forskellige bibelcitater eller modstridende udsagn fra kirkefædrene. Det blev så dialektikkens, altså sproganalyse og logik, der udvikles som nye redskaber for at løse problemet.<sup>28</sup> Generelt betød det en opvurdering af *ratio*, af tankens magt eller tankens evne,

<sup>28</sup> I R. W. Southern's klassiske værk om middelalderen, *The Making of the Middle Ages* (dansk udgave: *Ridder og klerk* 1962, p. 193-199) er der en udmærket beskrivelse og analyse af, hvorfor netop logikken fik så fortryllende virkning på tidens lærdom.

som nu fik en mere afgørende rolle i forhold til tro og åbenbaring. Det betød dog ikke, at bibelteksten eller åbenbaringer mistede sin autoritet, men det blev mere legalt også at søge at begrunde, hvorfor man tror og nærmere at undersøge, hvad man tror. Men det er ikke en fornuft, der uden videre stiller sig op imod troens autoritet.<sup>29</sup>

Inden vi i næste afsnit skal beskæftige os med katharerne, vil vi et øjeblik opholde os ved Anselm af Canterbury (1033-1109), en af skolastikkens fædre og i det hele taget en af middelalderens betydelige filosoffer (jf. s. 78). Anselm er yderligere relevant, fordi han er blandt de første, der tager problemet om det ondes eksistens og oprindelse op og undersøger det filosofisk uden henvisninger til bibelske autoriteter, og dertil kommer, at Anselms videreudvikling af Augustins tanker netop på dette område bliver dominerende, ja næsten enerådende i den efterfølgende epoke. Den videreføres og uddybes af andre i det 11. og 12. århundrede, af kirkens lærer Thomas Aquinas i det 13. århundrede, ja hos William fra Ockham i det 14. indarbejdes den fuldstændigt i hans logik, og herfra kan man sikkert følge udviklingen videre frem til Leibniz' *theodicé* og oplysningstidens antimetafysiske bestemmelser.

Som vi har set, indførte – eller bevarede – kirkefædrene forestillingen om Djævelen for at forklare det onde, samtidig med at de kunne sikre Gud som det højeste gode – som *summum bonum*. En moderne, akademisk kirkehistoriker, der virkelig og for-

---

<sup>29</sup> Den bedste præsentation af Anselm og *ratio*-begrebet i denne sammenhæng er Stephen Gerschs kapitel, 'Anselm of Canterbury' i *Cambridge History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge 1988; 1999, p. 255-278.

domsfrit forsøger at trænge til bunds i problemet, Jeffrey Burton Russell, amerikansk teolog og professor i middelalderens historie (ikke at forveksle med den berømte filosof Bertrand Russell (1872-1970). Han udtrykker det kort og klart: "...Christian tradition introduced the Devil as a device to explain the existence of moral evil before Adam without holding God responsible."<sup>30</sup>

På en måde havde kirkefædre selv lagt kimen til at fokusere så meget på Djævelen, og det var langt op i den tidlige middelalder almindeligt at fokusere på verden som en kampplads mellem Gud og hans modstander – et forhold som bestemt ikke formidskede Djævelens rolle eller position som den, der holdt mennesket på afstand af sin skaber og lokkede mennesket bort fra den sikre vej mod det himmelske fædreland. Også nye spørgsmål kom i centrum, muligvis som følge af den øgede intellektuelle interesse efter den karolingiske *renovatio* (fornyelse) i det 8. og 9. århundrede og dertil klosterreformerne fra Cluny i de følgende: Hvordan kan Gud være almægtig, når han ikke kan lyve og ikke gøre det gjorde ugjort? Når Gud har skabt alting, er han så ansvarlig for det, som ikke er? Hvordan kan den fri vilje være årsag til det onde, når den er givet af Gud? Hvis det onde ingenting er, kan man så ville noget, der ikke findes? Når Gud har skabt de betingelser, hvorunder Djævelen syndede, er Gud så årsag til denne synd?

---

<sup>30</sup> *Lucifer. The Devil in the Middle Ages* [III], London 1984, p. 164. Bemærk også Burton Russells øvrige bind om emnet: *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* [I] London 1977; *Satan. The Early Christian Tradition* [II] London 1981 og *Mephistoteles. The Devil in the Modern World* [IV] London 1985. Samlet er disse fire bind I-IV et hovedværk om emnet i nyere forskningslitteratur. Bemærk hertil *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. Alberto Ferreiro, Leiden 1998.

Den slags spørgsmål lå i luften – og mere end det, for de diskuteredes ivrigt, og det er denne diskussion og spørgelyst, der afspejler sig i Anselms dialoger, der samtidig med, at de afspejler drøftelser om disse spørgsmål, er formet som filosofisk tilfredsstillende svar over for munkene. I det hele taget illustrerer Anselms skrifter den appetit på lærdom og længsel efter kundskab, der karakteriserer middelalderens tankeverden allerede i denne tidlige periode.

Augustins løsning, at mennesket er skabt godt, udstyret af den gode skaber med en fri vilje til at vælge og derfor *af egen drift* vælger eller vil det onde, kolliderer med prædestinationstanken – det vil sige grundtanken om, at Gud i kraft af sit forsyn (*providentia*) og sin almægt (*omnipotentia*) har forudset, ”kender” eller har bestemt det enkelte menneskes skæbne og dermed dets frelse eller fortabelse. Dette såkaldte determinisme problem (den logiske uoverensstemmelse mellem fri vilje og prædestination) havde også været genstand for talrige diskussioner i den tidlige kristendom – og i de forskellige filosofiske skoler.<sup>31</sup> Augustin selv indrømmer også, at der er tale om et problem, der ligger uden for den menneskelige erkendelses rækkevidde: ”Augustin definerer prædestinationen som ’Guds tilrettelæggelse af sine fremtidige handlinger, som hverken kan undgås eller ændres ...’ Verdenshistorien er skueplads for hans handlinger. Nogle mennesker modtager det evige liv, andre den evige fordømmelse, og blandt de sidste, er de børn, der dør uden at være blevet døbt. Denne dobbelte prædestination, til

---

<sup>31</sup> Se f.eks. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 359 f., 366 f., og 370 f.

Himmel og til Helvede, er – erkender Augustin – ufattelig.”<sup>32</sup> Burton Russell sætter det også på spidsen: ”Hvis det første, moralske onde – Lucifers synd – var forårsaget af nogle forud eksisterende betingelser, forbliver Gud ansvarlig for det. Augustin – med al hans understregning af guddommelig magt og forudviden var aldrig i stand til at løsne denne knude.”<sup>33</sup>

Anderledes for Anselm. Han sætter sig at løse problemet – intet mindre. Hans udgangspunkt er det samme: grundlæggende er det onde fravær, det er ikke eksisterende: *malum est nihil*. I sin behandling af problemet begynder Anselm netop ikke med Adam og Evas synd, for de syndede på Djævelens foranledning – og Djævelen var skabt af Gud. Derfor må en undersøgelse af, hvorfor og hvordan det onde er trængt ind i kosmos (der er skabt af en god Gud og udelukkende godt) være en undersøgelse af, hvorfor og hvordan Djævelen syndede, hvorfor Djævelen faldt – som vi også kort var inde på i forbindelse med *Interrogatio Johannis* (s. 71-73). Og det sker i traktaten *De casu Diaboli* (Om Djævelens fald) fra ca. 1095.

Anselm tager udgangspunkt i begrebet ”intet” (*nihil*) – altså en filosofisk undersøgelse af ordets ontologi. Spørgsmålet er kort og godt: Er ”intet” noget? Dette var ikke helt nyt. Allerede Fredegisus af Tours, abbed i klostret St. Martin i Tours 804-834, en elev af den navnkundige Alcuin fra York, havde i sine yngre dage (omkring år 800) skrevet en lille afhandling om emnet: *Epistola*

<sup>32</sup> Eliade, *De religiøse ideers historie*, bd. 3, p. 49-50.

<sup>33</sup> ”... Augustine, with his emphasis on divine power and predestination, was never able to cut this knot.” (*Lucifer*, p. 164). Augustins prædestinationslære

*de nihilo et tenebris* (Skrivelse om intet og mørket). Spørgsmålet for ham var, om intet er noget eller ej (*Quaestio autem huiusmodi est, nihilne aliquid sit, an non*). Et bekræftende svar i denne åbenlyse begrebsrealisme ville for Fredegisus også få teologiske konsekvenser (som Etienne Gilson lidt bagatelliserende anfører ved at reducere problematikken til at være abbedens personlige synspunkt),<sup>34</sup> idet han svarer, at ordet "intet" må svare til noget virkeligt eksisterende: "Enhver betegnelse er betegnelse for noget, som er. Altså betegner (også) *nihil* noget. Således er *intet* betegnelse for det, *hvad* det er, det vil sige en eksisterende ting."<sup>35</sup> Denne drøftelse om forholdet mellem sprog og virkelighed forekommer løbende gennem hele middelalderen, men diskussion om begrebernes ontologi, ofte ledsaget af forsøg på at udrede forholdet mellem ord og tegn, er naturligvis interessant i forbindelse med dualisme-tanken, men det er også et forsøg på at give "intet" eller "mørket," værens-begrebets negationer, substans med de teologiske konsekvenser, det indebærer. Hvor alvorligt det faktisk er, ser man af de svar, Fredegisus' ontologiske fortolkning af begreberne straks bliver mødt med: Der kom modskrifter fra Agobard af Laon (769-840), biskop i Lyon, og Remigius af Auxerre (841-908), og det er faktisk denne, indvendingernes tankerække, Anselm fortsætter og udvikler.

---

mødte i øvrigt også modstand, lige fra den blev fremsat, se Torben Christensen, *Kristendommen og Imperium romanum*, p. 379 f.

<sup>34</sup> "This grammatical argument, based upon the definition of the noun, had a theological implication in the mind of Fredegisus." (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 111-112).

<sup>35</sup> "Omnis significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil eius significatio est quod quid, id est, rei existentis." Migne, *PL* 105, col. 751. Jf. også D. M. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967, p. 208.



Anselms værk *Om Djævelens fald* er led i en række detaljerede og komplicerede filosofiske og teologiske skrifter med indre tematisk sammenhæng, – som det også mere end antydes i Leif Granes artikel om "Læren om forholdet mellem nåden og den frie vilje hos Anselm af Canterbury," der dog kun kort og indirekte berører problemet om det ondes ontologi.<sup>36</sup> Det bemærkes her, at Anselm er præget af iver "for at undgå den fatale konsekvens, at Gud skulle kunne gøres ansvarlig for der onde."<sup>37</sup> Anselms udgangspunkt, som sagt, er spørgsmålet, om "intet" er noget eller ej? Anselm skelner i anvendelsen af ordet "intet mellem en talemåde og i virkeligheden (*secundum formam loquendi* og *secundum rem*)."<sup>38</sup> Han viderefører Plotins og Augustins antagelse, at det onde (*malum*) og intet (*nihil*) er identisk, og derfor gælder det for den sproglige anvendelse af "det onde" som anvendelsen af "intet," nemlig at det ifølge talemåden godt kan være noget (*aliquid*) eller rettere "ligesom noget" – eller "som om det er noget" (*quasi-aliquid*) uden at være noget i virkeligheden.<sup>39</sup> "Intet" betyder *ikke-noget*, og negationsbegreber er kun mulige, når de er knyttet til det reelt eksisterende, de negerer; man kan pege på f.eks. Johannes, forfatter til et evangelium i Det ny Testamente, men *ikke-Johannes* findes ikke. På tilsvarende måde refererer *nihil* kun til det ord eller

<sup>36</sup> Optrykt i *Kristendommen i historien. Udvalgte artikler 1950-1996*, Kbh. 1997, p. 48-59.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 59. Jf. p. 55: "Forholdet mellem den frie vilje og forudbestemmelsen, koster ikke Anselm megen anstrengele."

<sup>38</sup> *De casu Diaboli*, cap. xi; (Anselm, *Opera Omnia* Vol. 1., ed. F. S. Schmitt, Edingburg 1946, p. 248-251). Skriftet er oversat til engelsk af Jasper Hopkins og Herbert Richardson, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, The Arthur J. Banning Press, Mineapolis 2000.

<sup>39</sup> *De casu Diaboli*, p. 251.

den genstand, det negerer; det er ikke noget i sig selv. Det samme gælder *malum* (der ifølge *privatio-boni*-læren som bekendt er identisk med intet), der kun refererer til det gode, det negerer. Det er ikke underligt, indrømmer Anselm, at vi umiddelbart tiltror Gud at være årsag til ondskab og synd, for Gud er i en vis forstand alle tings årsag, og derfor antager vi, at Gud gav Djævelen fri vilje til at synde og dermed at bringe det onde ind i verden.<sup>40</sup> Men Gud selv vil kun det gode, men *tillader* det onde.<sup>41</sup> Viljen selv er ikke ond og ikke et onde, for den er givet af Gud, idet Gud har givet alle fornuftsvæsener mulighed for at leve i *justitia*, dvs. i den altomfattende orden, Gud har skabt i og med kosmos – verden i dens totalitet. Her i denne altomfattende *justitia* hørte også Djævelen med som en god skabning. Djævelen *ville* ikke det onde, for man kan ikke ville noget, der ikke findes; Djævelens synd var derimod at bryde den retfærdighed, Gud har lagt i verden; ved at bryde Guds *justitia*, det vil sige ved at søge et mindre gode end det højeste gode.<sup>42</sup>

Kolliderer dette ikke med Guds forudviden og dermed tanken om forudbestemmelse? Gud må jo have vidst i forvejen, at Djævelen ville synde? Nej, svarer Anselm, her leder ordene os til en fejlslutning: Der er med *prae-destinatio* (forudbestemmelse) ikke tale om, at Gud er fæstnet et sted, hvorfra han skuer fremad, således som ordenes betydning kan forekomme for den menneske-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 265-266. Jf. Henry, *Logic*, p. 187.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 266; jf. p. 241; jf. Grane, "Læren om forholdet mellem nåden og den frie vilje," p. 55 samt Russel, *Lucifer*, p. 165-167. Bl.a.: "No one ever wills evil, for evil is nothing in itself. But we can will a lesser good in preference to a greater good. Whenever we choose a limited, selfish good over the greater good of the cosmic harmony, we sin." (p. 165).

lige forstand og som de er anvendt i den skabte (tidslige) verden; Gud er tværtimod evig og allestedsnærværende. Når Gud ikke gav Djævelen mulighed for at forblive i fuldkommen tilstand, var det fordi, Gud vidste, at Djævelen ikke ville modtage.<sup>43</sup> Ved denne afvisning faldt Djævelen. Gud skabte de betingelser, hvorunder Djævelen syndede, men – og det er Anselms vigtigste pointe – de betingelser, der ledsager en handling, er ikke handlingens årsag: "Ingen årsag lå forud for denne viljesakt, andet end at han kunne ville."<sup>44</sup> Hvis en fri viljesakt er forårsaget eller betinget på forhånd, er den ikke fri. Grane: "Hvorledes kan nu dette (frihed og retfærdighed) forenes med prædestinationen? Anselm erkender, at det er nødvendigt, at det, som forud vides og forudbestemmes af Gud, sker; men, siger han, der er nogle ting, som, selv om de er erkendt forud og bestemt af Gud, dog ikke indtræffer med en nødvendighed, som følger tingen. Om sådanne ting gælder det, skønt Gud forudbestemmer dem, at han ikke gør det ved at tvinge viljen eller modsætte sig den, men ved at overlade den til sin egen magt. Atter er det Anselm om at gøre at understrege, at nødvendigheden ikke medfører tvang. Om den frihed, der således forudsættes i forhold til forudbestemmelsen er andet og mere end tvang-friheden, der, som vi så, hører med til selve begrebet at ville, kan først behandlingen af forholdet mellem nåden og den frie vilje vise."<sup>45</sup>

<sup>42</sup> *De casu Diaboli*, cap. iv og ix (p. 240 f., og 146 f.). Russel, *Lucifer*, p. 165.

<sup>43</sup> *Ibid.*, cap. ii og iii (p. 235-240).

<sup>44</sup> "Nulla causa præcessit hanc voluntatem, nisi quia velle potuit." (*ibid.*, p. 275).

<sup>45</sup> *Kristendommen i historien*, p. 55. Bemærk dog, at Grane her også behandler skriftet *De concordia*, der er skrevet lige efter og knyttet til *De casu Diaboli*, og henviser til dette (*Opera omnia* ed. Schmitt, vol. 2, p. 261-262) i det her citerede afsnit.

Man kan beskrive, hvordan Djævelen syndede ved at vælge sit eget, sig selv, og det vil sige et mindre gode, frem for *justitia*, og dermed det højeste gode, men dette er altså ikke en årsag-virkning relation. Novicen spørger mod traktatens afslutning (underforstået), om det således var Djævelens (kaldet den onde engels) gudgivne mulighed, der var årsag til det onde; kort sagt:

Novicen: Ville han, fordi han kunne?

Læreren: [Anselm svarer] Nej, for en god engel havde også mulighed for at ville, og ville ikke! Thi ingen vil, hvad han er i stand til at ville, alene fordi han kan og ikke af nogen anden grund, skønt ingen nogensinde vil noget uden at kunne [dvs. uden at Gud har givet muligheden for at kunne].

Novicen: Hvorfor *ville* han så?

Læreren: Alene fordi han ville. For denne vilje har ingen anden årsag, hvorved den på nogen måde tvinges eller drives, men den er, hvis man så må sige, sin egen udvirkende årsag og effekt.<sup>46</sup>

Med andre ord: Den fri vilje har ingen årsag; den er virkelig fri. Derfor er Gud uden ansvar for syndens og for ondskabens indtræden i den ordnede verden. Gud er virkelig retfærdig ved at have

<sup>46</sup> "D. An ideo voluit quia potuit? / M. Non, quia similiter potuit velle bonus angelus, nec tamen voluit. Nam nullus vult quod velle potest ideo quia potest, sine alia causa, quamvis numquam velit si non potest. / D. Cur ergo voluit? / M. Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum." (*De casu Diaboli*, p. 275).

skabt verden i og med *justitia* og ved samtidig som skaberguddom at være udelukkende god.<sup>47</sup>

Det paradoksale ved udviklingen i højmiddelalderen – som jo her blot er antydnet – er, at med Augustins og Anselms anvisning af Djævelens underordnede rolle og negligering af det ondes ontologi, og siden skolastikernes yderligere cementering (jf. s. 47-48 om Thomas Aquinas), bliver djævlefiguren ikke desto mindre mere nærværende og farverig i den folkelige litteratur og fantasi; også herhjemme er Djævelen som bekendt allestedsnærværende i de bevarede kalkmalerier fra senmiddelalderen. Samtidig med Djævelens hyppigere optræden, forekommer tilsyneladende også en ontologisk udtynding, idet djævlefiguren bliver mere latterlig og komisk, eller ligefrem ynkværdig, og ikke sjældent rent ud vulgær; – en *taber*, der huserer inden den endelige dom og uddrivelse, og som en slags hævn for det forudbestemte nederlag fremprovokerer og blotter menneskelig svaghed og dårskab i alle mulige afskygninger. Og paradoksalt nok: Samtidig bliver Djævelen spillevende i de magtfulde (og lærde!) kirkefolks og i inkvisitorernes fantasi – et skæbnesvangert forhold vi skal vende tilbage til.<sup>48</sup> Det paradoksale er imidlertid yderligere – som Russell iagttager – at skolastikernes (herunder kirkefædrenes) kløgtige svar på de gamle spørgsmål om diabologi var alt for udtænkte – på en måde *for* kløgtige. Med Russells ord: ”De bringer os til en virkelighedsforståelse, der på para-

<sup>47</sup> Jf. Russel: ”At last the old knot is cut, cleanly, simply, and elegantly ... This golden key unlocked a door that has been wedged shut since the days of Augustine and Pelagius.” (*Lucifer*, p. 166).

<sup>48</sup> Jf. Haaning, *Naturens lys*, p. 215.

doksal måde kombinerer abstraktion med detaljerigdom, og det rækker langt ud over de menneskelige erfaringer, der fremprovokerede forestillinger om Djævelen til at begynde med. ... Skolastikerne fremviser en ren intellektuel forståelse, der tilsidesætter ordensregler for et fatalt øjeblik. ... Hvis et begreb fortsat skal være levedygtigt, må det svare til menneskelig erfaring; her ophører det næsten at gøre det. Kunstnere og mystikere var i stand til at fatte den djævelske virkelighed mere intenst og mere overbevisende.”<sup>49</sup>

Kunstnere og mystikere, ja og med dem de folkelige, de forkætrede. Vi er nået til katharerne. For så vidt til brændpunktet og dermed problemets kerne.

\*

---

<sup>49</sup> "The ingenious solutions of the scholastics to the ancient questions of diabolology were far too ingenious. They take us into a realm that paradoxically combines abstraction with gross detail. It goes far beyond the human experiences that provoked the idea of the Devil to begin with ... The scholastics presents us with a pure intellect, setting aside the rule of order for a fatal moment. ... For a concept to continue to live it must respond to human perception; here it nearly ceases to do so. Artists and mystics were able to grasp the diabolical reality more intensely and convincingly." *Lucifer*, p. 159-207; p. 206-207.

### III. Katharerne

#### 13. Katharernes doktrin

Oldkirkens kætteri var i høj grad filosofisk og spekulativt orienteret. Det er jo indlysende, at en så omfattende ny religiøs bevægelse havde mangeartede teologiske problemer: dogmerne skulle fastsættes, forklares og udlægges; gudsbegrebet skulle defineres; der skulle udvælges kanoniske skrifter, der igen skulle redigeres og udvikles i endelige versioner. Men ikke mindst skulle kristendommen etablere sig som alternativ levelære til den græske, hellenistiske filosofi, og på samme tid bevare sin forankring i den apostolske tradition – dvs. de personligt overleverede vidnesbyrd om Jesus fra Nazaret. Denne transformation kan forekomme umulig – og det gør den stadig, især for klassisk orienterede filosofi- og idéhistorikere; men det lykkedes at skabe noget unikt, som blev grundlag for den kristne tænkning og kontemplation i fortsat fornyelse og tilegnelse af den antikke arv gennem århundreder, ja gennem mere end et årtusinde, nemlig den kristne tænkning, som aldrig, end ikke i højmiddelalderen, uden videre er identisk med den kristne dogmatik – og tilmed en tænkning, som spiller en langt større rolle for den klassiske filosofis fortsættelse fra en Descartes og fremefter, end mange traditionelle filosofihistorikere er klar over eller i det mindste parate til at indrømme. Athenerne kunne gå deres vej eller blot le af Paulus' forkyndelse på Areopagus, hvor "både nogle af de epikuræiske og af de stoiske filosoffer indlod sig i

ordskifte med ham,” som det hedder i *Apostlenes gerninger* (17,14-34); om guddommen, verdens skaber, ville de gerne høre, og ligeledes om menneskets slægtskab med den guddommelige *nous* eller *logos* (tanke, ord mening), men inkarnationen, Johannes Evangeliets prolog – at deres elskede og forgudede *logos* faktisk var inkarneret i Jesus’ død og genopstandelse – kunne filosoferne ikke acceptere. De forlod hovedrystende Paulus og gik tilbage til deres akademier, men her begynder den kristne filosofi, ja den hellenistisk-jødiske religionsfilosofi og teologi havde med Filon af Alexandria (1. århundrede e.v.t.) banet vejen; via *Logos*-kristologerne i Alexandria, via Justin og Origenes blev vejen banet for Augustin, der trods – eller om man vil: netop på baggrund af sit indgående kendskab til den antikke filosofi kunne lægge et program for den kristne lærdom med den centrale og for så vidt provokerende forkyndelse, at *Christus ipse est noster philosophia* – Kristus selv er vor filosofi! Med denne udvikling, og ikke mindst med Augustins indsats og virkningshistorie, blev den vestlige, kristne filosofi fremlagt og udformet: Filosofi og teologi er ét; – opfattes som ét, fordi sandheden er én.<sup>1</sup>

Var oldkirkens kætteri dogmatisk, filosofisk og spekulativt orienteret, var middelalderens kætteri derimod mere moralsk, mere etisk: Hvori består det sande kristne liv? Hvad vil det egentlig sige at følge Kristus og leve som apostlene? Radikale tanker om fattigdom og ejendom var dominerende og i deres konsekvens nær

<sup>1</sup> Den filosofiske tyding af denne vældige udvikling, der jo her blot er antydet, findes grundigt beskrevet i H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith – Trinity – Incarnation*, Third Edition, Harvard University



ved at splitte kirken eller ligefrem splintre dens teologiske grundlag. Ret beset: I betragtning af Jesus' liv og virke, kan det sande kristne menneske så eje noget? Var Jesus ikke selv vandrende og besiddelsesløs – bød han ikke menneskene at efterlade deres ejendele og følge sig? Disse og lignende spørgsmål dukker op allerede i begyndelsen af det 12. århundrede, hvis ikke før.<sup>2</sup> I de følgende to-tre århundreder er den kristne verden genstand for en række reformbevægelser, hvoraf nogle optages som en del af kirken (f.eks. franciskanerordenen og dominikanerordenen), hvorimod andre stemples som kætterier (f.eks. de spirituelle franciskanere), og det er blandt disse omfattende bevægelser, også katharerne hører hjemme. I parentes bemærket: Umberto Ecos roman *Rosens navn* (da. udg. 1984) er og bliver en fremragende, også historisk saglig introduktion – filmatiseringen ligeså. Men som sagt: Det er i denne kontekst, vi skal se og forstå katharerne.

Den indre drivkraft i disse rørelser, eller hvad man nu skal kalde det, har længe optaget historikerne, ja vakt berettiget undren, men som Wakefield er inde på, skal det også ses i relation til udviklingen af kristendommen selv og det, han kalder *revival of piety*: "Blandt de talrige forklaringer der generelt bliver fremsat for at forklare oprindelse og udbredelsen af middelalderens kætterier er den hyppigst forekommende den forklaring, at de er et resultat af harme over et "korrupt" præsteskab i en kirke, der er blevet rig,

---

Press, London 1976, og yderligere bør man pege på et hjemligt storværk: Helge Haystrups *Augustinsstudier* bd. 1-15, Kbh. 1982-2002.

<sup>2</sup> Om oprindelsen til middelalderens kætteri og diskussion om fattigdoms-idealet se Walter F. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France 1100-1250*, London 1974, p. 17-26; Runciman, *Medieval Manichee*, p. 116-124 og ikke mindst Arno Borst, *Die Katharer*, p. 71-81.

verdslig og glemsom over for sin mission. En anden teori er, at kætteriernes protester i religiøs klædedragt mod social-økonomisk skævvridning og uretfærdighed. Udfordringen for de eksisterende religiøse ordner ville ikke have nået så alvorligt et omfang, hvis ikke folks bevidsthed i forvejen var beredt for en general tanke om fornyelse. *The rise of heresies is explicable only in the light of that revival of piety which occurred everywhere in Western Europe at every level of society.*<sup>3</sup>

Mere eller mindre berettiget kaldes katharerne for neomanikæere, men i modsætning til manikæerne og nogle af de gnostiske grupperinger havde de ikke hemmeligt overleverede skrifter. Bag den eneste titel af *Hemmelig Bog* gemmer sig en velkendt gnostisk legende.<sup>4</sup> De byggede deres kristendomsforståelse på de samme skrifter og den samme tradition, som den etablerede kirke, men fortolkede beretningerne anderledes. Det er derfor vigtigt at understrege, tionelle kirkes udlægning. Det er åbenlyst i de få bevarede skrifter, og det præger også katharernes begrundelser og argumentation (som vi skal se), at de forholder sig til og identificerer sig med de bibelske beretningers persongalleri og at de læser og tolker bibelteksterne selv. Det bør i forbifarten minde os om, at der gennem adskillige århundreder er en række reformbevægelser – både såkaldt folkelige og såkaldt intellektuelle eller mere spekulative og teologiske – og at den lutherske reformation i 1500-tallet er en

<sup>3</sup> *Heresy*, p. 18-19. Jf. også foregående note.

<sup>4</sup> Runciman, p. 178.

blandt mange, og det gælder også i reformationens eget århundrede.<sup>5</sup>

Hvor meget katharerne egentlig står i gæld til manikæerne, direkte eller indirekte, er stadig et åbent spørgsmål. Mest overbevisende belæg for en *ubrudt* historisk forbindelse finder man hos Steven Runciman og Arno Borst, hvorimod Gerard Verbeke – unægtelig en filologisk og kirkehistorisk kapacitet på området – afviser, at katharene skulle være påvirket filosofisk af gnostikere eller manikæere, og at de næppe havde kendskab til tidligere dualistisk filosofi.<sup>6</sup> En af grundene til at spørgsmålet aldrig kan besvares definitivt er, at katharernes egne skrifter er gået tabt på grund af forfølgelserne. Den eneste originale katharskrift, vi har bevaret i dag, er *Bogen om de to principper* – (*Liber de duobus principiis*), som vi kommer til om et øjeblik. Endelig skal man ikke glemme, at katharerne ikke selv opfattede sig som kættere, tværtimod som de sande kristne.<sup>7</sup> Hvad der var ortodoksi, hvad der var den rette tro og hvad der var kætteri, var slet ikke endelig defineret

<sup>5</sup> Den nyere forskning er samlet i *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation I-II*, eds. Thomas A. Brady, Heiko A. Obermann og James D. Tracy, Leiden 1994; se især "Visions of Reform," bd. II, p. 1-127, (hvor også renæssancehumanismen inddrages) incl. Gerald Strauss, "Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation," p. 1-31, og "Programs for Chance," p. 127-345, hvor også Luther og andre med ham samtidige bevægelser behandles indgående.

<sup>6</sup> "Philosophy and Heresy: Some Conflicts between Reason and Faith," *The Concept of Heresy in The Middle Ages – Medievalia Louvaniensia I, Studia IV*, Louvain 1976, p. 172-197 (p. 186).

<sup>7</sup> En behandling af et centralt element fra katharernes teologi – reinkarnationstanken – findes i Britt Istofts udmærkede artikel, „Kroppen som rejsemiddel. Sjælevandring og frelse hos katharerne,” i *Undervejs mod Gud. Rummet og rejsen i middelalderlig religiøsitet*, red. af Mette Birkedal Bruun & Britt Istoft, Kbh. 2004, p. 238-255 incl. *litteraturliste med nyere engelske oversættelser af kilder*.

– end ikke på pave Innocens III's tid (1198-1215), og spørgsmålet om kætteri og den rette tro forplumres også af, at de verdslige magthavere i nogle tilfælde griber ind på kirkens vegne, i andre tilfælde på egne. I midten af det 13. århundrede bliver dette forhold yderligere kompliceret, fordi den kirkelige jura og den verdslige jura sammenblandes på den måde, at kætteri juridisk betragtes som majestætsfornærmelse – hvilket i *verdslig*, juridisk forstand straffes med døden. Denne tankerække anvendes nu i den kirkelige jura på den måde, at kætteri fra 1250'erne retligt betragtes som majestætsfornærmelse – mod Gud! Denne bestemmelse blev skæbnesvanger – og dens praksis reelt indledt årtier før. Som Borst udtrykker det: "Enhver rebel, om det så var paven selv, der gør oprør mod den af Gud indsatte majestæt, er en kætter, og omvendt er ethvert kætteri en forbrydelse mod staten."<sup>8</sup>

Blandt middelalderens mange forskellige og forskelligartede kætterier og reformbevægelser er katharerne blandt dem, der for alvor søger at give et svar på problemet omkring det ondes oprindelse og eksistens, og det er også overvejende blandt katharerne, at dualisme-tanken kommer til udtryk. "The Cathars' principal theological concern was with the problem of evil, and they took the figure of the Devil in deadly earnest," som Burton Russell anfører.<sup>9</sup>

Katharernes lære har muligvis, ja sandsynligvis sin oprindelse i de tidlige reformbevægelser, som bliver udvidet og på-

<sup>8</sup> "Jeder Rebell, und sei es der Papst, der sich gegen die gottgesetzte Majestät des Kaisers empört, ist ein Ketzer, und omgekehrt ist jede Ketzerei ein Staatsverbrechen." (*Die Katharer*, p. 130).

virket af bogomilmissionærer, først og fremmest baseret på fattigdomsidealet og opfattelsen af Djævelen som en form for guddom.<sup>10</sup> Omkring 1130-40 introduceres den nye lære i Norditalien, Sydfrankrig og Rhinlandet, og det nye ved denne lære er netop dualismen og de to principper, der nu udvides og knyttes til fattigdomsidealerne. Det er denne dualisme, der kendetegner katharerne, og med denne anderledes teologi er der også taget et skridt til at etablere en selvstændig kirke – og tilløb til et kætteri. Waldensere og andre folkelige grupper derimod, der så at sige nøjedes med at realisere fattigdomsidealet, hvor provokerende de i sig selv end kunne forekomme den etablerede kirke og den klerikale stand, kunne senere absorberes af franciskanerordenen og dermed undgå kætteri. Waldenserne udgjordes af store folkegrupper, der fulgte den fromme købmand Waldes fra Lyon, der hævdede, at kun ved at vandre frivilligt og fattig i verden kunne man på sand måde følge Kristi bud. Men katharerne, strengere formuleret med egen teologi, breder sig hurtigt, nogle steder kolossalt, og i løbet af 50-60 år, altså frem mod århundredeskiftet år 1200, breder de sig til store dele af den kristne verden; fra Sicilien til England, og op langs Rhinen, men katharerne forbliver mest udbredt og rodfæstet i Norditalien og Sydfrankrig. Tilhængerne kommer tilsyneladende fra alle lag af befolkningen, hvilket jo også gør det vanskeligt at

---

<sup>9</sup> *Lucifer*, p. 185; jf. p. 190: "Other heresies contributed little to the concept of evil."

<sup>10</sup> Wakefield, *Heresy*, p. 23-24 har gode eksempler på fattigdomsidealerne før katharernes lære introduceres; om oprindelsen i øvrigt se Friedrich Heer, *The Medieval World*, kapitel 8 "Popular religious movements," og Borst, *Die Katharer*, p. 90 f.

forstå udelukkende som et socialt fænomen.<sup>11</sup> De etablerer eget kirkesamfund, uddanner præster, vælger biskopper, etablerer egne kirkelige ritualer, men sandsynligvis uden samlet ledelse. At der skulle være en hemmelig katharpave er snarere udtryk for inkvisitorernes fantasi eller indbildninger, og har muligvis sin oprindelse i en misforstået oversættelse af det slaviske ord *pop*, der betyder en almindelig præst.<sup>12</sup> Hvor omfattende katharbevægelsen blev, får man måske indtryk af ved den liste over katharbiskopper, historikerne har kunnet rekonstruere, og som er gengivet med årstal og stedsangivelse hos Borst: 28 navngivne biskopper i Frankrig, og 37 fordelt over det nordlige Italien. Ved deres efternavne, der som regel også er stedsnavne, kan vi se, at de kommer fra forskellige egne af Europa.<sup>13</sup> Kernen består af de såkaldte *perfecti*, uden om dem en gruppe "tilhørere," hvis antal er svært måske umuligt at fastslå.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> "In towns the majority of Cathar supporters were artisans or day labourers. In southern France and Provence the movement had aristocratic protection. Here the wealthy nobility carried on a running feud with the wealthy higher clergy and monastic houses, whose properties they found tempting; the petty aristocracy were attracted to heresy for the same reason. Feminine interest in Catharism was on a more elevated plane. Ladies who openly declared themselves Cathars included *grandes dames* such as the wives of Raymond VI of Toulouse and Raymond-Roger of Foix, kinswomen of Queen Eleanor, ladies of high rank such as the famous Blanche de Laurrac, and nuns of noble birth; some ladies even maintained Cathar priests as their domestic chaplains." (Heer, *Medieval World*, p. 167-168).

<sup>12</sup> Runciman, p. 162.

<sup>13</sup> Borst, *Die Katharer*, p. 231-239 med omfattende kildeangivelse.

<sup>14</sup> Wakefield (*Heresy*, p. 68 f.) har en grundig analyse, der forsøger at anslå omfanget. Man kan godt ud fra forhørsprotokoller konstatere, at der i en bestemt by er så og så mange katharer, men hvor stor del af den samlede befolkning, der er tale om, er vanskeligt at afgøre, fordi det kræver viden om befolkningstal i middelalderen, og her er meget stor uenighed. Jf. også Runciman: "For Catharism, despite its gnosis, was essentially a popular religion. If the nobles were Cathars then the populace must already have been converted. It was this combination of popular fervour with the swords of the no-

Kvinder synes at have haft en mere fremtrædende rolle, hvilket fandt bifald i den lokale adel – “Indeed one of the most spectacular aspects of the Cathar movement in Southern France was the enthusiasm with which it was supported by the great ladies of the country.”<sup>15</sup>

Fra 1150 udvikles læren om de to principper mere radikalt, og der opstår indbyrdes forskellige grupperinger – også om det grundlæggende tankesæt. Der er mange taler og reaktioner imod dem fra kirkens side, men vi er stadig i det relativt åbne 12. århundrede, og der gennemføres debatmøder mellem katolske biskopper og katharbiskopper og andre kirkelige myndighedspersoner.<sup>16</sup> Den sidste debat skulle have fundet sted i 1204, hvorefter holdningen nu bliver skarpere; det er handlingen, der skal træde i stedet over for kætterne: ”Handling er vigtigere end kontemplation” – således skriver i hvert fald pave Innocens III til Peter af Castelnau i januar 1205 som forberedelse til bekæmpelse af kætterne for grever og lensherrer. I skrivelsen opfordrer han til ”kors-tog” mod kætterne i Sydfrankrig. Det er i samme forbindelse, at kristendommens officielt indsatte leder – altså paven – om kætterne bruger udtrykket *exterminare*. Det kan både betyde ”at skubbe ud over grænsen,” dvs. væk fra de områder, hvor de opholder sig, og ”henrette.”<sup>17</sup> En ubestemmelig mellemtung mellem at

---

bility that made the heresy so formidable to the Church.” (*The Medieval Mantiche*, p. 132).

<sup>15</sup> Runciman, p. 131.

<sup>16</sup> Om disse møder og om det ”åbne” 12. århundrede se især Heer, *Medieval World* og Wakefield, *Heresy*, p. 88.

<sup>17</sup> Heer, *Medieval World*, p. 172: ”The Pope called for the extermination of the heretics: *exterminare* is an ambiguous word, which can mean both to ‘exile’ and ‘to execute.’”

jage bort og slå ihjel; kætterne skal drives bort, således at de kristne får et frit rum at leve i. Det er i øvrigt en kristen selvforståelse, der er symboliseret i selve bispestaven; nemlig bispen som den gode hyrde, hvorfor staven har en snegleformet runding til at holde sammen på fåreflokken og en truende spids til at holde ulvene borte. Krigen, eller krigene, varer fra 1208-1229. Lensherrer og grever fra Nordfrankrig og Tyskland deltager med løfte om, at kætternes ejendom tilfalder sejrherrene. Også Frankrigs konge, Philip Augustus, der ønsker at udvide sit rige mod syd, deltager. Først omkring 1230, og endelig ved slaget om Montségur i 1244, bliver katharernes modstand og forsvarsvilje helt nedkæmpet, og inkvisitionen, oprettet til formålet, etableres nu med det formål at "luge ud" i de besejredes områder. I en håndbog for nyuddannede inkvisitorer hedder det, at "man ikke skal diskutere med kættere, slet ikke i inkvisitionens tjeneste. ... hvis kætteren tror, skal han modtages – hvis man afviser at tro, fordømmes."<sup>18</sup>

Bekæmpelsen af katharerne har mødt megen fordømmelse siden hen – også, ja ikke mindst, fra historikere inden for kirken selv, der betegner det som det mørkeste kapitel af kristendommens historie. Vidnesbyrd om intolerance og grusomhed er omfattende – her blot med netop Borsts ord, skrevet i 1953, hvis modersmål skaber en vedkommende og uden tvivl tilsigtet gengklang – hvorfor de også her gengives før oversættelse: "Nach 1215 ändert sich das Bild; während noch die Kräfte des erneuerten

<sup>18</sup> "Non est disputandum cum haeticis, maxime in officio inquisitionis ... si credit, recipiatur...si vero credere recusat, condempnetur. (Lombardie Don-daine, 'Le Manuel de 'Inquisiteur (1230-1330)' i *Archivum Fratrum Praedi-*



Katholizismus sich sammeln, um die Katharer innerlich zu überwinden, tritt schon die weltliche Macht in der Dienst der Kirche und proklamiert die gnadenlose Ausrottung der Ketzer. (Efter 1215 ændrer billedet sig; medens kræfterne endnu samlede sig inden for den fornyede katolicisme om at omvende katharer med ord, træder snart den verdslige magt i kirkens tjeneste og proklamerer den nådesløse udryddelse af kætterne)."<sup>19</sup>

#### 14. Katharernes teologi og metafysik

Den fundamentale dualisme hos katharerne er – som hos manikæerne og bogomilerne – mellem menneskets sjæl, der er guddommelig, og den materielle verden, der er ond. Hvis det kristne menneske i oldtiden og middelalderen følte sig som en gæst i denne verden, så følte katharen sig som en fange, en hjemløs indespærret i legemets fængsel. Derfor er der i katharernes teologi en uoverstigelig kløft mellem verden og Gud; verden er ikke Guds værk, men Djævelens. Mennesket derimod tilhører Gud, den højeste, åndelige Gud, og dette tilhørsforhold markeres i en streng verdensforagt. En foragt, som ikke blot forstås metafysisk, også konkret i form af manglende respekt for denne verdens kirkelige ledere, der ganske vist selv opfatter sig som indstiftet af Jesus Kristus og apostelen Peter, men for Katharerne er Djævelens redskab, indstiftet af Djævelen for at herske over Djævelens værk. Derfor ud-

---

*catorum* 17 (1947), p. 85-194; Borst, *Die Katharer*, p. 133, n. 21. Generelt om inkvisitionen se Wakefield, *Heresy*, p. 169-194.

vikler de deres eget kirkesamfund, deres egen religiøse institution uafhængig af de etablerede kirkelige institutioner – deres tro og teologi kræver det.

Kirkens teologer gjorde sig, som vi har set i det foregående, store anstrengelser for at bevare Guds status som det højeste gode (jf. side 35 f.). Katharerne var lige så overbeviste om Guds absolutte godhed, men opfattede det ondes realeksistens i verden i en sådan grad, at det førte til den slutning, at der måtte være et andet princip, uafhængigt af den gode Gud, som var årsag og oprindelse til det onde. Det virkelige liv og de eksisterende livsomstændigheder i verden var blandet sammen med det onde, og verdens indretning præget af uretfærdighed og ondskab, og det førte katharerne til den slutning, at denne magt var lige så magtfuld og enerådig som det gode. Hvor katharerne i nogen grad havde det samme syn på den gode Gud, som den etablerede kirke, havde de et fundamentalt anderledes syn på *verden* – "Sie haben die Welt verachtet – die Umwelt hat sie vernichtet," som det lyder med et næsten magisk ordspil til begrebets ontologi.<sup>20</sup>

Som det er tilfældet med gnostikerne og andre af kirkehistoriens "tabere," kender vi overvejende katharernes lære fra de kristne teologers modskrifter. Så lad os kort se på de vigtigste kilder til katharernes teologi og verdensforståelse. En vigtig kilde er Rainaldus Sacconis *Summa de Catharis et pauperibus de Lugduno* (Håndbog om katharerne og de fattige mænd fra Lyon), som er

---

<sup>19</sup> *Die Katharer*, p. 128.

<sup>20</sup> Borst, *Die Katharer*, p. 142.

skrevet omkring 1230, udgivet af R. P. Antoine Dondaine i *Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle*, Rom 1939. En senere traktat, Anselm af Alexandrias *Tractatus de haereticis* (Traktat om kættere), er skrevet ca. 1265 og har indarbejdet den førstnævnte. Rainaldus Sacconi er stadig en hovedkilde til katharernes tænkning. Sacconi havde selv været kathar, men var konverteret til dominikanerordenen. Han fortæller enkelt og klart, og refererer katharernes lære sobert – hvilket øger kildeværdien – selv om han naturligtvis gør det klart, at han selv nu repræsenterer den sande tro og undlader ikke jævnligt at gøre opmærksom på, at det er skrækelige kættere, han skriver om. Sacconis værk skal forstås i den historiske kontekst, hvori den er skrevet, nemlig som et udtryk for det ideologiske opgør, som refterer efter den militære sejr. Det første, han siger om katharerne netop i den forbindelse, er så enkelt og klart, at det kan læses uden sproglige forkundskaber i latin: *sectae haereticorum olim fuerunt multae* – ”kættersketterne var engang talrige” – men nu: *omnino fere destructae sunt per gratiam Iesu Christi* – nu ”er de næsten helt udslettet gennem Jesu Kristi nåde.”

Om de tre retninger, der er tilbage, fortæller han, at de er enige om visse ting: Først og fremmest er den fælles opfattelse blandt katharer, at Djævelen har skabt denne verden og alt hvad der findes i den.<sup>21</sup> De fornægter de hellige sakramenter, hævder, at de er uden virkning; selv fremhæver de dåb med ånd – som vi også

<sup>21</sup> ”Communes opiniones omnium Catharorum sunt istae, scilicet quod diabolus fecit hunc mundum et omnia quae in eo sunt.” (*Un traité neo-manichéen du XIIIe siècle*, ed. Dondaine, 1939, p. 64).

ser hos bogomilerne.<sup>22</sup> De benægter kødets opstandelse og betragter ægteskabet som syndigt. Den kirkelige magt og autoritet respekterer de ikke, og afviser den verdslige magts ret til at forfølge eller henrette påståede kættere: "Det er en dødssynd at myrde såvel forbrydere som kættere."<sup>23</sup> Dette sympatiske og for så vidt moderne synspunkt er ikke en efferationalisering efter det militære nederlag, for også fra det 12. århundrede er der vidnesbyrd om katharernes konsekvente pacifisme, og deres indvendinger mod kirkens korstogsprædikanter tvang kirken til svar og til grundigere begrundelse for korstog mod saracenerne; – bogomiler og katharer virkede som "fredsvagter" i de løbende stridigheder mellem monarkiet og adelen og mellem de forskellige befolkningsgrupper.<sup>24</sup>

Om vores hovedtema siger Sacconi: *Quod sunt duo principia ab aeterno, videlicet boni et mali* – at katharerne antager, at "der er to principper fra evigheden, nemlig det godes og det ondes," – og det vil jo også sige, at det onde er ikke kommet til kosmos efter en skabelse.<sup>25</sup> Jesus var og forblev en engel, "idet de siger, at Guds Søn ikke antog menneskelig skikkelse i virkeligheden, men en lig ham i skikkelse fra den hellige Jomfru Maria, som

<sup>22</sup> Wakefield, *Heresy*, p. 33; ed. Dondaine, p. 64.

<sup>23</sup> "Item quod non licet iurare in aliquo casu et hoc ideo esse mortale peccatum. Item quod potestates saeculares peccant mortaliter puniendo malefactores vel haereticos." (Ed. Dondaine, p. 64-65). I 1231 havde den tyske kejser Frederik II udstedt en rigslov, der påbød at alle kættere skulle brændes.

<sup>24</sup> "All wars and all crusades were sinful. Between the twelfth and the fifteenth centuries the Bogomil Church in Bosnia, true to its pacifist convictions, acted as *peacemaker* between the monarchy and the aristocracy, Catholics and Bogomils, Hungarian and Turks. Cathar propaganda against war and crusade was so effective that the Catholics were forced to reply; in their voluminous tracts justifying war and crusade as a mean of "defending the social order" we find theologians of the twelfth and thirteenth centuries using argument similar to those of theologians of the twentieth." (Heer, p. 169; min kursivering).

de siger, var en engel (altså Jesus), og ikke spiste og drak, og ikke har lidt og heller ikke er død og begravet, ligesom hans opstandelse heller ikke skal forstås bogstavelig, men at alle disse ting kun er formodninger eller antagelser..."<sup>26</sup> De hævder også, at denne verden aldrig vil få nogen afslutning – skabelsen skal ifølge katharen Johannes de Lugo (der var katharbiskop i det nordlige Italien) "forstås som gjort af en forud eksisterende materie og derfor antages at være evig og ikke skabt af intet."<sup>27</sup> De har også en allegorisk opfattelse af den himmelske region og underverdenens geografi, ja nogle opfatter Bibelens historiske beretninger som en allegori – "underverdenen og den evige ild eller den evige straf findes i denne verden og ikke et andet sted (*sunt in isto mundo tantum et non alibi*)."<sup>28</sup> Det kunne også tyde på, at den førnævnte kathar, Johannes fra Lugo, prædikede den opfattelse, at bibelteksten ikke skal forstås bogstaveligt, men granskes således, at den omhandler en helt anden verden.<sup>29</sup>

Det ondes eksistens er tydeligt at læse i Det gamle Testamente, fortæller Sacconi videre om katharernes opfattelse: dér – altså i bibelteksten selv – kommer det til udtryk, at der er et evigt princip ligesom Gud, nemlig Guds *modstander*. "Deres

<sup>25</sup> Ed. Dondaine, p. 64.

<sup>26</sup> "Item quod dei fulius non assumpsit humanam naturam in veritate, sed eius similem ex beata Virgine, quam dicunt fuisse angelum, nec vere comedit nec vere bibit nec vere passus est nec vere mortuus et sepultus nec eius resurrectio fuit vera, sed fuerunt haec omnia a putative..." (*Ibid.*, p. 71).

<sup>27</sup> "Item quod mundus iste nunquam habebit finem ... creare secundum eum (Johannem de Lugo) est aliqua praeiacente materia aliquid facere et sic semper sumitur et non ex nihilo." (*Ibid.*, p. 72, 73).

<sup>28</sup> "Item quod infernus et ignis sive aeternus sive poenae aeternae sunt in isto mundo tantum et non alibi." (*Ibid.*, p. 72).

katharbiskop, Johannes de Lugo, siger, at det ondes første princip (*primum principium mali*) i Bibelen kaldes med mange navne. Det kaldes ondskab, ulighed, lyst, ugudelighed, syndighed, opblæsthed, død, underverden, falskneri, tomhed, uretfærdighed, dødelighed, forvirring, forgængelighed og hor. Og Johannes de Lugo siger yderligere, at de nævnte fejl er guder eller guddomme, og de har deres væsen fra det onde, som de antager at være den første årsag (*causa prima*), og at denne første årsag på forskellig måde kendetegnes af de nævnte fejl.<sup>29</sup> Denne magt med de mange navne eller fremtrædelser er åbenlyst til stede i verden og arbejder imod Gud, imod menneskene, men er principielt lige så magtfuld som Gud. Dette er det andet princip, der har eksisteret altid – *principium mali*, det ondes rod, det ondes væsen eller – sagt på en anden måde – en antagelse om det ondes metafysiske grundlag.

Kirkens officielle svar på denne dualistiske lære kender vi – eller genkender vi, for den blev gentaget på det store kirkemøde, der kendes under navnet Det IV Laterankoncil i 1215, "the most influential ecumenical council of the Middle Ages,"<sup>31</sup> med direkte adresse til katharerne. Også det er enkel så enkel middelalderlatin, at kan det næsten læses uden sprogkundskab, hvis man stille og roligt læser et ord ad gangen: *Diabolus enim alii daemones a Deo*

<sup>29</sup> "Quidquid in tota biblia legitur fuisse in hoc mundo ipse in quodam alio mundo ad litteram fuisse convertit." (*Ibid.*, p. 75-76).

<sup>30</sup> "Primum principium mali, iuxta quod ipse asserit (Iohannes de Lugo) vocatur in divinis scripturis multis nominibus. Dicitur enim malitia, iniquitas, cupiditas, impietas, peccatum, superbia, mors, infernus, calumnia, vanitas, iniustitia, perditio, confusio, corruptio et fornicatio. Et etiam dicit quod omnia supradicta vitia sunt dii vel deae et quod habent suum esse a malitia quam asserit esse causam primam, et quod ipsa causa prima aliquando significatur per praedicta vitia." (Ed. Dondaine, p. 72).

*quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit.* Det lyder i oversættelse: Djævelen og andre dæmoner er nemlig af natur skabt gode af Gud, men de har – *per se* (dvs. gennem egen fri viljeshandling) – gjort sig onde; thi mennesket syndede ved Djævelens fristelse.<sup>32</sup> Men, som Burton Russell, skønt han selv tilhører den på mange måder moderate, katolske kirke i USA, ikke kan nære sig for at tilføje i polemik netop imod det underliggende problem om det ondes ontologi: "The real action of evil, however defined, was demonstrated in the ruthless extirpation of the Cathar religion by crusade and inquisition."<sup>33</sup>

Ud over Sacconis redegørelse for katharernes tro findes en *Liber contra Manicheos* – en bog mod manikæerne, som har titel fælles med et af Augustins antikætterske skrifter fra oldtidens udgang, skrevet af en dominikanermunk, Durand de Huesca omkring 1225. Som allerede den plagierede titel antyder, er værket uden originalitet, men indeholder til gengæld en række citater og referater af katharskrifter og katharsynspunkter, som forfatterens eget værk argumenterer imod, og som sådan er det en nyttigt reference og et supplement til Sacconi.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Burton Russell, *Lucifer*, p. 189.

<sup>32</sup> Citeret fra kildegengivelse hos Russell (*ibid.*,) p. 189 n. 65 samt P. Quay, "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran," *Theological Studies* 42 (1981), p. 20-45.

<sup>33</sup> *Lucifer*, p. 190.

<sup>34</sup> *Un somme Anti-Cathare. Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca. Texte inédit, publié et annoté par Christine Thouzellier*, Louvain 1964.

Det eneste egentlige katharskrift, vi i dag er i besiddelse af, er bogen om de to principper – *Liber de duobus principiis*, der i 1973 opsigtsvækkende udkom i den prestigefyldte udgivelsesrække *Sources Chrétiennes* (ordret: kristne kilder – dvs. kilder til belysning af kristendommens historie og udvikling) udgivet af Christine Thouzellier på vegne af *Centre National de la Recherche Scientifique* i Frankrig. Opsigtsvækkende – ja, for hvad skal et originalt kætterskrift i denne fornemme serie?

Det spørgsmål tager Thouzellier naturligvis op som det allerførste, og indrømmer, at man umiddelbart kan undre sig over, at et katharskrift, et kættersk skrift, optages og udgives i det gode selskab. Forklaringen er, at hun som middelalderfilolog agter at tage teksterne på ordet; hun fremhæver, at de trods forbud og efterfølgelse aldrig ophørte med at kalde sig og betragte sig selv som sande kristne, *veri christiani*, der var i stand til at lide døden for deres tro og overbevisning, skønt de blev kaldt kættere – teksterne er deres garant.<sup>35</sup> I øvrigt en bemærkelsesværdig forskel til en ny dansk kirkehistorisk fremstilling, hvor katharerne konsekvent omtales som "en sekt" og katharernes liturgi og fromhedslære som "den kathariske kult."<sup>36</sup>

<sup>35</sup> "On sera peut-être étonné de voir publier dans la collection 'Sources Chrétiennes' un traité d'origine cathare. La bienveillance des Directeurs de la collection n'est pas moins à considérer que les déclarations de l'auteur du *Liber de duobus principiis* qui, lui e ses disciples, ne cessent de se proclamer *veri christiani*, c'est-à-dire chrétiens authentiques, prêts à supporter les persécutions et même la mort pour défendre leur foi, bien qu'ils soient appelés *heretici*: les textes en sont garantis." (*Livre des deux principes, Introduction, texte, critique, traduction notes et index de Christine Thouzellier*, Sources Chrétiennes no. 198, Paris 1973, p. 7).

<sup>36</sup> Leif Granes i øvrigt udmærkede og oplysende bog: *Kirken i den europæiske middelalder*, 1999, især p. 156-162; p. 161.



## 15. Bogen om de to principper

Sacconi fortæller i forbindelse med sin redegørelse for katharenes lære (se side 104), at der faktisk *findes* en katharbog, muligvis skrevet af Johannes de Lugio, den ledende katharbiskop i Norditalien med hjemsted i Bergamo. Ikke nok med det: Den omtalte bog er tilsyneladende en vigtig kilde for Sacconi. Han fortæller i hvert fald, at Johannes de Lugio "sammenskrev en vis omfangsrig bog, af hvilken jeg [altså Sacconi selv] har et eksemplar, og jeg har gennemlæst den, og fra den har jeg uddraget de før omtalte fejltagelser."<sup>37</sup>

Denne bog, eller rettere: det håndskrift, Sacconi omtaler, eksisterer stadig; det blev fundet i begyndelsen af det 20. århundrede og udgivet første gang i 1939 af en lærd, katolsk pater, dominikaneren R. P. Antoine Dondaine, og, som nævnt, genudgivet med fransk paralleloversættelse af Thouziellier i 1973. Den er stadig – med en senere forskers ord – "das älteste und bedeutsamste katarische Selbstzeugnis, das wir besitzen."<sup>38</sup>

*Bogen om de to principper* i sit hele omfang er næppe Johannes de Lugios værk, bog II og III er det muligvis, Christine Thouzellier, der sammen med Arno Borsts forarbejde har studeret

<sup>37</sup> "...compilavit quoddam volumen magnum ... cuius exemplarium habeo et perlegi et ex illo errores supradictos extravi." (Ed. Dondaine, p. 76.)

<sup>38</sup> Borst, *Die Katharer*, p. 254. *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le 'Liber de duobus principiis' suivi d'un fragment de rituel cathare*, (Institutum historicorum Fratrum Praedicatorum, Romae ad S. Sabinæ), Rom 1939. Dondaines udgave har i dag kun forskningshistorisk interesse. Der er en lang, meget detaljeret gennemgang hos Borst (*Die Katharer*, p. 254-318).

håndskrifterne mere indgående end nogen anden siden Dondaines pionerarbejde, finder det sandsynligt. Men det ligger foreløbig fast, at den er blevet til i kredsen omkring ham, og nedskrevet formentlig i årene op mod 1230, første fjerdedel af det 13. århundrede. Også rent palæografiske kendetegn peger på Norditalien på dette tidspunkt, et forhold der faktisk er undersøgt og beskrevet udføreligt allerede af Dondaine, og fortsat af Borst og Thouzellier.<sup>39</sup> Dens vokabularium (ordforråd) er altovervejende fra den latinske bibel og kirkefædrene, og den indeholder kun ganske få, nye middelalderlatinske ord.<sup>40</sup> Samtidens skolastiske og filosofiske terminologi spiller en vis rolle, f.eks. udtryk som *pro et contra*, og andre faste vendinger i tidens filosofiske litteratur (som f.eks. *solutio, questio, responsio* samt *accidentia* og *substantia*); han citerer *Liber de causis* (Bogen om årsagerne), Aristoteles en enkelt gang, og er muligvis påvirket af *Fons vitae*, et arabisk skrift med titlen *Livets kilde*, og andre arabiske værker i latinsk oversættelse, men den altovervejende autoritet er Bibelen selv – såvel skrifter fra *Det gamle* som *Det ny Testamente*, ligesom han taler om "den evangeliske autoritet" (*illa evangelica auctoritas*), det vil sige troskab med bibelteksten selv frem for kirkens autoritet. Han opstiller modstandernes synspunkter, refererer og argumenterer – *primo ... secundo* (for det første, for det andet osv.), og afslutter med sin egen kon-

<sup>39</sup> Om Johannes de Lugio og forfatterspørgsmålet, Thouzellier, p. 42, 63; om skriftets affattelsessted og de palæografiske spørgsmål Borst, *Die Katharer*, p. 254-265; Thouzellier, p. 15-46.

<sup>40</sup> Borst har med tysk systematik hold på disse detaljer (*Die Katharer*, p. 262): Der er ca. 900 forskellige ord, hvilket Borst finder ganske omfattende sammenlignet med en nutidig (1953) amerikansk havnearbejder! 72% tilhører *Vulgata*, den latinske bibel, 24% kirkefædrene og blot 4% "sind mittel-lateinische Neubildungen."

klusion. Fremstillingsformen bærer derfor præg af skoleundervisning, men ikke nogen højere uddannelse og ikke noget egentligt akademisk fagsprog.

Det er imidlertid vigtigt at gøre sig klart, at den teologi eller troslære, for ikke at sige den metafysik, vi møder refereret eller fremstillet hos Sacconi og i *Bogen om de to principper*, ikke er et forsøg på at filosofere – i hvert fald ikke i intellektuel forstand, hvis det betyder, at problemet behandles løsrevet eller isoleret fra kontekst. Som jeg også var inde på i forbindelse med bogomilerne, er det ikke nødvendigvis en formulering af problemerne i klare eller entydige begreber eller sætningskæder, der er det bærende, men oplevelsen af det, erfaringen – for nu med vilje at være lidt upræcis. Gerard Verbeke siger det direkte: "His main argument is the experience we have of evil."<sup>41</sup> Så har man ikke sagt for meget, og så har professor Verbeke samtidig – indirekte i det mindste – åbnet for den mulighed, at det onde netop ikke findes i absolut forstand, men er relativt, fordi det, vi mennesker oplever eller erfarer som ondt, i virkeligheden ikke er det, men tjener et større, samlet gode; for os forekommer det ondt, men ikke for Gud, for Gud tillader det onde for at sikre og øge et større gode, der 'blot' overgår

---

<sup>41</sup> "Very few philosophical arguments are put forward to support the doctrine about the two principles; he has no recourse to abstract metaphysical arguments concerning the nature of the finite and infinite, contingent and absolute. His main argument is the experience we have of evil, which could not issue from God." ("Philosophy and Heresy" *op. cit.* p. 185; se her s. 97 n. 6). Det samme gælder gælder Johannes de Lugio, om hvem Verbeke konkluderer: "The fulcrum of the dualistic doctrine expounded by John de Lugio is not philosophical reasoning (...) Let us come back to our initial question: is philosophy the ancestor of those heretics I was dealing with, the Cathars and Waldenses? In my opinion the answer to this question could only be negative." (*ibid.*, p. 186).

menneskets forstand; vi kan endnu ikke forstå det, fordi vi her i livet endnu kun erkender 'stykkevis,' først i det himmelske erkender vi helt og fuldt; altså en tankegang fra Paulus, kirkefædrene, Anselm, Augustin, Thomas Aquinas, Luther – den traditionelle kristne *theodicé* om igen; gammel vin på nye flasker. Både Borst og Wakefield giver imidlertid hver på sin måde udtryk for det samme synspunkt – det vil sige en betoning af det emotionelle og oplevelsesbetonede i forbindelse med katharernes lære som ikke-filosofisk; Wakefield f.eks. siger om katharerne i Languedoc, at "the impact of Catharism was more emotional than intellectual"<sup>42</sup> – hvad han så end mener med det.

Men måske kan vi komme det lidt nærmere. For de tanker, vi finder udtrykt i *Bogen om to principper*, er måske snarere udtryk for et forsøg på – fra 2. og 3. generation af katharer – mere generelt og skolesprogsagtigt at begrunde en oprindelig emotionel eller oplevelsesbetonet indstilling med en mere lærd og filosofisk tradition, der er opstået og udviklet i mellemtiden – nemlig i de første to-tre årtier af det 13. århundrede. Sacconi, der er født omkring 1190, havde – medens han endnu selv var kathar – haft den dengang aldrende katharbiskop Nazarius som lærer, og denne havde, stadig ifølge Sacconi selv, prædiket katharernes tro i det vestlige Balkan og Norditalien tres år tidligere, og det vil netop sige i

<sup>42</sup> *Heresy*, p. 33. Borst (*Die Katharer*, p. 143): "Die Katharismus ist kein logisch geschlossenes System ... Erst die historische Betrachtung des katharischen Glaubens kann uns das Wesen und die innere Einheit des Katharismus erschliessen; denn diese Einheit besteht mehr in gemeinsamen Erlebnissen als in gemeinsamen Gedanken." Derudover er Borst, paradoksalt nok, overdrevent nedladende over for bogens indhold og tankegange (se især Anhang III, p. 261-279.)

1160'erne.<sup>43</sup> Det er derfor sandsynligt, at *Bogen om de to principper*, skønt den er nedskrevet omkring 1230 eller tidligere, indeholder religiøse og metafysiske tanker og en katharisk livsforståelse fra 1100-tallets midte, der nu bliver formuleret med en mere systematisk bibelforståelse og skolastiske begreber. Denne dobbeltthed, eller manglende overensstemmelse mellem livsfølelse og en mere skolastisk fremstillingsform, kan forvirre og virke som en tilskyndelse til at affeje grundtankerne som usammenhængende og irrelevante eller generelt nedsættende; som følelser frem for tænkning.<sup>44</sup> Men at dette emotionelle element er til stede i et skrift om det ondes problem, hører med til det ondes fænomenologi, men selv det bør ikke sløre eller bagatellisere, at skriftet som sådan også er et forsøg på at trænge ind i problemets kerne, dets ontologi og principielle bestemmelser ud fra en konsekvent læsning og tolkning af de bibelske bøger, – såvel i forbindelse med Guds hyp-pige indgriben i historien og i vidnesbyrd i profeternes liv og tale i Det gamle Testamente, som begivenhederne omkring Jesus og de evangeliske beretninger. Det er denne folkelige læsning og fortolkning af bibelteksterne, hver for sig og i sammenhæng, *Bogen om de To principper* indeholder og afspejler uanset håndskriftets tidligste og delvis ukendte tilblivelseshistorie.

<sup>43</sup> Runciman, p. 169-170; med kildeangivelse.

<sup>44</sup> Leif Grane f.eks. (*Kirken i den europæiske middelalder*, p. 156-162) ved at referere med diskret brug af barnagtigt sprog – så lidt at man i første omgang næppe bemærker det, men virkningen er umiskendelig, f.eks. s. 161: "Oprindelig var den kathariske etik helt bestemt af dualismen: enten var man en engel eller en djævel, og alt var forudbestemt. Men under påvirkningen af kristendommen blev der efterhånden plads både til gode gerninger og til bod, selv for de fuldkomne, der efter den oprindelige lære var syndfrie."

## 16. Gud mod Gud

Selve skriftet består af seks mindre afsnit eller *libri* (bøger); de er ikke helt uafhængige af hinanden, selv om sammenhængen er mest umiddelbar mellem bog I og V og mellem bog II og III. Overskrifterne er 1) om viljen, 2) om skabelsen, 3) de universelle tegn, 4) en sammenfatning (*compendium*) og 5) om forfølgelserne. I alle bøgerne er forfatteren til stede med et 'jeg' (*ego*), han taler ofte i første person, og forsøger at kæde bøgerne sammen til et hele. I en ganske kort fortale til hele værket siger han, at han har sat sig for at fremstille *nostram veram fidem per testimonia divinarum scripturarum cum verissimis argumentis* – "vores sande tro gennem de hellige skrifers vidnesbyrd med de mest sande argumenter" (p. 160).<sup>45</sup> Det kunne jo have været Anselm! Derefter går forfatteren lige til problemets kerne: Han vil fremstille læren om de to principper, selv om han godt ved, at den er i strid med flertallet. Allerede her fremgår det jo, apropos Thouzielliers indledning (se side 110), at han indirekte regner sig selv og katharerne for kristne – skønt i mindretal (denne sprogbrug "mindretallet" og "flertallet," anvendes flere gange). Men spørgsmålet er, fortsætter han, om der findes ét grundprincip eller flere? Vi har vidnesbyrd fra Skriften (dvs. Bibelteksten) om mange gode ting, og de må stamme fra et første princip, som er fundamentalt godt. Der følger en række skriftsteder med vidnesbyrd om "Guds godhed" (*bonitas dei*); Gud

<sup>45</sup> I det følgende henvises med sidetal til Thouzielliers udgave, *Sources chrétiennes* 198 (Paris 1973).

er "god" (*bonum*), "hellig" (*sanctum*), "vis" (*sapiens*) "ret" (*rectum*) og "retfærdig" (*iustum*) og kaldes "ren godhed" (*pura bonitas*). Samtidig kendte Gud alt fra begyndelsen; Gud er, som bekendt, alvidende og mægtig, ligesom Gud Herren kaldes for hellig og retfærdig, hvilket anføres med talrige vidnesbyrd fra Paulus og Det gamle Testamente. Det betyder også, at Gud kendte englens skæbne (og det vil også sige Djævelen og de onde engle; Djævelen er en falden engel) *før* han skabte dem, og som følge af Guds alvidenhed følger alt af nødvendighed. Det gælder i særdeleshed, når Guds magt og vilje ikke blev dikteret af nogen anden (*eius potentia non imperitur ab aliquo*), som sandhedens modstandere (nemlig flertallet af de kristne) som tilhængere af étprincip-læren, ortodoksien, også hævder (p. 170-172).

Under overskriften "Om umuligheden" resumeres den tankegang, at Guds alvidenhed implicerer fortid, nutid og fremtid, og at Gud vidste og erkendte (*sciret et cognosceret*) alt fremtidigt fra evighed af, og dermed også alle fremtidige, virkende årsager.

Jeg siger videre, at hvis Gud fra begyndelsen fuldt ud kendte og vidste, at hans engle i fremtiden ville blive dæmoner på grund af en disposition, Gud selv havde givet dem i begyndelsen, idet alle eksisterende årsager til, at englene i fremtiden kunne blive dæmoner, fuldstændigt er til stede i Guds forsyn (*providentia*), og at Gud ikke ønskede at gøre dem anderledes, end han gjorde, følger det nødvendigvis, at de omtalte engle ingensinde på mindste måde kunne undgå at blive dæmoner (*quod*

*predicti angeli, quin fierent demones, unquam evictare minime potuerunt*). Og i særdeleshed når det er umuligt, at det, som Gud ved, vil ske i fremtiden, på ingen måde kan påvirkes, således at det ikke sker i fremtiden; og i højeste grad over for ham selv, der fuldstændigt kender al fremtid fra begyndelsen, således som det ses at fremgå af det foregående [en række af føromtalte bibelcitater].

Med hvilken begrundelse kan de uvidende (*indocti*) hævde, at de førnævnte engle er gode og hellige og underdanige og altid forbliver hos deres herre, når det, som de havde været fra begyndelsen [nemlig onde; fordi Gud vidste, at de ville afvige fra det gode], er komplet umuligt hos Gud? De tvinges altså ifølge deres eget udsagn til at tilstå med den mest sande begrundelse, at Gud fra begyndelsen vidende og erkendende skabte sine engle og gjorde dem med en så ufuldkommenhed, at de på ingen måde kunne undgå det onde. Og således (også) Gud selv, som det er vist ovenfor, er god og hellig og retfærdig og ret, og over al pris, fuldstændig skulle være årsag og princip for alt ondt, hvilket selvindlysende må benægtes. Af den grund er det nødvendigt at antage to principper: Det ene det godes, det andet det ondes, som er oprindelse og årsag til englenes ufuldkommenhed og yderligere alt ondt – *Quapropter duo oportet confiteri principia: unum scilicet boni, reliquum vero mali, quod*



*caput et causa imperfectionis angelorum et etiam omnis mali.* (p. 172-174).

Tankegangen er, at Gud som første skaber (*factor primus*) og årsag er nødvendig for at noget kan eksistere; og når forfatteren gang på gang taler om nødvendighed – *ex necessitate* (som også i foregående citat), er det i den betydning, at det værende umuligt kan være ikke-værende; det er, med et filosofisk fremmedord, irreversibelt; når Guds forudviden således implicerer det, som siden sker, er det umuligt at forklare det ondes indtræden uden om Gud, fordi de onde engles eksistens går forud for deres handling. Det vil sige, at de onde engle umuligt kan ophøre med at være onde, de kan heller ikke vende tilbage og blive gode igen; når Gud samtidig er fuldkommen god, ret og retfærdig, bliver det nødvendigt at antage et andet princip for det ondes oprindelse.

Det accepterede svar fra de toneangivende kristne teologer og filosoffer på denne problematik er: *enten*, som vi har set hos kirkefædrene, at problemet om det ondes oprindelse placeres uden for den menneskelige erkendelses rækkevidde eller forklares som *privatio boni*, eller som en mere eller mindre gennemskuelig kombination af de to forklaringer; *eller*, som vi ser fra og med Anselm af Canterbury, at det ondes oprindelse forklares med, at englene af egen fri vilje valgte det onde, fordi friheden til at vælge mellem ondt og godt netop er *givet*, og når den er givet, vitterlig skal forstås som fri og uafhængig. Sagt på en anden måde: Det, at Gud giver mulighed for at afvige, ændrer ikke Guds egen indiskutable og fuldkomne uforanderlighed, godhed, retfærdighed og alviden.

Forfatteren til katharbogen om de to principper derimod fastholder, at Guds forudviden fra begyndelsen *med nødvendighed* bestemte hans engles endeligt; Guds visdom og forudviden skabte, eller ordret: *gjorde* nemlig ikke englene som potentielle afvigere (som mulige dæmoner): – *non fecit suos angelos demones devenire*, og derfor nytter det ikke, som modstanderne hævder, at forklare det onde med, at "de afviger ud fra deres frie vilje (*ex illorum propria voluntate*) eller ud fra et ønske om i overmod (*in superbiam*) at afvige fra deres herre." (p. 174). Det er denne forsvarsposition så at sige over for "modstanderne," som forfatterne ofte kalder dem, – nemlig de kristne, der på baggrund af kirkefædrenes forklaringer mener at sidde inde med den rette fortolkning og derfor har ret til at dømme "kætternes" lære som falsk, – der er den gennemgående tone i dette afsnit af bogen og som også bliver anledning til, at forfatteren forsøger at vise eller demonstrere det modsætningsfyldte i modstandernes tankegang og begrundelser. Han taler på en gang til dem og om dem:

Og derfor siger de, at Gud skabte sine engle fra begyndelsen ved en skabelse af en sådan art, at de kunne gøre godt og ondt efter deres vilje, og det kalder de den frie vilje (*liberum arbitrium*) eller viljen ifølge visse andre; nemlig en hvis fri evne eller magt, hvorved den, til hvem den er givet, er i stand til ligeligt at gøre godt eller ondt. Og derfor antager de, at Gud med fornuft og efter fortjeneste kan give dem nåde eller straf (*gloriam sive penam*), fordi nemlig de, der kan synde og ikke synder,

modtager nåde, og de, der kan gøre det gode og ikke gør det, modtager straf. Og således kan Gud selv på fornuftig måde sige til dem: "Kom hid, min Faders velsignede! Arv det rige, som har været jer beredt fra verdens grundvold blev lagt. Thi jeg var sulten, og I gav mig at spise; jeg var tørstig, og I gav mig at drikke et cetera." (Matt. 25, 34-35). ... På den måde kunne Gud selv lige så godt og fornuftigt sige til synderne: "Gå bort fra mig, I forbandede! Til den evige ild, som er beredt Djævelen og hans engle. Thi jeg var sulten, og I gav mig ikke at spise; jeg var tørstig, og I gav mig ikke at drikke; et cetera." (Matt. 25, 41-42). ... Af den grund antager de jo, at Gud *ikke* kunne skabe sine engle fuldkomne, nemlig i en sådan fuldkommenhed, at de hverken syndede eller var i stand til at gøre det onde, fordi Gud selv ikke havde nogen nåde til dem for deres tjeneste, som det tidligere er sagt.

De siger nemlig, at Gud ikke kunne skabe dem ved en sådan skabelse, at de altid alene kunne gøre ondt og ikke godt, for de nævnte engle kunne på fornuftig måde forsvare sig ved at sige: Vi formår ikke at gøre andet end ondt på grund af en disposition, som du fra begyndelsen har givet os. Og derfor siger de, at Gud skabte sine engle fra begyndelsen med en sådan disposition, at de kunne gøre ondt og godt. Og således kan Gud selv på fornuftig måde fælde dom over sine engle, fordi de kunne synde og ikke syndede, og de *kunne* lade være at synde og syn-

dede. Og således forherliger modstanderne sig med urette over for os (*Et sic contra nos nostri adversarii indiscrete gloriantur*) (p. 180-184)).

Forfatteren anfører en række citater fra de bibelske skrifter til støtte for sin udlægning af, at der findes og beskrives et ondt princip i bibelskrifterne selv, og omtaler i den forbindelse "den evangeliske autoritet" (*illa evangelica auctoritas*) der kommer til udtryk i form af et indiskutabelt vidnesbyrd om en indre splid, en modsigelse om eller i guddommen selv, f.eks. i forbindelse med skabelsesberetningen, hvor det hedder: "Da angrede Herren, at han havde gjort menneskene på jorden, og det skar ham i hjertet. Og Herren sagde: 'Jeg vil udslutte menneskene, som jeg har skabt, af jordens overflade, både mennesker, kvæg, kryb og himmelens fugle, for jeg fortryder at jeg skabte dem!'" (1. Mos, 6-8).<sup>\*</sup> Dette kunne den sande Gud ikke på nogen måde gøre, "hvis der kun var ét helligt og fuldkommen ledende princip (*unum tantum esset principale principium sanctum et perfectum*)." (p. 188). Det er, fortsætter teksten, som om den førnævnte "evangeliske autoritet" skulle forstås, som om den sagde – eller lod Gud sige: Der er et andet det ondes princip, som smerter mit hjerte, og tvinger mig til at udføre dette mod min skabning og tvinger mig til at angre og ville udslutte menneskene fra jorden.<sup>46</sup> Efter yderligere overvejelser og eksempler trækkes den centrale pointe atter frem:

<sup>46</sup> Jf. her Safranski: "Gud lader menneskene drukne i syndfloden, og kun med Noa og hans familie gør han en undtagelse. ... Endnu en begyndelse. Men Gud har forandret sig. Nu affinder han sig med den kendsgerning at "det onde" findes i mennesket. Gud er gået fra at være fundamentalist til at blive realist.

Af den grund tvinges vi nødvendigvis til at tilstå, at der er et andet det ondes princip, som på det mest skadelige virker imod den sande Gud og dennes skabning, og dette princip synes at sætte Gud op imod sin skabning og skabningen imod sin Gud, og det selv samme gør, at Gud vil og ønsker det, som Gud selv på ingen måde nogensinde ville.<sup>47</sup>

Har man først øje for denne magt, er skriftens vidnesbyrd talrige og dens autoritet tvingende. Forfatteren anfører en række eksempler både fra Det gamle og Det ny Testaments skrifter, hvor Gud af "den onde fjendes tilskyndelse" bevæges til at fortryde eller angre sine handlinger, lader sig drive til at ændre adfærd eller kommer i åbenmundet splid med sig selv; alt sammen vidner det om det onde principets realitet, der bliver tydelig ved dets evne til at tvinge eller lokke Gud på afveje. Som eksempler på denne magts tilstedeværelse angives skriftsteder, hvor der forekommer en indre modsigelse, smerte eller rørelse i Gud, og forfatteren henviser bl.a.

---

Han har lært sit skaberværk at kende fra grunden og er blevet antropolog. Han er ikke længere kun mægtig, han er også nådig. Han har fået indsigt i menneskenes liv og lover dem: 'Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene, som ikke vil andet end ondt lige fra de er små.'" (*Det onde – eller frihedens drama*, p. 25-26). Det er denne modsætning i guddommen i Det gamle Testamente, også katharerne har blik for. Men modsat Safranski, der trods en ret barnagtig sprogbrug i det mindste forsøger at indkredse en gradvis forandring i guddommen, fastholder katharerne teksten på ordet.  
<sup>47</sup> "Qua propter oportet nos necessario confiteri quod aliud sit principium mali, quod contra deum verum et creaturam illius nequissime operatur, et ipsum principium videtur commovere deum contra creaturam suam et creaturam suam contra deum suum, et ipsum facit deum velle et disederare illud quod per seipsum minime vellet unquam." (p. 190).

til Esajas, hvor Gud siger til sit folk: "Du købte mig ej kalmus for sølv eller kvæged mig med slagsofres fedt. Nej, du plaged mig med dine synder, trætted mig med din brøde." (Esajas, 43, 24), og "Eders nymånefester og højtider hader min sjæl, det er mig en byrde, jeg er træt af at bære." (*Ibid.*, 1, 14); profeten Malakias' Bog: "I trætter Herren med eders ord."<sup>48</sup> David synger i salmen om, hvorledes Guds sindsstemning skifter fra vrede til barmhjertighed (Sl. 106, 40-45), og Apostelen minder om, at menneskene tilhører den gode Gud – "Thi Guds medarbejdere er vi; Guds ager, Guds bygning er I." (1, Kor 3,9) – og derfor skal erkende og søge fællesskab med den Gud, de tilhører, mod den onde magt. Endelig anføres Jobs Bog, hvor Gud selv, åbenlyst for enhver læser, bevæges til ligefrem at tiltale den onde magt: "Nu hændte det en dag, at Guds sønner kom og trådte frem for Herren, og iblandt dem kom også Satan og trådte frem for ham. Herren spurgte Satan: 'Hvor kommer du fra?' Satan svarede Herren: 'Jeg har gennemvandret jorden på kryds og tværs.'"<sup>49</sup> Den retfærdige og almægtige Gud indgår derefter i et slags væddemål med Satan, om Job, "en from og retsindig mand, der frygtede Gud og veg fra det onde," (Job, 1.1) kunne drives til at forbande Gud; det vil sige går med til at afprøve om Jobs gudstro og tillid til sin skaber kunne bestå, også når alverdens plager rammer den ellers fremgangsrige mand; det lykkes som bekendt ikke at få Job til at ytre sit mishag eller tvivl om ubetinget godhed og retfærdighed hos den mægtige Gud, naturens skaber,

<sup>48</sup> Malakias' Bog 3.1: "I trætter Herren med eders ord. Og I spørger: 'Hvorved trætter vi?' Ved at sige: 'Enhver, som gør ondt, er god i Herrens øjne; i dem har han behag; hvor er ellers dommens Gud?'"

<sup>49</sup> Jf. s. 71-75 om Satans rolle i *Interrogatio Iohannis*.

men tilbage bliver tvivlen – og incitamentet for hele skuespillet; hvorfor indlader Gud sig overhovedet med Satan? Disse spørgsmål optager også katharerne, og forfatteren citerer fra indledningen til Jobs Bog, hvor Gud jo selv siger: *Tu autem commovisti me adversus eum, ut affligerem illum frustra* – Uden grund har du ægget mig til at ødelægge ham!” (Job, 2, 1-3 aut. oversæt., 1931) eller ordret: *Du har sat mig op imod ham*, for at jeg skal plage ham til fortvivlelse! (p. 192). Her tiltales den onde magt af Gud selv, og samtidig indrømmer Gud indirekte sit nederlag, fordi han har ladet sig bevæge af Satan og går med til det også for Gud ydmygende drama, der udspiller sig i de følgende kapitler af bogen. Teksten taler, ja Gud selv taler, dunkelt, gådefuldt for de fleste, der læser den. Men for katharene er det klar tale; her udtrykker nemlig for alle og enhver ”den evangeliske autoritet” katharenes fundamentale grundtanke: En Gud mod Gud.

## 17. Skabelsen

”Vores Gud,” siger forfatteren på katharernes vegne i den følgende 2. bog om skabelsen, ”er ikke blot kaldt skaber eller ophav, men benævnes *alles fader (pater omnium)*, som den salige apostel Paulus siger i brevet til Efeserne: ’Én herre, én tro, én dåb, én Gud, alles fader, som er over alle, gennem alle og i alle!’” (Ef 4, 5-6; p. 232-34). Den Gud Fader, som står over alle, står også over den, der optræder som skaberen i Det gamle Testamente. Skaberguden dér skabte ikke *ex nihilo* (af intet), men ud fra et i forvejen eksisteren-

de stof, *ex praeiacenti materia*, således som Sacconi referer Johannes de Lugios dualistiske lære (jf. s. 111),<sup>50</sup> der ligger til grund for og gengives i det meste af 2. bog af *Bogen om de to principper*. Hvad, den sande Gud har skabt, er ren ånd, og Kristus er den sande engel, der som budbringer fra den sande Gud Fader blev sendt til denne den onde verden for at frelse de faldne skabninger, skabt af den onde magt, for at de kan begynde at kende og tjene den sande, åndelige og gode guddom. "Vore modstandere tror, at det for Gud er noget særligt og principielt at skabe eller frembringe noget af intet," (p. 246) som forfatteren let ironiserer. Denne overdrevne og misforståede egenskab ved guddommen kan ligeledes tilbagevises ud fra Mattæus Evangeliet, hvor engelen siger til Josef: "Josef, Davids søn! frygt ikke for at hjemføre Maria som din hustru; thi det barn, hun venter, er undfanget ved hellig ånd (*de spiritu sancto est*)." (p. 246; Matt 1, 20). Dette er endnu et vidnesbyrd om, at Kristus er udsendt fra den åndelige guddom med et budskab til det sande, indre menneske om at erkende den onde skaberguddoms bedrag. I samme ånd tolker katharerne Paulus' berømte udsagn om bogstaven, der ihjelslår og ånden, der levendegør; at tilhøre denne den onde Guds skabte verden er identisk med døden; at tilhøre den gode identisk med livet. (p. 256). "Derfor skal man bestemt heller ikke tro, at Herren den sande Gud (*dominus deus verus*) havde skabt mørket eller det onde og da slet ikke af intet, således som vore modstandere tror, at det i virkelig-

<sup>50</sup> *Liber de duobus principiis*, ed. Thouzellier, p. 68 n. 16; p. 246.



heden er sket.”<sup>51</sup> Og i særdeleshed bliver det klart, når Johannes i sit første brev siger, at Gud er lys, og der er slet intet mørke i ham: ”Og dette er det budskab, som vi har hørt af ham [nemlig Jesus] og forkynder jer, at Gud er lys, og der er slet intet mørke i ham.” (1,5; p. 270), og Jesus, den sande budbringer, siger selv om sig selv: ”Jeg er verdens lys; den som følger mig, skal ikke vandre i mørke, men have livets lys.” (Joh 8,12; p. 270).

Denne tankestruktur og metafysik har vi mødt før: hos bogomilerne og i *Interrogatio Iohannis* (jf. side 71-81) og i den indledende præsentation af de tidligste kilder til katharernes teologi (s. 103-111), men her i *Bogen om de to principper* bliver den yderligere begrundet ved læsning og tolkning af de bibelske skrifter. Det er yderligere tankevækkende, hvor tæt denne ”kætterske” teologi og verdensforståelse er på netop Johannes’ og Paulus’ oprindelige skrifter og deres dualisme, – som katharerne netop hævder, at de følger, eller at de som de eneste forstår at læse på den rette måde. Ifølge Per Bilde er forskningen (jf. s. 22) i de nytestamentlige og andre med dem samtidige grundtekster netop i disse år (ca. 1990 og fremefter) ved at danne sig et nyt billede, hvor en dualisme mellem denne verdens skaber som en ond guddom på den ene side og en transcendent både sand og god guddom på den anden, er karakteristisk for Johannes og Paulus og i det hele taget for den sene jødedom, og ikke specielt ”gnostisk,” og det er nyt; ”... både Paulus og Johannesevangeliet lægger op til den helt afgørende separation

<sup>51</sup> ”Unde minime est credendum quod dominus deus verus simpliciter et directo creasset tenebras neque malum et maxime ex nichilo, sicut nostri adver-

mellem Gud Fader og skaberguden Jahve; ... for Johannesevangeliets vedkommende sker det i Joh, 8,39-47, hvor Jesus til jøderne siger, at de ikke har Gud Fader, men Djævelen til far. Men er det udvalgte jødiske folks gud ikke Jesus' guddommelige Fader, så er dermed den afgørende separation foretaget mellem Gud Fader og Jahve. Dermed er den jødiske gud reduceret til Satan, og dermed også den skabte verden forvandlet til en satanisk verden.<sup>52</sup> Dette pessimistiske verdenssyn er ikke specielt gnostisk, fortsætter Bilde, men behersker, ved vi nu, den antikke jødiske apokalyptik (lære om de sidste tider eller verdens ende) og Jesus-bevægelsen i dens første stadier. Også hos Paulus er dette tydeligt – når den moderne forsker så at sige først har fået øje på det; Bilde igen: "Et andet sted gør Paulus dette i endnu højere grad, og det er det mærkelige sted i 2 Kor 4,4, hvor Paulus taler om "denne verdens gud" som er en anden end Gud Fader, nemlig Satan. Her er separationen udtalt, og her er den gennemført explicit! Her siges denne verden ikke at være Jahves skabte verden, men Satans!"<sup>53</sup>

Læser man i *Bogen om de to principper*, kan katharerne nærmest forekomme at være en slags overlevende Jesustilhængere fra de tidligste apostles tid mere end tusind år senere, –

---

sarii proprium creare esse credunt." (p. 268).

<sup>52</sup> *En religion bliver til*, 2001, p. 431. Endvidere: "For Paulus' vedkommende lægges der op til den samme separation, og det sker i Rom 7-8, og 2 Kor 4,4. I Rom 7 skiller Paulus kroppen ud som Syndens fortabte sted ... I Gal 3 sonderer Paulus så kraftigt mellem "løftets Gud", som lovede Abraham velsignelse til hans afkom ("alle folkeslagene" Gal 3,8) og "lovens Gud", som i Gal 3, 19 betegnes som givet "ved engle og en mellemmands hånd", at Jahve næsten spaltes i to." (Ibid.).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 432. (Bildes kursivering). Jf. endvidere: Bilde, "2 Cor 4,4: The View of Satan in the Created World in Paulus," i P. Bilde, H. Kjær, Nielsen og

men den seriøse pointe er jo, at i opposition gennem det meste af det 12. århundrede og siden i forsvarskamp mod den romerske kirke og andre forfølgere var det præcis således, katharne forstod sig selv; nemlig som de eneste sande kristne, der stadig efterlevede Jesus' bud om et liv i fattigdom og i kamp mod den onde magt, medens den officielle kirke og præsteskabet af uvidenhed eller ond vilje havde solgt sig selv som slaver for den "skabende" og pralende Djævleguddom, der nu herskede over verden.

### 18. Kompendium og resumé

I 3. bog følger den omfattende *Compendium ad instructionem rudium*, der som titlen siger, er en sammenstilling af tekster til belæring om katharernes teologi for de ulærde, dels gennem resumé, dels gennem en lang række nye kommenterede teksteksempler sammen med en fornyet vægt på, hvorledes det onde optræder i historien og fremtræder i de bibelske beretninger. Selv om den sande Gud i skriften kaldes almægtig, kan det ikke betyde, at han har skabt alt det onde – *cuncta mala*, for der findes så meget ondt, som den sande Gud ikke *kan* skabe og aldrig har skabt.<sup>54</sup> Polemik af lidt mere skolastisk art finder man i begrundelserne for, at Guds almagt logisk begrænses af, at Gud slet ikke kan destruere sig selv

---

J. Podemann Sørensen (eds.): *Aphocryphon Severini Prestented to Søren Giversen*, Aarhus 1993, p. 29-41.

<sup>54</sup> "Quamvis per testimonia divinarum scripturarum dominus duces verus omnipotens esse dicatur, tamen minime est credendum quod dicatur omnipotens ideo quia posit facere et quod faciat cuncta mala, cum sint mala multa que verus deus facere non potest, nec poterit umquam." (p. 304).

og heller ikke kan gøre onde ting i strid med verdens orden og justits eller retfærdighed (*iustitia*); man kan ikke sige, Gud kan lyve, og man kan heller ikke sige, at Gud kan destruere sig selv, hvis han ville, men at han ikke gør det, fordi han ikke vil:

Svaret er ligetil: Hvis Gud ikke vil nogle af de onde ting, og ikke vil lyve og heller ikke destruere sig selv, hvad han uden tvivl ikke kan, fordi det som Gud i absolut forstand af ordet (*simpliciter*) ikke vil, kan han ikke, og det han på enkel måde ikke kan, vil han ikke. Som følge af det er evnen til at synde og gøre onde ting ikke til stede i Herren den sande Gud. Meningen med dette er: Når hvad som helst, der udsiges om Gud, er Gud selv, og i særdeleshed når Gud ifølge de kloge ikke er sammensat og ikke på nogen måde kan tilskrives tilfældige egenskaber (*accidentia*), så følger det nødvendigvis, at Gud selv og Guds vilje er en og den samme. Derfor kan den gode Gud ikke lyve og ikke gøre de mange onde ting, hvis han ikke vil, fordi det, som Gud selv ikke vil, kan den sande Gud ikke gøre, når han selv og hans vilje er en og den samme, som det ovenfor er sagt.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> "Responsio plana est. Si enim deus non vult mala universa, nec mentiri, nec destruere se ipsum, sine dubio non potest, quia illud quod deus simpliciter non vult non potest, et illud quod simpliciter non potest non vult. Et secundum hoc potentia peccandi et faciendi mala universa non est de domino deo vero. Sequens ratio hec est: Quia quicquid predicatur de deo est ipse deusmet, et maxime cum ipse non sit compositus nec habet accidentia ullo modo apud sapientes; et sic sequitur necessario quod ipse deus et voluntas eius sint unum et idem. Non potest ergo bonus deus mentiri nec facere cuncta mala si non vult, quia illud quod ipse non vult non potest facere verus deus, cum ipse et

Gud kan heller ikke skabe en anden Gud, der er lige så mægtig som han selv; al ondskab skyldes derfor en ond Gud, som evner det onde – *qui potens est in malis*, som bl.a. Davids salme handler om (Sl 50, 3-5). Her præsenteres igen den evige kosmiske kamp mellem de to guddommelige magter, og "bevisførelsen" er ikke skolestiske kvæstioner, filosofiske argumenter eller hemmelige tekster, men uddrages ene og alene fra Bibelens egne skrifter; kun katha-rene, siger han, har for alvor erkendt denne magt og dens onde hærskarer – *principium mali, potestas Sathane* – gennemskuet dens virke *que contrarie sunt domino deo vero* (som er modsatte Herren den sande Gud) og formået at kalde den ved rette navn. (p. 316-318); "Det følger altså uden tvivl, at der er en anden magtfaktor eller evne (*potentia vel potestas*), som ikke er sand og som Herren den sande Gud dagligt søger at bekæmpe." (p. 320). At der ikke skulle være en anden magt end den gode Guds er tåbeligt at tro, og det fremgår klart af Bibelens mange skrifter. Denne magt har bibelteksten mange navne for; det er nemlig *princeps huius mundi*, denne verdens fyrste, der fristede Kristus (Joh 14, 30), og hvis evighed (*eternitas*) og ælde (*antiquitas*) er åbenlys i skriften. (Talrige teksteksempler p. 328-332). Han nævnes også ved navn: Diabolus (Djævelen) og han følger Gud, som en skygge; Guds herlighed stråler fra det højeste, men modstanderen følger ham; "Om Djævelens evighed taler profeten Habakkuk, når han siger: 'Gud kommer fra syd, den hellige fra Parens bjerg; hans herlighed skju-

---

eius voluntas sint unum et idem, sicut supra dictum est." (p. 304-306). Sammenlign i øvrigt om Eriugena her s. 50-52.

ler himlen og jorden er fuld af hans pris; hans stråleglans er, som lyset vil blive; horn i hans hænder, dér er hans styrke skjult. Foran hans åsyn vil døden gå; Djævelen vil gå foran hans fødder.”<sup>56</sup> Den onde Guds kendes ikke direkte, men må kendes ud fra hans virke, fra hans onde gerninger og hans svigefulde ord (*ex effectibus, ex operibus eius malis et ex instabilibus verbis suis.*) (p. 334), hvorpå der følger påmindelse om Jahves uretfærdighed, hans løgn og bedrag, ondskab, vrede og herskersyge, mord og hidsighed; uden barmhjertighed dræber han uskyldige mænd, kvinder og børn, især mordene på børnene er forfærdende, thi hvorfra skulle de små børn have fået evnen til at skelne mellem godt og ondt eller være blevet i stand til allerede at håndtere den frie vilje, som modstanderne havde, de er – og det er naturligvis syndfloden, han siger til; ”hvorledes kunne den sande skaber på den bestemte tid uden barmhjertighed på det forfærdeligste med døden have aflivet sine små? (– *quomodo creator verus suos parvulos temporaliter sine misericordia morte pessima destruxisset?*)” (p. 348). Denne Gud er uforenelig med Kristi kærlighed, med den Kristus, der selv siger: Lad de små børn komme til mig! De, som hævder andet, kalder han i denne forbindelse *fides ignavorum*, de uvidendes tro (p. 358); de ved nemlig ikke, at den sande Gud er usynlig, som Paulus i brevet til Kolossenserne siger om Kristus: *Qui est imago*

<sup>56</sup> Habakkuks Bog 3, 3-5. Den danske oversættelse varierer betydeligt; her oversat fra den latinske bibel, forfatteren følger: ”De eternitate autem diaboli Abacuch propheta mentionem faciens ait: 'Deus ab austro veniet et sanctus de monte Pharan; operuit celos gloria eius et laudis eius plena est terra. Splendor eius ut lux erit, cornua in manibus eius; ibi abscondita est fortitudo eius. Ante faciem eius ibit mors; egredietur diabolus ante pedes eius.'” (p. 330).

*dei invisibilis* – Kristus er den usynlige Guds billede. (Kol 1, 15; p. 360).

Denne katharernes selvforståelse og nære eksistentielle tilknytning til Kristus handler den følgende bog *Contra Garatentes* om; at Kristi sande tjenere må lide forfølgelse i denne verden. Forfatteren citerer blandt andet Johannesevangeliet 15, 18, hvor Kristus siger: "Når verden hader jer, så skal I vide, at den har hadet mig før jer." Yderligere afspejler den en løbende diskussion mellem de forskellige kathargrupper, hvor opfattelsen af Djævelen kunne variere fra Kristus' broder til et ontologisk princip eller til et middel, der virker så at sige på licens indtil den endelige dom – en opfattelse, der er vanskelig at skelne fra den ortodokse kristne tro.

Forbindelsen til Kristus og katharernes identitet som Kristi sande efterleverer bliver det centrale tema igen i den sidste bog, *De persecutionibus*, om forfølgelserne, hvor temaet om, at de, som kender og efterlever sandheden, må lide forfølgelse i denne verden. Bogen har muligvis en senere oprindelse og afspejler måske elementer fra korstoget mod katharerne i andet og tredje årti af det 13. århundrede. Centralt står eskatologiske betragtninger med støtte i læsning af Johannes' Åbenbaring og trøsten ved at være Kristi sande disciple. Forfatteren formaner til læsere og tilhørere, styrker og trøster med et evangelisk citat, også vi kan læse som vidnesbyrd om katharenes teologi og verdensforståelse: "Og i Evangeliet ifølge Johannes siger Kristus til sine disciple: 'Dette byder jeg jer, at I skal elske hinanden. Når verden hader jer, skal I vide, at den har hadet mig før jer. Var I af verden, så ville verden

elske sit eget; men fordi I ikke er af verden, men jeg har udvalgt jer af verden, derfor hader verden jer. Husk det ord, som jeg har sagt jer: en tjener er ikke større end sin herre. Har de forfulgt mig, vil de også forfølge jer; har de holdt fast ved mit ord, vil de også holde fast ved jeres. Men alt dette vil de gøre mod jer for mit navns skyld, fordi de ikke kender ham, som har sendt mig.” (Joh 15, 17-21; p. 436).

\*



## IV. Efterskrift

### 19. Mejslet i granit

Å Kirke i Aakirkeby på Bornholm, knap midtvejs mellem Rønne og Nexø, har sandsynligvis engang været øens centrale kirke – og den gør også et monumentalt indtryk med det dobbelte tårn af store granitsten, der kan ses på mange kilometers afstand. Blandt kirkens rige inventar hører en døbefond i sandsten fra Gotland, dateret til det 12. århundrede eller tidligere, signeret af en mester Sighrafr. Og den er noget for sig. Den er nemlig prydet med en kristen runeskrift, hvilket jo også medvirker til den tidlige datering. Kummen omgives af 11 relieffer af Jesus' liv, og billedfelterne er indrammet af en forklarende runeindskrift, der begynder med englen Gabriels bebudelse til Jomfru Maria og slutter med døden på korset og et trøstende håb om Jesus' genkomst, hvilket sigter til den velkendte kristne forestilling om Dommedag og historiens afslutning. Men læser vi de nøjagtige oldnordiske ord og deres gengivelse på moderne dansk, hæfter man sig ved noget helt centralt – netop for det 12. århundrede – som jo også er katharernes og de tidlige kætterbevægelseres tid. Der står: *Ioðar tóku wárn drótin ok berðu hann wiðr trí ok gettu. Síðan ladu \*aiR hann burt \*iaðdan bundinn, ok neghldu hiar Ioðar Iesús á kruss. Sí fram á \*itta!* Bemærk at et ord går igen to gange, og sætningerne lyder i oversættelse ord for ord: Jøder tog vor drot<sup>1</sup> og bandt ham til (et) træ og bevogtede (ham). Siden ledte de ham bort (til) si-

---

<sup>1</sup> Fyrste, konge.

den bunden og naglede her Jøderne Jesus til korset. Se frem mod dette.

Det, man ikke kan undgå at bemærke, er jødernes rolle i forbindelse med Kristi lidelse og korsfæstelse – og det er tidstypisk, for netop fra og med det 11. og 12. århundrede, samtidig med og efter korstoget mod katharerne, kommer jødernes rolle i centrum i den kristne forestillingsverden og selvforståelse. Fra at have været en ynket men delvis accepteret minoritet, bliver jøderne mere og mere en foragtet gruppe, omgærdet med en række irrationelle fantasier og samtidig gradvist men definitivt udstødt af det kristne samfund. Den ekspanderende og mere og mere selvbevidste kristne kirke og samfund i højmiddelalderen er et forhold, der får den nu legendariske engelske middelalderhistoriker R. W. Southern til opstemt at indlede den store opgave: at skrive sit populære værk om det vestlige samfund og kirken i middelalderen med ordene: "The history of the Western church in the Middle Ages is the history of the most elaborate and thoroughly integrated system of religious thought and practice the world has ever known."<sup>2</sup> Imponerende, set på afstand, men også med konsekvenser, når man betragter bagsiden af kirkens magt og den kristne selvfølelse. Blandt de forskellige fantasier og anklager mod jøderne for kannibalske ritualer og forhånelser af de kristne sakramenter kommer de håndgribelige, evangeliske beretninger om, at det var jøderne, der korsfæstede Jesus og den grundtanke, at jøderne er kristendommens fjender efterhånden i forgrunden som to af de mest sejlivede hovedanklager gennem mange århundreder – og den genfremstilles den dag i dag. Yderligere i dette "kætterkompleks"

<sup>2</sup> *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Penguin Books 1970, p. 15.

eller kristne "betydningsunivers" knyttes forestillinger om, at jøderne som sandhedens fornægtere har forbindelse til Djævelen, ligesom de kristne identificerer jødernes forventning om en kommende Messias med deres egne forestillinger om Antikrist, der huserer inden tusindårsriget og den endelige verdensdom. (Johannes' Åbenbaring kap. 20).

Men ikke kun i den imaginære verden flourer de mange forestillinger, også i den realhistoriske virkelighed sker der betydningsfulde foranstaltninger. I november 2004 var der fredsdemonstrationer i mange danske byer under parolen 'Aldrig mere en Krystalnat. Nej til fremmedhad og nazisme.' Og det er jo forståeligt nok, at nazisternes overfald eller rettere: opfordring også til civilt overfald på jøderne den 9.-10. november 1938, den såkaldte Krystalnat, vækker afsky og modsigelse – og at vi møder opfordringer, der advarer mod gentagelse. Men had og overfald på de europæiske jøder er ikke nazisternes opfindelse, det er "jødeproblemet" heller ikke, og slet ikke afmærkning på tøjet. Det spørgsmål bringer os meget længere tilbage i tiden og for så vidt dybere ned i problemets kerne, ja det bringer os nemlig til et sted og et tidspunkt, vi kender i forbindelse med katharerne: Det IV Laterankoncil, det store kirkemøde i Rom i 1215, hvor det blev vedtaget at gennemføre et korstog mod katharerne i det nordlige Italien og det sydlige Frankrig (se side 108-109), og hvor indledningensordene slår fast, at Djævelen og andre dæmoner er skabt gode, men af egen vilje gjorde sig onde; og at synden (og dermed det onde) derfor kom ind i verden ved, at mennesket syndede på Djævelens tilskyndelse. (se s. 109). Denne synode konsoliderede en række anti-jødiske forslag fra det III Laterankoncil i 1179, der udtrykkeligt havde mistænkt jøderne for at samarbejde

med kætterne. Men det store kirkemøde er vigtigt også af en anden grund. På det IV Laterankoncil i 1215 vedtog de forsamlede kirkeledere af det kristne Europa nemlig også en række juridiske tiltag over for jøderne, som blev den første konsolidering af den kristne antisemitisme.<sup>3</sup> Det blev blandt andet besluttet, at jøderne skulle fratages en række erhverv; kristne måtte ikke tage imod ansættelse hos jøder, og det var de kristne forbudt overhovedet på nogen måde at gå i jødernes tjeneste, forbudet gjaldt også sygeplejersker og jordemødre; kristne måtte heller ikke længere bo i jødernes kreds, og senere i århundredet fulgte egentlige og lovbestemte ghettodannelser. Men det blev også bestemt, at "Jøder, om mænd eller kvinder, skal i alle kristne lande på offentlige steder altid adskille sig fra den øvrige befolkning ved en slags klædedragt." Bestemmelsen var juridisk bindende fra november 1215. "Det usalige og forsmædelige jødemærke var skabt – som igennem seks århundreder gjorde jøderne fredløse i offentligheden og forhånede dem, for hvert skridt de tog."<sup>4</sup> Opfindsomheden blev stor, det gule mærke blev dog gennemgående, og hurtigt fulgt af en række skærpelser i de kristne nationer. I Frankrig skulle det gule mærke bæres både foran og bag på klædedragten, "for at brændemærkede skulle kunne kendes fra alle sider." I Østeuropa og Ungarn anvendtes en rødt tøjstykke i form af et hjul fra 1279. I Wien blev jødehatten påbudt fra 1267, ofte med en lattervækkende form og siden udstyret med en eller flere små klokker, således at jødens offentlige færden kunne ses eller høres fra alle retninger. Andre ydmygende bestemmelser satte ind de følgende år: Galgen blev ofte rejst på jødernes begravelsesplads, ved kristne højtider som Påske og

<sup>3</sup> Werner Keller, *Spredt blandt folkeslagene. Jødisk historie fra korstog til Ghetto*, bd. 2. Kbh. 1968, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 28.

Pinse skulle jøderne offentligt lade sig bespytte, modtage lussinger, og blev fortrængt fra offentlige bade. I Rom skulle udvalgte jøder én gang om året løbe rituellet gennem byen for bedende på knæ at tigge om tilladelse til at få lov at blive boende et år mere.

Men også ideologisk skete der betydningsfulde forskydninger i forbindelse med kætterbekæmpelserne – og ikke mindst efter korstoget mod katharerne – som får betydning for jødernes status. Også det problem var gammelt. Det er spørgsmålet om kættere og vantro. Fra Konstantins omvendelse til kristendom år 325 bliver kristendommen gradvist den officielle religion i romerriget, – og fra 395 den eneste tilladte religion. Det betød, at kirken i det 4. århundrede måtte vedtage en række bindende bestemmelser om, hvad der er den rette tro, den rette forståelse, og hvad der er kættersk; en skærpelse af det opgør med kristendommens indre og ydre fjender, der altid har eksisteret; Paulus' breve til de tidlige kristne menigheder, blandt de tidligste kilder til kristendommens historie, vidner om denne strid, når de indeholder formaninger og bestemmelser om, hvad den rette opfattelse af Jesus' ord og gerninger er. En afgørende forskel delte kristendommen i en østlig del, baseret på det græske sprog med centrum i Konstantinopel, og en vestlig baseret på latin med centrum i Rom. Gennem hele denne tilblivelsesproces – og fortsat op gennem kirkens historie og konsolidering i højmiddelalderen måtte kirken tage stilling til, hvordan den skulle forholde sig til vantro og kættere. Hvordan skal den missionerende kirke forholde sig til de ikke-kristne folkeslag uden for det kristne Europas grænser, og hvordan forholde sig til kætterne inden for det kristne samfund? Det første er så vidt det letteste. Over for vantro kan de kristne missionere, og det er for så vidt en god og venlig handling; de "vilde" i

Afrika eller Amerika for eksempel kan jo ikke gøre for, at de ikke har hørt budskabet om Jesus' liv og gerninger. Det kan man fortælle dem, omvende dem så de efterfølgende lader sig døbe. Er de så talrige eller modstandsdygtige, at man ikke uden videre kan omvende dem på en gang, kan man acceptere deres eksistens uden for den kristne kulturkreds, som tilfældet for eksempel var med araberne. Men kætterne – hvad med dem? De befinder sig inden for den kristne kulturs grænser, de kender den kristne lære eller de bibelske skrifter og det kristne budskab i forvejen, og vender sig forsætligt bort fra det.

I det 13. århundrede sker noget afgørende. Efter nedkæmpelsen af katharerne og oprettelsen af inkquisitionen og de folkelige prædikantordener overføres gradvist rollen som ærkekættere på jøderne. Fra midten af det 13. århundrede sker der også en kortslutning så at sige mellem den verdslige ret og kirkeretten, som vi også med Borst har berørt tidligere (se s. 97-98). I den verdslige ret er den groveste forbrydelse majestætsfornærmelse, og den straffes principielt med døden. Så sent som i Danmark blev P. A. Heiberg (1758 – 1851) dømt for denne forbrydelse og landsforvist i 1799.<sup>5</sup> Fra 1200-tallets midte overføres denne bestemmelse fra den verdslige ret til kirkeretten med den følgerkning, at kætterne, hvis de findes skyldige, principielt dømmes til døden for majestætsfornærmelse – mod Gud. Denne bestemmelse blev skæbnesvanger. For efter kors-toget mod katharerne og inkquisitionens oprettelse får jøderne nu rollen som ærkekættere; de *kender* det kristne budskab, men nægter at lade sig døbe. Ikke nok med det; de forhånede og korsfæstede Jesus

<sup>5</sup> Lærd og levende skildret af Povl Ingerslev-Jensen, *P. A. Heiberg. Den danske Beaumarchais* (Poul Kristensen, Herning 1974).

og er fjender af den kristne sandhed: "Jøder tog vor drot (fyrste, konge) og bandt ham" og "Jøder naglede her Jesus til korset," som det mejsles og udpensles i granit. Det er deres kardinalforbrydelse: Jøderne er Kristusmordere, og de befinder sig *inden for* den kristne kulturkreds. Det betyder, hvis vi går et spadestik dybere, at alene ved at være jøde eller ved at blive ved med at være det uden at lade sig døbe, opstår et "problem." Det er jødeproblemet, og det er kristent. Så vil den fornuftige kunne svare, at man ikke må slå ihjel, og derfor bør de kristne indtil videre undlade at eksekvere dommen og lade jøderne leve i det mindste i isolerede enklaver med stramme regler for deres adfærd i det kristne samfund. I fuld alvor drøftede de tyske nazister tidligt i 1930'erne den mulighed at eskortere samtlige Europas jøder til Madagasker, en stor ø uden for Afrikas østkyst. Men det ændrer ikke ved den underliggende grundtanke eller ved den tankestruktur, at jøderne ved deres særlige historie og eksistens har fældet dom over sig selv; med andre ord: Gjort sig fortjent til dødsstraf.

## 20. Djævelens børn

Inden vi ser på udviklingen under reformationen og fremefter, og tegner de afsluttende perspektiver, må vi et øjeblik se lidt nærmere på den kristne anklage mod jøderne for at have korsfæstet Kristus. I *Bibelens Hvad Hvad Hvor, Bibelens Kulturhistorie* bd. 4 (Politikens Forlag 1980) står definerende under antisemitisme: "er i almindelig sprogbrug udtryk for had til jøderne," og videre: "Man kan ikke tale om antisemitisme i Det ny Testamente." Artiklen anfører bl.a. Rom

9-11 og 1. Tess 2, 14, og Joh 9, 22, 42 og 16.2 og at Johannes' breve kalder jøderne "antikrister." Konklusionen lyder: "Det er altså først på et senere tidspunkt i kirkens historie, at man kan tale om antisemitisme, idet man da begyndte at lade jøderne høre for deres andel i Jesu mord."

Lader jøderne høre for deres andel i mordet på Jesus – det er en løjerlig leksikalsk oplysning for den studerende ungdom, for det er jo, som om man blot har skånet dem for anklagen indtil da, og selve anklagens oprindelse eller sandfærdighed, for slet ikke at nævne dens rimelighed, spørger artiklen ikke til. Så må andre jo gøre det, og her har vi herhjemme heldigvis professor Per Bilde igen, for påstanden er pure opspind. Men inden vi går videre med det, bør man også minde om, modsat artiklen i *Bibelens Hvem Hvad Hvor*, at det vrimler med antijødiske og jødefjendske vers i Det ny Testamente: Markusevangeliet har ca. 40; Lukas ca. 60; Mattæus over 80; Johannesevangeliet ca. 130 og Apostlenes Gerninger omkring 140. En amerikansk teolog har samlet en omfattende liste i håb om, at det som optakt i det tredje årtusinde (altså efter årsskiftet 2000) engang bliver muligt ved en verdenskonference at få kirken til officielt at anerkende, at de pågældende vers ikke er åbenbaret af Gud, men at de er udtryk for en historisk betinget polemik. Rent ud sagt: Udtryk for et bevidst forsøg fra de kristne forfatteres side på at lægge afstand til jøderne.<sup>6</sup> Det er ligeledes et ønske, at denne revision på baggrund af tekstkritik kan inspirere andre religioner til at gøre det samme.

<sup>6</sup> Daniel Jonah Goldhagen, *A Moral Reckoning. The Role of the Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*, New York 2002, p. 261-268; med yderligere henvisning til Norman A. Beck, "Removing Anti-Jewish Polemic from Our Christian Lectionaries: A Proposal," [www.jcrelations.net](http://www.jcrelations.net). Klik: "articles" □ "Beck." Om de bibelske skriftsteder som "antijødiske" eller "antisemitiske" se Judith Lieu, "History and Theology in Christian Views of Ju-



Hvad jødernes andel i mordet på Kristus angår, kommer Bilde faktisk ind på det i sit arbejde om kristendommens tidligste tilblivelseshistorie. I et afsnit om Jesus' død (p. 132-141) hedder det blandt andet: "Desuden fremgår det utvetydigt af teksterne [i Det nye Testamente], at Jesus' død var resultat af en romersk henrettelse. Hans død var en konsekvens af en romersk proces og domfældelse. Der gik en romersk dødsdom forud, og det, der foregik på Golgatha, var en regulær romersk eksekution ... og dette bekræftes af Tacitus [romersk historieskriver, 1-2. årh. e.v.t.].

"Samtidig søger teksterne i Det Nye Testamente imidlertid at skjule eller undgå dette selvsamme faktum. For eksempel omtaler Paulus aldrig, at Jesus blev henrettet af romerne, og han nævner heller ikke Pilatus i forbindelse med Jesus' død. I Apostlenes Gerninger findes en række sammenfatninger af passionshistorien. Kun i tre af disse omtales romerne og Pilatus, mens det i de fleste siges, at det var jøderne, som slog Jesus ihjel. ... Denne tendens præger ligeledes selve passionshistorien ... Pilatus skildres nærmest som advokat for Jesus. Det er, som om Pilatus prøver at forsvare og redde Jesus fra de blodtørstige jødiske masser og deres ledere. [jf. Matt 27, 23-26]. Både i Lukas- og i Johannesevangeliet udtaler Pilatus hele tre gange, at han finder Jesus uskyldig. Dette billede af Pilatus er imidlertid fuldstændig urealistisk, eftersom det strider imod de oplysninger, som vi ellers har om Pilatus ... Evangelierne utroværdige fremstilling af Pilatus må derfor tolkes som et udtryk for det ubehag, som de følte ved den sandhed, som de samtidig ikke kunne komme uden om, nemlig at det vitterlig var Pilatus og dermed romerne, der

---

daism," i *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds. Judith Lieu, John North and Tessa Rajak, London, New-York 1992, p. 79-96 inkl. litteraturoversigt.

havde henrettet Jesus. For at sløre denne kendsgerning søgte evangelierne at flytte ansvaret og skylden for henrettelsen af Jesus fra romerne over til jøderne under ledelse af deres yppersteprester og ældste.”<sup>7</sup>

Spørgsmål omkring korsfæstelsen er også tema længere fremme i undersøgelsen. I forlængelse af problemet, skitseret i foregående citat, fortsætter Bilde: ”Dermed markerer evangelierne, at den romerske henrettelse af Jesus var en misforståelse, ja, ret forstået, et justitsmord. Alle fire evangelier forsøger samtidig at udpege jøderne, vel at mærke som et kollektiv, som skyldige i dette justitsmord (jf. Matt 27, 23-26). Det var nemlig jøderne, som pressede (den svage) Pilatus til, mod sin overbevisning, at kende Jesus skyldig. Og i kraft af denne mytiske – og ikke af andre kilder bekræftede – regel om, at det jødiske folk hver påske havde ret til at få en af romerne fængslet fange frigivet, tvang de Pilatus til at frigive Barabbas og domfælde og henrette den uskyldige Jesus.” (p. 330-331). Senere, i forbindelse med konklusionen på gnosticisms dualistiske verdensforståelse og det konfliktfyldte forhold mellem Jesus-tilhængerne og andre jødiske grupper, resumeres, at det var disse konflikter, ”der drev den nye bevægelse [der nogle årtier senere udgør de første, der egentlig kan kaldes kristne] til efterhånden at frakende det jødiske folk, der generelt afviste budskabet om Jesus, dets status som udvalgt folk med en eksklusiv pagt med Jahve. I stedet gjorde Jesus-bevægelsen krav på denne eksklusive status, og den kunne derefter betegne sig selv som ”den nye pagt” og ”det sande Israel.” På denne baggrund var det logisk, at Johannesevangeliet lod

<sup>7</sup> *En religion bliver til*, 2002, p. 133-135; samt grundig gennemgang frem til og med p. 141.

Jesus frakende det jødiske folk dets status som Jahves udvalgte folk og i stedet forviste det til pladsen som "Djævelens børn." (Joh 8, 44).<sup>8</sup>

## 21. Om jøderne og deres løgne: Forsvar for Luther

At jøderne fra 1200-tallet skulle bære et gult mærke på tøjet og gradvist blev henvist til ghettoer kan måske nok vække et øjeblikks eftertanke med den fortrøstning, at det er udtryk for noget uhyggeligt katolsk middelalder og derfor ikke rigtig vedkommer os – vi lever jo i et af Martin Luther reformeret land. Men udviklingen blev kun værre. I 1490'erne blev jøderne drevet ud af Spanien og Portugal, massakre og bogbrændinger fulgte i Frankrig og Tyskland, hvor flyveblade med titler som "Der Judenspiegel" og "Der Judenfeind" nåede vidt omkring; de hævdede alle at jødiske bøger var "kristenfjendske," "Gudsbespottelige" og alle burde brændes på bålet.<sup>9</sup> En bemærkelsesværdig humanist stod frem: Johannes Reuchlin (1455-1522). Han havde oversat jødiske skrifter til latin og selv udgivet betydelige værker, der grundlagde en kristen kabbala, en filosofisk lære baseret på den jødiske mystik og yderligere inspireret af den italienske renaissance og en *Pico della Mirandola* (1463-1494), der også studerede hebraisk sprog.<sup>10</sup> I det lange løb var det en følge af Reuchlins indsats, at der blev indført studium af hebræisk sprog ved europæiske universiteter – hvor det som bekendt stadig er obligatorisk ved de teo-

<sup>8</sup> Ibid., p. 432.

<sup>9</sup> Keller, *Spredt blandt folkeslagene*, p. 139.

<sup>10</sup> Se f.eks. indledningen til *Pico della Mirandola: Om menneskets værdighed*, overs. med indledning og noter af Jørgen Juul Nielsen, 1989; 1996, p. 31-35.

logiske fakulteter. I 1510 udgiver Reuchlin en betænkning, hvis titel taler for sig selv: *Om skulle være guddommeligt, rosværdigt og nyttigt for den kristne tro at brænde jødiske skrifter*, der også behandlede og højlydt beklagede jødernes manglende retsstilling. Skriftet opfordrede til at ændre kurs over for jøderne og foreslog at ansætte to professorer i hebraisk ved hvert tysk universitet! Modstanden og protesterne var store. "Betænkningerne fra universiteterne i Mainz, Köln og Erfurt udtalte overensstemmende, at alle bøgerne burde konfiskeres. Mainz indbefattede endog det hebraiske Gamle Testamente, for så vidt det ikke var i overensstemmelse med Vulgata [den latinske Bibel]. Kölns universitet krævede Talmud [den jødiske lov-bog] brændt."<sup>11</sup> Alligevel blev Reuchlins indsats enestående, fordi det en kort periode lykkedes at få humanister uden for universiteterne over på Reuchlins side i striden om de jødiske bøger. Men dette tøbrud i forhold til jødernes status i den kristne kultur blev sat i stå af Martin Luther (1483-1546) og reformationen.

I begyndelsen så det ellers lovende ud. Luther tog i 1523 skarpt afstand fra samtidens brutale fremfærd mod jøderne. Vil man hjælpe dem, må man bruge den kristne kærlighed og ikke pavens lov over for dem, skrev han. Men efterhånden som det gik op for Luther, at flertallet af jøderne heller ikke ville lade sig døbe af den reformerte kristendom, vendte ham om, og i prædikener og taler blev han grovere og grovere og til sidst rabi at i sine angreb. I 1538 skrev han det ildevarslende "Brev mod Sabbat-folket" mod de såkaldte sværmere, og i 1543 udkom bogen, trykt i Wittenberg, reformationens højborg, *Von den Jüden und ihren Lügen* (Om jøderne og deres løgne), et af de mest forfærdende skrifter i den kristne kulturs historie.

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 145.

Luther disker op med alt, hvad der i middelalderen var frembragt af myter og løgnehistorier og slutter med blandt andre følgende råd: "Hvad skal vi kristne nu gøre med dette forvorpne, fordømte jødiske folk? ... Jeg vil give mit loyale råd. For det første, at man sætter ild til deres synagoger ... for det andet, at man bryder deres huse ned og ødelægger dem, thi de driver det samme i dem som i deres synagoger ... for det tredje, at man tager alle bønnebøger og Talmud-eksemplarer fra dem, hvori sådan afgudereri, løgn og forbandelse og spot doceres. For det fjerde, at man under dødsstraf forbyder deres rabbinere fortsat at undervise og at man helt fratager dem frit lejde og ret til at færdes på gaden... at man forbyder dem åger og tager alle kontanter og kostbarheder i guld og sølv fra dem, alt hvad de ejer, har de stjålet og røbet fra os ved åger..."<sup>12</sup> Luther er ikke kun opflam-mende, han er også detaljeret og redegør f.eks. for, at hvis synago-gerne ikke kan brænde, skal de nedrives og dænges til med jord og sten.

Skriftet fik vidtrækkende følger i den nære eftertid. Den danske kirkehistoriker Hal Koch, forfatter til bl.a. *Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder I-II* (1936), skriver senere i sin bi-ografi om Luther, at han "gav sin vrede udtryk i vendinger så vold-somme og grove, at enhver må forfærdes," og at læsning af Luthers skrifter "har medvirket til at skabe det jødehad, der vel er den sorte plet på hele det tyske folk,"<sup>13</sup> som det lidt afvæbnende hedder. Men problemets oprindelse er vel mere karakteristisk for datidens kristne selvforståelse end specielt for Tyskland. I det hele taget er jødernes fordrivelseshistorie efter reformationen og de følgende år-

<sup>12</sup> Citeret fra Keller, *Spredt blandt folkeslagene*, p. 153-154.

<sup>13</sup> Hal Koch, *Martin Luther*, 1977, p. 82-83.

hundreder et kolossalt og alt for ukendt kapitel i Europas historie; det burde være pensum i enhver kristendomskundskab: oprettelse af ghettoer, uddrivelse af Frankfurt i 1614; uddrivelsen af Wien i 1670 og omfattende massakre i Østeuropa. Luthers skrift blev i øvrigt oversat til dansk allerede i 1920'erne (af danske nazister), og genudgivet uden kommentarer af Søren Krarup efter årtusindskiftet 2000.

Krystalnatten i efteråret 1938 og de følgende dage gik Luthers opfordring i opfyldelse. Nu brænder Tysklands synagoger – som propaganda og kristne hyrdebrev højtideligt og profetisk proklamerede midt i revolterne. I den nazistiske avis *Der Stürmer* er der på forsiden af et nummer fra maj 1936 en oplysende tegning, hvor unge mennesker i uniform marcherer mod solopgangen. I billedets venstre ydre kant ses en karikatur i form af en krumbøjet, overvægtig jøde, hvis kropssprog mere end antyder, at han bliver opdaget i færd med en eller anden forbrydelse eller ulovlighed. Under billedet lyder teksten: "Vi unge skrider frejdigt frem med åsyn vendt mod solen / med vor tro (*mit unserm Glauben*) træder vi Djævelen ud af landet." Det er kristendommens kætterbekæmpelse om igen – både før og efter Luther. Det er *exterminare* på ny (se s. 101-102) og dog så gammelt; livsrum for den friske ungdom, der marcherer mod morgenrøden, mens de træder ærkekætteerne ud over grænsen og skridter det nye jødefri område af. Nazismen bliver end ikke nævnt. De unge marcherende har ikke engang hagekors, kun spejderuniform, en bliktrøkke og solide sko. De kunne lige så godt være på vej til søndagsskole. Julius Streicher, der udgav det berømte nazistiske propagandablad i 1930'erne og under Holocaust, blev pågrebet og anklaget ved Nürnberg-processerne i 1946. Fra anklageskriftet fremgår det, at han f.eks. den 22. juni 1935 holdt tale

for Hitlerjugend i denne stil: Drengene og pigerne, se tilbage blot ti år eller lidt mere. En stor krig – Den store Krig – havde hvirvlet jordens folk rundt og efterladt dem i ruiner. Kun ét folk forblev sejrrig i denne forfærdelige krig, et folk, hvorom Kristus sagde, at deres fader var Djævelen. Dette folk har ruineret den tyske nation på legeme og sjæl. Indtil Adolf Hitler, ukendt af alle, rejste sig fra folket og blev den stemme, som kaldte til en hellig krig og et helligt slag. Han anrøbt folk alle steder fra for at tage del i og give en hjælpende hånd til at fjerne Djævelen fra det tyske folk, så den menneskelige race kunne befris igen fra det folk, der havde vandret hvileløst i et årtusind signeret med Kainsmærket!<sup>14</sup>

Hvis man tror, at nazismen udelukkende er baseret på en forskruet raceteori, er der meget nyt at lære. Anklageskriftet viser også, at i forbindelse med en julehøjtidelighed i 1936 talte han til ca. 2000 forsamlede børn: ”Ved I hvem Djævelen er?” spurgte han den åndeløst lyttende skare. ”Jøden! Jøden!” Lød det fra tusind børns stemmer.<sup>15</sup> Igennem næsten 25 år stod Streicher, der havde lært Hitler at kende allerede tidligt i 1920’erne, for denne form for propaganda. Han bedyrede ved sit forsvar, at han aldrig personligt havde løftet en finger mod en jøde eller nogen anden for den sags skyld; han havde kun skrevet og uddybet, hvad også Luther havde sagt og skrevet. På en gang et forsvar for Luther og ham selv. Alligevel blev han anklaget for at opfordre ungdommen ”to murder and extermina-

<sup>14</sup> *Nazi Conspiracy and Aggression* Vol. II, USGPO, Washington 1946, p. 689-720. <[www.ess.uwe.ac.uk/genocide/Streicher](http://www.ess.uwe.ac.uk/genocide/Streicher)>

<sup>15</sup> *Trails of the Major War Criminals Before the International Military Tribunal*, Vol. 5, p. 111; Goldhagen, *A Moral Reckoning*, p. 139.

tion,<sup>16</sup> og dømt for forbrydelser mod menneskeheden og hængt i fængslet i Nürnberg i oktober 1946.

## 22. En kristen visionær

Hos oplysningsfilosofferne i 1700-tallet er der vel håb at hente? Både ja og nej. Ved den amerikanske uafhængighedserklæring i 1776 får jøderne for første gang i verdens historie rettigheder på lige fod med kristne, og det følges op i Nationalforsamlingen i Frankrig 1791; men tøbruddet er kort. Oplysningsfilosoffen Voltaire havde i 1700-tallets midte gentaget kirkens fordomme i sit berømte og berømmede *Dictionnaire philosophique* og skriver bl.a., at "Jøderne er et barbarisk, uvidende folk, som længe har forenet den smudsigste havesyge med den afskyeligste overtro og et uudslukkeligt had mod alle folkeslag, hos hvem de er blevet tålt, og som de beriger sig på,"<sup>17</sup> ligesom jøder og jødiske filosoffer generelt nedrækkes i encyklopædiene. I 1800-tallets første årtier går det helt galt – i Tyskland, som reaktion mod krav om at følge frihedsrettighederne fra Amerika og Frankrig. Og det er ikke kun pøblen, de intellektuelle deltager ivrigt, og opfinder et nyt "lærd" kampråb, som genlyder overalt i Tyskland og de tilstødende lande, så massivt at det er bevaret som kampråb i sport og leg den dag i dag. Det lyder "Hierosolyma est perditā" (Jerusalem er knust), forkortet: Hep! Det hentyder muligvis til Jerusalems ødelæggelse år 70 e.v.t., og anvendes nu i forbindelse med de værste overfald på Europas jøder før katastrofen i det 20. århundrede. "Proble-

<sup>16</sup> Goldhagen, *A Moral Reckoning*, p. 193; med henvisning til retsdokumenterne p. 323 n. 105.

<sup>17</sup> Citeret fra Keller, *Spredt blandt folkeslagene* bd. 3, p. 36.



met” fra evangelierne og middelalderens kætterbekæmpelse klinger med. Opfordringen fra august 1819 lyder blandt andet – og alle, der vil, kan ord for ord følge historiens vingesus (min kursivering): ”Brødre i Kristus. Hold sammen, rust jer med mod og kraft imod *ffjenden af vor tro*, det er tid at undertrykke Kristus-mordernes slægt, så de ikke skal herske over jer og vore efterkommere, thi jødebanden hæver allerede hovedet stolt ... Ned med dem, inden de korsfæster vores præster, skænder vore helligdomme og ødelægger vores templer, endnu har vi magt over dem ... *lad os derfor fuldbyrde den dom, de selv har fældet over sig* ... Op enhver, der er døbt, det gælder den hellige sag ... Nu op til hævn! Vort kampråb skal være: Hep! Hep! Hep!!! Død og fordærv over alle jøder, flygt eller dø!”<sup>18</sup>

I september 2004 offentliggjorde Vatikanet det historiske *Index librorum prohibitorum*, indholdsfortegnelse over forbudte bøger, der går tilbage til 1500-tallet, vist nok provokeret af Nicolaus Kopernikus (1473 – 1543) og den debat, hans berømte skrift rejste om jorden eller solen var verdens midtpunkt. Som almindelig avislæser kunne man også nysgerrigt konstatere, hvad den katolske kirke gennem årene forbød sine børn at læse; Bruno og Campanella vidste man jo nok, men selv uskyldigere sager som Sartres filosofi og Henry Millers erotiske bøger fra 1950’erne stod på *index* over forbudte bøger gennem det meste af det 20. århundrede. Som almindelig avislæser løftede man alligevel et øjenbryn ved fremhævelsen af, at et af de mest forskruede og samtidig helt åbenlyse og hadske, ja ”ukristelige” skrifter i perioden blev godkendt og passerede uproblematisk gennem censuren. Det udkom i 1923 og udtrykker et på en gang

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 75-76.

målrettet og visionært fantasi om tusindårsriget, – men samtidig fremsætter ”en idébygning, hvis konsekvens og konsistens tager vejret fra en.”<sup>19</sup> Hvis den udtrykker misforstået og forvansket kristendom, er det da besynderligt, at censuren ikke reagerer. Adolf Hitlers *Min kamp* udtrykker den unge mands forvirring – og afklaring, således som det fremgår af Joachim C. Fests monumentale biografi: *Hitler. En biografi* fra 1974, suppleret af andre, men aldrig overgået, fordi den fokuserer på den ubevidste konkordans mellem Hitler og det tyske folk – eller en betydelig del af det, skrevet af en, der kender det indefra. I kapitlet ”visionen” analyserer Fest den unge Hitlers afklaring af sin mission under fængselsopholdet, hvor han i bogen teatralisk skildrer den vision, nazisterne senere satte sig for at virkeliggøre – et værk, der kun blev afbrudt af den betingelsesløse kapitulation til de allierede i maj 1945. Hugh Trevor-Roper karakteriserer Hitler i denne periode for ”i sandhed imponerende i sin granithårde forstenethed og samtidig ynkelig i sin forvirrede overlæsethed ...”<sup>20</sup> Fest fremhæver videre, at allerede i de første år af 1920’erne udkrystalliseres Hitlers plan og selvforståelse – hans vision og mission. ”Hans yderliggående og monstrøse temperament havde udvidet denne angst [for revolutioner og undergang] til et symptom på store verdenskriser, hvor tidsaldre fødes og går til grunde, og menneskehedens skæbne står på spil: ’Denne verden står ved sin afslutning!’ Han var som forhekset af forestillingen om en stor verdenssygdom, om virus, termitangreb og svulster på menneskeheden, og når han senere blev tilhænger af Hörbigers verdensteori, var det især dens

<sup>19</sup> E. Nolte, *Epoche*, p. 55; citeret fra Joachim C. Fest, *Hitler. En biografi*, oversat af Per Gosler 1974, bd. 1, p. 192.

<sup>20</sup> *The Mind of Adolf Hitler*, forord til *Hitler's Table Talk*, p. xxxv; Fest, *Hitler*, bd. 1, p. 193, 356 n. 19.

teori om, at jordens historie og menneskehedens udvikling kan føres tilbage til mægtige kosmiske katastrofer. Som fascineret følte han, at undergangen nærmede sig, og fra dette syndflodsaspekt i sit verdensbillede udledte han sin kaldstro, forestillingen om sin frelsebringende mission for historien. Den ubegribelige konsekvens, hvormed han under krigen til det sidste øjeblik på trods af alle militære nødvendigheder fortsatte sit ødelæggelsesværk over for jøderne, stammer primært ikke fra noget sygeligt stivsindet i hans karakter, men var langt snarere begrundet med en forestilling om, at han førte en titanernes kamp, der langt overgik alle daglige interesser, og at han var hin 'anden kraft' som – udvalgt til at redde universet – 'kastede det onde tilbage til Lucifer.'<sup>21</sup>

Fest fortsætter – stadig om årene 1923-24: "I Hitlers propaganda var jøden universalfjenden ... samtidig var jøden den faste centrum for hans emotioner, et patologisk blændværk, hvis subjektive skikkelse ikke afveg meget fra det diabolske propagandabillede. Trods al machiavellistisk rationalitet fandt han i tesen om den jødiske stræben efter verdensherredømmet ikke blot en effektiv frase men også en regulær nøgle til forståelsen af alle fænomener, og ud fra denne 'forløsende formel' begrundede han sin voksende overbevisning om, at han alene vidste, hvad den store krise i tiden drejede sig om, at han alene formåede at hele den. Da han i juli 1924 i Landsberg blev spurgt, om hans holdning til jødedommen ikke havde ændret sig, svarede han: 'Jo, jo, det er ganske rigtigt, at jeg har ændret anskuelse, hvad angår kampmetoden mod jødedommen. Jeg har erkendt, at jeg indtil nu har været for mild! Ved udarbejdelsen af min bog er jeg kommet til at indse, at for fremtiden må de aller-

<sup>21</sup> *Min Kamp*, p. 751; citeret fra Fest, *Hitler*, bd. 1, p. 194.

strengeste kampmidler tages i brug, for at vi kan få succes. Jeg er overbevist om, at ikke blot for vort folk, men for alle folk er dette et spørgsmål om liv eller død. For Juda er verdenspesten.'

"Denne skærpelse og brutalisering i hans hadkompleks var nu ikke blot et resultat af nærmere eftertanke i Landsberg. Så tidligt som i maj 1923 råbte han i Zirkus Krone: 'Jøden er vel race men ikke menneske. Han kan slet ikke være menneske i Guds billede. Jøden er Djævelens billede.'" <sup>22</sup>

Tanken om et endeligt opgør med jøderne er ikke kun den unge Hitlers patologiske fantasi. Det indgår i et dybt rodfæstet kristent tankekompleks om jødernes rolle i de turbulente verdensbegivenheder før Dommедag. Andrew Colin Gow har udforsket de forskellige former for antisemitisme i den europæiske historie og udgivet en lang række ellers ukendte tekster. Vi ved nu mere detaljeret, hvordan forestillinger om jødernes rolle ved tidernes ende har været nærværende gennem mange århundreder: "Throughout the Middle Ages and Reformation, apocalyptic expectations gripped all social and intellectual groups. Apocalyptic ideas were spread and confirmed not only by Latin works, but also by vernacular literature. Interwoven with the ubiquitous belief in the final Tribulation was the notion that the Jews were to play an important role in the last events. This would be conversion, according to the traditional and 'frenelier' view."<sup>23</sup> Hurtigt efter det 11. og 12. århundrede bliver forestillingerne om jødernes rolle mere og mere dystre – og fra samme periode

<sup>22</sup> *Hitler*, bd. 1., p. 197. Fest fortsætter: (Citat fortsat): "Jødedommen er folkeslagernes racetuberkulose.' Det var ikke demagogi men dødelig alvor, når han bestred jødernes menneskenatur."

<sup>23</sup> *The Red Jews. Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*. (Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. LV), Brill, Leiden 1995.

(ca.1200-1400) udvikles den fantasi, at også jødiske folk fra Orienten nu forbereder sig på at destruere kristendommen; anført af Djævelen, Antikrist, vil de invadere og tilintetgøre den kristne tro og alle kristne, og dette ødelæggelsesværk er indledt af de herboende jøder allerede nu. "This legend represents the most virulent form of anti-semitic apocalypticism, in wich other-worldly dread and this-worldly loathing combine to form a potent and toxic cocktail. The result is a dehumanizing, even racist fantasy: 'Jewish destroyers of Christendom.' The roots of this legend are to be found in classical and biblical antiquity."<sup>24</sup> At jøderne derfor udgør en inferior delvis orientalsk race er heller ikke nazisternes opfindelse; også det er langt ældre.

At opfatte nazismen som middel til en endelig afgørelse på et gammelt "kristent" problem; jødernes endelige og fuldstændige eliminering, er ikke kun den unge Hitlers forskruede vision; for der er talrige eksempler på, at det var således nazisterne og deres medhjælpere forstod sig selv. I en artikel fra foråret 1942, samtidig med beslutningen om at gennemføre den endelige udryddelse af samtlige europæiske jøder, bliver problemet forklaret enkelt og klart: Ernst Hiemer, medudgiver af *Der Stürmer* siden 1920'erne, skriver, antisemitismen er lige så gammel så jødedommen selv. Gennem århundreder har der været gennemført forskellige foranstaltninger for at komme jødeproblemet til livs; man kunne døbe dem, så de blev kristne, men dette viste sig at være en uholdbar og falsk løsning, for de blev kun kristne på overfladen og forblev i virkeligheden jøder. Selv gennem middelalderen, fortsætter artiklen, var der talrige myndigheder der

<sup>24</sup> Ibid., p. 3. De bibelske skriftsteder der delvis lå til grund er Ezekiels Bog kap. 38-39 om Gog og Magogs angreb på Herrens folk; fortolket i Johannes' Åbenbaring kap. 20.

krævede, at jøderne adskilte sig ved speciel klædedragt, jødehat eller gule symboler på tøjet; men også det kun med begrænset succes. En anden mulighed gennem tiderne har været at tvinge jøderne til at bo i bestemte kvarterer – som siden blev kendt som ghettoer; men også dette forsøg har været forgæves. Inden konklusionen gentages, at jødedommen er tusinder år gammel, men takket været deres djævelske begavelse har de altid fundet en udvej ud af deres håbløse situation. Men i dag – nu kan og skal jødeproblemet løses for bestandigt. Hvad lærer historien os? At det jødiske spørgsmål ikke kun gælder Tyskland! Og det er ikke kun et europæisk problem! Det jødiske spørgsmål er et verdensspørgsmål. Tyskland er ikke sikker for jøder, så længe der er jøder i Europa ... Det jødiske spørgsmål vil ikke blive elimineret, før jødedommen over hele verden er ophørt med at eksistere.<sup>25</sup>

I maj 1941 skriver Ivan Saric, biskop i Serajevo, en avisartikel: "Hvorfor bliver jøderne forfulgt?" Han spørger åbenlyst ikke på grund af selvransagelse eller af forsøg på at forstå, hvad der foregår; han ønsker derimod at forklare og giver et svar:

Efterkommerne af dem, som hadede Jesus, forfulgte ham indtil døden, korsfæstede ham og forfulgte hans disciple, er skyldige i større synd end deres forfædre. Jøderne har ført Europa og verden mod katastrofen – moralsk og økonomisk katastrofe. Deres begær vokser og er først tilfredsstillt, når de dominerer hele jorden. Satan tilskyndede dem til at opfinde socialisme og kommunisme. Der er en

---

<sup>25</sup> Der Stürmer nr. 19, 1942. Citeret fra [www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds/11.htm](http://www.calvin.edu/academic/cas/gpa/ds/11.htm)

grænse for kærlighed. Verdens frigørelsesbevægelse fra jøderne er en bevægelse for genopvækkelse af menneskelig værdighed. Den alt vidende og almægtige Gud står bag denne bevægelse.<sup>26</sup>

Det bemærkelsesværdige er ikke mindst det, der ikke står der: nazismen. Den bliver slet ikke nævnt, men ikke desto mindre er den bogstavelig talt sendt fra himlen. Den bliver velsignet eller i det mindste retfærdiggjort og forklaret som udtryk for det middel, hvormed den almægtige Gud bistår menneskeheden med den endelige kamp mod det onde.

---

<sup>26</sup> *Remembering for the Future: Working Papers* Vol. 1, Oxford 1989; citeret og oversat fra engelsk fra Goldhagen, *A Moral Reckoning*, p. 105.

ISSN 0902-901X