Danskernes Historie Online
Danske Slægtsforskeres Bibliotek

Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

Danskernes Historie Online er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

Støt vores arbejde – Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat

Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

Links

Slægtsforskernes Bibliotek: https://slaegtsbibliotek.dk
Danske Slægtsforskere: https://slaegt.dk

POUL SAXE

Kirkehistorie

I



NYT NORDISK FORLAG
ARNOLD BUSCK
København 1959

POUL SAXE

KIRKEHISTORIE

I

NYT NORDISK FORLAG ARNOLD BUSCK

KØBENHAVN 1959

Copyright by
NYT NORDISK FORLAG
ARNOLD BUSCK A/S

Printed in Denmark
1238

A/S DET HOFFENSBERGSKE
ETABLISSEMENT - KJØBENHAVN

Indhold.

Forord 7
2 kort 10

Kapitel I:
Romerriget i tiden omkr. Kristi fødsel 11
A. Vanskeligheder ved opbygningen af verdensriget 11
B. Forsøg på at imødegå vanskelighederne 13
1. Politisk og administrativt 13
2. Religiøst 14
3. Filosofisk 16
4. Stoicismen og epikuræismen 20
C. Jøderne 21

Kapitel II:
Jesu forkyndelse 23

Kapitel III:
Kristendommens møde med samtidens religion og filosofi 31
A. Kirkens tilblivelse og kristendommens udbredelse i de første århundreder 31
B. Kristendommen møder hellenismen 34
1. Apologeterne 34
2. Gnosticismen 35
3. De store teologer 37

Kapitel IV:
Kristendommen og den romerske stat 46
A. Livssynet hos de to parter 46
B. Forfølgelserne 48
C. Forliget 51
D. Vurdering 55

Kapitel V:
Kirkens indre udvikling til 323 60
A. Til ca. år 100 60
1. I Palæstina 61
2. Uden for Palæstina 62
B. Fra ca. 100 til 323 64
1. Organisation 65
2. Kulten og dens rammer. 69
3. Lære 71
4. Menighedslivet 72
5. Munkene 73
6. Vurdering af udviklingen 74

Kapitel VI:
Rigskirken til 476 i vesten og 565 i østen 76
A. Ydre forhold: Statskirke i øst og vest 76
1. Kirken og staten 76
2. Romerrigets opløsning; germanernes vandringer 80
B. Indre udvikling: Dogmestridigheder og »verdsliggørelse« 82
1. Teologi og livssyn i det hele taget 82
2. Kirkeforfatningen 96
3. Det kirkelige liv 96
4. Munkevæsenet 100

Kapitel VII:
Østkirken til Konstantinopels fald 1453 103

Ekskurs: Om overgangen fra oldtid til middelalder 111

Kapitel VIII:
476 — ca. 750: Paven mellem øst og vest 118

A. Germanernes kristning 118
B. Germanernes katolicering . 120
C. Angelsakserne, friserne og tyske stammer kristnes og knyttes til Rom 121
D. Benediktinermunkene 123
E. Kirkens germanisering og og deraf følgende problemer 125
1. Germaniseringen 125
2. Pavepolitik 126

Kapitel IX:
Ca. 750 — ca. 1050: Samarbejde mellem pave- og kongemagt 131
A. Ca. 750 — ca. 900. Kirken og frankerriget 131
1. Pipin den Lille 131
2. Karl den Store 133
3. Tiden efter Karl den Store 137
B. Ca. 900 — ca. 1050. Kirken og Østfrankien 138
1. »Det mørke århundrede« 138
2. Reformbevægelser 139

Kapitel X:
Ca. 1050 — ca. 1300. Pavens verdensherredømme 144
A. Ca. 1050 — 1198. Kampen for kirkens frihed (Investiturstriden). 144
1. Ca. 1050 — 1122: Gennem kamp til kompromis 145
2. 1122 — 1198: Gennem kamp til sejr 148
Ekskurs: Korstogene. 150
B. 1198 — 1268. Sejren — med spiren til nederlaget. Innocens III og hans efterfølgere 156
1. Innocens III (1198 — 1216) 156
2. Munkevæsenets storhedstid 158
3. Kirken, samfundslivet, dagliglivet 162
4. Kunsten 166
5. »Kirkens internationale«, materialistisk eller idealistisk tænkt? 167
6. Kætterier 169
7. 1216 — 1268: Sejren udbygges; men nederlaget truer 171
C. 1268 — 1303. Nederlaget . 172
Ekskurs: Om årsagerne til den middelalderlige kirkes opløsning 173

Kapitel XI:
Filosofi og teologi i middelalderens kirke. 177
Indledning 177
A. Den tidlige skolastik 180
1. Anselm 180
2. Peter Abailard 182
3. Petrus Lombardus 183
B. Højskolastikken 183
1. Franciskanerskolen 183
2. Thomas Aquinas 185
3. Duns Scotus 191
C. Senskolastikken 192
D. Mystikken 195

Kapitel XII:
Ca. 1300 — ca. 1525. Tradition og nybrud. 197
A. Linjer i samfundsudviklingen 197
B. Kirkelige forhold 198
1. 1309 — 1378: Paverne i Avignon 198
2. 1378 — ca. 1500: Konciliernes tid 199
C. Reformbevægelser og renæssance 200
1. Forreformatorer 200
2. Renæssancen og humanismen 203
Slutning 209
2 kort 211
Litteratur 212
Navne- og sagregister 214

Forord.

Denne kirkehistorie er fremkommet med tanke på undervisningen ved seminarierne efter seminarieloven af 1954. Kravene til både lærere og elever er efter den nye lov større i alle fag end under den gamle lov; der skal i langt højere grad end tidligere fra dag til dag arbejdes med forståelse af fagenes problemer på grundlag af en ret omfattende stofmængde. I erkendelse af, at resultaterne af en sådan arbejdsmåde ikke udelukkende kan måles ved en eksamen, forud for hvilken stoffet »læses op«, er flere fag — bl. a. kristendomskundskab — gjort eksamensfrie. Den foreliggende bog er derfor ikke tænkt anvendt som lærebog (uden at lærebogssynspunkter dog er ladt ude af betragtning; de ses bl. a. i stofudvælgelsen og i den måske noget skematiske afsnitsinddeling). Bogen er imidlertid heller ikke en art kirkehistorisk opslagsbog en miniature. Det er hensigten, at bogen skal give en forståelse af kirkehistoriens hovedlinjer og udgøre et brugbart grundlag for diskussioner om dem.

Man kan fremsætte pædagogisk begrundede indvendinger mod det princip, bogen er udarbejdet efter. Bogen har ikke mange detaljer, men »store linjer«, og det kan derfor koste lidt mere arbejde at tilegne sig denne bogs indhold end indholdet af bøger, der er skrevet som deciderede lærebøger. Imidlertid er forståelsen af det historiske perspektiv nødvendig for læreren, også i børneskolen.

I en bog, bygget op efter det nævnte princip, må læserens opmærksomhed naturligvis være vendt mod det forhold, at netop i »de store linjer« træder en vis vurdering af historien frem; visse historiske personer, begivenheder og strømninger drages frem på bekostning af andre og ses i et bestemt perspektiv. En sådan — subjektiv bestemt — »opstilling« af historiske kendsgerninger er det vel umuligt for nogen historieskriver at undgå; han *bør* måske ikke engang søge at undgå den.

For kirkehistorikeren kommer dertil et endnu større problem. Kirken har et grundlag, et udgangspunkt, nemlig Jesu forkyndelse,

og kirkehistoriens skiftende personer og bevægelser har — hvor forskellige de end er! — alle påberåbt sig Jesu forkyndelse som kilde og norm. Hvilken opfattelse er nu »den rigtige«? En objektiv afgørelse kan aldrig træffes. Men den, der vil skrive kirkens historie kommer ikke uden om det historiske problem: indholdet af Jesu forkyndelse. Derfor har en fremstilling af Jesu forkyndelse — som historieskriveren opfatter den — sin naturlige plads i en kirkehistorie (her kap. II), og derfor må der forekomme enkelte vurderende afsnit og kommentarer, ikke mindst i forbindelse med fremstillingen af de første århundreders kirkehistorie.

Nogle vil måske synes, at man skulle nøjes med en *rent* fremstillende beskrivelse. Bortset fra, at heller ikke en sådan fremstilling kan være objektiv, må det imidlertid gentages, at bogen ikke er tænkt som en lærebog, hvis indhold uden videre skal overtages; det er mit håb, at bogen må være i stand til at opfylde det langt højere mål, nemlig at »sætte i gang«.

Man har for alle fags vedkommende ofte diskuteret forholdet mellem det stof, der skal gives ved undervisningen på seminarierne, og det stof, der skal gives i børneskolen. Hvad kirkehistorie angår er det klart, at stoffet og tilrettelæggelsen af det i børneskolen skal være ganske anderledes end i bogen her; fortælling om kirkehistoriske personligheder må således indtage en fremtrædende plads. Men som i de fleste andre fag gælder det, at *tilegnelsen* af stoffet og dets problemer må ske i et helt andet plan end det plan, i hvilket det skal gives videre til børnene. Det er en nødvendighed for læreren, at han har et personligt forhold til det historiske stof, før han kan undervise i det.

Kirkehistorie er kun ét af de mange fag, seminarieeleverne skal beskæftige sig med, og f. eks. i historie må arbejdet med den nyeste tids historie og med fremmede kulturer indtage en betydningsfuld plads. Men netop hvis man i faget *historie* forlader en kontinuerlig gennemgang og i højere grad anvender emnelæsning, kunne der være mening i at anvende faget kirkehistorie til at læse en sammenhængende fremstilling. Den her foreliggende bog tager også i et vist omfang hensyn til den økonomiske, sociale og politiske historie, og det skulle være muligt at læse adskillige afsnit kursorisk og alligevel fastholde sammenhængen; dette kan især

have betydning på seminarier, hvor man fx tager en time fra kristendomsundervisningen og lægger den til historie.

Selv om bogen er skrevet med henblik på undervisningen ved seminarier, er det mit håb, at den vil kunne finde læsere også uden for seminarierne.

Der er givet afkald på anvendelsen af billeder i bogen. Ang. billed- og kortmateriale, se »Atlas« i litteraturlisten s. 212.

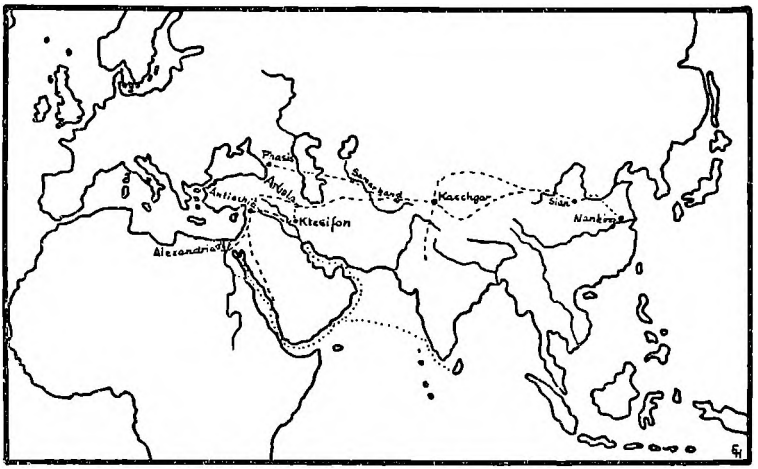
Sidst i bogen findes en kortfattet litteraturliste; af denne liste vil det fremgå, hvilke værker der hentydes til i enkelte forkortelser, der er anvendt i teksten (Kirsch, Lietzmann, Ullmann, Holmquist). Yderligere litteratur er nævnt i fodnoterne.

*

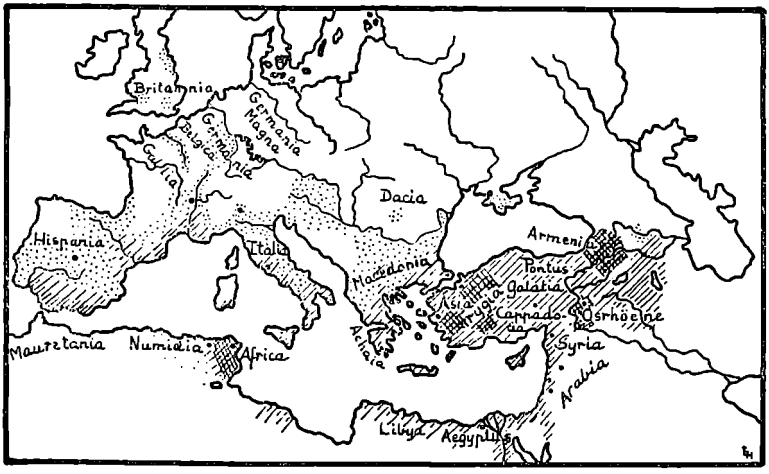
Begyndelsen til bogen blev gjort i sommeren 1956; men især på grund af det overvældende arbejde, som den nye lov har påført seminarielærerne, udkommer den først nu. Jeg havde dog håbet at kunne få hele bogen færdig til det nye skoleår 1959; men da jeg indså, at det ikke lod sig gøre, valgte jeg at udsende denne del først, også selv om adskillige ændringer, der havde været overvejet — og måske også været ønskelige — har måttet opgives. — Anden del forventes nytår 1960. Et teksthefte påtænkes også. Udgivelse af en Danmarks kirkehistorie vil senere blive taget op til overvejelse.

De mangler, der måtte være, hefter jeg alene for; men jeg takker på dette sted for opmuntring og nyttige vink fra professor, dr. theol. *P. G. Lindhardt,* Århus, og seminarielærer, cand. theol. *Erik Andersen,* Haderslev, der begge har læst manuskriptet (i uafsluttet form). Min tak gælder også universitetsadjunkt, cand. theol. *Jørgen Pedersen,* København, for inspirerende samtaler om flere afsnit, bl. a. kap. XI, og den gælder mine to kolleger, sekretær, cand. theol. *Erik Ågård,* og kommunelærer *Ejnar Gjelstrup,* der på forskellig måde har været mig behjælpelig under arbejdet med bogen; sekretær Ågård har således — ligesom jeg selv — anvendt en del af stoffet til undervisningen i en seminarieklasse. Civilingeniør *Poul Bruun Jacobsen* har vist mig den venlighed at assistere ved korrekturlæsningen og at drøfte principielle problemer med mig.

Gladsaxe, januar 1959. *Poul Saxe.*



Forbindelsesveje mellem romeriget og Asien.
Man anvendte dels søvejen til Indien, dels vejen over land (kaldet »silkevejen«) der fra Mellemøstens byer gennem Centralasien (Øst-Turkestan) førte til Indien og til Kina, hvor Si-an (el. Si-ngan, dengang Chang-an) var hovedstaden i flere århundreder. (I *Hellas'* storhedstid udgik vejen fra Phasis ved Sortehavet). Trafikken *fra* Asien var den vigtigste!



Kristendommens udbredelse omkr. år 300.
De første centrer var Lilleasien og Rom (skabt fra Antiokia); dertil kom i 2. årh. Osrhoëne og Armenien (der begge lå på steder, hvor hovedveje mellem bjergkæderne mødes), Ægypten, Nordafrika og Sydgallien.

Over 50 % eller et stort antal af befolkningen er kristne.

En mindre del eller kun en minoritet er kristne.

Meget få kristne.

KAPITEL I.

Romerriget i tiden omkring Kristi fødsel.

Det gamle, romerske bondesamfund havde udviklet sig til et verdensrige; men store indre og ydre vanskeligheder lagde sig hindrende i vejen for opbygningen af en fast organisation og kulturel enhed. Politisk søgte man at sikre rigets stabilitet ved at indføre kejserdømmet, og som udtryk for menneskets forsøg på at finde et åndeligt helhedssyn står kejserdyrkelsen, mysteriereligionerne og nyplatonismen.

A. Vanskeligheder ved opbygningen af verdensriget.

I de sidste århundreder før Kristi fødsel undergik det gammelromerske samfund en voldsom udvikling. Udadtil fandt en fortsat erobring af nye lande sted, hvorved mange fremmede folkeslag kom under romersk administration. Indadtil forløb udviklingen efter følgende linjer: Siden rigets grundlæggelse havde de romerske bønder været kernen i det romerske folk; men især under de puniske krige (ca. 250 — ca. 150 f. Kr.) var disse bønder blevet stærkt forarmede. Årsagerne til denne forarmningsproces var, at markerne ofte var blevet hærget af fremmede hære, og at bønderne ikke havde kunnet passe deres bedrift, samt at de nye lande (Spanien, Nordafrika, Ægypten) var store, kornproducerende områder, der efterhånden påførte Italien hård konkurrence. Det blev derfor nu storgodsejerne og storhandelsmændene — begge parter boede i byen — der fik den ledende økonomiske og politiske magt; bonden blev derimod landarbejder eller byproletar.

Roms historie i disse århundreder var da bestemt dels af kampen for at erhverve og sikre nye provinser dels af de problemer, der opstod ved, at middelhavslandenes økonomiske struktur ændredes, idet byerne og deres erhverv blev af langt større betydning, end de hidtil havde været; som den græske og alle tidligere oldtidskulturer blev også den romerske en bykultur. Det største

sociale problem var den nævnte modsætning mellem over- og underklassen i selve Italien; politisk kom denne modsætning til udtryk i kampen mellem senatspartiet og folkepartiet. — Medens kulturen i det gamle Rom havde været en enhed, bestemt af et socialt, politisk og religiøst interessefællesskab, var forholdene i det store romerrige op mod Kristi fødsel således præget af ganske andre faktorer, nemlig strid og uklarhed.

Det lille, romerske samfund var ikke det første samfund i verdenshistorien, der havde gennemgået udviklingen fra enhed og fællesskab til strid og uro. Allerede nogle århundreder før problemerne for romerriget for alvor satte ind, havde således den græske verden omkring det ægæiske hav oplevet noget tilsvarende: forsøget på at opretholde den græske enhed var blevet tilintetgjort med den peleponnesiske krig (431—404), der var en strid de græske stater imellem. Og Alexander den Store (d. 323) havde ikke formået at genskabe enheden og sikkerheden; tværtimod; hans erobringer havde forøget den økonomiske, politiske og religiøse splittelse, idet riget (fra Adriaterhavet til Indusfloden) kom til at omfatte en mangfoldighed af stater og livsanskuelser. Den kulturelle brogethed var med andre ord blevet større, og man kan da også kun i uegentlig forstand tale om »*den* hellenistiske kultur« — den betegnelse, der ellers gerne anvendes om den kultur, der opstod ved blandingen mellem græsk og orientalsk (især persisk) livssyn; det karakteristiske ved denne hellenistiske kultur er nemlig dens stærkt kalejdoskopiske præg; hverken i politik eller religion var der noget, der var sikkert, eller noget, alle var enige om; det enkelte menneske følte sig ikke som et naturligt led i et fællesskabsbetonet samfund, men var en ener, en individualist, der *søgte* den tabte enhed; den individualistiske borger var den dominerende type over for bonden, der havde rod i et fællesskab.

Da denne af Alexander skabte hellenistiske verden i løbet af 2. og sidste århundrede før Kristi fødsel inddroges under Rom, forstærkedes den brogede mangfoldighed i både øst og vest, så at de sociale og kulturelle vilkår for den hellenistiske borger nu blev vilkårene for næsten hver eneste indbygger i hele det romerske verdensrige: socialt i modsætningsforhold til andre og religiøst-kulturelt aldeles hjemløs, uden støtte i et enigt samfunds fælles livssyn.

Hjemløsheden kunne synes uforståelig, eftersom befolkningen i hele verdensriget, både den antikke og den orientalske del, havde et og samme *verdensbillede*. Dette verdensbillede var båret af den fra mange folkeslag kendte tankegang, at universet er et harmonisk opbygget verdensalt, gennemstrømmet af den guddommelige verdenskraft og med guden i centrum som verdenshersker (kosmokrator); de menneskelige love og ordninger opfattedes som udtryk for de guddommelige og universelle love, og det eksisterende kongedømme blev identificeret med verdensaltets guddommelige centrum, dvs. kongen selv blev kosmokrator. Man forestillede sig kongens trone som et centrum, omkring hvilket jordens flade drejede sig med himmelens kuppel over. De menneskelige, verdslige foreteelser blev guddommeliggjorte (eller med et andet udtryk: blev mytologiserede, dvs. blev led i en myte om menneskets stilling i verdensaltet); man hævdede, at der ikke var nogen principiel forskel på det guddommelige og det menneskelige, og at det derfor var muligt for mennesket at forstå tilværelsen og løse dens gåder, både angående samfundets indretning og menneskets frelse. Synspunktet var velkendt i orienten, og derfor blev også Alexander den Store guddommeliggjort, ligesom en række »gudekonger» dukkede op i hele middelhavsområdet i århundrederne efter ham.

Datidens mennesker var altså nok mere eller mindre enige om verdensbilledets karakter; men der var ikke enighed om, hvilken Gud der skulle sættes i midten. Spørgsmålet om, hvilken frelser der var den rette, og hvem der var menneskets guddommelige forsyn, var uløst. Fra forskellig side og på forskellig måde forsøgte man da at besvare spørgsmålet*).

B. Forsøg på at imødegå vanskelighederne.

1. Politisk og administrativt.

Oprettelsen af kejserdømmet i år 31 f. Kr. (Augustus) — og til-

*) En interessant, personlig præget, skildring af hellenismen findes i: Vilhelm Grønbech: Hellenismen, I — II, 1939; (forkortet udgave 1953). En meget fængslende fremstilling af verdensbilledets indhold — belyst ud fra kunsthistorien — findes i den norske arkæolog H. P. L'Orange's gennemillustrerede bog »Kejseren på himmeltronen«, 1949.

Et hovedværk om de sociale og økonomiske forhold i hellenismen er Rostovtzeff: Die hellenistische Welt I—III. 1955—56 (tysk udgave af The Social and Economic History of the Hellenistic World, 1941).

løbet til det under Cæsar nogle år forinden — må opfattes som en naturlig reaktion efter de mangfoldige indre stridigheder mellem senats- og folkeparti, og må endvidere beskrives som et storstilet forsøg på i verdensriget at skabe de politisk stabile forhold, man længtes efter. Som politisk træk må forsøget da også siges at være lykkedes. For nogle århundreder skabtes virkelig en »pax romana«; rigets politiske enhed — i hvert tilfælde apparatet for den — blev en realitet. Alle veje førte nu til Rom, og på disse veje — fra Skotland til Nubien og fra Atlanterhavet til Eufrat — færdedes kejserens embedsmænd og soldater og hele rigets købmænd; kejserens mønter anvendtes overalt, og det græske sprog forstodes af i hvert fald alle personer med en smule indflydelse. Hvis en idé fængede i det ene hjørne af riget, skulle den nok snart være kendt alle andre steder. Derfor har mange mennesker også opfattet disse forhold som udtryk for den »Tidens fylde«, Paulus taler om Gal.4,4.

2. Religiøst.

a. Kejsermyten.

Som politisk og forfatningsmæssig institution var kejserdømmet et udtryk for »den latinske genius (ånd)« med dens nøgterne livsopfattelse og politiske og juridiske begavelse; men kejserideens betydning kom til at række langt videre end til det rent politiske. Kejseren blev nemlig inddraget i det førnævnte verdensbillede; han blev opfattet som kosmokrator og blev derved et led i en myte; han blev en *religiøst* central skikkelse, idet han blev det politisk-religiøse udtryk for frelserhåbet; eftersom Jupiter i Rom kun var en skygge af sig selv, og eftersom orientalske gudekonger var sat ud af spillet, kunne kejseren accepteres i både vest og øst som verdensrigets frelser.

Ganske vist forholdt flere af de første kejsere — og især Augustus — sig endnu ret tøvende overfor udviklingen; man skelnede således mellem tilbedelsen af kejserens genius og tilbedelsen af hans person, og den sidste form for tilbedelse var oprindelig ikke tilladt; men »viste han (Augustus) sig end for hovedstadens indbyggere i republikansk toga — verden og frem for alt østen så ham dog i Alexanders purpurkappe« (Lietzmann). Den romerske digter *Virgil* talte på Augustus' tid om den frelser, der som guddommeligt barn skulle stige ned på jorden, udslette fortidens synder og

hidføre den gyldne tidsalder; for alle andre digtere var Augustus også Gud på jorden, praesens divus, (den nærværende Gud), og for store dele af rigets indbyggere blev han fredsfyrsten, til hvis ære der blev bygget templer, og hvis fødselsdag (23. sept.) blev fejret som »glædesbudskabernes [evangeliernes] begyndelse«. Ret hurtigt har også kejserne selv opgivet Augustus' taktisk bestemte forsigtighed og har proklameret deres egen guddommelighed; Nero — fortæller den romerske historieskriver Suetonius — lod således i sit palads efter orientalsk forbillede indrette en spisesal, der var rund og drejede sig evig, nat og dag, ligesom verden — med Nero som centrum; det romerske circus blev også viet til solen, og circusløbene var en symbolsk dramatisering af universets kredsløb, fremfor alt af solens løb; kejseren var vognstyrer — og sejrherre.

En vis ændring i den beskrevne udvikling satte ind efter det første århundredes forløb. Romerkejserens guddommelighed kunne ikke anerkendes af hele verdensrigets brede befolkning, og den havde vel ret beset aldrig kunnet det. Den besejrede galler, lilleasiat og ægypter, den italienske fæstebonde og rigets mange slaver kunne ikke med hele deres sjæl tilbede et menneske, der ikke gav deres daglige liv tryghed; den gud eller de guder, de skulle tilbede, skulle give dem tryghed og frelse, og da de kun så kejserens soldater og skatteopkrævere, kunne de ikke tilbede ham som gud; de måtte gå andre steder hen. Men kejserne selv fastholdt — især efter at den orientalske soldyrkelse var slået igennem for alvor i Rom ca. 200 — deres guddommelige natur og stræbte efter at samle riget om én gud og én kejser; det skulle dog først lykkes nogle århundreder senere, da kejseren gjorde sig til Kristi repræsentant på jorden.

b. Mysteriereligionerne.

Foreløbig var det da hos andre end kejseren, folket søgte frelsen; det vendte sig til mysteriereligionerne, som havde eksisteret i den græske og hellenistiske verden i flere hundrede år. Ganske vist kunne de religioner (hvor guderne dyrkedes med hemmelighedsfulde, »mystiske« ceremonier) ikke give økonomisk og social tryghed; men de kunne give det, der var vigtigere: sjælenes frelse, tryghed for det hjemløse individ ved at indvie ham i et åndeligt, kosmopolitisk meningsfællesskab. Den teologi, der lå bag mysterie-

religionerne var nemlig denne: *Gud* er det over materien højt ophøjede åndelige princip, hvorfra udgår alt af ånd, bl. a. menneskets sjæl. Netop sjælen er det egentlige i *mennesket,* og da sjælen er af guddommelig oprindelse, er mennesket i virkeligheden guddommeligt. Sjælen længes mod Gud, og opgaven for mennesket her på jorden, hvor det eksisterer med et syndigt legeme, består da i at tilfredsstille denne længsel — der hedder *eros* — ved at arbejde på en frigørelse af sjælen; denne frigørelse — og dermed foreningen af de to beslægtede faktorer: sjælen og Gud — tænktes oprindelig tilvejebragt udelukkende ad kultisk vej, fx ved indvielsesceremonier i forbindelse med en frodig seksualkult; men under påvirkning af stoisk og epikuræisk etik (se s. 20) anvistes også en anden vej: den moralske (fx askese).

Det vil ses, at mysteriereligionernes teologi hænger sammen med det førnævnte verdensbillede: mennesket kan med sine sjælsevner begribe tilværelsen og kan udforme et absolut, kosmisk system, som dækker sandheden om livet, og som derved sikrer frelsen for sine tilhængere. Der er ingen principiel forskel på Gud og mennesket; den modsætning, der er, hedder modsætningen ånd — materie.

Eksempler på nogle guddomme, der blev midtpunktet i mysteriereligioner, er *Isis* i Ægypten, *Mitra* i Persien og *Kybéle* og *Artemis* i Lilleasien; (jvfr. Paulus' kamp mod artemisdyrkelsen i Efesus (Ap. g. 19)); men i reglen skete der en stærk blanding mellem de forskellige religioners indhold; man anvender ligefrem betegnelsen *synkretisme* (gr. = sammenblanding) for den proces, der fandt sted i disse århundreder. Af slaver, købmænd og soldater førtes orientens religioner til Rom og spredtes derefter over hele vesten.

3. Filosofisk.

Man skulle umiddelbart mene, at filosofien ville undgå den tilbedelse af mennesket, som prægede kejserkult og mysteriereligioner; den kritiske, nøgterne overvejelse måtte kunne få overvægten over andre tendenser. Allerede i Grækenlands storhedstid, dvs. 4—5 århundreder før den romerske kejsertid, syntes filosofien da også virkelig at skulle bevæge sig ad disse baner; nogle af filosofferne (fx Sokrates) hævdede, at de tanker, mennesket gør sig om

ret, moral, politik og videnskab *ikke* falder sammen med universets — de guddommelige — love, men at de blot er udtryk for menneskets logiske vurdering af problemerne; selv så sent som hos Augustus spores endnu denne opfattelse i vurderingen af kejseren. Men en anden opfattelse gjorde sig tidligt gældende, nemlig den, som stammer fra orienten, og som kom til at præge det hellenistiske verdensbillede, især som dette fremtrådte i kejserkult og mysteriereligioner. I kampen mellem græsk-romersk logik og orientalsk, mytologisk spekulation blev det orienten, der sejrede, også i filosofien; tendensen til at guddommeliggøre fornuften og fornuftens evne til at gennemtrænge livets gåder blev dominerende.

Den nævnte tendens træder allerede frem hos den store græske filosof *Platon* (d. 347 f. Kr.). Ganske vist var han i sit udgangspunkt alt andet end orientalsk, for han ville finde sandheden ved tankens logiske ræsonnement og ikke i overleverede mytologiske tilværelsesforklaringer; ved anvendelsen af dette sokratiske princip er han blevet hele den vestlige filosofis og kulturs lærefader. Men under den videre opbygning af sit system blev Platon orientens lærling. I sin stræben efter at finde den fuldkomne sandhed nåede Platon frem til den tanke, at der uden for menneskets brogede verden findes en verden, hvor de fuldkomne begreber eksisterer, fx almenbegrebet »menneske« til forskel fra de enkelte, konkrete mennesker; sådanne for Platon virkeligt eksisterende og ikke blot abstrakte almenbegreber kaldte han *ideer*. Enkelttingene i vores materielle, legemlige verden er for Platon kun skyggebilleder af ideerne, der hører hjemme i den verden, der er den egentlig værende verden. Det øverste princip i ideernes verden er »det godes idé« eller »verdenssjælen« (Gud), der i sig rummer alle ideer. Gud *skaber* i øvrigt ikke verden, men han *former* den ud af kaos, der er det oprindelige.*)

Ligheden med verdensbilledet af orientalsk oprindelse ses allerede af det her nævnte: denne verden er et afbillede af den ideale, guddommelige verden; og endnu tydeligere ses ligheden deri, at

*) Platons idelære kan belyses ved det berømte »hulebillede« fra Platons »Staten« (beg. af 7. bog). Platon lader her Sokrates sammenligne menneskene i denne verden med nogle mennesker, der er lænket i en hule, således at de kun kan se hulens bagvæg, men ikke se ud i det fri; udenfor bevæger sig en række skikkelser forbi, og skyggerne — men altså også kun skyggerne — af disse skikkelser kan de lænkede personer se. Således, siger Platon, kan vi mennesker kun se skyggerne af den egentlige, ideernes, verden.

Platon svarer bekræftende på spørgsmålet om, hvorvidt mennesket har mulighed for at *erkende* den fuldkomne verden; det er iflg. Platon principielt muligt for mennesket. Og *hvordan* erkender mennesket den ideverden? Platon svarer naturligvis: ad tankens vej. Fornuften, sjælen, har fra før fødselen del i den guddommelige verdenssjæl og kan derfor erkende den fuldkomne verdens ideer og dermed de sande, absolutte love for menneskets liv og færden. Det er sjælens mål at frigøre sig fra det legemlige (materien), da legemet er et fængsel for sjælen. Men dermed er fornuften guddommeliggjort; den frie tanke er blevet en del af en myte; tankens stræben forveksles med sjælens eros.

Efter Platons død blev hans filosofi i de følgende århundreder genstand for forskellige ændringer og tilføjelser. Af denne udvikling skal kun fremhæves det betydningsfulde, at nogle filosoffer indføjede nogle *mellemled* mellem Gud og menneskets verden, og at et af disse mellemled kaldtes *logos*. Logos kan betyde »tanke« eller »fornuft«,*) og når netop dette udtryk toges i anvendelse skyldtes det, at man derved kunne understrege forbindelsen mellem den guddommelige og den menneskelige verden: gennem logos — som guddommeligt mellemled — træder Gud i forbindelse med den materielle verden, og gennem logos — som menneskelig fornuft — tilegner mennesket sig de guddommelige hemmeligheder. Dette »verdensskema« skulle i forskellig form gang på gang dukke op i filosofiens og teologiens historie.

Hele den platonsk prægede filosofi kan kaldes en *idealistisk filosofi*, fordi sandheden — den egentlige virkelighed — efter denne filosofis opfattelse eksisterer som et af tanken udformet og kun for tanken tilgængeligt ideal: frelsen afhænger af menneskets selvopdragelse gennem selverkendelse, evt. med logos som lærer. Filosofien kan yderligere karakteriseres som *etisk* idealisme, da den især beskæftiger sig med etiske problemer; men etikken ses ud fra det selvcentrede lykkesynspunkt: Hvad gavner sjælen mest? *Næstens* tarv spørges der ikke efter.

I det nævnte forholdsvis intellektuelle plan holdt den filosofiske tænkning sig endnu op i 200-tallet (3. årh.) eft. Kr. I dette århun-

*) »Logos« anvendes i Johs. ev. kap. I om Kristus; det er oversat ved »ordet« (hvad logos også kan betyde).

drede forsøgte da nogle filosoffer at forbinde den spekulative, idealistiske tænkning med mysteriereligionernes mere følelsesbestemte forløsningstanker; de ville fremhæve den ekstatiske oplevelse over for den filosofiske spekulation. Dette forsøg fik sit klareste udtryk i den filosofi, der kaldes *nyplatonismen.*

Den betydeligste nyplatoniker var ægypteren *Plotin* (d. 270 e. Kr. i Italien). I flere henseender ligner Platons og Plotins filosofi hinanden, og i hvert fald er grundindstillingen over for livet den samme: mennesket har i sig en sjælens eros-længsel mod den evige verden, og det har mulighed for at nå den og dermed for at fatte tilværelsens hemmeligheder. Ganske vist lader Plotin ikke legemet (materien) være genstand for så ringe en vurdering, som Platon gør det, og det hænger sammen med den lære — som Plotin vist har overtaget fra indisk tænkning — om det guddommeliges gennemstrømning og udstrømning (emanation) i alt; (Plotin giver derfor også Gud betegnelsen »Det ene«); men legemet er dog også for Plotin en *hindring* for sjælen. Den egentlige forskel mellem Platon og Plotin ligger i opfattelsen af den *måde,* på hvilken det guddommelige kan fattes. Platon taler om de muligheder, mennesket har for at forstå den ideale verden med den intellektuelle erkendelse; men for Plotin er den intellektuelle erkendelse ikke et næsten teknisk middel, der kan skabe kontakt med idealriget; men den er selv et centralt led i den åndelige virksomhed, gennem hvilken menneskets sjæl fuldkommengøres og til sidst, i ekstasen, bliver ét med »Det ene«, uden at sjælen dog ophører med at være *menneskets* sjæl.

*

Kejserdyrkelsen, mysteriereligionerne og nyplatonismen — disse tre sæt tankesystemer karakteriserer hellenistisk kultur. Og de træk, der kendetegner dem, er altså disse: *Gud* er det ophøjede, evige princip, der kun gennem en række mellemvæsener træder i forbindelse med den synlige verden. *Mennesket* er i kraft af sjælen guddommeligt og formår ved den frie viljes afgørelse om løsrivelse fra timelighedens verden — gennem erkendelse og dyd eller gennem ceremonier og mystisk skuen — at vende tilbage til sit guddommelige udgangspunkt; ved tilfredsstillelsen af eros-længselen er den personlige fuldkommenhed nået. Sagt med andre ord: Mennesket er sin egen skaber, idet det guddommeliggør — og mytologiserer

— sine egne evner og deres resultater. Linjen fra det orientalske verdensbillede blev fortsat over Platon og Alexander den Store til Plotin og de romerske kejsere.

Ganske vist må man imponeres over den tankens kraft og skarpsindighed, som filosofferne lagde for dagen, og herfra er der udgået — og kan der stadig udgå — inspiration til fortsat arbejde med tilværelsens problemer; (en moderne filosof har sagt, at al vestlig filosofi kun er kommentarer til Platons filosofi!); men de farlige konsekvenser af hellenismens tro på menneskets skabermagt viste sig allerede dengang, og i kirkens historie fremover vil vi se en stadig brydning mellem denne tro og den kristne forkyndelse. Det er nemlig de færreste, for hvem det lykkes på én gang ad spekulationens eller intutionens vej at nå frem til tilværelsens yderste grænser — og samtidig bevare erkendelsen af egen begrænsning og bevare interesse for livets konkrete opgaver. De fleste er tilbøjelige til ud fra deres egne oplevelser og egne tanker at skabe et system, som de presser ned over mangfoldighedens verden. De nøjes ikke med at skue lyset af den himmelske sandhed, men påstår at have grebet sandheden selv. De gør den søgendes visdom til sikker videnskab. Platon forkastede helt materiens verden og udtænkte sin egen idealstat, og også Plotin gjorde mennesket til skaber, idet han hævdede, at træning og kundskab sætter mennesket i stand til at opnå enheden med »Det ene«. Og kirkens historie fortæller om mange vise mænd, der gjorde deres visdom til videnskab.

4. Stoicismen og epikuræismen.

Det er forståeligt, at etiske spørgsmål måtte komme til at indtage en ret fremtrædende plads i den hellenistiske kultur; forekomsten af de mange filosofiske systemer bevirkede, at man vendte sig mod en praktisk livsholdning, der kunne give fred i tidens uro. To skoler var her af særlig fremtrædende betydning. Den ene var *stoicismen.* Den blev skabt i Athen af *Zénon* (ca. 300 f. Kr.) og har sit navn efter, at Zenon underviste i »den smukke søjlegang« (stoá). Stoicismen er materialistisk, dvs. hævder materien som det eneste værende. Den materielle verden (og hertil hører altså også det såkaldt »åndelige«) er som et harmonisk maskineri i kraft af et princip, der også opfattedes ganske materialistisk, og som kaldtes »verdenssjælen« eller »logos« (og det er altså dette navn, senere filosoffer anvender som betegnelse for et af *mellem*væsenerne mellem Gud og verden). Alt hvad der sker, finder således sted med *nødvendighed,* og man bør derfor bevare en urokkelig ro i alt, hvad

der indtræffer: sorg og glæde, medgang og modgang, og det skal iøvrigt være vores opgave at finde den nødvendighedens lov, der gælder for mennesker; inden for de rammer, loven afstikker, skal man hævde sig selv, hvorved også helheden trives bedst. Eftersom alle mennesker rummer det samme logosprincip, bør man omfatte hinanden med kærlige følelser (men altså samtidig se roligt på de andres ulykke). Ved sit broderkærlighedsideal — der betegnede afløsningen af den græske bystatsetik med verdensrigefølelser — fik stoicismen stor betydning senere hen; man kan således godt sige, at den har lettet kristendommens udbredelse, selv om kristen næstekærlighed jo er noget ganske andet end stoisk moral; (se s. 25).

Den anden skole var *epikuræismen*, grundlagt af *Epikûr* i Athen samtidig med stoicismen. Som denne skole gør den front mod spekulative betragtninger over universets indretning og lægger hovedvægten på det etiske. Et lykkeligt liv, siger Epikur, nåes ved den højeste nydelse, men den højeste nydelse vil sige den varigste, og den erhverves kun ved mådehold og består først og fremmest i alvorlig tænkning; et sådant roligt liv sammen med sine »brødre« gør mennesket lykkeligt, tilmed når man har den overbevisning, at man ikke behøver at frygte guderne (de blander sig nemlig ikke i menneskenes gøren og laden), ej heller at frygte døden (thi »når jeg er, er døden ikke, og når døden er, er jeg ikke«).*)

Stoicismens betydning for mysteriereligionerne er allerede nævnt; men den blev iøvrigt modefilosofi for dannede romere, og selv en kejser — Markus Aurelius (161—180) — blev grebet af den og nedfældede sine overvejelser over livet i sin sjæledagbog »Selvbetragtninger«.

C. Jøderne.

Et for kristendommens historie betydningsfuldt træk fra disse år var de ca. 4 mill. *jøders* privilegerede stilling i det romerske samfund. (Af de — som man antager — 55 mill. indbyggere i imperiet var de 7 % altså jøder.) Ganske vist var den jødiske monoteisme uforenelig med romersk-hellenistisk tankegang; men da staten var klar over, at man stod over for en meget gammel og kun

*) Se Poul Helms: Epikurs filosofiske Breve og hovedlærdomme, 1956.

nationalt bestemt religion, gav man fra Cæsars tid jøderne visse privilegier: fri religionsøvelse (ret til at overholde »Fædrenes skikke«) og særegen retsstilling og — i hvert fald en tid i Lilleasien — fritagelse for soldatertjeneste. Såvel årsag til som følge af dette forhold kan vel også jødernes egen stilling til den romersk-hellenistiske kultur siges at være; mange havde opgivet deres kulturelle særpræg (sprogligt og religiøst), og i hvert fald var der en stærk tendens til at formidle de to kulturformer imellem. Som fremtrædende repræsentant for denne tendens står jøden *Filo* (d. ca. 45 e. Kr.), der søgte at sammensmelte græsk filosofi og jødedommen ved hjælp af allegorisk fortolkning af de gammeltestamentelige skrifter. Således lagde Filo Platons idélære ind i skabelsesberetningen og mente, at den sande jøde skulle svare til det stoiske menneskeideal; Adam blev et billede på fornuften (den grundlæggende egenskab for mennesket!), dyrene, hans hjælpere, er affekterne og Eva sanseligheden; Sara er dyden og Hagar visdommen (der må ægtes, før man kan få børn med den første!). Men trods alt følte Filo sig som jøde, missionerende jøde. Filo levede i Alexandria, og denne by havde i lange tider været centrum for de jødiske hellenister; således var det ifølge legenden her, at 72 lærde, kaldet »de 70« (septuaginta) oversatte det hebraiske Gt til græsk; denne oversættelse kaldes Septuaginta (LXX).

Jøderne drev ivrig mission for at hverve »proselyter«, og i de første årtier efter Jesu død blev kristendommen af den øvrige befolkning opfattet som en jødisk sekt, hvorfor den ikke blev genstand for forfølgelse fra starten.

KAPITEL II.

Jesu forkyndelse.

Jesus angriber enhver, som i selvoptaget bekymrethed ønsker at få færdige svar på livets spørgsmål, og som derigennem ønsker at kunne magte livet og beherske tilværelsen. I sine handlinger og sine ord forkynder Jesus i stedet åbenhed over for andre mennesker og ubekymrethed over for fremtiden i tillid til Guds skabervilje.

I det foregående er der givet et kort rids af især den religiøse situation i den verden, kristendommen trådte ind i. Det vil derefter blive hovedopgaven at undersøge, hvorledes mødet formede sig mellem kristendommen og den daværende kultur. Men først må vi dog søge at klargøre os, hvad indholdet af Jesu forkyndelse er. En nærmere undersøgelse heraf hører naturligvis hjemme i eksegesen og dogmatikken; men enkelte hovedlinjer er nødvendige også i kirkehistorien.

Til indledning skal det understreges, at vi ikke har indholdet af Jesu forkyndelse fra Jesus selv. Vi har derimod en hel del beretninger og ord, som er skrevet ned af mennesker, der har set eller hørt om Jesus, og disse mennesker påstår, at ordene er af Jesus. Vi må forlade os på disse mennesker, for »den historiske Jesus« vil vi aldrig kunne finde; vi har kun urkristendommens Jesusbillede. Dette billede må vi da lade os nøje med, og vi må yderligere affinde os med, at der sikkert aldrig bliver enighed om, hvad hovedindholdet af Jesu forkyndelse egentlig har været.

Dernæst skal det lige nævnes, at *kilderne* til oplysning om Jesu forkyndelse kan opdeles i tre grupper: De 3 første evangelier, dernæst Acta (Apost. gern.) og breve til og fra hedningekristne menigheder og endelig de johannæiske skrifter; i det følgende skal de tre gruppers gengivelse af Jesu prædiken kort omtales.

Evangelierne. Et grundtræk i Jesu forkyndelse er opgøret med

den jødiske opfattelse af Gudsriget og dermed opgøret med den jødiske opfattelse af menneskets stilling i tilværelsen. Jøderne så frem mod det Gudsrige, der skulle oprettes med Messias, Jahves salvede, som den centrale skikkelse. For at hidføre Gudsrigets komme måtte mennesket overholde loven, ikke blot i store træk og i ydre bogstavelig forstand, men indtil de mindste enkeltheder og efter lovens ånd; derefter ville Gud — i sin barmhjertighed, som man sagde — oprette riget for sit udvalgte folk. Hedninger, toldere og syndere og andet udskud kunne naturligvis ikke lære at præstere alt det, der krævedes; riget var kun for de udvalgte, »de udskilte« (farisæerne).

Med dette sit dybt religiøse indhold viser jødedommen sit umiskendelige slægtskab med orientalsk-hellenistisk livsholdning. Ud fra den gammeltestamentelige tale om mennesket som den almægtige Guds skabning, skulle der have været store muligheder for at drage andre konsekvenser, end jøderne drog; men det er først hos Jesus, vi ser skabelsestroen anvendt til et virkeligt opgør med samtidens religion. Hovedpunktet i Jesu forkyndelse var — som hos jøderne — at Gudsriget var kommet nær, ja, at det allerede var her. Men det, der forargede samtiden, var Jesu påstand om, at han, den uanselige Jesus, var Messias, og at der hvor hans ord lød og hans undere skete oprettedes Gudsriget; i Jesu liv og lære vedkendte Gud sig netop de mennesker, andre i deres hovmod foragtede, og Guds nåde kom ikke til dem, der var »retfærdige« og ikke kunne se, at over for Gud er al menneskelig retfærdighed intet værd; Jesus tilsagde syndernes forladelse til toldere og syndere uden først at kræve sikkerhed for anger og bod; nåden var gratis, ellers var den ikke nåde.

Forskellen mellem Jesu forkyndelse og jødernes lovprædiken fremgår bl. a. af flg. lille eksempel: I Det ny testamente forekommer fortællingen om arbejderne i vingården, og det hedder, at de sidste fik lige så meget som de første, selv om arbejdstiden havde været vidt forskellig for dem; Gud handler ganske suverænt og hans retfærdighed er rent tilgivende nåde. I et jødisk skrift findes den samme fortælling, men til dem, der var misundelige over, at de sidste fik lige så meget som de første, lyder herrens svar: den sidste har på den korte tid arbejdet lige så meget, som I har hele dagen! Retfærdigheden er sket fyldest!

Jesu revolutionære tale angriber altså menneskers måde at tage tilværelsen på i det hele taget; mennesker tilbeder det rige og det stærke og tror at kunne udforme tankemæssigt fuldkomne systemer og fuldkomne moralske normer, på grundlag af hvilke man kan sætte skel mellem gode og onde; men Jesus vil standse os i denne vor kamp for at sikre vort eget liv og vil sige, at kun ved at miste livet kan vi bevare det; kun ved at erkende egen usikkerhed og fattigdom kan vi realisere fællesskabet med andre mennesker, andre fattige og hjælpeløse.

Om menneskets evige frelse sagde Jesus derfor også, at den aldrig kunne være en følge af menneskets opfyldelse af visse betingelser eller deltagelse i visse handlinger, men at den ene og alene kunne være et udtryk for Guds frie handlen (»For mennesker er det vel muligt, men for Gud er alle ting mulige«). Spørgsmålet: »Hvad skal jeg gøre for at blive frelst?« afviste Jesus dermed som betydningsløst; han ville have mennesker til at indse, at de intet har at opvise — hverken af tro eller gerninger — der gør frelsen til en naturlig konsekvens af livet her. Jesus vil så stærkt som muligt understrege den gamle jødiske tro, at *Gud er skaberen og menneskets det skabte*. Det er ikke en tanke, der skal deklassere menneskelivet til at være noget særlig syndigt, som man ikke skal beskæftige sig med; det er en tanke, der — over for hellenismens eroslængsel og mistænkeliggørelse af kødet — vil fremhæve, at menneskets væsentligste opgave er at være tro mod jorden, som er givet os af skaberen, men at mennesket blot ikke med sine sjælsevner kan udforme et absolut, kosmisk system, der dækker sandheden om tilværelsen — sådan som antikkens mysteriereligioner og kejserreligiøsitet mente, man kunne; man må ikke guddommeliggøre fornuften, heller ikke den politiske fornuft; religion (gudstro) og politik må holdes adskilt. Jesus er frelseren, fordi han frelser — befrier — os fra at være bekymrede for vores fremtid, vores salighed og det fuldkomne Gudsrige; vore gerninger skal ikke øves, for at sjælens higen kan blive tilfredsstillet, men for at næstens tarv kan blive varetaget.

Jesu stærke forkyndelse vakte en sådan harme, at jøderne — med romernes bistand — korsfæstede ham.

Paulus's teologi ligger efter den her gengivne opfattelse af Jesu forkyndelse i hovedtrækkene på linje med denne. Paulus under-

streger, at loven er forbi som frelsesvej, og at det af Gud skabte trosforhold er den eneste vej; i tankegangen om »retfærdiggørelse af tro« ligger, at man netop vil afstå fra at finde nogen menneskelig vej til retfærdiggørelse; vi kan ikke gennemskue tilværelsen; Gud er skaberen, mennesket det skabte. Ganske vist er Paulus langt mindre »tro mod jorden«; han taler endvidere meget mere om Jesu død og opstandelse end evangelierne gør det, og han sætter disse begivenheder ind i et dogmatisk system (fx om forsoningsdøden), som man måske ikke kan finde mange holdepunkter for i evangelierne, og som man for så vidt kan sige er troen uvedkommende — i hvert fald efter dogmernes bogstavelige formulering; men det rokker intet ved den kendsgerning, at Paulus' udgangspunkt er genuint (ægte) evangelisk: han forstår Jesu død som »lovens ende« og dermed som en begivenhed, der fremhæver Gud som den suveræne skaber. »Han har aldrig siddet ved mesterens fødder og har dog været den eneste af apostlene, der virkelig har forstået ham« (Hans Lietzmann).

Johannesskrifterne, og her tænkes især på Johannesevangeliet, synes snarere at være prædikener over Jesu ord end en gengivelse af Jesu egne ord; men trods dette — og trods det at en hel del ord og begreber vel er hentet fra den orientalsk-hellenistiske begrebsverden — må man vel sige, at grundtanken — om Gud som skaberen over for det skabte — findes her som i evangelierne og hos Paulus. Gud er for Johs. den, der sendte sin søn til den fortabte, fattige menneskehed, som han elskede, og som han befriede fra løgnens og mørkets magter og kaldte til med troskab at følge sønnen, der var sandheden.*)

Som Jesu forkyndelse er karakteriseret i det foregående, står den i et afgjort modsætningsforhold til den hellenistiske frelsesforkyndelse. Den hellenistiske livsforståelse var båret af troen på menneskets ret til at få garantier mod overraskelser her i livet og efter døden og af troen på, at mennesket også havde *mulighed* for at få disse garantier og således »se Gud i kortene«; det guddommelige — mente man — virkeliggjordes i noget dennesidigt: i kejseren, i

*) Resultaterne af undersøgelserne af skrifterne fra den såkaldte Dødehavs-sekt (omkr. Kr. f.) viser efter nogle forskeres opfattelse, at Johannes' begrebsverden er fælles med denne sekts begrebsverden; men noget sikkert kan dog ikke siges endnu. Se fx Poul Meyer: Ved kristendommens vugge, 1957.

menneskets oplevelser, i dogmer eller hellige handlinger; i teorien taltes om afstanden mellem mennesket og det guddommelige, men i realiteten var mennesket selv Gud.

Jesus angreb ikke blot den hellenistiske teologis *indhold;* han angreb selve dens grundspørgsmål: »Hvad skal vi gøre for at blive frelst?« Jesus fandt, at den livsholdning, der kom til udtryk i bekymringen for besvarelsen af det spørgsmål, var en forrådelse af de vilkår, under hvilke livet virkelig bliver liv; den, der spørger sådan, vil sikre sig, at det, han foretager sig, kommer ham selv til gode, og i samme øjeblik har han glemt sit medmenneske og glemt, at »Gud ene tiden deler,« og at bekymringen derfor er udtryk for vantro. Han, den fattige Jesus, der færdedes sammen med toldere og syndere, gjorde krav på at være Messias, der hidførte gudsriget; dermed afviste han ethvert farisæisk forsøg på ad intellektuel eller moralsk vej at skabe det fuldkomne rige for sig selv og ligesindede; Messias var hos dem, der ikke mestrede livet. Ganske på linje hermed stillede han til andre kravet om næstekærlighed i så skarp en form, at den enkeltes sammenhæng med andre mennesker i ansvar og gæld blev særdeles indlysende. Og på den baggrund lød ordet om syndernes forladelse, ordet om, at livet bliver givet os mennesker trods vores ringe evne til at mestre det. »At tro« består da heller ikke i antagelse af såkaldt fornuftstridige ting, men består i i lydighed at følge hans befaling og derigennem at lade sig sætte på plads af ordet.

Med andre ord: Jesus ønskede, at vi skulle indrømme, at livet er for stort i sin vælde for mennesket, og at vi derfor kun kan tage alt af Guds hånd, i livet og døden, og at vi kan gøre det i ubekymret tillid. Samtidig fremhævede Jesus, at vores højeste forpligtelse er at følge kravet om kærlighed til næsten og derved være med til at få livet til at udfolde sig. Jesu ord kan derfor ikke bruges til at »sætte skel« mellem mennesker, mellem verdslige og ikke verdslige; til os alle er Jesu ord en udfordring — og en gave.

(I brevene — især — er den skitserede tankegang udtrykt i dogmet om forsoningen; dogmets formulering er imidlertid så tydeligt præget af datidens offertankegang, at man må »bag om« dogmet for at få fat i dets indhold; det samme gælder nadverberetningene (i evangelierne og 1. kor.). Når det er sagt, må det fremhæves, at i nadveren — og i dåben — kommer den kristne grundtanke vel

stærkest til udtryk: Mennesket som det, der modtager livets gaver).

I kirkens historie, fra oldkirkens første tid til i dag, støder man gang på gang på den afsporing — den »hellenisering« — af evangeliet, der består i, at man opgiver den modtagende holdning og i stedet søger at få magt over livet og over andre mennesker. I en kirkehistorisk fremstilling må derfor omtalen af denne »hellenisering» af evangeliet — og kampen mod den — indtage en fremtrædende plads, og derfor må der — som baggrund for denne omtale — også gives en fremstilling af indholdet af Jesu forkyndelse. Derfor dette kapitel. Hvad der er det centrale i Jesu forkyndelse vil ganske vist for mange være noget helt andet end det her fremsatte; vurderingen af de forskellige faser i kirkens historie vil dermed også blive en anden end den, der er givet udtryk for i denne bog. Men en vurdering kommer man ikke uden om.

Det må tilføjes, at den hellenistiske og den jødiske opfattelse af livets mål — og dermed også den opfattelse, der kom til at præge al senere, også vore dages, fromhed og almenfilosofi — ganske vist kan komme til udtryk på anden måde end i spørgsmålet: »Hvad skal jeg gøre for at blive frelst?« (Når det stilles på den måde, *kan* det lyde snævert og egoistisk). Spørgsmålet kan også formuleres således: På hvilken måde kan man nå den højeste livsfylde, når denne verden *ikke* kan give os den? — Der er i denne drift efter »livsfylde« for så vidt en glæde over tilværelsen, og der er en længsel efter at nå ud over det begrænsede ved livet, som det umiddelbart er. Det menneskeligt værdifulde i denne længsel skal derfor ikke underkendes; men den må altid knyttes nær sammen med bønnen: »Ske ikke min, men din vilje«; med den bøn bliver trangen til livsfylde ikke slået i stykker, men mennesket bliver holdt fast på det ord, der findes i Jobs bog: »Herren gav, Herren tog, Herrens navn være lovet«.

Det er således ikke i evangeliets ånd, dersom man kræver en løsning på livets gåder, eller man tror, at man kan komme Gud nærmere gennem specielle oplevelser. »Tro« er derfor ikke antagelse af en række »løsninger« eller fornemmelse af nogle sjælelige tilstande; troen består i lydighed mod Jesu etiske krav, og i erkendelse af menneskets begrænsning på netop dette felt vender troen sig blot tilbedende mod livets giver. Jesu krav om en rent verdslig troskab mod jorden gør ikke — som nogen måske ville synes —

hans forkyndelse til materialistisk populærfilosofi; den bunder netop i en frygtløs tillid til Gud, hvis rige ikke er af denne verden; netop derfor kunne Jesus gøre himmelens fugle og markens liljer til forbilleder for mennesket, og dermed fik fromhedens (og religionernes) længsel efter løsninger og efter livsfylde den plads, der tilkommer den; den er trods alt af denne verden.

Grundlaget for den vurdering, der ligger bag nærværende fremstilling både af Jesu forkyndelse og af kirkens historie, er den protestantiske kristendomsforståelse; den er her yderligere søgt gengivet i så få dogmatiske begreber som muligt. (At der også er diskussion om, hvad »protestantisme« er, bør vel anføres for en ordens skyld).

Bag forsøget på at gengive Jesu forkyndelse i såkaldt udogmatisk form ligger den opfattelse, at det er nødvendigt i større eller mindre grad at »afmytologisere« Jesu forkyndelse og (ikke mindre) den tolkning, den er gjort til genstand for i Det ny testamente selv. Hovedindholdet i Jesu forkyndelse (om Guds kærlighed og om kravet om menneskets åbenhed over for livet) træder bl. a. i Jesu *lignelser* særdeles klart frem og i temmelig umytologisk form; men især i brevlitteraturen er indholdet ofte udtrykt i filosofiske og religiøse begreber, der er bundet til samtidens mytologiske forestillinger; derved er den livsforståelse, Jesu forkyndelse rummer, ofte blevet omtydet — og i hvert tilfælde gjort vanskelig forståelig — hvorfor afmytologiseringen er en nødvendighed. At princippet om afmytologisering er genstand for megen debat behøver vel næppe at siges; det må dog påpeges, at der i dag ikke er mange, der tager *alle* ord i Det ny testamente, »som de står«; de fleste afmytologiserer til en *vis* grad; striden står blot om, *hvor langt* man må afmytologisere.

I den foregående fremstilling af Jesu forkyndelse er der tale om »afmytologisernig« i ret høj grad. Selvfølgelig kan — og skal — man ikke undgå at udtrykke sig i myter om det uudsigelige; udtrykket »Gud er skaberen, mennesket det skabte« er selv et mytologisk udtryk, hvorved man søger at give udtryk for en livsforståelse, der efter sin natur ikke kan sættes på naturvidenskabelige formler. Men det afgørende er trods alt ikke, om man *anvender* ordet Gud, men *hvilken livsholdning* der ligger bagved; det ses bl. a. af det forhold, at de forskellige religioner alle anvender ordet »Gud«; men deres opfattelse af tilværelsen er ikke ens. Man kan måske — i vor tid — finde en »kristen livsholdning« hos mennesker, der ellers ikke vil tale om »Gud«; mon de undgår at tale om »Gud«, fordi kirken — i fortid og nutid — har bundet Gud til bestemte, mytologiske formuleringer og til bestemte, moralske og politiske synspunkter? Det var vel værd at overveje.

I den opfattelse af »afmytologisering«, som der er givet udtryk for i det foregående, ligger en indrømmelse af, at mennesket aldrig vil kunne undgå brugen af myter; men det fremhæves samtidig, at ethvert forsøg

på at udtrykke Jesu forkyndelse i tidsbestemte mytologiske formuleringer rummer en stor fare for »afsporing«. Det må derfor være enhver forkynders opgave især at fremdrage *det* i evangelierne, der har noget at sige til enhver tid og ethvert milieu. Jesu lignelser, fx om den rige bonde, og fortællingen om den barmhjertige samaritan, blev forstået af datidens bønder og købmænd og kan forståes af enhver af os, der i dag er borgere i et automatiseret storbymilieu; lignelserne rører ved de fælles- og almenmenneskelige spørgsmål: hvad vil det sige at være menneske mellem andre mennesker og at være menneske på en jord i et univers med gådefulde dybder. Det er forkynderens og pædagogens opgave at søge at klargøre evangeliernes tale om disse spørgsmål for de mennesker, han taler til*).

*) Om problemerne i dette kapitel se bl. a. følgende værker:
Rudolf Bultmann: Theologie des neuen Testaments, 2. Aufl., 1954.
— : Jesus, 1951 (1. udg. 1926).
Hal Koch: Konstantin den Store, 1952.
Regin Prenter: Skabelse og Genløsning, 1951—53.
Gustav Brøndsted: To Verdenssyn — To Sprog, 1955.
Bibelsyn, en indførelse i aktuelle bibelproblemer, 1951.
Regin Prenter: Protestantismen i vore dage, 1957; 2. udg. 1958.
Millar Burrows: The Dead Sea Scrolls, London 1956.

KAPITEL III.

Kristendommens møde med samtidens religion og filosofi.

Under mødet med orientalsk-hellenistisk livsanskuelse trækker kirkens mænd i nogle tilfælde modsætningen skarpt op (fx over for gnosticismen), medens de i andre tilfælde svigter evangeliet (fx over for logosfilosofien).

A. Kirkens tilblivelse og kristendommens udbredelse i de første århundreder.

Apostolske tid til år 70; den efterapostolske tid til ca. 140; derefter den oldkatolske kirke.

Efter Jesu korsdød var hans disciple meget mismodige med hensyn til fremtiden; deres håb om, at han skulle have været den, der skulle forløse Israel, var blevet skuffet. Men ifølge Det ny testamente er der meget snart sket store ting for de tilbageblevne; de samles i troen på, at han, der døde, er opstået, og de vidner, at han er set af mange iblandt dem.

Det er ikke historikerens opgave at bevise eller modbevise en »videnskabelig sandhed« i den beretning, der i Det ny testamente gengives i forskellige variationer, og som handler om *Jesu opstandelse*. Historikeren må blot tage til efterretning, at disciplene dengang levede i troen på Jesus som den opstandne. Denne tro er naturligvis også den senere kirkes tro og har været det siden; men i regelen har man opfattet opstandelsen som en begivenhed, der måtte fastholdes som sand, foregået i tiden og rummet og beskrivelig med ord og begreber, der hører hjemme i tidens og rummets verden; den kan — hedder det — ikke bevises som kendsgerning, men skal dog *tros* som en kendsgerning. — Det er dog et spørgsmål, om man ikke helt bør opgive en fastholden ved fortællingens

»sandhed« i denne forstand og i stedet se den som et stærkt — måske det stærkeste — udtryk for troen på Guds skabermagt, men i øvrigt anerkende dens tidsbundne formulering, hvis »sandhed« unddrager sig vor erkendelse, og hvis »videnskabelige sandhed« for så vidt heller ikke er af betydning for os.

Nogen tid efter himmelfarten — fortæller Apostlenes gerninger — oplevede disciplene på *pinsedag,* at den opstandne og himmelfarne herre stadig var med dem, og fyldt af hans ånd følte de sig kaldede til som *kirke* at forkynde for andre mennesker om den Jesus, jøderne havde korsfæstet, men Gud igen oprejst.

Centrum for missionen var urmenigheden i *Jerusalem,* og herfra nåede kristne prædikanter ud over hele Palæstina og tilgrænsende lande. Meget snart skabtes der med *Antiokia* som udgangspunkt en omfattende mission over store dele af romerriget, og den ledende i dette arbejde var Paulus; han nåede over Lilleasien til Grækenland og Italien, måske også til Spanien, medens andre missionærer (fra Jerusalem?) nåede til Rom før Paulus, og vel også til Sydfrankrig og Nordafrika. (Tidligere forskning har ment, at der var et både sagligt og taktisk begrundet spændingsforhold mellem de to parter: urmenighedens jødekristendom og den paulinske hedningekristendom; men nyere forskning er inde på, at det ikke behøver at være tilfældet; se også s. 62).

Den efterapostolske tid kan eventuelt regnes fra år 64, da Peter blev dræbt under Neros kristenforfølgelse; derefter var der ikke flere apostle tilbage. Bedre er det dog måske at lade år 70 danne skellet, idet Jerusalem det år blev ødelagt af romernes tropper. Urmenigheden og hvad der måtte være af jødekristne menigheder blev dermed helt opløst, og Jerusalem kunne ikke længere være missionscentrum; fremtiden tilhørte nu menighederne uden for Israel. Det betød ikke, at ethvert jødisk træk forsvandt fra kirkens liv og tænkning; den jødiske gudstjenesteform har således været bestemmende for den kristne liturgi til i dag; jødisk moralisme måske også.

I det første århundrede derefter var centrerne Rom, Lilleasien og Antiokia, men i løbet af 2. årh. dukkede nye, stærke menigheder op i billedet, nemlig i Gallien og Nordafrika, i Ægypten og i Armenien. I det følgende skal omtales de vigtigste af de ideologiske konsekvenser, der fulgte af mødet med den store verden. Det drejer

sig især om udviklingen fra ca. 140 til ca. 250, altså i *den oldkatolske kirkes* første periode; i den anden periode (ca. 250—323) fandt ingen afgørende videreudvikling sted i den teologiske tænkning. (I et senere kapitel skal redegøres for den øvrige udvikling i kirkens indre liv fra den apostolske tid til 323; se s. 60.)*)

B. Kristendommen møder hellenismen.

1. Apologeterne.

Der findes en række skrifter, der belyser menighedens liv og teologi i slutningen af 1. og begyndelsen af 2. årh. Disse skrifter går under navne som 1. og 2. Klemensbrev, Ignatios' breve, Petersevangeliet, Barnabasbrevet, Didakæ (Lærebog) o. a.**) Forfatterne har i deres teologi stort set forladt den paulinske problemstilling og er i stedet stærkt jødisk eller hellenistisk prægede; ganske vist spiller monoteismen og Jesu død og opstandelse en stor rolle, men enten er frelsen forstået jødisk: som gengældelse for et moralsk liv, eller den er forstået hellenistisk: som en befrielse fra materiens fængsel fx ved deltagelse i nadveren, »udødelighedens lægemiddel« (biskop Ignatios' udtryk, ca. 110). Nogen systematisk gennemarbejdning af de teologiske problemer møder man dog ikke i skrifterne; de mest omfattende og mest originale er *Ignatios' breve;* de giver en levende fornemmelse af brydningerne i en kristens sind ved det første århundredskifte. Ignatios står i øvrigt som repræsentant for menigheden i *Antiokia,* hvor han var biskop. Denne

*) Ikke mindst pædagogiske grunde kunne tale for, at kapitlet om den politiske udvikling (her kap. IV) måske skulle være anbragt *før* dette kapitel om den ideologiske udvikling; kap. IV er antagelig lettere end dette kapitel. Men eftersom den afgørende teologiske udvikling fandt sted fra ca. 100 til 250 og den afgørende politiske udvikling skete fra ca. 250 til 323, er rækkefølgen blevet den her valgte; den skulle give det sagligt set rigtigste indtryk af udviklingen.

**) Måske bør der til de nævnte skrifter også regnes nogle af skrifterne fra Det ny testamente, nemlig Jakobsbrevet, Hebræerbrevet, 1. Peters brev (der i så tilfælde ikke kan være af Peter), Efeserbrevet og Pastoralbrevene (ikke af Paulus); efter flere forskeres opfattelse giver brevenes indhold — judaiseret og helleniseret som det er — kun grund til at antage, at de er efterpaulinske. Johannesskrifterne skal måske også henregnes til den samme tid; men forfatteren — i hvert fald af det fjerde evangelium — er i langt højere grad end de andre skribenter bundet af paulinsk forståelse, selv om han har ladet den komme til udtryk i en anden tankeverdens begreber; (jvfr. s. 26). Nyere forskning sætter i regelen affattelsestiden for de fleste af de nævnte nytestamentelige skrifter tidligere end den her antydede. Men opfattelsen af brevenes affattelsestid har i øvrigt ingen indflydelse på vurderingen af deres indhold og dette indholds forhold til Jesu forkyndelse.

rige handelsby skulle også senere komme til at indtage en betydningsfuld plads i oldkirkens teologi og kirkeliv, og som Paulus' rejser var udgået herfra mod vest, bredtes kristendommen senere herfra mod øst. Sprog og tænkning var — som indbyggerne — græsk; men den store syriske befolkning, især i baglandet, bevirkede bl. a., at orientalske, mytologiske spekulationer let blandede sig med kristelige og jødiske tanker; et eksempel herpå ses i manikæismen (se s. 37).

Et virkeligt forsvar for kristendommen og en redegørelse for dens indhold blev nødvendig, efterhånden som dens tanker blev kendt ikke blot i de lavere, sociale lag, men også i de dannedes filosofiske kredse. Herved opstod den første, egentlige teologi. Den udformedes af de såkaldte *apologeter,* der skrev apologier (forsvarsskrifter) for kristendommen over for de angreb, der fra filosofisk hold — bl. a. fra filosoffen Kelsos — rettedes mod den; apologierne skulle samtidig være vejledende for nytilkomne tilhængere.

Apologeterne hævdede religionsfrihedens princip og angreb de urigtige rygter, der var sat i omløb om kirken og kristendommen, ligesom de også selv angreb hedenskabet. Men i forsøget på at få en samtale i gang med filosofien, blev de ofte selv mere hellenistiske end kristne. Det ses fx hos en apologet som palæstinenseren *Justin* (d. 165), der i Rom skrev sin apologi til kejser Antoninus Pius og hans filosofiske søn Markus Aurelius. Gudsbegrebet er det platonske: den over alt ophøjede, højere idé; *logos* har fra evighed været hos Gud, der fra tid til anden har strøet »logoskim« ud over jorden, bl. a. i Heraklit og Sokrates. Men Kristus er »den sande logos«, »den ny lovgiver«, der bringer »den nye, evige, endegyldige lov«, som mennesket med sin frie vilje må beslutte sig for, hvis det vil frelses og undgå den evige ild. At Kristus er den sande logos, er bevist ved opfyldelsen af de gammeltestamentelige profeters udsagn. Dæmonerne bekæmpede ham og fik ham korsfæstet, men han besejrede dem påskemorgen.

Justin anvendte logosbegrebet om Kristus med det tilsyneladende prisværdige formål at forbinde den kristne forkyndelse om gudsrigets komme til verden i Kristus med den græske tanke om den guddommelige logos's iboen i menneskets sjæl; filosofisk udtrykt: Justin ville forbinde den kristne inkarnationstanke (Jesu »kødbli-

ven«) med den græske immanenstanke (immanens = iboen). Ved dette kunstgreb bliver det imidlertid logosbegrebet, der sejrer, og Kristus, der taber. Kristus bliver »en anden Gud«, et mellemled i et af mennesker udtænkt kosmologisk system; belært af Logos-Kristus — den hidtil største lærer — kan mennesket forløse sig selv ved moralsk vandel og fornuftig erkendelse. Kristus som frelser for det fortabte menneske og dets ufuldkomne systemer bliver der ingen plads for.

I en historisk bedømmelse af disse apologeter må det medtages, at de sikkert ofte har strakt sig videre end de egentlig ville, og det må understreges, at de i øvrigt følte sig ganske på skriftens og kirkens grund; Justin døde således som martyr. Ejendommeligt er det, at Justin nogle steder kan tale helt nytestamenteligt om Gud og Kristus — uden tilsyneladende at se modsætningen til sin filosofi; han taler om Gud som skaberen, om treenigheden og om »korsets mysterium«; men én gang trængt ind i den spekulative teologi skulle de hedenske tankegange aldrig forsvinde derfra.*)

2. Gnosticismen.

De modstandere, apologeterne havde at bekæmpe, var filosoffer *uden for* kirken. Langt farligere var de folk, der dukkede op *inden for* kirken med en teologi, der kaldte sig kristen, men i virkeligheden overvejende var af orientalsk-hellenistisk oprindelse. Denne teologi kaldes *gnosticismen;* den er ikke opstået, men anvendt på kirkelig grund.

Gnosticismen er en udpræget blandingsreligion (synkretistisk religion) med både orientalske og hellenistiske træk. Den røber sin orientalske oprindelse ved sin stærke dualisme: Tilværelsen bygger på modsætning mellem Gud (ånd) og verden (materien); herimellem findes en række mellemvæsener, æoner, af hvilke den laveste har skabt verden; mennesket består af sjæl (ånd) og legeme (materie), og frelsen består i forløsning for sjælen fra dette legeme. Et mere græskpræget træk er dette: frelsen erhverves ved tilegnelse af en højere *erkendelse,* gnosis; nogle gnostikere taler dog

*) Katolsk teologi afviser, at apologeterne skulle være de første vidnesbyrd om kristendommens hellenisering, ligesom den afviser, at der skulle være tale om nogen afsporing af Jesu forkyndelse i de nævnte skrifter (Klemensbrevene m. fl.); det hænger sammen med, at katolsk teologi — bevidst — ikke vil sætte noget skarpt skel mellem frelsen ved nåde og frelsen ved gerninger (se Kirsch I, s. 157ff og 225ff).

også om en forløsning gennem mystiske, sakramentale handlinger. Hvad angår etikken blev nogle gnostikere i deres foragt for legemet yderliggående asketer, medens andre i deres åndelighed brød sig fejl om askese.

På kirkelig grund bliver den laveste gud skaberguden, Jahve, hvorfor Det gamle testamente forkastes, og det kristelige indslag er i øvrigt, at Kristus nævnes, og at han opfattes som forløseren. Men der er jo i virkeligheden tale om selvforløsning, og dertil kommer, at gnostikerne mener, at Jesus kun havde et skinlegeme, da han som guddom ikke kunne have forbundet sig med materien (opfattelsen kaldes doketisme af gr. dokein = at synes).

Nogle af kirkens mænd blev påvirket af gnosticismen; det gjaldt således *Basilides* i Alexandria og *Valéntinos* i Rom (oprindelig Alexandria) fra tiden 135—160, der begge skrev omfattende værker med ejendommelige spekulationer over tilværelsens gåder. Men det afgørende er, at den officielle kirke tog skarpt afstand fra gnosticismen, også i dens kirkelige formulering. Kirkens mænd stod stejlt på 1. trosartikel: Gud er den almægtige skaber; de gik hårdt imod dem, der ville sætte et falsk, asketisk bestemt skel mellem Gud og hans verden, og som ville opfatte Kristus som blot et mellemled; og som endelig ville lære selvforløsning i stedet for frelse.

At de gnostiske tanker om Gud og om menneskets frelsesmuligheder alligevel skulle gøre sig gældende senere hen er en anden sag.*)

To retninger fra 2. årh. opstod på kirkelig grund, men skilte sig ud fra hovedkirken (og blev udelukket af den):

a. Markionismen. Denne retning har navn efter bispesønnen og skibsrederen *Markion* fra den lilleasiatiske Sortehavskyst. Ligesom gnostikerne forkastede han Det gamle testamente og jødeguden og mente, at Kristus kun havde et skinlegeme; hans livssyn var dualistisk og asketisk. Men hans sigte var langt mere bibelsk end gnostikernes: tilbagevenden til Paulus og dennes kamp mod en moralistisk kristendomsopfattelse og dermed en tilbagevenden til Jesus og hans forkyndelse af Gud som den tilgivende og barmhjertige

*) *Plotin* synes ikke at have set den dybtgående forskel mellem evangeliet og gnosticismen; han har derfor heller ikke blik for ligheden mellem sin egen og gnostikernes lære; ganske vist er gnostikerne dualister, og Plotin lærer alle tings enhed; men om menneskets selvforløsning er de enige, og dér er Rhodos, hvor der skal springes. (Se Povl Johs. Jensen: Plotin, 1948).

Gud, den Gud, der ikke kan gribes med dogmatiske formler, fordi han er den fra mennesket helt forskellige. Sine uevangeliske lærepunkter til trods har Markion forstået evangelierne og Paulus bedre end mange i samtiden og eftertiden; han indså også nødvendigheden af »indre« kritik over for Det ny testamente: udskillelse af judaiserende tilføjelser og misforståelser. Menigheden i Rom, hvortil Markion kom ca. 140, fandt naturligvis hans lære for kættersk og udelukkede ham; han dannede da sin egen kirke, der bestod i lang tid fremover; de sidste rester blev nedkæmpet i Syrien i 400-tallet. Markions kirkehistoriske betydning er den, at kirken under bekæmpelsen af ham blev tvunget til at danne en nytestamentelig kánon, idet Markion selv dannede en sådan (se s. 71).

b. Montanismen. Montános forsøgte ca. 155 i Frygien at samle en menighed om den forkyndelse, at Jesu genkomst var nær forestående; efter Montanos' opfattelse skulle man derfor vende tilbage til urmenighedens liv og skikke. Kirkens ledende mænd samledes til synoder (for første gang!) for at bekæmpe bevægelsen, og den løb da også ud i sandet; men gang på gang i kirkens historie støder man på montanistiske bevægelser.

Stor betydning fik endelig også en religiøs bevægelse, der har flere træk fælles med gnosticismen, men som alligevel udviklede sig til en helt selvstændig religion. Det var *manikæismen,* der har navn efter sin stifter, perseren *Máni.* Han var vokset op i Sydbabylonien (ca. 225), altså i den syriske kirkes missionsområde og stiftede her sin religion. Dens grundproblem er det ondes oprindelse og overvindelse, og i en yderst broget, mytologisk form gives enkle og klare oplysninger om tilværelsens spørgsmål og deres besvarelse. Manikæismen blev en verdensreligion med menigheder fra Spanien til Kina og må siges at være den eneste virkelig farlige konkurrent til kristendommen i oldtiden; dens store udbredelse skyldtes bl. a., at den i kraft af sin enkelhed kunne tilpasse sig i en utrolig grad til de forskellige folks nedarvede forestillinger. (Et eksempel på en, der — dog kun for en tid — blev tilhænger af manikæismen, er *Augustin;* se s. 88).

3. De store teologer.

Kampen mod gnostikerne førte hos kirken til en selvbesindelse, der

satte frugt i både teologi, liturgi og organisation. Her skal særlig omtales fire teologer, der i tidens filosofiske strid søgte at vise, at kristendommen gav svar på alle filosofiens spørgsmål. Under dette arbejde lykkedes det ikke at holde teologien fri for filosofiens spekulationer; kristen tankegang om frelsen påvirkedes af og blandedes sammen med hellenistisk filosofi om selvforløsning og selverkendelse.

Irenæus, der var fra Lilleasien, blev 177 biskop i Lyon og døde her ca. 200. Han er ét blandt flere eksempler på den nære forbindelse mellem Lilleasiens livskraftige menigheder og Gallien; som i Rom blev kristendommen her — i det ellers romersk-keltiske område — prædiket på græsk, og græsk dannelse blev her længe holdt i hævd; teologisk og kirkepolitisk var der således ofte samarbejde — mod Rom.

Irenæus har fjernet sig meget fra apologeternes filosofiske spekulationer om Gud, logos og mennesket og deres placering i et tilværelsens system. Han understreger i stedet det ganske praktiske spørgsmål: hvad har kirken at give mennesker? Og svaret er: forløsningen, frelsen. Adam syndede ved at handle mod Guds vilje; men Kristus (som Irenæus også kan kalde logos) opfyldte Guds vilje, og da han i og med sin menneskeskikkelse rummede vores, menneskets, liv og sjæl i sig, blev der os evigt liv til del ved hans opstandelse; han blev menneske for at vi skulle blive guder. Dette Kristi genoprettelsesværk (rekapitulatio) af tilstanden før syndefaldet bliver den enkelte til del i kirken, nemlig ved dåben og nadveren; den — men også kun den — der nyder brødet og vinen, deltager i et udødelighedens måltid; Irenæus viderefører her den græske fromheds tanker om forløsningen (jvfr. Ignatios s. 33).

Irenæus står på kirkens grund (mod gnostikernes »åbenbaringer«) og er tydeligt paulinsk orienteret, fx i modstillingen af Adam med Kristus; anti-gnostisk er også hans grundtanke om Gud som den, der både skaber og frelser. Men på afgørende punkter forlader han den evangeliske linje: Han understreger muligheden for mennesket for ved et frit valg at afgøre sin evige skæbne, ligesom han også tillægger gerningerne større betydning end Paulus; svarende til denne lære om selvforløsning spiller korsdøden ingen synderlig rolle; den opfattes hverken som en forsoningsdød eller

som en dom over menneskets religiøse bestræbelser; Jesu menneskebliven og ikke hans død er den afgørende forløsningsgerning, som mennesket på mystisk vis kan få del i.

Tertullián var presbyter omkr. år 200 i romerrigets næststørste by Karthago. Han skabte ikke et altomfattende teologisk system — dertil var han for ilter en sjæl — men han fik umådelig betydning derved, at han gjorde *latin* til vestkirkens sprog. Allerede tidligt — tidligere end i selve Rom — afløste latin det græske sprog hos menigheden i Karthago, og af Tertullian førtes denne linje videre: I korte, knappe sætninger og i klare, enkle begreber formulerede han kristendommens grundsandheder — uden at han glemte den bredere græske stil, og samtidig med at alt prægedes af hans eget levende temperament. Tertullian var romersk jurist af uddannelse, og som en advokat forsvarede han glødende kristendommen over for dens angribere, både politikere og filosoffer — indtil han 207 gik over til montanismen og med samme nidkærhed talte denne læres sag.

Af de begreber, Tertullian formulerede og gav navn, har nogle tydeligt rod i skriften — fx når han taler om en »trehed« (trinitas), hvor faderen, sønnen og ånden er én substans, ét væsen og én vilje, og hvor de to sidste ikke er logos-guder, men faderen underordnet; andre begreber er præget af mere uevangeliske, juridiske synspunkter — fx når han taler om, at mennesket må yde Gud godtgørelse (satisfaktion) ved gode gerninger (askese fx); frelsen består nemlig for Tertullian i en styrkelse af den frie vilje.

I forskellen mellem Irenæus og Tertullian anes forskellen mellem »den græske (nyplatoniske) psyke« og »den latinske genius« i kristelig dragt, den forskel, der senere skulle blive langt større og give den østlige, katolske og den vestlige, katolske kirke hver sit særpræg, om end de var båret af samme grundsyn i opfattelsen af forholdet mellem Gud og mennesker; den østlige kirke blev stærkt præget af mystikkens religiøsitet (uden at den på nogen måde opgav sin dogmatiske interesse!), medens vestens kirke fik tydelige, intellektualistiske og moralfilosofiske træk.

Klémens Alexandrinus. Nordafrika var i det hele taget et meget betydningsfuldt område i det romerske verdensrige, både økono-

misk og kulturelt; et af centrerne var det før nævnte Karthago. Et andet centrum var *Alexandria,* hvor der fra Alexander den Stores tid fandt en voldsom kulturblanding sted (se fx om *Filo* s. 22), og selv om kristendommen tidligt er kommet til byen — og menigheden skal være grundlagt af Peterdisciplen Markus — er den hurtigt blevet blandet med fremmede tankegange; først i slutningen af 2. årh. dukker den stedlige menighed da også frem i kirkehistorien, og det sker med den såkaldte katekétskole, hvor der undervistes i den kristne lære, og hvor både hedninger og kristne kunne komme. (Man må vist ikke forestille sig en skolebygning med klasseværelser; skolen er snarest en betegnelse for den undervisning, der foregik hos forskellige lærere, der var bosat i byen). Alexandria blev derved for det kristne østen, hvad Athen var for det hedenske Hellas. En af lærerne ved katekétskolen var *Klémens* (fra Athen; d. 215).

Klémens hæver sig tankemæssigt og formelt over sine forgængere i kampen mod gnostikerne: Målet for Klemens er ganske vist at erhverve den sande gnosis; men indholdet af denne gnosis er ikke i første række metafysiske *spekulationer* — selv om også Klemens taler om logos og faderen — men den består i erkendelse af (og det er det samme som »at tro«), at forløsningen af mennesket sker gennem virkeliggørelse af Guds *lov.* På dette punkt kommer Klemens i nær berøring med stoicismen, og også i andre henseender ses den blanding af kristne begreber og hellenistiske tankegange, som var karakteristisk for hans forgængere: ved at hævde askesen som det konsekvente livsideal, viser han påvirkning fra gnosticismen — selv om han (filosoffen i verdensbyen!) viser betydelig forståelse for kulturgodernes nødvendighed, og hans tale om logos som den store opdrager (paidagógos), der i forberedende skikkelse optræder hos grækerne og jøderne og fuldkomment hos Kristus, viser, at han er mere i slægt med græsk idealisme end med evangelisk skabelsestro.

Det blev dog ikke Klemens, der skabte den endelige udformning af en kristelig filosofi; han magtede ikke det afsluttende værk. Det blev Origenes, der skulle bygge et afsluttet system.

Orígenes blev født i et kristent hjem i Alexandria ca. 185. Faderen døde under nogle forfølgelser 202 og under de samme forfølgel-

ser blev Klemens (Alexandrinus) forjaget, hvorefter hans stilling som lærer ved kateketskolen blev overtaget af Origenes, der var en af skolens begavede elever med en omfattende viden i både logik, naturvidenskab og filosofi. Som lærer fik han mange disciple, og han udfoldede en omfattende skribentvirksomhed (ca. 6000 bind hedder det), der kun muliggjordes ved en stab af afskrivere, betalt af en af Origenes' rige velyndere. Hans arbejdsvilkår var ellers ikke lette; en overgang blev han således drevet i landflygtighed på grund af forfølgelser, og fra ca. 230 måtte han p. gr. a. uoverensstemmelser med Alexandrias biskop forlægge sin virksomhed til Kæsaræa — hvor han i øvrigt arbejdede videre med uformindsket kraft; han døde 254 (eller 251) som følge af de lidelser, der blev påført ham under Decius' store forfølgelse ca. 250.

Origenes' tekstkritiske hovedværk hed *Héxapla*. Det betyder »De seks spalter« og har fået det navn, fordi Det gamle testamente her var afskrevet i 6 parallelspalter ved siden af hinanden (med kun et ord i hver spalte): i den første spalte på hebraisk, i den næste også på hebraisk, men med græske bogstaver (for at fastslå udtalen), og i de sidste fire spalter var der fire forskellige græske oversættelser (bl. a. LXX). Formålet med værket var at efterforske Gt's oprindelige tekst: med et blik kunne man fastslå, hvorledes hver oversætter gengav det hebraiske ord. Foruden Hexapla forfattede Origenes en lang række videnskabelige kommentarer samt prædikener og prædikenvejledninger. Mange af værkerne (der for en stor del var afskrivernes gengivelse af hans forelæsninger) er gået tabt, således Hexapla.

Hans dogmatiske — og ret velbevarede — hovedværk hedder »Om grundlærdommene«. Med dette skrift forberedte Origenes den fremtidige dogmehistoriske udvikling og blev den egentlige grundlægger af en kristelig teologisk videnskab; og det vigtigste og på hans tid originaleste af alt: han skabte med stor konsekvens en omfattende verdens- og livsanskuelse.

På dette sted skal ikke gives en nærmere redegørelse for denne anskuelses indhold i enkeltheder. Det skal blot fremhæves, at Origenes på næsten ethvert punkt i systemet — Gudsbegrebet, menneskesynet, den historiske Jesus, frelsen m. m. — viser nært slægtskab med græsk filosofi. *Gud* er det ophøjede princip, fra hvilket logos — af samme væsen som Gud — udgår og derefter — som

»en anden Gud« — tager skikkelse i Kristus. Også menneskets *sjæl* udgår fra det guddommelige princip, og den bliver under Kristi (den kødblevne logos') vejledning opdraget til sandhedens erkendelse, igennem hvilken frelsen fra dæmonerne erhverves. Guds forsyn viser sig for Origenes i den opdragelse, som logos her giver mennesket mulighed for at få del i. Når opdragelsesværket har nået sin fuldendelse, og »Gud er blevet alt i alle«, er verdensløbet endt, og alle ting er blevet genoprettet til forening med Gud; (apokatástasislæren: læren om alle tings genoprettelse). Origenes forestiller sig yderligere, at hele verdensforløbet vil gentage sig om og om igen. Kun den stadigt fortsatte evighed har kunnet tilfredsstille hans søgen. — Her er tydeligt bevaret det antikke verdensbillede, som man møder det hos Platon og senere græske filosoffer og i de folkelige forestilinger (se kap. 1). Origenes er til sit inderste bestemt af græsk tænkning og dens »verdensskema« (se s. 18).

Var Origenes da ikke kristen? På dette spørgsmål ville han selv absolut svare bekræftende. Han var af opdragelse kristen, og han havde fra ungdommen set kristendommen som det eneste svar på det, der var hans livs mål: erkendelsen af Gud og den praktiske gennemførelse af et helliggjort, asketisk liv (som eksempel på askesen kan nævnes, at han kastrerede sig selv). Kristendommen har altså fra begyndelsen for Origenes været et pædagogisk, idealistisk system, der kunne føre ham til sandhedserkendelse og til frelsen, og da han senere i livet stødte på filosofien har han i denne filosofis sprog forsvaret og hævdet kristendommen som det *bedste* system af alle. Origenes' livsanskuelse kan altså ikke karakteriseres som et forsøg på at *forene* kristendom og filosofi; kristendommen var for ham den *højeste* filosofi. Og han gik i døden for den filosofi.

Men hovedproblemet for en teologisk vurdering — som også får betydning for vurderingen af kirkehistorien — er dette: var systemet en videreførelse af evangeliets tanker? Det er klart, at svaret i hvert fald på baggrund af den karakteristik, der blev givet af Jesu forkyndelse i foregående kapitel må være benægtende: Origenes' store indsats var systematisk at omforme kristendommen til opdragende, idealistisk filosofi; men det har intet med evangelisk kristendom at gøre. »Den græske filosofi var en evig lengsel etter sandheten. Kristus kunne erklære: »Jeg *er* sandheten. Origenes ska-

ber ut fra slike tanker den teologi vi kaller kristen platonisme.« (L'Orange i det side 13 (fodnote) anførte værk).

Det er nærliggende derefter at spørge: Hvordan kan en mand som Origenes, der læste skriften så flittigt som nogen, dog undgå at se kløften mellem kristen frelsestro og græsk idealisme? Det hang sammen med to ting: For det første må man gøre sig klart, at den kristendom, som Origenes var opdraget i, var det 2. århundredes kristendom, og som før nævnt (se s. 33) var den evangeliske og paulinske problemstilling ganske glemt i det århundrede, hvorfor der så meget lettere lod sig udforme en filosofi, der blev kaldt kristen filosofi. Men for det andet hang det sammen med den fortolkningsmetode, han anvendte; det var den såkaldte allegoriske — hyppigt anvendt i hellenistisk filosofi i det hele taget; og ved hjælp af den blev de levende bibelske fortællinger omtydet til græske dybsindigheder.

Blev der da slet ikke bevaret noget »evangelisk«? Jo, man må sige, at Origenes ved sit inderlige, personlige gudsforhold og sin kristustilbedelse adskilte sig fra filosofferne, og denne fremhævelse af Gud som den kærlige fader og Kristus som ikke blot et filosofisk princip var med til at bevare de ægte evangeliske træk, så at de kunne drages frem af en senere tid. Men for oldkirken som helhed og dermed for den senere kirke trådte omformningen af kristendommen til pædagogisk idealisme klart i forgrunden. Ganske vist forsvarede man allerede på oldkirkelige kirkemøder evangeliet over for origenistisk filosofi (se s. 83 om kirkemødet i Nikæa 325); men som en idealistisk filosofi blev kristendommen forstået og kendt i den brede befolkning i både øst og vest, og opfattelsen holdt sig som den dominerende gennem hele middelalderen og helt op til vore dage, både i katolske og protestantiske kredse. Det er måske ikke den »græske« Origenes, der har den største andel i denne udvikling; det har snarere den »latinske« *Augustin* i 400-tallet, og hans teologi skal senere omtales (s. 90). Men Origenes er oprindeligst, og han er den mest typiske for udviklingen, og i hvert tilfælde i den *politiske* filosofi (og praksis) ser man hans opfattelse af kristendommen gøre sig meget tydeligt gældende allerede i 300-tallet. Herom handler næste kapitel.*)

*) Til det foregående afsnit om Origenes, se bl. a. Hal Koch: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932.

Den katolske teologi vil afvise, at der hos Origenes skulle være tale om en uevangelisk hellenisering. Den vil sige, at Origenes' kætterier skyldes indflydelse fra Platons filosofi, men at han i øvrigt er en af kirkens store lærere; (se fx følgende bemærkning hos Kirsch: »Selv om han også — hvad der stort set synes rigtigt — har overtaget sine fejltagelser fra den platonske lære, så var han dog aldrig bevidst og formelt hæretiker, da han var parat til at følge og underkaste sig den overleverede kirkelære« (I, s. 274)). Origenes' grundtanke: at mennesket kan vejledes og erkende sig frem til sandheden — ved sin frie vilje — er da også grundtanken i middelalderlig teologi og dermed i moderne katolocisme — hvor meget der end tales om frelse af Guds nåde. Den samme græske tankegang træffes i megen protestantisk teologi og fromhed, nemlig overalt, hvor troen er opfattet som det mindstemål, der må præsteres for at mennesket kan være »kendt af Gud«.

Et særdeles interessant eksempel på, at oldkirkens græske, filosofiske teologi har mere end historisk interesse, foreligger med professor *Holger Møllgaards* bog: In tyrannos (efter 1958); denne bog skal derfor her kort omtales, og for at bogens igangsættende karakter kan understreges yderligere, skal dens hovedsynspunkt gøres til genstand for en kort undersøgelse.

Forfatteren mener, at Jesu forkyndelse først og fremmest er en appel til skabende virksomhed, og at den vesteuropæisk-amerikanske menneskehed i dag må lyde den appel for at kunne bekæmpe tyrannerne: katolicismen og kommunismen. Professor Møllgaard ser ganske klart den fare, der ligger i bl. a. nyplatonismens mystiske spekulationer, men han mener på den anden side, at den græsk-kristne tænkning, skabt af Klemens og Origenes, havde ret i fremhævelse af menneskets *muligheder* for at realisere den guddommelige plan med verden; han vil hævde, at »de fundamentale mønstre, vi finder i vor egen personlige tilværelse, i vor existens, i princippet er eentydige med dem, der gælder for hele universet — også for Gud.« Møllgaard vil mene, at kun *den* tankegang har muligheder for at vinde gehør hos »levende mennesker« (og han mener yderligere at kunne begrunde den med den videnskabelige biologis resultater). En kristen elite vil kunne bære den vesteuropæiske kultur i fremtiden, men også kun den.

En del i professor Møllgaards vurdering falder sammen med vurderingen i nærværende kirkehistorie. Således understregningen af Jesu etiske forkyndelse (over for oldkirkens forkyndelse på grundlag af Jesu død) og i det hele talen om »afsporingen« af Jesu forkyndelse fra oldkirken til vore dage. Men på eet, meget afgørende, punkt skilles vejene: Møllgaard mener som nævnt, at forudsætningen for al etisk handlen er troen på, at det er muligt for mennesket at virkeliggøre de absolutte, etiske principper. Her over for er i denne fremstilling blevet hævdet, at livet kun fåes til den pris, at man indrømmer menneskets afmagt og tomhed over for den opgave. For Møllgaard er livet eentydigt og harmonisk, om end

i stadig udvikling mod det ideale (og han henter støtte for sin påstand i videnskaben); men er det *egentlig* karakteristiske for livet ikke, at det er modsætningsfyldt og altså uigennemskueligt (ligegyldigt hvor meget videnskaben afdækker af naturlove)? Skabes der menneskeligt fællesskab ved dannelsen af en elite, der påstår, at den kender det guddommelige, absolutte mønster? Kommer menneskeligt fællesskab ikke kun dér, hvor indrømmelsen af fælles uvidenhed angående universets evige mønster gør mennesker åbne over for hinanden?

Møllgaard er forfærdet over Augustins og Kierkegaards »splittede« teologi og filosofi (der fremhæver forskellen mellem Gud og mennesker), og han gør sig fri af splittelsen ved at antage, at splittelsen ikke er der. Det er jo kun en cirkelslutning. Og hvad værre er: er det ikke en falsk forestilling om, hvad vilkårene for eksistens egentlig er? Man må ikke flygte for virkeligheden, fordi »levende mennesker« ikke kan vindes for virkelighedens tale. Kan man bekæmpe tyranner ved at påstå, at man selv sidder inde med den absolutte viden?

Møllgaards bog er måske et glimrende — om end også flimrende — indlæg i kampen for at anspore ungdommen til at redde vesteuropæisk kultur. Men evangeliet henvender sig ikke først til eliten; det omfatter derimod med kærlighed netop dem, der ikke mestrede livet. Den græske kristendoms ideale stræben efter »livsfylde« kan virke betagende og inspirerende på ethvert »levende menneske«, og i undervisning og forkyndelse kan talen ofte dreje sig om denne stræben og dens betydning; men evangeliet vil spørge, om ikke man skal gå dybere i sin søgen efter, hvad det vil sige at være »et levende menneske« (jvfr. s. 28 f). I øvrigt er det et spørgsmål, om ikke den græsk-katolske kirke, som den senere fremtrådte, og som den fremtræder i dag, er stærkere præget af kultisk oplevelse end af etisk, ideal stræben; det er derfor også et spørgsmål, om den græsk-katolske kirke har så meget at sige os på det punkt, som professor Møllgaard ellers mener, den har.

KAPITEL IV.

Kristendommen og den romerske stat.

Jesu tale om Gud som livets herre støder på modstand fra romerrigets opfattelse af kejseren. Resultatet er forfølgelser — først svagere, senere stærkere — fra kejsermagtens side, men pludselig går den på forlig i erkendelse af kirkens sejr.

A. Livssynet hos de to parter.

Som tidligere nævnt var det hellenistisk-romerske verdensbillede (der jo efter sin oprindelse snarest var orientalsk) båret af den opfattelse, at denne verden var en del af det guddommelige verdensalt, med sjælen og kongedømmet som de guddommelige tilknytningspunkter. Efter nytestamentelig opfattelse kan man ikke på en sådan måde pege på Guds fremtræden i verden. — Hvorledes viste nu disse tankegange sig i det *politiske* plan, såvel teoretisk som praktisk? Herom skal det følgende handle.

Hvad angår *den nytestamentelige* opfattelse af staten, kan *Jesu* mening vel beskrives på denne måde: Han forkyndte gudsriget, der ikke var af denne verden; alt skabt er skaberen undergivet, og der bliver derfor ingen plads for tanken om kejseren som guddom; også kejseren må give Gud, hvad Guds er: erkendelsen af, at Gud er skaberen og mennesket det skabte. Religion (Gudstro) er eet — politik (forsøg på at skabe retfærdige menneskelige ordninger) noget andet; ingen kan sikre sit liv (dvs. mennesket kan aldrig få magt over sin skaber), heller ikke i politik; den eneste vejledning, vi får, er denne: »Vogt jer for havesyge!«; vi må bruge vores sunde fornuft og simple logik og kan ikke hente åbenbaringer noget sted.

Som grundlag for vurderingen af den historiske udvikling må Jesu ord naturligvis være de vigtigste. Til forståelse af senere kirkepolitikeres handlinger er det dog værd at være opmærksom på, at *Paulus* har en direkte positiv vurdering af staten: Øvrig-

heden bærer ikke sværdet forgæves (Rom. 13); her må det dog tilføjes, at Paulus vist kun havde denne opfattelse om den øvrighed, der var »Guds tjener«, og at han altså har haft Jesu syn på problemet; mærkeligt er det blot, at han — og senere 300-tallets kirkepolitikere — ikke har set det hedenske i den romerske stats vurdering af sig selv.

Endelig kan det til forståelse af de første århundreders martyrkirke være oplysende at kende *Johannes Åbenbarings* stærkt negative syn på staten; denne opfattelse af staten som djævelens værk møder man ofte i kirkens historie, men den er måske ret beset udtryk for en yderliggående — evt. alt for yderliggående — konsekvens af Jesu adskillelse af religion og politik. (Det kan i denne forbindelse nævnes, at man har set urmenighedens skarpe adskillelse mellem religion og politik som et udslag af, at den levede i forventningen om Jesu nære genkomst; på baggrund af en sådan forventning laver man jo ikke samfundsteorier. Selv om det kan være rigtigt at fremhæve dette synspunkt, må man dog understrege, at den nævnte adskillelse ikke er *bundet* til den forventning; den træffes også *efter,* at menigheden havde måttet opgive den tro; skabelsestro er ikke bundet til en dogmatisk formuleret forventning om snarlig genkomst; i genkomsttroen ligger blot en tro på, at skaberen har magt over verden til tidernes ende).

Hvad angår *den hellenistisk-romerske* opfattelse af staten, kan der henvises til, hvad der tidligere er sagt om kejsertilbedelsen. Denne kejserkult — udformet efter orientalsk forbillede — var ægte religion, den religion, der skulle binde — og til en vis grad virkelig også bandt — verdensriget sammen til en helhed. Og i denne religion var kejseren selv gud, ikke blot gudens repræsentant, endsige hans skabning; religion og politik var to sider af samme sag. Kejseren var den guddommelige, formende og skabende kraft i historien, og han var *solen* selv i det rige, hvor solen aldrig gik ned. Den guddommelige statsmand havde til opgave at sikre kosmos og undgå kaos — *det* var det store perspektiv i hans virksomhed; han skulle ikke blot forsøge at skabe retfærdige, menneskelige ordninger. Kejserkulten byggede med andre ord på en *mytologisk* opfattelse af kejseren og hans opgave, og ikke på en *logisk,* fornuftbestemt vurdering af hans betydning for samfundet og dets borgere.

På grund af modsætningen mellem de to livssyn *måtte* det komme til et sammenstød mellem kristendommen og kejserkulten, mellem kirken og staten. Når dertil kom, at den ældste menighed kaldte Kristus for *herre* (kýrios) — den samme betegnelse som romerne anvendte om kejseren — og kaldte menigheden for *ekklesía* — den betegnelse der anvendtes om den rettelig sammenkaldte folkeforsamling — skulle modsætningen ikke blive mindre. Som kampen mod gnosticismen var en kamp om den 1. trosartikel, blev kampen mod kejseren en kamp om den samme artikel, ikke mindre end om den 2. I bekendelsen til Gud som den almægtige skaber døde de kristne martyrer (vidner, blodvidner), og det var de bedste romerske kejsere — målt med romersk målestok — der var skyld i deres død. At kampen for den 2. trosartikel — kampen for »den største lærer og vejleder« — også har spillet en rolle for martyrerne, måske på bekostning af den 1., viser blot endnu en gang datidens teologiske brydninger.

Forfølgelserne blev i øvrigt på langt sigt til fordel for kirken og ikke for staten. De skilte de valne fra og styrkede sammenholdet mellem de øvrige; det mod, som martyrerne udviste, virkede også dragende på mange uden for kirken.

Efter disse principielle betragtninger skal omtales selve forfølgelsernes forløb og endelige afslutning.

B. Forfølgelserne.

I de første århundreder følte kristendommen ikke som en direkte trussel mod kejserdømmets bestående. Staten kom ganske vist snart på det rene med den modsætning, der måtte være mellem kejseren og den intolerante, monoteistiske kristendom; men den forestillede sig ikke, at dens modpart kunne vinde så stærkt frem, som den gjorde. Naturligvis kendte øvrigheden de mange rygter, der var i omløb om de kristne: at der fandt de forfærdeligste ting sted (barnemord og sexualorgier) ved deres sammenkomster, at de var skyld i krige og andre ulykker, og at de bar »had til menneskeslægten«; men netop disse rygter gav myndighederne anledning til at tro, at kristendommen var en overtro, der trods alt snart ville forsvinde, og at en særlovgivning derfor ikke skulle være nødven-

dig. De forfølgelser, der iværksattes, var da også forholdsvis få, og de var ikke statsligt organiserede; de kom i stand ud fra den paragraf i loven, der talte om politimæssig indskriden (coërcitio) i tilfælde af uro; hvis de kristne på et bestemt sted gav anledning til uro, slog man ned.

Ret tidligt har de kristne dog »givet anledning til uro«. Ikke mindst jøderne udnyttede her den mulighed, der var for at ramme de kristne og deres missionærer; det giver Ap. g. således flere typiske eksempler på (17,5 ff, 18,12 ff; jvfr. 2. Kor. 11,24). Måske har der også stået jøder bag den forfølgelse, som kejser *Nero* iværkiværksatte over for de kristne. Efter den frygtelige brand i Rom (år 64) — muligvis påsat af Nero selv med henblik på sanering af byen — skød han skylden over på de kristne, og de omkom ved de mest barbariske henrettelsesmetoder.

Neros forfølgelse var begrænset til Rom. En menneskealder senere (år 95) foranstaltede kejser *Domitián* en forfølgelse i Rom og i Lilleasien; det er denne forfølgelse, der er baggrunden for Johannes Åbenbarings opfattelse af staten som »det store dyr«. Fra begyndelsen af 2. årh. kendes domfældelsen og henrettelsen af *Ignatios* i Antiokia; han sendtes til Rom og blev kastet for de vilde dyr (ca. 110). Myndighedernes holdning i tiden op til år 250 ses i øvrigt i et reskript, som kejser *Trajan* udstedte år 112 i anledning af en forespørgsel fra *Plinius*, statholderen i Bithynien; Trajan forbød opsøgning af de kristne, men blev de meldt og anklaget, skulle de straffes (henrettes), dersom de da ikke frafaldt deres vægring ved at ofre til kejseren. I reskriptet ser man da klart den førnævnte indstilling fra statens side; man indrømmer modsætningen mellem kejserdømmet og kristendommen, men udformer ingen særlige paragraffer for at ramme de kristne; de stedlige myndigheder må gribe ind, når det skønnes nødvendigt, men ellers sørge for at få det til at glide (fx ved ikke at tage imod anonyme anmeldelser mod de kristne).

Ved midten af det 2. årh. fandt en forfølgelse sted i *Smyrna*. Den 86-årige biskop *Polykárp* blev brændt efter et forhør, under hvilket han fremførte et senere hen meget berømt forsvar (155). Filosoffen *Justin* blev martyr i Rom (ca. 165; jvfr. s. 35), og i året 177 udbrød forfølgelsen mod de kristne i *Lyon*, hvor folkemæng-

den gjorde dem til syndebukke for de ulykker, der i de år hjemsøgte rigets grænseegne; byens 90-årige biskop blev sparket ihjel under forfølgelserne.

Efter 180 e. Kr. syntes pax romana at være forbi. Den kejserlige administrations samlende virkning begyndte at mindskes, og de decentraliserende faktorer blev stærkere*); opløsningen af riget i mere eller mindre selvstyrende områder truede stærkt, og forskellige soldaterkejsere besteg tronen; næsten ingen af disse kejsere døde en naturlig død. De hyppige kejserskifter var ikke *årsag* til opløsningen; kejserskifterne var selv et *udtryk* for opløsningen, medens dennes årsager lå langt dybere og havde sine rødder i romerrigets geografiske udstrækning og sociale struktur. I erkendelse heraf besluttede nogle kejsere i sidste halvdel af 3. årh. at sætte større energi ind på bekæmpelsen af de faktorer, der underminerede kejserdømmet. De genopbyggede administrationen, sanerede finanserne — og forfulgte den kristne kirke. De to kejsere, der især kan drages frem, er *Décius* (ca. 250) og — ikke mindst — *Diokletián* (284—305).

Hvor dyb kejser *Decius'* erkendelse af årsagerne til rigets uheldige stilling har været, er måske nok et spørgsmål; administration og finanser tog han sig ikke meget af. Men han har i hvert fald haft blik for den fare, kristendommen var for staten, og han iværksatte da den første rigsomfattende forfølgelse; Roms 1000 års jubilæum havde yderligere styrket den gammelromerske følelse i folket. Decius' forfølgere havde dog sit særlige mål, hvilket fremgår af det edikt, hvormed den indledtes. Det blev påbudt, at alle indbyggere i riget for særlige offerkommissioner skriftligt skulle erklære deres fastholden ved guderne og bevise det ved en offerakt. Hensigten var at nedbryde kirken indefra ved at få dens medlemmer over på statsreligionens side; drab og voldsom forfølgelse skulle derimod undgås. Planen lykkedes i ret stort omfang; selv om mange vægrede sig ved at ofre, blev der tale om massefrafald (kirken havde haft det for godt i lang tid!); hvis man ikke ofrede, skaffede man sig i hvert fald ved bestikkelse en kvittering (lat. libel) fra øvrigheden for, at man havde ofret; (disse

*) Man regner således, at byen Roms indbyggerantal i år 150 var ca. 1¼ mill., ca. 200 1 mill. og ca. 300 ½ mill. Byernes betydning som centrale led i samfundets økonomiske og sociale struktur var ved at tage kendeligt af.

»libellatici« voldte i øvrigt store problemer for kirken: skulle de genoptages eller ej?).

Forfølgelsen ophørte med Decius' død, men blev genoptaget 257—58 og kostede da adskillige kristne livet; de tre kendteste ofre er *Origenes,* der — til øvrighedens beklagelse! — døde 254 (el. 251) efter torturen, biskop *Cyprián,* »paven af Karthago«, der blev henrettet 258 samt ærkediakon *Laurentius* i Rom (258).

I næsten et halvt århundrede derefter havde kirken fred for kejserens efterstræbelser. Forsøgene på at hindre opløsning af administration og finanser lagde beslag på kejserens hele opmærksomhed, og især Diokletian udviste stor energi og dygtighed ved de ændringer, han gennemførte i statens liv. Med stor klarhed indså han også den indre usandhed i forholdet mellem kirke og stat, som det var, og han indledte da — nøgternt og uden blodtørst — den største af forfølgelserne. Han håbede med det første dekret (303) at kunne opløse kirken indefra, idet han påbød, at de kristne skulle miste deres embeder, deres kirker og deres hellige bøger. Da det ikke hjalp, udstedte han skarpere dekreter, og i det sidste (304) påbød han, at alle kristne skulle ofre til kejseren eller straffes med døden. Forfølgelserne gav anledning til udfoldelse af frygtelige grusomheder fra statsmagtens side og til en mængde martyrier — om end også en del frafald — fra de kristnes side.

C. Forliget.

1. maj 305 nedlagde Diokletian pludselig kejserhvervet — uvist af hvilken grund — og overlod riget til stridende tronprætendenter. Disse prætendenters kampe om magten — der bragtes til en foreløbig afslutning ved *Kónstantins* sejr (over *Maxéntius)* i slaget ved den milviske bro ved Rom 28. okt. 312, og til en endelig afslutning ved Konstantins sejr over *Licínius* (herskeren i øst) 324 — er ikke her af større betydning. Derimod er der grund til at standse ved flg. to forhold:

1. I disse år (305—312) blev de verdslige magthavere klar over, at den kristne kirke var for overmægtig en modstander, og at det gjaldt om at have den som ven i den standende strid om tronen og dermed om magten i verdensriget. Den første, der blev klar over det, var måske nok *Diokletian,* der pludselig frasagde sig

kejserhvervet. Den næste var *Konstantius,* Diokletians medregnet i Gallien; (han havde nu vist aldrig billiget forfølgelsen og var religiøst udpræget synkretist; hermed er i øvrigt sønnen Konstantins åndelige baggrund antydet). Den tredje i rækken var *Maxentius* (der havde gjort sig til herre i Afrika og Italien), og han bør måske anses for at være den, der for alvor påbegyndte den nye politik; 307—08 anvendte han korsets tegn på sine mønter. Og endelig — i 311 — udstedte *Galérius* (Diokletians svigersøn, der ellers havde fortsat forfølgelsen) — det berømte *tolerance-edikt,* i hvilket han »i vor store velvilje» giver de kristne indrømmelser, »så de igen kan være kristne og opbygge de huse, hvor de plejede at samles, dog således, at de intet gør, der strider imod den offentlige orden« (fra Euseb). Som romersk statsmand mente han stadig, at de kristne var stædige og tåbelige (»mange fremturer i dette vanvid«), og at forfølgelse egentlig var påkrævet; men han erkendte nu, at den førte politik havde været forkert; han så vist også sin sygdom — der førte til døden — som en straf fra de kristnes Gud.

De videre konsekvenser af denne erkendelse blev draget af *Konstantin,* Konstantius' søn (d. 337); under ham kom det fuldstændige forlig. En lignende venligsindet holdning indtog også den ellers grusomme hersker i østen, *Licinius,* i første omgang. Det har været diskuteret forskerne imellem, hvilke edikter de to sejrherrer udstedte efter sejren 312—13. Det er givet, at Licinius — efter at have besejret en modkejser i Lilleasien — udstedte et toleranceedikt for østen (sommeren 312). Derimod er det usikkert, om Konstantin og Licinius nogle måneder før skulle have udstedt et edikt, det såkaldte Milanoedikt. Ganske vist var der et møde mellem de to mænd i Milano febr. 313; men den udtalelse, de lod udgå fra mødet, var vist blot en tolkning (omfortolkning) af Galerius' edikt fra 311. Omfortolkningen angiver dog en betydningsfuld udvikling: Kristendommen er ikke blot en *tålt* religion, men er — på linje med andre religioner — en *tilladt* religion; fra tolerance er man gået videre til paritet (ligestilling). Og lovgivningen i de følgende år skulle endog give kristendommen en privilegeret stilling. Dette stadium i udviklingen fuldførtes af kejser Konstantin alene; som nævnt besejrede han Licinius 324.

Endnu ivrigere er spørgsmålet om Konstantins — og hans nævn-

te forgængeres — *personlige* stilling til kristendommen blevet diskuteret. Hele diskussionen er vel ret beset af ringe betydning. Det afgørende er *resultatet* af deres politik, ikke deres personlige, religiøse overbevisning (om de overhovedet har haft nogen). Om Konstantin må det således siges, at det er tvivlsomt, om han har været kristen i 312, før eller efter slaget ved den milviske bro. Forklaringen på hans sejr fandt den hedenske samtid i, at han havde fået guddommelig bistand; senatet i Rom rejste en triumfbue, hvis hele udsmykning viser, at man mente, det var i solgudens navn (sol invictus, lat. den uovervindelige sol) og ved hans hjælp, at Konstantin havde vundet sejr, og Konstantin vedblev at præge mønter med solgudens navn. Toget mod Rom var altså ikke et slags korstog, hvor Konstantin sejrede ved korsets tegn; som nævnt var Maxentius heller ikke kristenforfølger. At Konstantin har set sin kamp i en religiøs sammenhæng er en anden sag: han skulle som kosmokrator virkeliggøre verdensriget; og et af de midler, han som kosmokrator måtte anvende, var så dette: at søge forlig med kirken. Det siger dog intet om hans personlige overbevisning; dels var forliget ikke sluttet 312, og dels behøver der ikke at ligge en personlig overbevisning bag et politisk forlig. At der *efter* kirkens anerkendelse har dannet sig en kristen tydning af begivenheden er meget naturligt; det er den, vi bl. a. møder hos den første kirkehistoriker *Euseb* (biskop af Kæsaræa, d. 340); hos ham findes den kendte fortælling om, at Konstantin i en drøm så Kristi kors, og at Kristus sagde til ham: ved dette skal du sejre; men denne fortællings pålidelighed må stærkt betvivles. Om Konstantin nåede til en personlig overbevisning senere hen i livet, kan man naturligvis ikke udtale sig om med sikkerhed; men han lod sig i hvert tilfælde først døbe på dødslejet (det må dog tilføjes, at det var almindeligt i kirken, at man udsatte dåben længst muligt.)*)

Hele diskussionen har kun betydning, dersom man skulle have en virkelig psykologisk analyse — om forholdet mellem motiv og handling — af politikere i almindelighed og Konstantin i særdeleshed.

*) Man *kan* måske sige som den i øvrigt kritiske forsker H. Lietzmann: Konstantin *var* kristen før 312; men hans kristendom var blot af en ret primitiv art — hvad kirkens for øvrigt også var, og derfor kunne de mødes!

2. Det andet spørgsmål, der er grund til at opholde sig lidt ved, er dette: Hvordan kom forliget i stand? Hvad indeholdt det? Hvad måtte *kejseren* betale — og hvad måtte *kirken* betale? Udviklingen af forholdet mellem de to parter kan kort karakteriseres på følgende måde: Konstantin havde måttet erkende, at troen på Kristus ikke lod sig nedkæmpe, og han valgte da at gøre Kristus — og ikke sol invictus — til midtpunkt i den myte, der skulle bære hans rige, myten om gudsriget på jorden. Og kirken lod sig overbevise om, at hans, kejserens, rige var den jordiske virkeliggørelse af det Gudsrige, den talte om.

Professor L'Orange — og han kan tages til indtægt af katolsk teologi — vil om denne udvikling gøre opmærksom på, at Konstantins magt dog blev *begrænset* ved, at *Kristus* blev mytens midtpunkt; kejseren blev ikke selv Gud, men blev kejser af Guds nåde. L'Orange mener endvidere, at datiden derved forlod det *orientalske* verdensbillede, hvor kejseren selv var Gud, og at man gled over i det verdensbillede, som ifølge den samme forsker skal have været *antikkens* og til en vis grad Det ny testamentes: Kongen er Guds repræsentant*). *Men*: dels er det tvivlsomt, om man kan opretholde en sådan adskillelse mellem de to verdensbilleder (jvfr. s. 13, hvor de også er identificerede); det er af underordnet betydning, om kejseren var Gud selv, eller han blot var gudens repræsentant; staten var dog guddommeliggjort; religion og politik var dog eet. Og dels — og det er det afgørende: det er ganske ubibelsk at sætte Kristus som midtpunkt i den myte; han er derved blevet garanten for statens sikkerhed; Jesus, der bekæmpede politiserende teologer, blev taget til indtægt af dem; modsætningen Gud — menneske er ophævet; det skabte er guddommeliggjort. L'Orange vil ganske vist hævde, at man i kunsten ser *den* opfattelse af Kristus bane sig vej, at han står som den altophøjede over alverdens vise filosoffer og politikere, der bedende falder ham til fode. Det kan være, det er en rigtig tydning af kunstværkernes mening;

*) Synspunktet ses bl. a. i følgende udtryk fra den førnævnte »Kejseren på Himmeltronen«, 1949: »Kristendom gir altså kosmos tilbage til sig selv, frir det ud af maktens omklamring«. Om dette — og om nærværende kapitel i det hele taget — henvises også til Hal Koch: Konstantin den Store, 1952.

Katolsk opfattelse af forholdet fremgår bl. a. af følgende sætning hos Kirsch: »Konstantins sejr over Maxentius var samtidig kristendommens sejr i romerriget, og Konstantins korsvision beviser, hvordan han opfattede denne sejr«.

men filosoffernes og politikernes praksis viste noget andet: de gjorde sig til verdens herrer, eller: de gjorde den ophøjede Kristus til midtpunkt i deres eget verdensbillede.

Kejseren har altså ikke »betalt« synderlig meget. Han måtte ganske vist være kejser af Kristi nåde og ikke være sol invictus' repræsentant (eller sol invictus selv); men hans magt som kejser blev den samme; det *livssyn*, der bar kejserdømmet, var det samme før og efter Konstantin.

Kirken opnåede at blive anerkendt af staten; og der fandt for så vidt et religionsskifte sted; staten bøjede sig for, at kristendommen (selv om dens tilhængere kun omfattede ca. 10 % af befolkningen) var den mægtigste religion i riget, og kirken opnåede, at dens herre blev bærer af statslivet; Jesus blev virkelig *herre* (kyrios)! Kunne kirken forlange mere? Men spørgsmålet er, om ikke det her — som m. h. t. teologien (Origenes) — var modstandernes livssyn, der sejrede, og Jesu forkyndelse, der blev svigtet. (Den systematiske formulering af tanken om Guds-staten vil vi endelig finde hos *Augustin* (se s. 94).

Teologisk og politisk var antikken altså den sejrende, og det blev den også på *etikkens* område. Det skyldtes navnlig biskop *Ambrosius af Milano* (d. 397), hvis etik er langt mere præget af stoisk moral med individets lykke som mål end af Jesu ord om selvfornægtelse (jvfr. s. 21). Og fra disse tre — Origenes, Konstantin og Ambrosius — går opfattelsen af kristendommen i den her skildrede skikkelse videre til den katolske kirke, som den var i middelalderen og som den er i dag — og videre til de mangfoldige kirkeretninger, der er lutherske af navn, men katolske (og dermed antikke) af indhold — og endelig: videre til kristendommens modstandere; disse modstandere angriber oftest kristendommen i den hellenistiske formulering, den fik i 300-tallets romerrige.

D. Vurdering.

Hvordan kan man nu bedømme den udvikling, der fandt sted i 300-tallet? Udviklingen må naturligvis godtages af dem, der (efter L'Orange) mener, at den afgørende kamp er kampen mellem det antikke og det orientalske verdensbillede, og at vejen ikke er lang

fra det antikke verdensbillede til Det ny testamentes opfattelse af forholdet. Kampen mellem kejser og pave i middelalderen opfattes da som en kamp — ikke om staten er guddommelig eller ej; det er givet, at den er det — men om kejseren ville lade sin magt *begrænse* af Kristus og af hans vikar på jorden: paven. Og højdepunktet i middelalderen er da de tider, da pave og kejser i fællesskab virkeliggjorde myten om Kristi herredømme på jorden. Ud fra dette synspunkt må den udvikling, der satte ind i 14—1500 tallet (renæssancen), bedømmes som en tragisk udvikling; den bestod i et opgør med kirkens påstand om at besidde sandheden på alle menneskelivets områder; (derfor kaldes denne udvikling for sækularisering, verdsliggørelse.)*)

For den, der mener, at det er ganske *imod* Jesu forkyndelse at lade Kristus være den guddommelige garant for noget som helst samfund og verdensbillede og for nogen som helst teologisk-filosofisk løsning af livets store problemer, må middelalderen imidlertid opfattes som en tidsperiode, hvor det orientalske verdensbillede (og det orientalske livssyn) er ført videre, blot under de ændrede magtforhold, der var en følge af romerrigets fald og germanernes statsdannelser. Først med renæssancen søgte man at tage et opgør med det livssyn; man brød med den *mytologiske* opfattelse af staten og livets mange foreteelser som guddommelige ordninger og ønskede at lade politik og moral være det rent *logiske*, tankemæssige forsøg på at skabe retfærdige ordninger under de skiftende livsvilkår. Sækulariseringen rummer da netop de store muligheder.

At det livssyn har haft svært ved at trænge igennem er en anden sag. Renæssancen tillagde fornuftens logiske afgørelser *absolut* betydning og brød således ikke afgørende med middelalderens livssyn. Gang på gang i de følgende århundreder guddommelig-

*) L'Orange påpeger, at der i det *øst*romerske rige skete en videreførelse af den orientalske opfattelse af kejseren som Gud; men han hævder, at der i *vesten* fandt en reaktion sted mod denne opfattelse, og han ser sin mening bestyrket ved det, der fandt sted, da biskop Ambrosius tvang kejser Theodosius til at træde frem i kirken uden værdighedstegn og bekende sin synd for menigheden; da råbte biskoppen til ham: Homo es! dvs. Du er et menneske! *Men*: selv om Theodosis' synd ikke var af kirkepolitisk art, men bestod i en masakre på oprørske elementer i Thessalonika, behøver Ambrosius' ord slet ikke at være udtryk for en kamp mod guddommeliggørelse af skabningen! De er blot udtryk for, at biskoppen mener, at *kejseren* ikke må tro, at han er Gud (eller Guds repræsentant), men at *kirkens* mænd er Guds talerør, også til kejsere!

gjorde man staten, fx i enevælden, eller guddommeliggjorde egne omvendelseskrav, fx i pietismen. Og på rent ateistisk grund har den samme livsindstilling vist sig: det samfund, man danner (fx i en diktaturstat) hævdes at være det sande, det »guddommelige«. I sin forkyndelse tager *Jesus* imidlertid — kort sagt — et opgør med os mennesker, der af natur vil sikre os med en »livsanskuelse«.

*

Endnu et problem må kort omtales: Hvad var årsagen til, at kristendommen trængte frem, også *før* Konstantin? Var der ikke noget i kristendommen, der i særlig grad — over for kejserkult og nyplatonisme og mysteriereligionerne — kunne gribe masserne? Trods mangel på viden om den brede befolknings reaktioner er det vel her rigtigt at slutte, at Jesu tale om kærlighed til næsten — også som den blev forkyndt og ofte praktiseret af kirken — har spillet en stor rolle; den var langt mere radikal end stoicismens tale om broderkærlighed (der var en mere eller mindre sentimental »enverden-følelse«; den enkeltes lykke er den stoiske morals mål, ikke selvfornægtelse). Pauli tale om ophævelse af skellet mellem jøde og græker, mand og kvinde, træl og fri gik dybere og greb flere end stoicismens filosofiske etik. Og dertil har de kristnes almindelige trosiver og særlige trosstyrke under forfølgelserne draget mange til kirken.

Men disse sikkert uomtvistelige kendsgerninger må ikke skjule det lige så uomtvistelige, at Jesu forkyndelse meget snart — i hvert fald fra slutningen af 1. årh. — blev præget af, ja, omformet efter samtidens almindelige krav til en religion, og at kirkens forkyndelse — blot stærkere end nogen af de konkurrerende bevægelser — imødekom den religiøse og filosofiske søgen, en søgen, der fandtes hos de mange mennesker, der socialt og politisk følte sig svigtet af det romerske kejserriges ledere. Det kan i denne forbindelse være oplysende at nævne, at en forsker som Toynbee*) hævder, at kristendommen sejrede, fordi dens missionærer formåede at udtrykke sig i hellenistisk sprog og tankegang i langt større omfang og langt bedre end de øvrige religioners forkyndere formåede det.

*) Engelsk historiker (f. 1889). Har bl. a. skrevet »A Study in History« I—X, udgivet i sammendrag, på dansk med titlen »Historien i nyt lys«, 1948.

Det er sikkert en fuldstændig rigtig betragtning. Det var et spørgsmål om taktisk klogskab og om filosofisk træning! Livssynet hos alle religionerne var — eller var blevet — det samme: Mennesket er selv skaber. Hovedspørgsmålet for det romerske riges indbyggere var blot, hvilken af universets herskere det bedst kunne betale sig at følge i den skabende virksomhed.

Og her sejrede da kristendommen, kirkens helleniserede kristendom. Ingen af de mange andre, konkurrerende religioner kunne nå op på de 10 % tilhængere — og til disse 10 % hørte en række fremragende personligheder — og ingen af de andre kunne derfor i den afgørende situation få kejserens støtte.

Når alt dette er sagt, må det tilføjes — og det er meget nødvendigt at tilføje det — at selv om antikken sejrede på mange felter, så at dens livssyn blev dominerende fremover, og selv om bibelens fortællinger blev omtolket til at passe dette livssyn, levede bibelens tale om Gud som skaberen og mennesket som skabning trods alt videre og blev overgivet fra slægt til slægt, sådan at vi i dag kan høre det. Dobbeltheden fra Det ny testamente angående opfattelsen af Jesu forkyndelse har trods alt været levende fra urmenigheden over Konstantins tid og middelalderen indtil i dag. Jesu opgør med menneskers måde at tænke på var een gang kommet til verden og lod sig ikke fortrænge igen. At dobbeltheden fandtes på Konstantins tid, ses bl. a. i den arianske strid i 320erne (se s. 82 f), og hos *Augustin* — vel kirkens største skikkelse (ca. 425) — møder vi antik tænkning og kristen forkyndelse i stadig uudlignet spænding (se s. 93 f); derfor er Augustin blevet kaldt »det første moderne menneske« — en såre træffende karakteristik, eftersom vesteuropæisk kultur, som vi kender den, rummer antikken og kristendommen i en spændingsfyldt dobbelthed.

*

Som afslutning på dette kapitel kan følgende spørgsmål stilles: Sejrede kirken da ikke, fordi den var — og er — Guds kirke? Hertil skal siges to ting:

For det første: Spørgsmålet kan kun stilles, dersom man er sikker på, at den sejrende kirke virkelig var — og er — Guds kirke.

For det andet: På baggrund af den påstand, at det skulle være p. gr. a. *kompromisset* i 300-tallets Rom, at forkyndelsen om Gud

som skaberen og mennesket som skabning er levende i dag, ville man måske sige: var det, der fandt sted i 300-tallet så alligevel ikke Guds vilje? Men dertil må der svares, at spørgsmålet er forkert stillet; det er nemlig stillet ud fra den tankegang, at man kan »finde« og dermed »begrænse« Guds vilje. Det er imidlertid ikke kirkehistorikerens opgave at skildre Guds gang i verdenshistorien; han skal skildre kirkens historie og (NB!) søge at vurdere denne histories enkelte faser i lyset af Det ny testamente.

— Efter denne gennemgang af den teologiske og kirkepolitiske udvikling indtil 323 skal linjerne i kirkens *indre* liv i samme tidsrum trækkes op.

KAPITEL V.

Kirkens indre udvikling til 323.

Fra frie til faste rammer.

Til »indre udvikling« skal her regnes udviklingen af kirkens organisation, kult, lære, fromhedsliv m. m. Det er egentlig muligt at anskue det karakteristiske for hele kirkens udvikling — både den ydre og den indre — fra *hver* af disse synspunkter; man kan fx få noget meget centralt frem ved en *kunst*historisk gennemgang, ved hvilken de skiftende tiders teologi, kirkepolitik og fromhed vil vise sig at træde tydeligt frem i kunsten. I det foregående er der lagt mest vægt på kirkens *lære* og kirkens *handlinger* (udadtil); ikke mindst de sidste er afslørende — på godt og ondt — og må derfor sammen med læresystemet være det centrale for kirkehistorikeren.

Men netop kirkens lære kunne man for så vidt på fortræffelig måde anskue ved en gennemgang af *kulten;* i de sange, hymner, bønner og hellige handlinger, fester og dage, som kirken skaber og anvender, viser sig dens indstilling til livet, og de viser, hvad menigheden venter, der skal ske eller sker, når Gud og menneske mødes. Der er derfor noget rigtigt i ordene om, at »kulten er hjertet i det religiøse liv«. Om kultens mange og rige led og deres dybere betydning må der dog henvises til en fyldigere fremstilling af gudstjenestens historie; her er kun fremhævet kultens betydning i almindelighed og omtalen af den indgår i det følgende på linje med omtalen af de andre sider af kirkens indre liv.

A. Til ca. år 100. Urkristendommen

På grundlag af Det ny testamente og enkelte andre skrifter (se s. 33) kan man danne sig et billede af de første menigheders liv.

1. I Palæstina.

De ældste menigheder her samledes om »apostlenes lære, samfundet, brødets brydelse og bønnerne«, og de havde »alle ting fælles«, uden at der dog vist var tale om nogen teoretisk udformet og konsekvent kommunisme. De videreførte i menigheden det frie fællesskab, som Jesus havde haft med sine disciple, og de overholdt de hellige handlinger, fx måltidet, som Jesus havde holdt med dem.

Ganske uden brydninger har livet selvfølgelig ikke formet sig; det viser sig — foruden i tilfældet med Annanias og Safira — bl. a. ved indsættelsen af de 7 fattigforstandere, der skulle sørge for, at hellenisternes (de græsktalende jøders) enker fik del i den daglige uddeling; »hebræerne« (de aramæisk talende jøder) havde ikke taget tilstrækkeligt hensyn til dem. Udefra blev der også påført menigheden vanskeligheder; jøderne chikanerede ofte de af deres landsmænd, der var kristne, og vi ser, at denne modsætning gav anledning til den første kristenforfølgelse (Stefanus, Acta 7).

Den kristne menigheds kår i Palæstina var således ret vanskelige i disse årtier. Men bl. a. Pauli breve viser, at dens livskraft har været stor, og at ikke mindst lokalmenigheden i Jerusalem har haft en central betydning for missionsarbejdet, især under Herrens broder Jakobs ledelse (d. år 62). Hebræerbrevet er vist nok også et vidnesbyrd om kristne menigheders eksistens i Palæstina, idet brevet vist er stilet til jødiske kristne.

Man har ofte hævdet, at den ældste menighed i Palæstina var stærkt jødisk præget i religiøs henseende; med betegnelsen: den jødekristne menighed, har man villet karakterisere menigheden ikke blot som en menighed, der bestod af folk, der oprindelig var jøder, men som en menighed, der *stadig* var stærkt jødiske. Det er vel også ganske naturligt, at adskillige af de jøder, der blev kristne, bibeholdt større eller mindre dele af deres gamle lære og ritus, så at vi ofte finder et jødisk præg hos de kristne menigheder; Paulus må da også gang på gang bekæmpe judaistiske synspunkter, og man kan endnu i 300-tallet træffe jødekristne grupper i Palæstina; nogle gik under navnet *nazaræerne,* og andre endnu mere judaistisk prægede hed *ebjonitterne;* de har altså overlevet de ulykker, der ellers ramte jøderne med fx Titus's erobring af Jerusalem i år 70 og Hadrians straffeaktion efter Bar Kochbas oprør ca. 135.

Men ellers er det nok et spørgsmål, om den kristne menighed i

Palæstina har været synderlig jødisk. Nyere undersøgelser (foretaget bl. a. af professor Johs. Munck, Århus) har således ført til den påstand, at i al fald den jerusalemitiske menighed (Peter og Jakob) ganske enkelt har været kristen, i samme forhold til (andre) jøder og til hedninger som de hedningekristne menigheder.*)

2. *Uden for Palæstina.*

De hedningekristne menigheder, som efter år 45 træffes i stadigt stigende tal uden for Palæstina, blev for en stor dels vedkommende grundlagt af *Paulus*. Som Peter og Jacob havde taget Palæstina og omliggende lande som missionsområde, havde Paulus taget de fjernere liggende lande. At der har været visse gnidninger mellem Paulus og den jerusalemitiske menighed er ganske klart og vel også meget naturligt; missionsopgaverne og de personlige forudsætninger og temperamenter var meget forskellige; men professor Munck fremhæver, at striden ikke har drejet sig om jødedom contra hedningekristendom, og at hovedindtrykket er: samarbejde; det viser bl. a. den indsamling til menigheden i Jerusalem, som Paulus energisk forestod i de hedningekristne menigheder. De »judaister«, Paulus så ofte strides med, var lokale folk, på ingen måde fjernstyrede fra et anti-paulinsk Jerusalem.

En del af de træk, der karakteriserede menigheden i Palæstina gjaldt derfor vel også menigheden uden for Palæstina — og omvendt. Medlemmerne i begge menigheder (eller måske klarere udtrykt: menighedsgrupper) var forenet i det levende håb om Herrens snarlige genkomst. At menighederne levede i dette håb har bevirket, at fromhedsliv, organisation og kult ikke blev synderlig udviklet; en slægt, der forventer verdens nære undergang skaber ingen dogmatik. Dog må man ikke glemme, at Paulus alligevel skabte sin teologi ud fra denne baggrund; men til denne kendsgerning må så yderligere føjes, dels at Paulus' teologi (om forholdet mellem Gud og menneske) ikke er *bundet* til genkomstforventningen (jvfr. s. 47), dels at den paulinske problemstilling ret hurtigt blev glemt og erstattet med hellenistisk eller jødisk præget livsindstilling (se s. 33).

*) se: Paulus und die Heilsgeschichte, 1954. Diskussionen om problemet er dog slet ikke endt endnu; den er først for alvor begyndt med dette værk, selv om allerede Peter Schindler hævdede synspunket 1944 (i Petrus I—II).

Hovedindholdet af den uudfoldede *dogmatik* var ellers flg.: troen på Gud fader den almægtige, der havde sendt Kristus for at åbenbare Guds vilje og for at frelse mennesket fra synd og død; uden at formulere et treenighedsdogme talte man om helligånden som den, der vejledte til saligheden og vejledte mennesker til at leve et helliggjort liv i kærlighed til brødrene; der skulle ikke være forskel på jøde eller græker, træl eller fri, mand eller kvinde. Jævne småborgere og slaver har derfor også udgjort hovedmassen af menighederne; de enkelte fornemme medlemmer var undtagelserne, der bekræftede reglen.

Kult. Menighederne samledes om søndagen til to gudstjenester dels til en *ordets* gudstjeneste, hvor forbilledet var den jødiske synagogetjeneste; den holdtes om morgenen, og alle, også hedninger, kunne deltage; dels samledes man til en *måltidets* gudstjeneste, der holdtes om aftenen, og som kun var for de indviede (dvs. de døbte, der efter katekumenatstiden (»elevtid«) var blevet optaget); her holdtes et kærlighedsmåltid (græsk: agápe), dvs. et fællesmåltid, hvor hver medbragte, hvad han formåede; agápen sluttede med »Herrens nadver« (græsk: eukaristí, ordret: taksigelse, taksigelsesbøn), idet noget brød og vin indviedes til ihukommelse af Kristi afskedsmåltid med disciplene og til styrkelse af det frie åndens fællesskab deltagerne imellem. Ang. *dåben* ved man mere om dens betydning end om dens udførelse. Igennem den optoges man i menigheden; den meddelte helligånden og gav forpligtelse og kraft til at leve et helligt liv. En vis katekumenatstid har vel allerede dengang gået forud for dåben.

Organisation. Menigheden var eet, fordi den var Kristi legeme. Alle var lige; de ledende var de af ånden særligt udrustede personer: karismátikere (der besad en nådegave, kárisma). Det kunne være apostle (der grundlagde en menighed), tungetalere, profeter (der udlagde tungetalen) og lærere (der vejledte folket). Dertil kom de ældste (presbýtere, præster), tilsynsmænd (episkóper, biskopper) og diakoner, der alle havde den daglige ledelse.

Katolsk forskning hævder, at allerede på brevenes tid (før år 70) var der een leder (den senere monarkiske biskop) af *hver* menighed med presbytere og diakoner som medhjælpere. Protestan-

tisk forskning afviser denne opfattelse som ganske stridende mod kilderne og siger: *enten* har presbytere og episkoper været de samme personer og har været karismatikere ligesom de andre, (ordet presbytere anvendtes måske især i Palæstina og ordet episkoper især i hellenistiske menigheder); diakonerne har været de praktiske hjælpere; *eller* også har der kun været to grupper af personer: karismatikere på den ene side og »praktiske folk«: episkoper og diakoner på den anden side, og om den sidste gruppe — af hvilke alle havde en eller anden ledende stilling i menigheden — anvendte man betegnelsen »presbytere«. Man anerkender altså fra protestantisk side slet ikke, at der skal have været nogen form for hierarki (præstevælde, af gr. hierós = hellig og gr. árchos = vælde, magt) i den ældste menighed, hverken i de enkelte menigheder eller i storkirken; man anvendte i øvrigt knap begrebet »lokalmenighed«; man talte kun om »menigheden«, og der var ikke sket nogen opdeling i lokalmenigheder; og vist var der forskellige tjenester, men de havde ikke karakter af embeder. Man vil også afvise, at der skulle være tale om en særlig embedsnåde, der gik fra de *tolv* apostle til apostlene (i videre forstand) og derfra til alle forstandere (episkoper).

B. Fra ca. 100 til 323.

Efterhånden som troen på Kristi nære genkomst blev opgivet, og efterhånden som de problemer pressede på, som knyttede sig til kejserkulten og — især — til vranglærernes (gnostikernes) virksomhed, dukkede også trangen til større fasthed op; man ønskede klare retningslinjer både i fromhedsliv, organisation, kult og lære. Denne periodes betydning for kirkens hele fremtid kan ikke understreges stærkt nok. De træk i kirkens væsen og liv, der blev formet i disse århundreder har nemlig præget den til vore dage; fundamentet for den ene, hellige, katolske (almindelige) og apostolske kirke blev lagt på dette tidlige tidspunkt af kirkens historie. Problemet bliver da, om bestanddelene i dette fundament blev hentet i Det ny testamente, og om udviklingen altså var en videreførelse af aposteltidens menighed. Kirken dengang hævdede det, ligesom den katolske kirke gør det i dag. Andre vil imidlertid ikke uden videre gå ind for den tanke. (Se videre s. 74 f).

1. Organisation.

Bestræbelserne for at skabe større ro og ensartethed i ledelsen dukkede op senest omkring det første århundredskifte. Allerede i årtierne før synes episkoperne — hvad enten de nu oprindelig har været karismatikere eller ej — at have fået tildelt *kultiske* opgaver: Som de gammeltestamentelige præster bragte ofre til Gud, skulle biskopperne — som Kristi og apostlenes efterfølgere — lede menighedens gudstjenestelige handlinger; denne udvikling beskrives i 1. Klemensbrev (ca. 96), og der skimtes altså her den *sakramentalisme,* der i hvert fald snart skulle træde tydeligt frem: man opgav nadverens karakter af almindeligt, dagligt fællesmåltid i hjemmene og gjorde den til et helligt måltid for større kredse, og til at foretage uddelingen af nadverelementerne satte man da biskoppen. Paulus er vel ikke uden skyld i fremkomsten af denne nadveropfattelse (1. Kor. 11).

Årsagen til centraliseringen af ledelsen er vel ikke den nævnte udvikling i kulten; den skyldtes snarere den førnævnte kampstilling, kirken blev stedt i allerede i slutningen af 1. årh.; der skulle være en både taktisk dygtig og teologisk kyndig leder i kampen; men når det netop blev biskoppen, der kom i centrum, skyldtes det sikkert nok hans stilling i kulten. I kampen mod vranglærerne — og dermed i kampen mod sværmeri, vilkårlighed og selviskhed i de karimatiske profeters rækker — hævede *den monarkiske biskop* sig op over de andre ledende i menigheden og fik til sin hjælp en kreds af presbytere og en kreds af diakoner, der bl. a. tog sig af fattigforsorgen. Mens det tidligere havde heddet: »Hvor ånden er, er kirken«, hed det nu: »Hvor biskoppen er, er kirken«. Dette monarkiske episkopát opstod i østen og var fuldt udformet, da Ignatios i Antiokia skrev sine breve til menighederne ca. 110 (se s. 33); derefter bredte det sig over hele vesten. Det retslige krav om, at en enkelt mand skulle være ejer af menighedens pengemidler, har sikkert også været medvirkende til dette bispedømmes opståen.

Både sakramentalismen og centraliseringsprocessen bevirkede en sådan betoning af embedet, at kirkebegrebet ganske ændredes. Kirken blev ikke længere lig med »summen af menighedsmedlemmerne«, men blev en ganske objektiv størrelse, som bestod uafhængig af menneskers tilslutning, og som i første række var bygget op

omkring embedet.*) Embedets *apostolske* ret måtte hævdes over for gnostikere og karismatikere og blev forsvaret bl. a. i slutningen af 2. årh. af *Irenæus,* dels historisk: biskopperne er apostlenes efterfølgere i deres embeder, og dels dogmatisk: ved indvielsen overførtes embedsnåden fra forgængeren; ved denne tankegang skabtes læren om »den apostolske rækkefølge« (successio apostolica), der er et hovedpunkt i katolsk teologi den dag i dag. Men den klassiske udformning af det nævnte kirkebegreb blev givet af biskop *Cyprian* i Karthago (d. 250), der i sit skrift »Om den katolske kirkes enhed« fremførte den tanke, at kirken — der som en overjordisk størrelse er uafhængig af menneskers tilslutning — er frelsesanstalten, gennem hvilken Gud tilbyder mennesker frelsen; »uden for kirken er der ingen frelse«, og »man kan ikke have Gud til fader, hvis man ikke har kirken til moder«. Med denne tankegang har Cyprians betydning for al fremtid været ganske enorm.

Det må videre understreges, at kirken for Cyprian nærmere betegnet er lig med biskopperne; hver menighed må se op til sin biskop som den, der egentlig konstituerer kirken; kirken er ét episkopat (bispedømme), hvoraf hver biskop har sin del og kun har Gud at se op til. Denne opfattelse af kirken kaldes *episkopalisme* (modsat den senere *papalisme,* der sætter paven (papa) højest).

Biskopperne og deres hjælpere (tilsammen kaldet *klerus***)) blev med dette kirkebegreb en særlig hellig stand, der ved ordinationen adskiltes skarpt fra lægfolket; klerus blev midler (= formidler) mellem Gud og menneske, den, der ofrede til Gud ved messen, og den, der bestemte, hvem der kunne høre med til kirken, og hvem der ikke kunne. Men til gengæld stilledes der også større krav til

*) Det bør nævnes, at katolske og adskillige, protestantiske forskere vil hævde, at det ældste kirkebegreb (om man vil: Jesu kirkebegreb) også opfattede kirken som en objektiv størrelse.

**) *Klerus* betyder »lod«, og navnet er vel givet de kirkelige embedsmænd, fordi de har fået deres særlige opgave, sådan som Matthathias (Acta 1, 17.26) fik sin opgave ved lodkastning. Eller også er betegnelsen »Herrens udvalgte lod« om menigheden blevet overført til kun at gælde de gejstlige. — Det kan nævnes, at biskoppen i Rom ca. 250 havde flg. ved sin side: 46 præster, 7 diakoner, 7 subdiakoner, 42 akoluther (følgesvende), 52 exorcister (besværgede de onde ånder hos de dåbssøgende), lektorer (forelæsere) og ostiarer (tilsynsførende ved bygninger).

klerus, fx *cølibat;* et officielt kirkeligt krav om cølibat for alle gejstlige stilledes først 1074 (af Gregor VII); den ortodokse kirke lod kravet kun gælde biskopper.

Bestræbelserne for en mere udbygget organisation gjorde sig også gældende inden for *storkirken.* Udviklingen forløb her lidt forskelligt i vest og øst.

I *vesten* møder vi klart den pyramidalske opbygning: Medens hver menighed oprindelig havde haft sin egen biskop, blev »biskop« nu betegnelsen for den mand, der havde flere præster (presbytere) under sig i dattermenigheder udgået fra bispebyen; hans administrationsområde kaldtes et stift; (senere fulgte delingen i ærkebispedømmer). Denne udvikling er ganske forståelig, når man tænker på den kristne missionsstrategi lige fra Paulus' dage: begynde at prædike i de større byer, hvor et stort områdes handlende og bønder samles — grundlægge en menighed dér — hvorefter der dannes menigheder i de mindre byer og på landet.

Og blandt biskopperne gjorde *biskoppen i Rom* meget snart krav på en særstilling; han ville være pyramidens top. Både formelt og reelt indtog Rom da også en særstilling: Her — mente man — havde Peter og Paulus lidt martyrdøden, og deres grave troede man at kunne påvise dér; byen var verdenshovedstaden og menigheden havde bevaret den gamle romerske sans for orden og administration; endelig dannede der sig i 200-tallets begyndelse den forestilling, at apostelen Peter havde været Roms første biskop, og at nøglemagten (Matth. 16, 18) fra ham var gået videre til hans efterfølgere på bispestolen.

I flere tilfælde, hvor der havde været strid om forskellige spørgsmål, havde Roms biskop også trådt frem med krav på lydighed mod hans afgørelse i hele kirken. *Victor I* (ca. 195) ville således tvinge lilleasiaterne til at antage den romerske fastsættelse af påsken til den første søndag efter 14. nisan (i stedet for d. 14. nisan uanset ugedagen), og ca. 220 hævdede *Calixtus* en ret mild praksis over for utugtssynder (jvfr. s. 72); ca. 255 gav biskop *Stefánus* de folk, der var blevet døbt af kættere, ret til optagelse i kirken uden omdåb, idet han gjorde gældende, at flere kætterretninger dog havde kirkens grundindstilling. I alle tre tilfælde vendte store dele af kirken sig mod biskoppen i Rom, i sidste tilfælde med Cyprian i

spidsen; men det interessante er, at Roms praksis efterhånden slog igennem på alle tre felter.*)

I *østen* var der — i hvert fald i begyndelsen — en noget anden opbygning af ledelsen: alle biskopper (lederne af hver menighed) mødtes til *synoder,* ofte sammen med presbytere og lægfolk; de første synoder samledes i Lilleasien ca. 165 under montaniststridighederne (se s. 37). Virkeligheden var dog den, at flere biskopper gjorde krav på under navn af *metropolitter* at være ledere af hver sin større *provins;* blandt disse metropolitter var de 3 i Antiokia, Jerusalem og Alexandria af størst betydning; disse menigheder var nemlig grundlagt af apostle, og vi møder da her udgangspunktet for de senere *patriarker.* Hertil kommer metropolitten (senere patriarken) i Konstantinopel.

Det vil ses, at Cyprians episkopalisme — formelt — trængte igennem i østen, mens den tabte i vesten. Matth. 16, 18 (om nøglemagten) blev af den romerske biskop fremdraget til forsvar for hans primat (den klassiske udformning af dette forsvar kom dog først i midten af 400-tallet), men samme skriftsted blev af Cyprian anvendt til forsvar for den biskoppelige kirkeforfatning og dens

*) Problemet om Peter, Rom og paven er et meget kompliceret problem. I hvert fald 3 spørgsmål kan drages frem (2 historiske og 1 dogmatisk-eksegetisk): Har Peter været leder (biskop) af menigheden i Rom, ja, har han overhovedet opholdt sig længere tid i Rom? Er han død og begravet i Rom? Er paverne hans åndelige efterfølgere (og gælder ordene i Matth. 16,18 om nøgelemagten til Peter også paverne)? Den katolske kirke svarer ja til alle tre spørgsmål; men det kan i den forbindelse være gavnligt at erindre sig de katolske historikeres forskningsprincip, sådan som den katolske præst Peter Schindler udtrykker det: »den katolske historiker har en facitliste i dogmatikken, på hvilken han kan afprøve sine resultater« (Petrus, II, 1944, s. 9).

Fra protestantisk side stiller man sig forskelligt. *Nogle* vil svare benægtende på alle 3 spørgsmål. *Andre* vil eventuelt svare bekræftende på nr. 2, idet de vil finde den tradition (fra ca. 100) ret troværdig, der taler om Peters og Paulus' martyrdød i Rom år 64 og 67 (medens de måske nok vil være mere skeptisk over for de arkæologer, der hævder, at de har fundet Peters grav under højalteret i Peterskirken i Rom ved udgravninger i de sidste år; de vil nøjes med at mene, at henrettelsesstedet kan være inden for det nuværende vatikanområde). De vil alligevel stille sig skeptisk over for de to andre spørgsmål, især det sidste. Peters ophold i Rom kan være dukket op i traditionen efter den måske rigtige beretning om hans død i Rom, og selv om han skulle have været i Rom (dog vel ikke som biskop!), har man i hvert fald ingen ret til at overføre den »embedsnåde«, der i Matth. 16 gives Peter, til paven; ordene hos Matth. gjaldt Peter som apostel, evt. som leder af apostelmenigheden, men ikke Peter som biskop i Rom! Pavens primat er udelukkende historisk forklarligt. (Og dersom ordene om noglemagten til Peter er uægte Jesusord, opstået efter traditionen om Peters død i Rom, falder diskussionen om paverne som Peters efterfølgere med deraf følgende rettigheder helt bort). — Om problemet se *Oscar Cullmann:* Petrus; Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, 1952. (Oversat til svensk 1953). Heri indtages den nævnte stilling til spørgsmålene. Om den katolske opfattelse se bl. a. Kirsch I, s. 103—109.

apostolicitet: Kristus ville understrege kirkens — den biskoppelige kirkes — enhed, og derfor kaldte han kun een apostel frem, og det blev Peter.

Forskellen i den organisatoriske udvikling i øst og vest hænger sammen med to forhold: 1. I østen var kirken netop vokset ud af de enkelte menigheder; de var det primære, og organisationsapparatet det sekundære element; som nævnt undgik man blot ikke den pyramidalske udvikling i det lange løb. I vesten fik enkelte menigheder en ganske særlig betydning; med dem som udgangspunkt erhvervedes nyt land. 2. Forskellen mellem »den græske psyke« og »den latinske genius«. Den østlige kirke blev præget af det mystiske, universelle fællesskab (kendt fra mysteriereligionernes menigheder), hvor helligånden talte til alle og ikke blot til en enkelt; derfor blev den episkopale og synodale forfatning den naturlige; enigheden var nødvendig for — og beviste! — helligåndens tale. Den vestlige kirke efterlignede kejserdømmets administrationsapparat, og kirken opfattedes som en fastømret bygning, sammenholdt af betydningsfulde led; (at denne bygning af sine beboere opfattedes som et »mystisk fællesskab« er en anden sag).

Den nævnte forskel træder dog først for alvor frem i 4—500-tallet.

2. Kulten og dens rammer.

Det kultiske liv udvikledes stadig mere, og blev lagt i fastere rammer. *Gudstjenesterne* fandt sted på særlige dage, nemlig søndagene, og en række *fester* dukkede op, således påske og pinse; julefesten kom først i 300-tallet; i østen blev den henlagt til d. 6. januar og hed her »Herrens åbenbaringsfest« (Epifani), i vesten d. 25. dec., i begge tilfælde, fordi gamle hedenske fester var knyttet til disse dage. Bestemte fastedage og fasteperioder indførtes også.

I slutningen af 2. årh. viste de første *kirkebygninger* sig, først i østen, senere i vesten; år 300 var der 40 kirker i Rom. Af disse kirker har vi intet tilbage; derimod har man bevaret de italienske menigheders begravelsespladser: de underjordiske *katakomber,* der har navn efter det sted — catacumbas (dalsænkningen) — hvor de første blev fundet i middelalderen, efter at de i århundreder havde været glemt. Det er lange gange (880 km i alt) med gravene hugget ind i flere etager i siderne, i den bløde tufsten, der bliver hård ved

luftens adgang. Her blev i tidens løb begravet ca. 6 mill. mennesker i deres koimetérier (sovepladser); kirken havde brudt med den romerske ligbrændingsskik, bag hvilken tanken om materiens syndighed lå, og var i stedet gået over til gravlæggelsen, idet man opfattede døden som et overgangsfænomen. Begravelsespladsernes hovedcentrum er Via Appia, og de fleste gravlæggelser har fundet sted i tiden 300 til 450. På disse begravelsespladser og især ved martyrernes grave holdtes der ofte kultiske mindefester.

Her i katakomberne møder man *den ældste kristne kunst:* enkle symboler (fx fisken, men ikke korset, der var et hedensk symbol), kristusbilleder og en række malerier, der giver os indblik i menighedernes liv og religiøse tankeverden. Motiverne i billederne og udsmykningen er foruden nytestamentelige dels hellenistiske (fx hyrden med lammet), dels jødiske (Isaks ofring, Noah i arken, Daniel i løvekulen), begge naturligvis kristeligt opfattet (om hvilen hos Jesus og Guds opstandelseskraft). Man får en anelse om, hvor stor folkeopdragende betydning kirkekunsten senere skulle få.

M. h. t. *gudstjenesternes form* skete der det, at man allerede i begyndelsen af 2. årh. ophævede forbindelsen mellem agaperne og eucharistien (jvfr. s. 63); den sidste flyttedes til formiddagens gudstjeneste, hvorved denne deltes i to dele, så at de uindviede sendtes bort før eucharistien; denne del af gudstjenesten kaldtes da *messen,* der betyder bortsendelse. Agaperne havde nemlig udartet til gilder for de velhavende (men holdt sig i øvrigt helt op i 300-tallet), og dertil kom den tidligere omtalte udvikling (s. 65): eucharistien mistede i løbet af 2. årh. præget af fællesskabsmåltid og fælles takoffer og blev i stedet — måske under indflydelse fra mysteriereligionernes hellige handlinger — et offermåltid, ved hvilket deltagerne ved spisningen af det til Gud indviede brød og vin får part i den guddommelige kraft, så at de næres til udødelighed og uforkrænkelighed. Med denne opfattelse forbinder sig (hos *Cyprian* ca. 250) den tanke, at præsten frembærer et offer, nemlig Kristi legeme og blod; det er dog endnu kun forstået sindbilledligt, og vi skal helt frem til pave *Gregor d. Store* (ca. 600), før den bogstavelige opfattelse gøres gældende: nadveren er en virkelig gentagelse af Golgathaofferet.

Ceremonierne ved *dåben* blev under påvirkning fra mysteriereligionerne endnu mere talrige og brogede, og kravene til kate-

kumenerne blev mere og mere præget af streng moralisme; dog bliver barnedåben nu hyppigere; fx blev Origenes barnedøbt. Dåben meddeltes ved nedsænkning i vand, og det var reglen lige til det 13. årh.; overøsning forekom dog også.

3. Lære.

Endelig udfoldedes der i disse århundreder bestræbelser for at skabe ensartethed på *lærens* område. Som et led i disse bestræbelser indgik arbejdet på at afgrænse antallet af kirkens hellige skrifter, så at menigheden kunne vide, hvad kirkens tro byggede på, i modsætning til kætternes grundvold; arbejdet blev så meget mere nødvendigt, som kætteren Markion i år 144 udgav sin egen kánon*). Indtil da var den højeste autoritet »Herren« selv; men på grund af de mange gnostiske »åbenbaringer« måtte kirken finde en anden autoritet, og man standsede da ved apostle og apostelDisciple; kun skrifter, der kunne føres tilbage til dem, blev anerkendt. Udformningen af den nytestamentelige kánon fandt da stort set sted i løbet af sidste halvdel af 2. århundrede, og vi har bevaret en fortegnelse over de skrifter, som ca. år 200 anvendtes til oplæsning ved gudstjenesten i Rom; heri findes over 20 af de 27 nuværende nytestamentelige skrifter; den nævnte kánon kaldes *Muratoris kánon* efter den italiener, der 1840 fandt fortegnelsen; alle 27 skrifter blev dog først kanoniseret i løbet af 300-tallet. Bagsiden ved dette afgrænsningsarbejde var, at man nu let kunne komme til at opfatte skriften som en lovcodex.

Man ønskede at skaffe sig en vis *tradition* for, hvad der var sand kristendom over for kætternes »åbenbaringer«, og parallelt hermed gik et arbejde for at skabe en ensartet *dåbsbekendelse*; allerede i Det ny testamente (især Pauli breve) møder man flere større eller mindre afsnit, der synes at være dele af formler, anvendt i hymner, til katekumen-undervisningen eller til selve dåbshandlingen, og sikkert omkr. 150 har foreligget »den romerske trosbekendelse«, der er en forløber for vores »apostolske trosbekendelse« fra 300-tallet. Det omfattende *teologiske* arbejde, der præsteredes i bestræbelserne for at skaffe en »sandhedens norm« (regula veritatis), blev nærmere omtalt i kap. III.

*) gr.: målestok, rettesnor; her anvendt om de skrifter, der skulle være en menigheds regel og rettesnor.

Kanoniseringsprocessen er blevet kaldt »den afgørende kirkehistoriske begivenhed i oldtiden« og givet er det, at vel ingen begivenhed har haft så stor, almen betydning for alle senere kirkeretninger; for den katolske kirke i særdeleshed har den nævnte proces og arbejdet med udformningen af en ensartet bekendelse haft umådelig betydning, idet begge dele styrkede — og måske var med til at skabe — det monarkiske episkopat. Det gjaldt jo om at fastslå, hvad der var ret apostolsk tro; det blev udtrykt i et nærmere fastsat antal skrifter og i en udformet, kirkelig tradition; men hverken kánon eller tradition kunne jo bestå i sig selv; der måtte nogen til at *bære* deres apostolicitet, og det blev da den monarkiske biskop — hvad enten han allerede eksisterede på dette tidspunkt eller han dukkede op ved denne lejlighed; den monarkiske biskop kunne — mente man — historisk og dogmatisk føres tilbage til apostlene.

4. Menighedslivet.

Størsteparten af den kristne menighed har opfattet Jesu ord om næstekærlighed som en opfordring til at søge at virkeliggøre dem i livet *her på jorden.* Ganske vist måtte der være et modsætningsforhold til »denne verden«; men det ville i første række sige til den samtidige kultur, og derfor søgte man på evangeliets grund at skabe *nyt* liv. Det er også ganske givet, at den indbyrdes kærlighed mellem menighedens medlemmer har været et fremtrædende træk, og også, at denne kærlighed har vist sig over for andre; fra samtidige hedenske forfattere har man vidnesbyrd om, at de kristnes liv ofte har aftvunget respekt.

Men naturligvis har alt ikke været harmoni og idyl. Menighederne har kendt til grove synder: had og pengebegær, utugt, frafald osv., og det var et af oldkirkens — som i det hele taget den katolske kirkes — store problemer, hvorledes man skulle stille sig til sådanne syndere. Nogle ville kræve i hvert fald grove synderes udelukkelse for bestandig, mens andre ville optage dem efter en kortere eller længere *bodstid.* I begyndelsen af 200-tallet stredes biskop Calixtus i Rom med sin modbiskop Hippolyt og med Tertullian fra Karthago om, hvordan man skulle stille sig over for sexuelle synder; de to sidste angreb den første for en utilladelig

slaphed. Under den deciske forfølgelse ca. 250 forsvarede Cyprian de frafaldnes ret til optagelse i kirken, medens Novatian (presbyter i Rom) krævede deres endegyldige udelukkelse, og striden skabte en langvarig splittelse mellem menighederne. Den mildere praksis: pålæggelse af bod, synes at have været kirkens officielle standpunkt i begge tilfælde, og det har sikkert også været et rigtigt standpunkt; man ville ellers blot have stødt mange tilbage til hedenskabet. Og standpunktet var for så vidt evangelisk. De mange kirkepolitiske stridigheder, ofte af personlig karakter, kunne synes at have krævet nok så megen bod!

Ved denne uhyre bodsinstitution hævdedes præsters og biskoppers anseelse, trænedes den enkelte kristne og endelig: sattes kirken i stand til at lægge germanerne under sin tugt. At bodsvæsenet havde sin bagside: det fremmede forestillingen om gode gerningers værdi for saligheden, må selvfølgelig ikke glemmes; så ville et vigtigt træk i middelalderlig fromhed blive glemt.

5. Munkene.

Det var dog ikke alle, der opfattede Jesu ord om næstekærlighed som verdensbekræftende. Nogen understregede, at menneskets borgerskab trods alt var i himlen, og dette skriftsted opfattede de som en opfordring til at bryde med denne verdens lyst, men også med dens forpligtelser; de blev *asketer*.

Sådanne asketer kendes i alle religioner; på et vist tidspunkt — når religionerne er blevet for »kulturelle« — opstår tendenser hos større eller mindre grupper til at skille sig ud fra de ledende kredse; det kan også være, religionen selv har den som mål. Askesen (gr. øvelse) hænger sammen med et dualistisk livssyn, ifølge hvilket ånden og materien kæmper mod hinanden, og mennesket — der består af både ånd og stof — kan frigøre sit egentlige jeg, sjælen, fra materiens greb ved asketisk levevis. Både i buddhismen, jødedommen (essæerne), den græske kultur (orficismen og Platon) og den hellenistiske kultur (nyplatonismen og de gnostiske religioner) kendes askesen; jvfr. iøvrigt omtalen af mysteriereligionerne (se s. 15 f).

Om end man i Det ny testamente — både i evangelierne og, hyppigere, i brevene — kan finde udtryk, der kan tydes som ud-

tryk for en asketisk livsbetragtning, er grundbetragtningen deri ikke asketisk; askesen er ikke et mål i sig selv og for en selv; den er et middel, der skal ses i forhold til målet: hvad der tjener næstens tarv. Men derved er askese i almindelig forstand — det verdensforsagende liv — undsagt; hvor den findes på kristen grund er den opstået under indflydelse af orientalsk dualisme.

De første kristne asketer dukkede frem i Ægypten i slutningen af 200-tallet. Her var de sociale forhold uhyre elendige på denne tid, og modsætningen mellem verden og mennesket følte dermed så meget stærkere. Den unge ægypter *Antonius* blev som ung (ca. 270) grebet af Jesu ord til den rige yngling og solgte alt, hvad han ejede, hvorefter han drog til ørkenen til et liv i strengeste askese. Han døde 356, over 100 år gammel. Han står som repræsentant for det første stadium i munkevæsenets historie: *eneboerstadiet*, idet disse ørkenasketer (kaldet anakoréter — de, der trækker sig tilbage — eller monakoi — de ensomme — eller eremitter — de, der bor i ørkenen, éremos) aldrig sluttede sig sammen som de senere klosterasketer (se s. 101). Nogle levede dog deres asketiske liv indenfor menigheden (menighedsasketer); det gælder de såkaldte »jomfruer«, dvs. kvinder, der havde aflagt jomfruelighedsløfte og væsentligt viede sig til næstekærligt arbejde; den sociale baggrund for dette fænomen er de kristne menigheders »kvindespørgsmål«: der var flest kvinder, og de måtte ikke gifte sig med hedenske mænd. Andre drev askesen ud i det rene sværmeri (fx Simon Søjlehelgen, der i 30 år — indtil sin død 459 — boede på en 20 m høj søjle).

6. Vurdering af udviklingen.

Efter at de vigtigste træk i kirkens indre udvikling her er gennemgået, kan spørgsmålet pâny stilles: Er denne udvikling en genuin (ægte) udvikling af Jesu tanker om sin menighed? eller blot: Er denne udvikling en genuin udvikling af aposteltidens menighed? Diskussionen om disse spørgsmål findes spredt i det foregående, men linjerne trækkes her op på eet sted.

Det er ganske givet, at meget blev vundet ved den stabiliseringsproces, der er karakteristisk for disse århundreder: både ud- og indadtil kunne den nødvendige kamp føres med større sikkerhed.

Men samtidig fandt en skæbnesvanger udvikling sted. Guds ord blev udmøntet i teologiske begreber, og disse begreber blev udgivet for at være »sande« og blev ikke forstået symbolsk; »at tro« blev det samme som at

godtage kirkens læresætninger. Men medens teologiske begreber kan intellektuelt erkendes og diskuteres, kan Guds ord om lydighed kun forkyndes og tages til efterretning. Det oprindelige fællesskab i menigheden, båret af troen på helligånden og af den indbyrdes kærlighed, blev nu båret af institionelle embeder og af faste moralregler. Kirken blev institution.

Denne udvikling var så meget mere skæbnesvanger, som den berørte et meget centralt led i menighedens fællesskab: nadveren. Denne handling var oprindelig en menighedshandling, ved hvilken man fejrede fællesskabet med hinanden og med Kristus. Men nu blev nadveren det egentlige frelsesgode, det, som konstituerede menigheden; der hvor nadveren var, var menigheden; menigheden blev en institution, hvor Kristus først og fremmest gav sig til kende i nadveren; nadveren fik karakter af en hellig handling, og ikke af et dagligt fællesmåltid.

Klerus's betydning bliver derved så meget større. Mens adskillelsen mellem dem, der uddelte, og dem, der modtog, tidligere havde været af blot praktisk art, blev den nu af kvalitativ betydning: den, der uddelte, blev hævet over den, der modtog; adskillelsen mellem præst og lægfolk viser sig tydeligt her, som den havde vist sig på det organisatoriske område. Sakramentalismen (helliggørelsen af nadverhandlingen) og institutionalismen løber side om side og påvirker gensidigt hinanden.

For den, der — som den katolske kirke — omfatter hele denne udvikling som en af den hellige ånd ledet genuin videreførelse af nytestamentelige tanker, må udviklingen naturligvis anerkendes; man finder institutionalismen og sakramentalismen indeholdt i Det ny testamente. Men den, der mener, at disse forhold *ikke* findes i den oprindelige menighed, må sige, at den skildrede proces er en udvikling *bort* fra skriftens tanker.

Umiddelbart kunne det se ud, som om den østlige kirkes menighedsopfattelse (og dens nadverforståelse) var en nærmere udfoldelse af de nytestamentlige tanker, end den vestlige »institutionsopfattelse« var det. Der skete imidlertid det, at »det mystiske fællesskab« i østkirken selv blev en institution, der tog patent på helligåndens tale; og så er man jo lige vidt.

(Problemet om kirkebegrebet — især dets oprindelige skikkelse — er et af de vanskeligste i den kirkehistoriske forskning; historiske undersøgelser og personlige sym- og antipatier er her mere end noget sted knyttet uløseligt sammen. Til problemet, se Emil Brunner: Da Misverständnis der Kirche, 1951, oversat til norsk: Kirkens misforståelse, 1951).

KAPITEL VI.

Rigskirken til 476 i vesten og 565 i østen.

Yderligere udbygning af forholdet mellem kirke og stat; i øst under statens ledelse, i vest under kirkens (pavens), idet germanerne her fuldbyrder romerrigets opløsning. — Indre konsolidering i teologi, forfatning, kult og fromhedsliv, dog under stærke, indre brydninger og under stærk indflydelse fra samtidens kultur.

A. Ydre forhold: *Statskirke i øst og vest.*

1. Kirken og staten.

Efter sejren over Licinius 323 var Konstantin enehersker i både øst og vest, og han fortsatte og udbyggede den politik, han havde indledt i det foregående decennium (tiår). Selv om Konstantins personlige stilling til kristendommen vel stadig har været uafklaret, og selv om han formelt lod kristendommen være kun ligestillet med de øvrige religioner, favoriserede han dog kristendommen på mange måder; rent faktisk var den statsreligion. Hans love viser det således tydeligt: om søndagens helligholdelse (der nu blev et statsanliggende!), om skattelettelser for kirkens mænd og om anerkendelse af biskoppelige domstole for kirkelige sager. Og i 330 flyttede han sin residens fra hedenskabets centrum, Rom, til Byzans, som han gjorde til en ny kristen hovedstad: Konstantinopolis (polis, gr.: by).

Konstantin havde altså valgt kristendommen til at være den samlende kraft i riget; med den skulle Augustus' værk og Diokletians forsøg føres videre til romerrigets gavn. Men skulle kirken være en sådan samlende kraft, måtte den også være en enig kirke; indre stridigheder ville ødelægge dens muligheder og måtte derfor bilægges ved kejserens indgriben.

I to tilfælde af betydningsfuld karakter greb kejseren ind: i den

donatistiske og i den arianske strid. Den første af disse stridigheder opstod 311 i Karthago. Her havde der siden Cyprians tid (ca. 250) været et stadigt modsætningsforhold mellem dem, der mente, at kirken burde være streng over for de frafaldne, og dem, der ønskede en mildere kurs. I 311 blev en tilhænger af den mildere kurs valgt til biskop, og de strenge skilte sig derfor ud, ledet af deres biskop *Donátus;* donatisternes mål var kirkens hellighed, en »ren« kirke, og denne hellighed var efter donatisternes mening afhængig af embedsindehavernes hellighed.

For at undgå videre splittelse fik Konstantin den vesterlandske *synode i Arles* i Sydfrankrig til at fordømme donatisterne (314); disse dannede da en frikirke, og under tryk af kejserens direkte forfølgelse føjede de endnu et punkt til deres lære: kirken skal være uafhængig af staten. Donatisterne holdt sig i Nordafrika helt til ca. 430, da vandalerne erobrede landet; i mellemtiden havde bl. a. biskop Augustin fra Karthago fordømt dem hårdt og opfordret staten til — ud fra Luk. 14,33 (»Nød dem til at gå ind«) — at tvinge dem ind i kirken.

Det donatistiske program har vist sig gang på gang i kirkens historie, også i vore dage.

Den arianske strids teologiske indhold bliver senere omtalt. På dette sted skal blot nævnes, at striden var en indre strid mellem Arius' og Athanasius' opfattelser, men at det påny var kejseren, der sammenkaldte en *synode;* det var den første økumeniske (fælleskirkelige) synode, og den afholdtes *i Nikæa* (i den nordøstlige del af Lilleasien) i 325.

Da Konstantin havde indført arvefølge, blev det hans sønner, der fulgte ham i 337, idet de delte riget mellem sig. De videreførte faderens religionspolitik, både ved at udstede kirkevenlige og antihedenske love (mod ofringer fx) og ved at blande sig i kirkens indre stridigheder, fx den stadigt fortsatte arianske strid. Under *Konstantius* (fra 337 herre i østrom, men eneherre 350—61) begyndte mission blandt goterne, der på den tid boede nord for Donau (i det nuværende Ungarn-Rumænien). Biskop *Wulfila* forkyndte kristendommen i ariansk skikkelse for dem, og han blev støttet af Konstantius, der var arianer, fordi broderen mod vest, *Konstans,* støttede Athanasius.

Efter Konstantius' død blev fætteren *Julián* kejser. Hans fader

og en broder var blevet myrdet af kejsersønnerne, da de skulle sikre sig mod rivaler efter faderens død. Julian havde hidtil givet det udseende af, at han var kristen; men da han blev kejser bekendte han kulør: han søgte at genoplive hedenskabet, idet han ophævede en del af de antihedenske love, og idet han genoplivede nyplatonismen og soldyrkelsen med kejserlig sanktion. Kirken blev ikke udsat for blodig forfølgelse, men Julian forfulgte den med pennen og ved administrative forholdsregler, idet han ophævede en række af dens privilegier. Fra én side kunne det betragtes som en fordel: nu var kirken dog selvstændig, ikke en kejserlig religionsanstalt.

Men Julian blev kun »den sidste athenienser« (jvfr. Victor Rydbergs roman med denne titel; den handler netop om Julian); hans idé slog ikke an, og det er en yderst karakteristisk fortælling om ham, at han — da han blev dødelig såret i en kamp med perserne — skal have råbt: »Du har sejret Gallilæer!« Tiden var løbet fra hedenskabet, i hvert fald i dets gamle skikkelse.

De følgende kejsere i øst og vest fortsatte da også Konstantins politik. Således udstedte kejseren i østen, *Theodosius*, i 380 et edikt, der påbød, at hver mand i riget skal bekende apostelen Peters tro, »tre personer i én guddom«, således som den forkyndes af biskopperne i Rom og Alexandria; alle andre var kættere og skulle hjemfalde til guddommelig og menneskelig straf. Kristendommen var nu for alvor statsreligion og kirken en statskirke. Det blev yderligere understreget, da Theodosius 394 tillige blev kejser i vesten. Ganske vist deltes riget igen — og denne gang for bestandig — i 395 (efter Theodosius' død), og selv om udviklingen tog en noget forskellig retning i de to dele, var hovedsynspunktet i begge områder dog dette: Kirke og stat hører på en eller anden måde sammen. Nu blev hedenskabet forbudt, ja, forfulgt; det fik sin første martyr, en kvinde ved navn Hypatia.

Forholdet mellem kirke og stat var dog slet ikke endeligt fastlagt. Den rådende statsfilosofiske opfattelse — der gik tilbage til samarbejdet mellem kejser Konstantin og biskop Euseb — var denne: verden er én, nemlig ét — synligt — Kristi legeme, ét corpus Christi; der er én Gud og én guddommelig lov; derfor skal der på jorden kun være én hersker og en eneste lov. Problemet blev da: hvem skulle styre og lede dette synlige corpus Christi? Der var

enighed om, at det skulle være en monark; men hvem skulle monarken være?

I *østen,* hvor romerrigets traditioner blev opretholdt i administrationen og hæren og i kejserens person, udformedes *statskirketanken:* kejseren er monarken i det kristelige rige; han har til opgave at værne kirken; han er den øverste biskop, der vælger de andre biskopper, og kirken må underordne sig ham; kejseren er både konge og præst, både »rex« og »sacerdos«. Denne opfattelse af forholdet mellem stat og kirke kaldes »cæsareopapisme« (cæsar — papa), og den kom klart til udtryk i 482, da kejseren under nogle dogmatiske stridigheder greb ind og gennemførte en bestemt formel for at sikre trosenheden; formelen kaldes »henotikon-formelen« (enighedsformelen) og kan karakteriseres som »et kejserligt trosedikt«.

Et virkeligt højdepunkt nåede cæsareopapismen under kejser *Justinian* (527—65); han anvendte vold over for hedenskabet og gennemførte tvangslukning af Platons akademi i Athen (529), og på et koncilium i Konstantinopel 553 fastsloges den byzantinske ortodoxi. Justinians magt fremgår yderligere af, at han en overgang beherskede store dele af det opløste vestromerske rige (Nordafrika (vandalerne), dele af Italien (østgoterne) og af Spanien (vestgoterne)).

Menighederne — i hvilke traditionen om kirken som et mystisk fællesskab var levende — gav dog ikke efter uden modstand. Et berømt eksempel herpå er biskop *Johannes Chrysóstomos'* stædige kamp mod det herske- og pyntesyge kejserhus. Han var først præst i Antiokia og blev her såre berømt p. gr. af sin veltalenhed (Chrysostomos = gyldenmund); da han senere kom til Konstantinopel blev han mere populær i de lavere klasser end hos hoffet, og efter forskellige stridigheder, hvor Chrysostomos viste sin stejle, men mandige holdning, blev han afsat og landsforvist; han døde i exil 407.*)

I *vesten* blev udviklingen noget anderledes. Her blev Roms biskop — og ikke kejseren — den ledende person, ikke blot inden for kirken, men i vestens samfund i det hele taget; adskillige bi-

*) Det bør vel noteres, at en række forskere ikke mener, at der generelt er tale om cæsareopapisme i østrom; de mener, at Justinian er undtagelsen, der bekræfter regelen: den decentraliserende tendens.

skopper trådte også op mod kejseren, i alt fald når kirkens interesser var truede; direkte vendt mod østens cæsareopapisme udformedes her teorien om de to magtområder: den gejstlige (sacerdotium = den hellige gave) og den verdslige (imperium, opr. om de romerske konsulers magtbeføjelser); ved denne teori ville den romerske biskop begrænse den verdslige magts indflydelse. Det må i øvrigt understreges, at selv om pavens nærmeste konkurrent (efter 395) var den vestlige kejser, var hans egentlige modstander i kampen om stillingen som monark i corpus Christi kejseren i Konstantinopel.*)

2. Romerrigets opløsning; germanernes vandringer.

At udviklingen formede sig forskelligt i øst og vest hang sammen med den tidligere beskrevne opløsning af romerriget, som i vest skred ubønhørligt videre. Der kunne ikke skabes et ensartet, holdbart økonomisk grundlag for det store rige. De mange storgodser og byer gjorde sig efterhånden økonomisk uafhængige af kejseren og blev enten ganske selvstændige eller dannede mindre helheder, også under nye herskere. Mangelen på slaver — datidens maskinkraft — har måske været en af de mest betydningsfulde faktorer i opløsningsprocessen; de var dræbt i krigen eller døde under epidemier — og nu var der ikke flere markeder, hvor nye slaver kunne hentes. Teknisk, økonomisk, socialt og administrativt kunne riget altså ikke længere bevares som helhed; militært lod det sig heller ikke forsvare, og det politiske midtpunkt — kejseren — blev uden betydning.

Denne opløsning gav naturligvis så meget desto større muligheder for de folk, der i løbet af 400-tallet pressede endnu hårdere på romerrigets grænser, end de havde gjort før: *germanerne*. Efter hunnernes march mod vest (ca. 375) brød en række af germanske stammer op fra de egne, hvortil de var ankommet i løbet af de foregående århundreder, men hvor de var blevet foreløbigt standset ved det endnu stærke riges grænser. Men i slutningen af 300-

*) Interessant er den påstand, at biskop *Sylvester* af Rom (314—35) af kejser Konstantin skal have fået overdraget kirkelig overhøjhed over hele kristenheden og verdslig overhøjhed over »Italien og alle vestens provinser«, samt en mængde gods. Overdragelsesbrevet (»Donatio Constantini«, lat. Konstantins gave) er imidlertid et stort falskneri, udført i Rom ca. 750, da paven optog forbindelse med den frankiske konge for derved at domninere over østkirken (se s. 131).

tallet begyndte da de store vandringer, der i løbet af de næste århundreder skulle ændre billedet i hele Europa.*)

Germanernes hærgninger er knyttet til sådanne år og begivenheder, som de følgende: *Vestgoternes* lange togt fra Dacien, fra nord til syd på Balkanhalvøen og nord på igen over i Italien, plyndring af Rom 410; videre til Sydfrankrig og Østspanien, hvor de faldt til ro; togtet varede fra ca. 380 til ca. 420. I begyndelsen af 700-tallet erobrede araberne deres områder. — *Østgoternes* kortere vandring fra Sydruslands stepper til Pannonien (sydlige del af det nuværende Østrig); herfra erobrede de Italien ca. 490, hvor de havde magten til 533, da kejser Justinian undertvang det meste af halvøen; efter hans død erobrede *langobarderne* landet 568. — *Vandalernes, allemannernes* og *burgundernes* fælles færd over Rhinen nytårsnat 406: Vandalerne nåede på kort tid helt til Nordafrika, hvorfra de 455 angreb Rom; 534 blev deres land erobret af Justinian, men riget gik dog først endeligt til grunde efter arabernes fremtrængen i 600-tallet. — *Angelsaksernes* sejlads til Britannien i midten af 400-tallet. — Og endelig *frankernes* flytning fra østre til vestre Rhinbred, hvorfra de i løbet af 400-tallet bredte sig over det meste af Gallien.

Hele denne udvikling fik umådelig betydning for biskoppen i Rom. På grund af kejserens svindende betydning — i 404 flyttedes kejserens residens til Ravenna i Norditalien — blev paven det samlende midtpunkt; han blev den, der førte traditionen fra den svundne storhedstid videre, og det lykkedes en af biskopperne — *Leo I* (440—61) — på afgørende måde at hævde Roms primat ud fra Matth. 16,18 f: Peter fik nøglemagten, og derfor har den romerske biskop også denne magt og uddeler den til de øvrige biskopper; han er hele kirkens øverste lovgiver, dommer og administrator. Leo I anses med rette for at være den første pave, selv om navnet (papa, fader) først i slutningen af 400-tallet anvendtes af den romerske biskop; af en eftertid er Leo I også beæret med tilnavnet »den Store«. Han fik tilmed kejserens sanktion, idet denne i

*) Man må tænke sig udviklingen foregået på den måde, at germanerne lidt efter lidt i løbet af 300-tallet i større og større tal har gjort sig gældende, især i grænseegnene, i handelsliv, administration og hær; det afgørende var ikke, om de var germanere, men om de antog romersk kultur; efter delingen af riget i 395 var det således en vandalergeneral, *Stiliko*, der fik den egentlige magt i østen. Men til sidst er altså folkepresset kommet.

et edikt 445 erklærede, at myndigheden tilkom biskoppen af Rom som en ret, han havde som sådan og ikke som en gave fra staten. Leo I's myndighed fremgår også deraf, at han 452 bevægede hunnerkongen Attila bort fra Rom og 455 formildede vandalerne, da de plyndrede Rom, så at de i hvert fald ikke brændte byen af.

Yderligere frit stillet blev paven, da den sidste vestromerske kejser blev afsat 476 af en germansk (herulisk) fyrste Odoaker. Nu var der igen kun ét kejserrige: det romerske, og én kejser: kejseren i Konstantinopel (Byzans). Problemet blev nu for alvor skarpt: Hvem skal være monarken i corpus Christi? Skal det være biskoppen i Rom (paven) — eller skal det være kejseren? (Om striden ang. dette problem se s. 144 ff).

B. Indre udvikling: *Dogmestridigheder og »verdsliggørelse«.*

1. Teologi og livssyn i det hele taget.

a. Den arianske strid og senere kristologiske stridigheder.

Efter at forfølgelserne var ophørt, kunne det teologiske arbejde igen tages op. Origenes' værk (s. 40) havde betegnet det hidtidige højdepunkt; men som omtalt var han mere hellenistisk end evangelistisk orienteret; Kristus som filosofisk logosbegreb dominerede over Kristus som frelseshistorisk person.

Nu fremstod en presbyter *Arius* fra Alexandria og videreførte den græske og origenistiske tanke om Gud som den uendeligt ophøjede, der snarere er et evigt princip end en i historien handlende Gud; og han drog deraf en konsekvens, som Origenes ikke fuldt ud havde draget: Kristus er i virkeligheden en skabning og er derfor kun en *anden* Gud, men ikke selv Gud; han er nok den ypperste skabning, men dog af væsen »ulig Gud«; han havde som en guddommelig udsendt lærer *undervist* mennesket til frelse.

Arius' synspunkter mødte hård modstand. Der sammenkaldtes da — på kejserens foranledning (se s. 77) — til en *synode i Nikæa,* i hvilken deltog 318 biskopper, og på hvilken der blev vedtaget en formel, der gik Arius imod: Sønnen er en sand Gud, født, ikke skabt, og altså dermed af »samme væsen« som faderen; (med det græske udtryk: homo-usios). I denne formel — hvis tekniske betegnelse er *nikænum* — er i dogmatiske begreber udtrykt en cen-

tral, kristen tankegang: Kristus er Guds åbenbaring og ikke en skabning; ellers er hans forkyndelse ikke pålidelig og frelsen ikke frelse; Gud er skabelsens Gud, og tillige er han forløsningens Gud, der ikke blot giver mennesket en *mulighed* for at frelses gennem opdragelse (med fx Kristus som lærer), men virkelig også frelser mennesket fra døden (og synden) ved at sende Kristus som forløseren.

Nikænum blev forsvaret af en række af tidens førende teologer og kirkeledere. Den førende kirkepolitiker var kejserens rådgiver, biskop *Hosius* af Cordova; men den, der for eftertiden kom til at stå som hovedskikkelsen i kampen mod arianismen, var *Athanasius;* han var 325 med i Nikæa som diakon for biskop *Alexander* fra Alexandria, og blev 328 sin biskops efterfølger. Allerede før 325 havde han deltaget i den standende strid, og i de år, der fulgte — lige til han døde som 80-årig 373 — udviklede han i tale og skrift nærmere de problemer, der knyttede sig til bekendelsen fra Nikæa; hans synspunkter vakte stadig til modsigelse, og han måtte således 5 gange drage i landflygtighed. Senere teologer, der hyldede den athanasianske teologi var bl. a. biskop *Basilius* af Kæsaræa i Kappadokien (der også bidrog til at drage munkevæsenet ind under kirken, se s. 101), *Gregor* af Nazians i Kappadokien (biskop i Konstantinopel 379) og biskop *Ambrosius* i Milano (der bl. a. fik stor betydning for Augustin).

Under de fortsatte debatter blev *ånden* indoptaget i gudsbegrebet, idet det kom til at hedde: Gud er ét væsen med 3 subjekter (hypoståser). Dermed havde man i dogmatisk sprog fået udtrykt, at Jesu ord virkelig er Guds ord til mennesker, og at Gud er den stadigt virkende Gud. Den athanasianske læres sejr blev stadfæstet på den af kejser Theodosius sammenkaldte — og af Gregor af Nazians ledede — *synode i Konstantinopel* 381 (den 2. økumeniske synode), hvor arianere og andre kættere blev fordømt, og hvor nikænum blev anerkendt. Dermed var den trinitariske strid endt (dvs. striden om triniteten, om forholdet mellem de enkelte subjekter i treenigheden).*)

*) Den danske folkekirke har 3 oldkirkelige bekendelsesformler (kaldet symboler, gr.: kendetegn): *den apostolske* (fra 4. årh., med en kerne fra ca. 150), *den nikæno-konstantinopolitanske* (der bærer dette navn, fordi en synode i 451 — for hvem den forelå og af hvem den blev anerkendt — mente, at den var blevet udformet ved synoden i Konstan-

Det er i det foregående sagt, at den trinitariske strid beskæftiger sig med centrale, kristne tanker, og man kan vel ved at oversætte kirkemødernes dogmatiske formler til et mere udogmatisk sprog også se det betydningsfulde i dem. Men det er karakteristisk for oldkirken, at den netop *ikke* udtrykker sig udogmatisk, men udtrykker sig spekulativt, under påvirkning af hellenistisk, filosofisk tænkning. Begreberne er ikke blevet mere klare ved, at der ofte blandede sig politiske og personlige modsætningsforhold ind, hvilket medførte bitre og hadefulde angreb; ved en synode i 400-tallet mødte bevæbnede munke op fra begge sider, og en anden synode blev af modstanderne kaldt røversynoden!

Til forståelse af de begreber, der anvendtes i stridighederne, må man imidlertid hele tiden have den græske opfattelse af mennesket og frelsen for øje (sådan som den allerede udformedes af Irenæus, se s. 38): Menneskets legeme er bundet af synden, men synden er ikke forstået etisk eller personligt, men fysisk: menneskets legeme er dødeligt; sjælen — sædet for viljen — indplantes imidlertid af Gud i hvert menneske efter fødselen og er derfor det guddommelige tilknytningspunkt. For at det dødelige menneske kan frelses, dvs. blive guddommeligt, bliver Kristus menneske: ved sin dåb og ved opstandelsen erhverver han sig helligånden og evigt liv, og eftersom han — tænker man sig — rummer hele menneskeheden i sig, er hele menneskeheden frelst — eller i hvert fald givet mulighed for frelse; der er nemlig kun frelse for de mennesker, der ved oplæring og ved deltagelse i sakramenterne får trænet sjælen, viljen, og som så kan »få del i Kristus« og derved besejre dødeligheden.

Det er vist imidlertid umuligt at gøre sig fuldstændig fri af hellenistisk livsanskuelse ud fra sådanne tankegange, hvor centralt sigtet — understregningen af det dødelige, skabte menneskes frelse ved skaberen og hans logos — end er. Den rent fornuftmæssigt opbyggede begrundelse for Jesu menneskebliven er et stykke logik (som blev gentaget af Anselm af Canterbury i 1100-tallet), og fore-

---

tinopel i 381; i virkeligheden er den vist fra årtierne før 381) og *den athanasianske* (fra 5. årh., ikke formuleret af Athanasius, men delvis i hans ånd). Den første formel er den danske kirkes dåbssymbol; i de fleste danske kirker anvendes den også som bekendelsessymbol, men enkelte steder anvender man formel nr. 2; den er i øvrigt det eneste fælleskirkelige (økumeniske) symbol.

stillingerne om synd og frelse er udsprunget af naturfilosofiske overvejelser. Dermed er skellet mellem skaberen og det skabte ikke draget til bunds, og der var trods alt muligheder for indtrængen af hellenistiske tankegange om frelsen og om forholdet mellem Gud og menneske.

Eller, sagt på en anden måde: I virkeligheden forsøgte oldkirkens dogmatikere at gøre det umulige: at forene talen om de 3 selvstændige, guddommelige personer med hævdelsen af Guds enhed; men derved forsøgte de at indfange Guds væsen i menneskelige begreber, og »Guds væsen er nu engang inkommensurabelt med menneskelig tænkning« (Lietzmann). Ganske vist har de athanasianske teologer — ligesom nyplatonikerne — sikkert haft lignende tanker; Gud var også for dem »den, der bor i et utilgængeligt lys«; men under stridighederne dengang og under kristendommens udbredelse til andre folk, der var fremmede for græsk tænkning, blev dogmernes bogstavelige forståelse den fremtrædende; denne udvikling har i tidens løb, indtil i dag, haft umådelige, uheldige konsekvenser; (tænk blot på folks vanskeligheder med »trosbekendelsen«!). De bitre stridigheder mellem unitarerne — betegnelsen for dem, der i kirkens historie indtil i dag har hævdet Guds enhed — og den athanasiansk bestemte kristenhed kunne måske være undgået, hvis man, fra begge sider, havde erkendt dogmernes filosofiske form.

I *vesten* søgte teologerne da også at undgå østkirkens filosofiske spekulationer og i stedet at udtrykke sig i mere etiske og praktiske begreber: Synden er ikke bundet til sanseligheden, men til viljen, personligheden selv, og frelsen er ikke af »fysisk« karakter, men består i Guds egenmægtige *tilsigelse* af syndernes forladelse til det fortabte menneske. Allerede *Tertullian* var slået ind på den vej, men den teolog, der skulle give den mest omfattende udformning af vestens teologi var *Augustin.*

Inden Augustins liv og teologi bliver gennemgået, skal imidlertid omtales *de kristologiske stridigheder,* der dukkede op som udløbere af den trinitariske strid. Det var fastslået, at Kristus var guddommelig (af samme væsen som faderen), men at han samtidig var sandt menneske. Hvordan skal forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige hos Kristus da forstås? Denne diskussion føles af vesterlandsk teologi (og af os) ikke som værende af så cen-

tral karakter som den arianske strid; det hænger sammen med, at for vesten er *enheden* i gudsbegrebet blevet det vigtigste, medens for østen *treheden* er blevet det vigtigste. Men det kristologiske problem hører logisk nødvendigt med til græsk tænkning: Dersom frelsen består i guddommeliggørelse af menneskenaturen, og dersom denne guddommeliggørelse hidføres ved, at Kristus — logos — bliver menneske, er det meget afgørende at få klaring over forholdet mellem det menneskelige og det guddommelige.

To hovedopfattelser kom til at stå over for hinanden: Den alexandrinske teologi og den antiokenske teologi.

Den alexandrinske teologi understregede stærkt enheden mellem den guddommelige og den menneskelige natur hos Kristus, en enhed, som blev opfattet som faktisk en *fysisk enhed;* for at kunne forløse mennesket måtte Gud *helt* blive menneske; konsekvensen måtte vel blive, at Kristus kun havde én natur: den gud-menneskelige; det menneskelige var kun en klædning, som logos havde iført sig, jvfr. doketismen (s. 36). I ekstrem form kaldes denne lære *monofysitismen* (monos, gr. = en, fysis, gr. = natur) og blev særlig hævdet af biskop *Kyrillos* af Alexandria.

Den antiokenske teologi interesserede sig især for Kristi menneskelighed; kun som menneske kunne Kristus være et moralsk forbillede, og var der tale om en enhed, måtte det være en *viljesenhed,* hvor den menneskelige natur underlagde sig den guddommelige. Faren måtte blive, at man havde ikke blot to naturer, men to personer i Kristus. I ekstrem form kaldes denne lære *nestorianismen,* som har fået navn efter patriarken *Nestorius* af Konstantinopel.

For at bilægge striden sammenkaldte kejseren en *synode i Efesus 431* (den 3. økumeniske); her blev nestorianismen fordømt og Nestorius landsforvist. På en *synode i Efesus 449* (Røver-synoden!) sejrede da monofysitismen; men på den 4. økumeniske *synode 451 i Kalkédon* (i Lilliasien, ved Bosporus) blev begge retninger fordømt, og man vedtog en formel, hvor det blev fastslået, at Kristus var »to naturer i én person«; men det blev opgivet at give nogen nærmere bestemmelse af forholdet mellem de to naturer. Ved dette resultat er kirken — både den katolske og den protestantiske — i det store og hele blevet stående indtil i dag: Kristus er både Gud og menneske.

Ganske vist må man m. h. t. det nævnte kristologiske dogme (som m. h. t. treenighedsdogmet) fremhæve det filosofiske og tidsbundne i dets form og indrømme umuligheden af at finde en adækvat (dækkende) form; men den citerede formel vil dog sige noget væsentligt: Kristus er fra Gud (og taler derfor med autoritet, også angående ubekymretheden om frelsen), og: hans menneskevæsen er en del af hans person og udgør sammen med hans guddomsvæsen en enhed — og altså er menneskelivet, også vores menneskeliv og vores stræben mod det ideale liv, helliget af Gud!

Al senere fromhed har levet af dette dogmes tanker om det ideale liv, helliget af Gud, og der er noget stort og stærkt i disse tanker, som da også har inspireret mange, fx middelaldernes kunstnere og digtere. Fra protestantisk side vil man imidlertid påstå, at den katolske fromhed (hverken i middelalderen eller i dag) og for så vidt heller ikke fromhedsretningerne inden for den protestantiske kirke har draget konsekvensen af dogmet, der vel ret beset kunne rumme den opfattelse, at livet i dets helhed og modsætningsfyldthed er Guds; man vil fremføre to indvendinger: dels, at den optimistiske tro på »det helligede menneskelivs« muligheder i virkeligheden bunder i en (nyplatonsk) tro på selvforløsning, og dels at dogmet (måske lige fra begyndelsen) er blevet forstået ud fra en orientalsk-dualistisk opfattelse af tilværelsen, og at denne opfattelse — med dens helvedesforestillinger og krav om askese — blev ganske dominerende; bag forestillingen om »det ved Guds nåde helligede menneskeliv« ligger trods alt *menneskets* tanker om livet.

Da både nestorianismen og monofysitismen var officielt fordømte, — det blev yderligere understreget på den 5. økumeniske *synode* sammenkaldt af Justinian i *Konstantinopel 553* (jvfr. s. 79) — dannedes der en række nationale kirker i romerrigets østlige distrikter. Der fremstod således en nestoriansk kirke på persisk grund (de kaldæiske kristne), hvorfra den bredte sig i løbet af middelalderen til Indien, Turkestan og Kina; i hovedstaden for T'ang-dynastiet (618—905) rejstes 4. februar 781 en sten, der skildrer den nestorianske mission i årene 636—781. På Forindiens vestkyst lever endnu et nestoriansk samfund: de såkaldte Thomas-kristne eller

»Syriske kristne«. Som monofysitiske kirker opstod den koptiske (i Ægypten), den æthiopiske og den armeniske kirke.*)

b. Augustins liv og udvikling.

Den kristne frelsesforståelse og opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske var hidtil næsten kun blevet udformet i østkirkens filosofiske sprogbrug, men evangeliets stærke forkyndelse var stivnet under processen. Vestens teologer drog evangeliet frem på ny, og ved den sprogbrug, de anvendte, gengav de langt bedre evangeliets personlige tale til den enkelte. Men heller ikke vesten kunne vride sig ud af den græske arv, og Augustin står som et glimrende eksempel på kirkens dobbelte stilling mellem øst og vest.

Augustin blev født i Tagásta i Numidien 354. I hjemmet fik han en kristen opdragelse af moderen Mónnika. 17 år gammel kom han til Karthago for at uddanne sig i rhetorik (veltalenhedslære) og han mødte under denne uddannelse en tilskyndelse til ideal og religiøs stræben ved arbejdet med den store romerske taler *Cicero*. Men senere blev han mere optaget af den religion, der hed *manikæismen* (se s. 37).

I manikæismen fandt Augustin en løsning — som tiltalte ham — på det problem, der var hans og hans samtids problem: det ondes problem, og det dermed sammenhængende problem: enheden med Gud eller det guddommelige princip. (Jvfr. kap. 1 og skildringen her af den kulturelle og religiøse situation i romerriget i disse århundreder). Manikæismen var en gnostisk blandingsreligion, ifølge hvilken det onde er knyttet til materien; fra denne materie må mennesket på en eller anden måde frigøres for at blive eet med Gud; Gud er lyset, opfattet af manikæismen som et åndeligt lysstof.

Fra Karthago drog Augustin alene til Rom, hvor hans rhetoriktuddannelse skulle fortsættes; han brød med moderen og knyttede sig til en ung kvinde i et (efter romersk lov fuldt anerkendt) konkubinatægteskab, og han forlod manikæismen og sluttede sig til en filosofisk retning, der hed *skepticismen;* den lærte, at længselen ef-

*) Det politiske moment i de kristologiske stridigheder må ikke glemmes: De udgør den teologiske side af den politiske og økonomiske modsætning, som eksisterede mellem Aleksandria og Antiokia indbyrdes og mellem de to byer på den ene side og Konstantinopel på den anden. Opløsningen i vesten efter 395 skabte økonomiske vanskeligheder for Aleksandria og Antiokia, og de blev draget ind under østkejserens centraliseringsbestræbelser.

ter løsningen af verdensgåderne, efter Gud, ikke kan tilfredsstilles, ja, at den måske bygger på illusion.

Fra Rom drog han til *Milano*, hvor han selv blev lærer i rhetorik. Han mødte her biskop Ambrosius (se s. 55), hvis prædikener gjorde et dybt indtryk på ham, så dybt, at Augustins omvendelse til kristendommen kan dateres til disse år. Endnu var det dog kun rent intellektuelt, at han anså bibelen og de kirkelige forfattere for at være de sande autoriteter; han havde ikke med hjertet og viljen draget konsekvensen af sin nye indsigt. For Augustins endelige frigørelse fra skepticismens materialisme blev nu studiet af nyplatonismen af stor betydning; Ambrosius tilskyndede ham til dette studium.

Nyplatonismen kan vel som nævnt (s. 19) siges at være det tydeligste udtryk for hellenistisk-romersk tankegang overhovedet, og dens filosofi virkede dragende på Augustin; den talte om menneskets længsel efter enheden med Gud og om den åndelige virkelighed bag alt, og den talte om det onde på en måde, som Augustin følte var rigtigt: verden er ikke selv ond, men en udstråling af guddommen; det onde er menneskets vilje.

Medens indtrykket af disse tanker endnu helt fyldte ham, vendte han sig på ny til bibelen, bl. a. de paulinske breve, og mere og mere blev det nu klart for ham, at han måtte bryde med sit hidtidige liv, en indstilling, der yderligere modnedes hos ham, da han hørte om de kristelige asketer. Til et endeligt brud kom det, da han en dag opholdt sig i sin have i en tilstand af voldsomt indre røre; og da han fra en nabohave hørte en barnestemme, der stadigt sagde »Tolle, lege« (Tag og læs), tog han det som et guddommeligt svar i kampen, og han greb rullen med de paulinske breve og læste Rom. 13,13—14: »Lad os vandre sømmeligt som ved dag, ikke i svir og drik, ikke i utugt og løsagtighed, ikke i kiv og misundelse; men ifør jer Herren Jesus Kristus, og plej ikke kødet, så begæringer vækkes.« Fra da af brød han helt med den ydre verden, og selv et påtænkt (og lovet) regulært ægteskab trak han sig ud af.

Augustin så klart nok nyplatonismens store betydning for ham m. h. t. det, der var sket; men han fandt, at den manglede noget, som kristendommen havde. Nyplatonismen talte sandt om gudslængselen og det ondes karakter af tomhed hos mennesket — men

hvordan skal mennesket overvinde tomheden på vejen mod målet: enheden med Gud? På dette punkt — mente Augustin — slog nyplatonismen ikke til, men kun kristendommen. Enheden med Gud, frelsen, skyldtes her alene Guds nåde; den afhang ikke af mennesket selv, men beroede helt på, at Gud havde knyttet forbindelsen; »ordet blev kød og tog bolig iblandt os« — det var et ord, nyplatonikerne ikke havde. Over denne erfaring byggede Augustin sin teologi op. Lad være, at han nok ikke var konsekvent i hævdelsen af dette synspunkt; han havde dog fået en central nytestamentelig tanke draget frem. Selv hans »asketiske verdensflugt« må snarere — i stedet for ud fra orientalsk-platonisk deklassering af materien — opfattes som hans (måske noget misforståede) forsøg på at efterleve kravet om selvfornægtelse, der lød i de ord, han heller ikke mødte i Plotins skrifter: at han (Kristus) forringede sig selv, idet han tog en tjeners skikkelse på og blev mennesker lig; (se »Bekendelser« bog VII, kap. 9). Iøvrigt blev han jo ikke så asketisk, at han opgav sine videnskabelige og filosofiske studier; tværtimod!

Påskelørdag 387 blev han døbt af Ambrosius, hvorefter han vendte hjemefter. Hans moder var kommet til ham i Milano, men i Ostia ved Tiberens munding døde hun. I Afrika levede han i lang tid i Tagasta i et klosteragtigt liv i ejendomsfællesskab med en række venner. Nogle år efter blev han opfordret til at blive præst i *Hippo*, hvor han kort tid efter blev biskop (fra 395). Bispegården omdannede han til et kloster, i hvilket Hippos præster boede, og hvor de levede et nøjsomt, regelbundet klosterliv (jvfr. middelalderens domkapitler og kannikeinstitution; augustinereremitterordenen blev en betydningsfuld orden; Luther hørte til den). Augustin døde 76 år gammel (430), efter at vandalerne havde sat sig fast i Nordafrika.*)

c. Augustins teologi.

Vi lærer Augustins teologi at kende gennem hans skrifter. Af disse er tre hans hovedværker. For det første hans »Bekendelser« (Confessiones); både teologisk, litterært og psykologisk er det et overordentlig betydningsfuldt værk. Det er i øvrigt ikke en levneds-

*) Om Augustin se bl. a. J. Nørregaard: Augustins religiøse gennembrud, 1920 og Alf Ahlberg: Augustinus — den första moderna människan, 1952. »Bekendelser« (i uddrag) findes i en dansk oversættelse (af Ernst Fr. Hansen) fra 1952.

beskrivelse i jeg-stil, men en lovprisning i tiltaleform til Gud. Hans andet hovedværk er »Om Guds stat« (De civitate Dei), og det vil blive omtalt nærmere nedenfor. Hans tredje hovedværk »Om treenigheden« (De trinitate) er måske hans teologisk set dybeste.

Derudover har Augustin skrevet en mængde prædikener (ca. 400 er bevaret), fortolkninger, homilier (lærebøger til vejledning for præsterne ved udarbejdelsen af prædikenen, ordet kommer af et græsk ord for »at tale«), polemiske skrifter (fx mod donatisterne).

Målet for Augustins hele stræben var at »erkende den sandhed, hvis besiddelse gør mennesket saligt«; at nå denne erkendelse var at opleve frelsen, enheden med Gud. Augustin var overbevist om, at sandheden eksisterede, og han fandt den, ikke i nyplatonismens emanationslære, men i kristendommens tale om den treenige Gud, i hvis billede mennesket engang er blevet skabt, og til hvem mennesket derfor skal vende tilbage. »Du har skabt os til samfund med dig, og uroligt er vort hjerte, indtil det hviler i dig«, hedder det i nogle af de første linjer af »Bekendelser«. Om denne stræben efter sandheden drejer hele Augustins forfatterskab sig, og af særlig interesse er det at se, hvorledes ifølge Augustin frelsen kommer i stand og den omtalte stræben tilfredsstilles:

Ved syndefaldet mistede Adam den frie vilje, og fra Adam — i hvem alle mennesker var, da han syndede — har hovmod og sanseligheden bredt sig til hele menneskeheden ved *arvesynden* (Rom. 5,12), og vi er en fortabelsens masse (massa perditionis).*) Objektivt er *frelsen* kommet i stand ved Kristus og hans død, men da menneskets vilje er bundet, må Gud tage det første skridt og give os »den forekommende nåde«, der giver os muligheden for en åndelig vækst; deri består retfærdiggørelsen, og den finder sted allerede i dåben. Frelsen beror da i sidste instans på *forudbestemmelsen*; i sin uimodståelige nåde udvælger Gud nogle til frelse, hvorimod de ikke-udvalgte overlades til fortabelse. Denne lære kaldes prædestinationslæren.

Augustin har her forladt østkirkens naturfilosofiske overvejelser over menneskets natur; ikke Jesu menneskebliven og opstandelse — og filosofiske spekulationer derudfra — er de centrale frelsesbegivenheder, men derimod Jesu korsdød og den personlige dom, der

*) Forestillingen om Adam som urbilledet er ganske simpelt en anvendelse af Platons filosofi: almenbegrebet (ideen) rummer alle enkeltting i sig. Allerede Paulus anvender den.

ligger deri; synden er noget etisk, personligt, altomfattende, og prædestinationslæren siger, at frelsen virkelig er frelse: retfærdiggørelse af Guds nåde. (At Augustin ved sin tale om »den åndelige vækst« og også på anden måde ikke er ganske konsekvent skal senere nævnes).

Augustins teologi var udformet i skarp modsætning til den opfattelse af frelsen, som var givet af *Pelagius*, en irsk munk, der i en romerbrevskommentar (ca. 410, altså før Augustins hovedværker kom) gjorde gældende, at Adam ved faldet ikke mistede den frie vilje, og at mennesket derfor stadig har mulighed for at vælge m. h. t. frelsen; synden er ikke gennemgribende i mennesket; arvesynd eksisterer ikke; det er andre menneskers slette eksempel og vanen, der fordærver mennesket, og til frelse har Gud da sendt Kristus, der opdrager mennesket ved sit eksempel og sin lære og derved vejleder det til den dyd, der skal udvirke saligheden.

Denne Pelagius' lære er i virkeligheden den hellenistiske (stoiske) opfattelse af mennesket overført på kristelig grund, og da den fremkom, gav den da også anledning til strid, en strid, som Augustin altså også blev blandet op i, og som blev ført med bitterhed og had. Pelagius blev fordømt på synoder i Karthago (418) og i Efesus (431), men for at formidle udformede munken *Johannes Cassiánus* (fra et af Sydgalliens mange, betydningsfulde klostre), en lære, der senere er kaldt *semipelagianisme* (halvpelagianisme): mennesket er hverken dødt (Augustin) eller sundt (Pelagius), men sygt; det kan ikke frelse sig selv, men har dog så megen fri vilje, at det selv har ansvaret for frelsen eller fortabelsen; prædestinationslæren forkastedes energisk.

Også semipelagianismen blev fordømt (på en synode i Orange 529); men Augustins prædestinationslære blev heller ikke anerkendt, og den middelalderlige teologi blev for en stor del præget af semipelagianske synspunkter. Da et kompromis som semipelagianisme i praksis altid bliver helpelagianisme (mennesket har ansvaret for frelsen), må man altså konstatere, at hellenismens menneskesyn påny har sejret, og det har været dominerende i den katolske kirke siden da; en katolsk retning i 1600-tallet (jansenisterne), der ville genoplive denne side af Augustins tanker, blev fordømt af paven. Antikken, og ikke gallilæeren, sejrede.

Af den pelagianske strid fremgår det, at Augustin meget klart

har set problemet om forholdet mellem antik tænkning og kristen tro, og at han skarpt hævdede skellet mellem skaberen og skabningen: i skabningen selv er der intet uforanderligt og evigt, sådan at mennesket skulle kunne måle sig med Gud; at ville helbrede sig selv var filosoffernes dårskab. Den dogmatiske formulering af denne erkendelse gav Augustin i prædestinationslæren; tanken om Gud som skaberen og mennesket som skabningen kan vel overhovedet ikke udtrykkes i stærkere form. Dermed var der for Augustin givet en adskillelse mellem filosofi og teologi, fornuft og åbenbaring, tænkning og tro, og denne problemstilling skulle blive dominerende i hele middelalderen.*)

Augustin havde imidlertid også — af nyplatonismen — lært meget om skabningen og dens higen ud over mangfoldighedens verden; han havde brudt med manikæismens opfattelse af verden som ond. I sine værker forbinder han derved i en imponerende filosofi bibelsk skabelsestro med nyplatonsk lære, og den augustinsk-nyplatonske tradition bliver hovedlinjen i middelalderlig tænkning.

Problemet bliver da, om Augustin selv — og middelalderens teologer — kunne fastholde evangeliets tale i dette system; om han kunne nøjes med at skue lyset fra den himmelske sandhed og ikke bevæge sig ud i forestillinger om menneskets selvforløsning. Et par punkter skal fremdrages, som viser, at det *ikke* lykkedes.

I beskrivelsen af *frelsesprocessen* kommer Augustin over i antikkens tankebaner. Nok siger han, at sjælen ikke kan måle sig med Gud, og at den får *oplysning* (illuminatio) fra Gud; men han siger også, at vi allerede her og nu *kan* skue Guds lys og nå til sandheds erkendelse; han indførte dermed på kristen grund den nyplatoniske lære om, at menneskets fornuft har del i den guddommelige fornuft, den lære, der i middelalderen skulle blive til den filosofiske teori om, at der ikke er disharmoni mellem tanke og virkelighed, mellem tænken og væren. Dermed er skabelsestanken

*) I den tidligere omtalte bog »In tyrannos« ser professor Møllgaard med forfærdelse på den forudbestemmelseslære, som Augustin, »oldkirkens mest splittede personlighed«, udformede; han finder det rent ud en uhyggelig lære om Gud, at han sådan frelser og dømmer, »hvem han vil«. Det er muligt, at læren kan misbruges og også er blevet det af Augustin; men på den anden side siger forudbestemmelseslæren — i dogmets form — meget stærkt, at Gud netop er Gud, en nådig Gud, for dem, hvem livet blev for mægtigt og uoverkommeligt; *det* er dog evangeliet; de — eller vi? — der tilhører eliten, klarer os nok! Augustin har klarere end Origenes set tilværelsens sammensatte og uigennemskuelige karakter.

— og prædestinationslæren — i virkeligheden givet til pris, i hvert tilfælde, dersom man ved skabelsestanken forstår den opfattelse, at menneskets tanker om livet, dets ideale stræben og trang til »livsfylde« trods alt det værdifulde i disse ting kun er menneskeværk; det er ganske i evangeliets ånd, når mennesket tænker, handler og skaber og dermed bruger Guds gaver; men skabelsestanken skal blot holde os fast på *grænserne* for vore muligheder.

Augustins mere græske end evangeliske tanker på dette punkt viser sig derved, at han ikke opfatter tilgivelsen som en frikendelse af mennesket som det *er*, men som en frikendelse af mennesket som det *bliver*, når det ved Guds kærlighed har fået en ny natur; forudbestemmelsen er i virkeligheden en forudbestemmelse til at få en ny natur, ikke til at blive accepteret, som man er; (denne skærpelse af tanken giver Luther); mennesket kan ikke acceptere sig selv som menneske, ret og slet, men kan først acceptere sig selv, når det — »ved Guds nåde« hedder det — er blevet anderledes end før; men det er jo ingen trøst, næppe heller nogen appél.

Muligheden for indtrængen af nyplatoniske tanker om menneskets længsel og opadstigen mod Gud er således tydeligt til stede, og de findes da også hos Augustin selv i uudlignet spænding over for evangeliets tale: Augustin lærer, at grundsynden er menneskets selvoptagethed og hovmod; men samtidig ser han det — godt græsk — som menneskets højeste mål at finde enheden med og hvilen i Gud; selve længselen (eros-længselen!) rammes ikke af Augustins dom.

Dernæst viser Augustins bundethed til antikken sig på følgende felt: hans *historiefilosofi*, som han udformede i »Om Guds stat«. Om baggrunden for og indholdet af værket skal kort siges følgende: Vestgoternes plyndring af Rom gav Augustin — der i øvrigt anså plyndringen for at være en følge af kirkelig slaphed — anledning til historiefilosofiske overvejelser om magtens og rettens forhold til hinanden, og i årene 413—27 skrev han da sit omfattende værk, hvis første del er et forsvarsskrift for kristendommen, og hvis sidste del er en historiefilosofi. Augustin ser historien som et drama om kampen mellem Gud og det faldne menneske, mellem Guds stat og verdens (djævelens) stat, mellem retfærdigheden hos den kristne hersker (og kirken) og magten hos verdens fyrste. »Guds stat« og »verdens stat« er ikke — det er i hvert fald hovedsyns-

punktet i værket — lig med de konkrete størrelser: den ydre kirke og staten; de er åndelige, usynlige fællesskaber, hvor dels gudskærligheden, dels selvkærligheden råder. (Det er Augustins kirkebegreb, der her viser sig; han er imod Cyprians identificering af »embedet« og den »sande kirke«; den sande kirke er ikke bundet til embedet, men er dér hvor gudskærligheden er, og det vil igen sige: der hvor de til frelse forudbestemte er).

Evangelisk og antiplatonsk var det, at Augustin overhovedet beskæftigede sig med den jordiske, omskiftelige virkelighed, og evangelisk var det mål, han havde med sin forskning: at erkende den treenige Gud. Men Augustin fastholdt ikke, at det var en visdom om skjulte ting, han havde skuet ind i. Han afværgede nemlig ikke, at der blev sat lighedstegn mellem kirken og »Guds stat« og mellem den verdslige magt og »Djævelens stat«. Han fastholdt ikke skellet mellem fornuft og tro, og »tro« blev dels en antagelse af Augustins »åbenbarede« meninger og dels et led i menneskets åndelige udvikling i dets stræben mod sandheden; »tro« som blot en bekendelse af Gud som skaberen og som lydighed mod Guds ord blev der for lidt plads til.

Med Augustins historiefilosofi — i hvert tilfælde når konsekvenserne af den blev draget — var begivenhederne under Konstantin og hans efterfølgere sat ind i et filosofisk-politisk system, hvor religion og politik igen var blevet ét (se s. 54); antikken sejrede og levede fremover. Som Augustin så Gudsriget som det mål, kirken og staten bevæger sig frem mod, har al senere historiefilosofi været præget af den samme myte om historien som en pilgrimsgang, hvor mennesket søger at nå til det fuldkomne rige; men det er altid blevet et rige, der er tænkt i den skikkelse, som mennesket, det skabte væsen, har givet det, og i kampen for at nå målet må alle kættere og vantro undgælde. Den katolske kirkes opfattelse af forholdet mellem det gejstlige område (sacerdotium) og det verdslige område (imperium) er bestemt her udfra, og kejser og pave i middelalderen sled hinanden op i kampen om, hvem der var gudsriget nærmest. Den protestantiske lære om den guddommelige enevælde og moderne stormagters opfattelse af egen mission i verden bygger på samme livssyn; at det i sidste tilfælde stærkest viser sig på ganske ikke-religiøs grund viser blot dets gennemgribende betydning og uevangeliske indhold (jvfr. s. 56).

Men i læren om forholdet mellem synd og nåde viser Augustin, at han også kender den kristne grundtanke om Gud og skaberen over for det skabte menneske, der skal være tro mod jorden og være en tjener mod næsten; og også *den* tanke levede videre; først glemt, men med *Luther* blev den draget frem påny for siden at stå i en stadig kamp med antikkens tankegang i alle dens skikkelser, verdslige, hedenske og kirkelige.

Augustin er i sandhed »det første moderne menneske«.

2. Kirkeforfatningen.

Den udvikling i retning af en fastere og mere uddifferentieret organisation, der var begyndt længe før 323, fortsatte i denne periode.

I *vesten* fuldførtes den pyramidalske opbygning. Adskillige forhold havde som tidligere omtalt givet Rom en førerstilling, og med det fortsatte forfald i vestrom øgedes romerbiskoppens anseelse og magt; delingen i et østromersk og et vestromersk rige 395 styrkede således yderligere hans indflydelse. Et foreløbigt højdepunkt i denne udvikling var Leo I's klassiske udformning af læren om Roms primat ud fra Matth. 16,18 f og ediktet fra kejseren 445 (se s. 81 f).

I *østen* brød man endeligt med den decentraliserede magtfordeling. I Nikæa var det ganske vist blevet vedtaget, at der regelmæssigt skulle sammenkaldes synoder, ledet af metropolitten; men den centraliserende tendens ses allerede i disse metropolitters optræden, ligesom patriarkerne i de 3 byer (se s. 68) gjorde sig gældende på endnu større synoder og blev anerkendt på synoden i Konstantinopel 381. I toppen kom endelig patriarken (overpatriarken) i Konstantinopel, der på Kalkédonsynoden 451 — i hvilken 600 biskopper deltog — anerkendtes som de andres overhoved. På samme synode vedtoges det, at Konstantinopels og Roms to biskopper (patriarker) stod lige, selv om Roms biskop havde æresforrang. Leo I's forsøg på for alvor at hævde sig over for Konstantinopel lykkedes altså ikke.

3. Det kirkelige liv.

Dersom man skal karakterisere hele denne udvikling, der fandt sted i disse århundreder i kirken i teologi, etik, kirkepolitik m. m.,

og som ofte er omtalt i det foregående, kan man bedst anvende det moderne udtryk *verdsliggørelse* (sækularisering): Kirken blev en del af »verden«, og »verden« trængte ind i kirken. Måske mærkes denne verdsliggørelse tydeligst i det kirkelige liv. Hedenske tankegange og hedenske fester og riter satte her deres præg, og ofte kan det se ud, som om man fra kirkens side bevidst bestræbte sig for at optage så meget som muligt af disse ting for at imødekomme menneskers trang.*) Under virkeliggørelsen af disse bestræbelser mistede kirkens liv på mange punkter sit kristelige indhold, idet processen ikke standsede ved ændringer i de ydre rammer. Dog må man ikke glemme de muligheder, kirken på denne måde fik for at standse udartninger af hedenskabet.

a. Kirkebygningernes tal forøgedes stærkt efterhånden som masserne strømmede til kirken, og også bygningernes størrelse antog efterhånden anselige dimensioner. Grundplanen for disse kirker hentede man dog ikke fra de hedenske helligdomme, men fra den romerske *basilika,* der anvendtes som retssal og torvehal. Denne bygning havde også det fortrin frem for de hedenske templer — der kun var dunkle offerhuse — at der kunne være lys og plads både til menigheden og til klerus, der forestod de hellige handlinger; forskellen mellem lægfolk og klerus fik derved et ydre udtryk. (Senere tider har haft meget store problemer netop med hensyn til overvindelsen af denne forskel!). Lægfolket opholdt sig stående i *langhuset* (ofte ved søjlen delt i midterskib og flere sideskibe), medens præsteskabet holdt til i den halvcirkelformede *apsis,* der af-

*) Typisk er i så henseende *julen.* Denne kirkelige fest er i indhold og form en rent hedensk fest, en fest, ved hvilken lyset og frugtbarhedens kræfter skulle sikres for mennesker, marker og dyr, og det livssyn, der ligger bag julen — troen på muligheden for ved fester og riter at sikre fremtiden — bliver angrebet af Jesu forkyndelse. Skal kirken — i dag — så forsøge at ændre julens karakter og gøre den »kristelig«? Nej, det ville være at sætte et falsk skel mellem »verdslige« (hedenske) og »ikke-verdslige«. Alle er vi verdslige og »hedenske«; alle priser vi lyset og frugtbarheden og begærer livets gaver. Og ind i den verdslighed — som vi alle lever i — lyder da et ord fra en, der døde på et kors, fordi han ikke ville *garantere* mennesker lyset og frugtbarheden, men ville henvise os alle til at leve i umiddelbar tillid til, at Guds nåde gælder netop dem, der ikke kan mestre livet og ikke kan få magt over livet; dette »julebud« lyder til alle årstider til mennesker, der sidder i mørket. Kirkens fejl er, at den — fra begyndelsen — har kaldt julen en kristen fest, og det har bevirket stor uklarhed, at kirken bestandig har måttet sige: husk nu på, *hvis* fødselsdag det er, vi egentlig fejrer. Lad os da glæde os over lyset og frugtbarheden og, ikke mindst ved julefesten — takke Gud for hans gaver; men lad os altid være parat til at blive standset af Jesu ord.

sluttede langhuset mod øst; her stod biskoppens stol, *cathedra**), i den fjerneste ende og det menige præsteskabs stole langs siderne. Gulvet i apsis var et par trin højere end langhuset, og dersom apsis ikke var stor nok til at rumme klerikerne, inddrog man en del af langskibet til det (eller man byggede et tværskib), og derved fremkom det kendte *kor*. *Alteret* stod på overgangen mellem koret og skibet og var oprindelig et almindeligt bord; i 400-tallet fik det den senere almindelige kisteform og kaldtes »sarkofagalter«, idet det rummede en helgens jordiske rester.

Udsmykningen i kirkerne var ret ringe de fleste steder, men hvor den fandtes, bestod den ofte af mangefarvede mosaikarbejder i byzantinsk stil; berømt er især mosaikkerne i Ravennas domkirke blevet. Et særligt interessant studieobjekt er *Kristusfremstillingerne*, der skifter fra tid til anden og fra sted til sted.

Mere sjælden end basilikagrundplanen, i østen dog en ret ofte anvendt grundplan, var den kvadratiske eller den cirkelrunde grundplan. Over denne opstod den såkaldte *kuppelkirke*. Den berømteste kuppelkirke er Sofiakirken i Konstantinopel bygget under kejser Justinian; 10,000 mand arbejdede på den i 5 år, og 425 præster blev ansat ved den; ved indvielsen skal Justinian have udtalt: »Nu har jeg overgået dig, Salomon!«

b. Kulten. Under påvirkning af mysteriereligionerne blev kirkens sakramenter opfattet som de kristnes mysterier. Den føromtalte sakramentalisme gjorde sig altså endnu mere gældende, ligesom de ceremonier, der omgav dåben og nadveren, blev endnu mere talrige og pragtfulde. Sakramenternes nødvendighed fremgik af, at de satte mennesket i stand til at øve de gode gerninger, der var en nødvendighed for frelsen. I *østen* blev nadveren — som tidligere — opfattet som et udødelighedens måltid for det forkrænkelige menneske (og den menneskehed, den enkelte på mystisk vis er en del af); men handlingen havde ikke nogen enestående karakter, men opfattedes som et enkelt led af hele gudstjenesten, der formede (og former) sig som en dramatisk fremstilling af Kristi jordiske tjenergerning og af hans sejr over døden; ved deltagelse i hele gudstjenesten får de troende del i Kristi velsignelse til evigt liv. I *vesten* blev nadveren (som nævnt s. 70) en enestående offerhand-

*) Jvfr. det senere udtryk om paven, der taler »ex cathedra«.

ling, hvor det skyldige menneske — som Kristus på Golgatha — ofrer sig selv og sine gaver til Gud til soning for syndens skyld. Forskellen mellem østens mystiske og vestens etisk-filosofiske tankegang ses også her.

Principielt er de to nadveropfattelser imidlertid ikke forskellige, idet de bæres af samme — hellenistisk prægede — forestilling om forholdet mellem Gud og menneske: I østen hedder det, at når et menneske deltager — men også kun da — på ret måde i nadveren (gudstjenesten), forenes dets sjæl med Kristus til udødelighed, og i vesten hedder det, at nadveren er det offer, der — frembragt af mennesket — kan bringe satisfaktion hos Gud.

Når nadveren — som gudstjenesten i det hele — i østen fik dramatisk karakter, hænger det sammen med, at man dér meget stærkt fremhævede den nyplatoniske tankegang, at det guddommelige (»Det ene«) opleves i hellige handlinger og begivenheder, og i kristeligt klædebon medfører denne tanke en rigt udformet kult; og den medfører, at billedet (gr. ikónen) får sin dominerende plads i kirken; billedet er som symbol bærer af det guddommeliges reale nærvær; Kristus er først virkelig Kristus, når han er afbildet. (Om de stridigheder, der opstod i østkirken om billedernes kristelige værdi, se s. 104).

Sækulariseringen gjorde sig også gældende i mange andre foreteelser; fx *engle- og helgendyrkelse og relikvie- og billeddyrkelse.* Man kan vanskeligt komme uden om, at alt dette er trængt ind fra den hedenske hero- og fetischdyrkelse og fra polyteistiske tankegange, og dersom der kun var tale om en ydre lighed, kunne det være udtryk for en klog taktik; men i virkeligheden blev der også tale om en *indre* lighed. Mariakulten bliver af den katolske kirke forsvaret som et nødvendigt led i det dogmatiske system; men fra sin oprindelse har den ganske givet tilfredsstillet massernes trang til at tilbede en kvindelig guddom. De mange *sakramentalier* (anvendelse af røgelse, vievand m. m.) har ligeledes hedenske forudsætninger, både formelt og teologisk.

c. I *forkyndelsen* lød vel den sande nikænske tro, men ofte trådte hedensk, asketisk moralisme eller polemisk dogmatisme ind i stedet for evangeliets glædesbudskab; korset er ikke mere nogen forargelse, og opstandelsen er sporen til ret livsførelse, ja, »alle gode

gerningers kilde«, fordi den stiller sjælen håbet om løn for øjnene. Den antikke kultur havde dog her også en heldig indflydelse, idet den retoriske kunst nåede betydelige højder i kirken; det fremgår af navne som *Johannes Chrysostomos* i Antiokia, *Ambrosius* i Milano og *Augustin* i Hippo.*)

d. Under de herskende vilkår blev det vanskeligere at gennemføre den strenge *kirketugt;* hyklerne kunne let skjule sig. Man indførte derfor efterhånden princippet: offentlig bod for offentlige synder (dvs. synder, der har vakt almindelig forargelse) og hemmelig bod for hemmelige synder; ved dette sidste, private skriftemål skabtes begyndelsen til den institution, der har haft så umådelig betydning i den katolske kirke: *skriftemålet.*

Der er ingen tvivl om, at kirken trods alle mangler har haft umådelig betydning for folkenes moralske opdragelse; af de bevarede prædikener ender de fleste med praktiske formaninger, og sjælesørgervirksomheden har været stor. Dog må man ikke glemme, at jo mere moralismen gjorde sig gældende, des mere trådte tanken om alle menneskers lighed for Gud tilbage for tanken om en dobbelt sædelighed: en lavere for de almindelige kristne, der under livet i verden skulle opfylde de for alle gældende »guddommelige bud«, og en højere (»endelig«) for de fuldkomne kristne, der ved et asketisk liv opfyldte de specielle »evangeliske råd« og derved erhvervede sig en særlig »fortjeneste» over for Gud. »Kristenheden lever af fromme lærdomme og gode gerninger; det ene uden det andet er værdiløst« (Lietzmann). Højst af alle nåede martyrerne, hvis grave det gjaldt om at besøge, da martyrernes forbønner hos Gud var særlige virkekraftige. Til udbredelse af sådanne tankegange bidrog især munkevæsenet.

4. Munkevæsenet. Det ægyptiske og det græske stadium; enkeltsamfund i vesten.

Det — til en vis grad orientalske — asketiske livsideal vandt flere

*) Chrysostomos fortæller, at menigheden ofte kundgav deres tilslutning til hans ord, men når det kom til for larmende håndklap blev den mindet om, at kirken ikke var et teater, og at det hellige steds værdighed måtte bevares. Ofte måtte han bebrejde menigheden, at den ikke blev til messeofret, og når den overværede det, måtte han tit dagen efter skælde den ud for, at den havde snakket for højt under den hellige handling!

I romanform er Chrysostomos' liv skildret på dansk af Holger Rafn: Johannes Chrysostomos, 1941.

og flere tilhængere i disse århundreder. Der finder dog en vigtig ændring sted med de former, under hvilket dette ideal praktiseredes. Medens munkelivet hidtil havde været praktiseret af eneboere, begyndte de nu at samles i kolonier. Det første kloster (af lat. claustrum, eg. bom, indhegning) blev grundlagt i året 318 af *ægypteren Pákum* (Pachómios), idet han samlede nogle anachoreter til at leve deres asketiske liv under fælles ydre rammer. Munkene skulle ikke afgive noget egentligt klosterløfte; men de levede et liv i fattigdom og cølibat og i absolut lydighed mod forstanderen (abbeden, af hebr. abba = fader). Klostervæsenet bredte sig til hele Ægypten (en samtidig fortæller beretter om en by af lutter klostre, med 10.000 munke og 20.000 nonner) og derfra til hele den øvrige del af romerriget.

For at hindre en yderliggående askese i at tage overhånd og for at gøre munkevæsenet mere frugtbart for kirken skabte biskop *Basílius* af Kæsarea (d. 379) den i *østkirkens klostre* endnu gældende munkeregel, som understregede, at munkenes hovedopgave skulle være at tjene Gud ved fromme, selvfordybende betragtninger, men at de i øvrigt også skulle tjene deres medmennesker ved fattigpleje; i organisatorisk henseende blev det ordnet sådan, at biskoppen i et stift skulle være den øverste for stiftets klostre; munkeordener som i vesten kender østkirken ikke. De skulle endvidere holde skoler for børn, der optoges i klosteret og senere selv kunne træffe afgørelsen om deres mulige forbliven; herved lagdes grunden til et kristeligt skolevæsen.

Munkevæsenet bredte sig over hele Europa. I Gallien blev det indført af biskop *Martin af Tours* [tuhr], »Gallernes apostel«, der siden er blevet betragtet som en af kristenhedens store helgener; hans begravelsesdag (11. nov. år 400, Mortensdag) blev en folkelig festdag. Et af de mest livskraftige munkesamfund i Gallien blev skabt på de lerinske øer (ud for Cannes) i begyndelsen af 400-tallet; den drivende kraft var *Johannes Cassiánus,* der også er berømt for at stå bag semipelagianismens store udbredelse i hele Sydgallien (se s. 92).

Flere andre af kirkens ledende mænd bidrog stærkt til at føre munkelivet inden for kirkens mure. Det gælder således Athanasius, Augustin og Ambrosius. Og som endnu et eksempel kan nævnes presbyteren *Hierónymus* (d. ca. 420). Efter i Gallien at være blevet

grebet af interesse for munkelivet rejste han til østen og levede som anachorét i den lilleasiatiske ørken. Herfra rejste han til Rom (382), hvor han især gav sig af med at overtale fornemme damer til at leve et asketisk liv; i de voldsomste udtryk lovpriste han den ugifte stand på ægteskabets bekostning (»Jomfruelighed er guld, ægteskabet er sølv«. »Ægteskabet befolker jorden, jomfruelighed himlen«). På grund af den modstand, han vakte, måtte han efter et par års forløb forlade Rom og levede resten af sit liv i et kloster i Bethlehem. Han omsatte nu sin betydelige lærdom i et ret omfattende forfatterskab, og indlagde sig især fortjeneste ved den bibeloversættelse (fra hebraisk og græsk til latin), der under navnet *Vulgata* (»den gængse«) siden har været den katolske kirkes bibel.

Munkevæsenets kulturelle betydning i middelalderen er ofte blevet fremhævet: i klostrene bevaredes den antikke kultur, bl. a. derved at munkene afskrev antikkens litterære værker. Munkenes betydning på syge- og fattigplejens samt skolevæsenets område må heller ikke lades uomtalt. Men det inderste i munkevæsenet — sådan som det blev begrundet i middelalderen og bliver det i dag — må ikke glemmes: på den syndige menneskeheds vegne bærer munkene skyld af over for Gud for dog måske derved at forhale verdensdommen.

Munkenes største kirkehistoriske bedrift var vel kristianiseringen af germanerne. Det var dog ikke munke fra det ægyptiske eller græske stadium, der tog sig af den opgave, men derimod munke fra *det vesterlandske stadium.* (Herom senere).

KAPITEL VII.

Østkirken til Konstantinopels fald 1453*).

Siden det romerske kejserriges oprettelse — efter slaget ved Actium år 31, da ellers herskeren over vesten besejrede herskeren over østen — havde de østlige områder af verdensriget været de økonomisk set rigeste og de kulturelt set mest betydningsfulde områder; størst rigdom samledes hos de syriske og ægyptiske købmænd, især i Antiokia og Alexandria; de formidlede handelen til vesten fra Mellemøsten og fra det store asiatiske fastland, hvor »silkevejen« kom helt fra Kina og Indien. Stimulerende for Ægypten og Syrien var også det nærliggende, store perserrige, Roms eneste rival som politisk og kulturel magtfaktor (riget omfattede en langt større område end selve Persien, og det herskende dynasti, sassaniderne, havde flyttet rigets tyngdepunkt til Irak).

Da vestromerriget begyndte at forfalde (efter 395), mistede de mellemøstlige købmænd deres store markeder, og uro i Persien, Arabien og Æthiopien greb også forstyrrende ind. Konstantinopel kunne derfor med held gøre sin centraliserende indflydelse gældende — til stor ærgrelse for Syrien og Ægypten (jvfr. de teologiske stridigheder, fodnoten s. 88). Stort set lykkedes det da også østrom at undgå den opløsning, som vestrom på sin side oplevede på grund af germanernes vandringer; det bevarede sine karakteristiske træk i politik og administration, og også kirkeligt — m. h. t. kirkeforfatning, dogmatik og kult — videreførte det de foregående århundreders linje, præget af nyplatonsk og orientalsk kultur. Kirkens forfatning og organisation — cæsareopapismen — blev som før nævnt (s. 79) allerede fastlagt under Justinian (ca. 550), og

*) Betegnelsen »østkirken« er her anvendt som en nem og dækkende betegnelse, idet der i det følgende gives en kort skildring af den kristne kirkes skæbne i landene omkring det østlige Middelhav og i Østeuropa. Det kirkesamfund, der i dag er en fortsættelse af østkirken, kaldes den græsk-katolske kirke eller — af dens egne tilhængere — den ortodokse kirke; den består af ca. 20 forskellige, ligeberettigede landskirker og samfund, uden fælles ledelse, men med ensartet kult og forenet i »åndens enhed«.

dogmatikken blev efter en række kristologiske stridigheder endeligt udformet i begyndelsen af 700-tallet af *Johannes Damaskénos* (fra Damaskus); hans dogmatik er endnu i vore dage udtryk for den græske kirkes officielle troslære (se s. 177).

Det er karakteristisk, at Damaskeneren ser den dogmatiske tænkning som en del af det kultiske liv; det hænger sammen med østkirkens nyplatonske arv (se s. 99). De spørgsmål, der gav anledning til de største brydninger i østkirken, var da også af kultisk og liturgisk karakter, og i centrum af stridighederne måtte naturligvis stå spørgsmålet om, hvorvidt billeder måtte gøres til genstand for tilbedelse eller de ikke måtte. Tilhængerne af tilbedelsen kaldtes *ikonodúler* (billedtilbedere), medens de, der tog afstand fra tilbedelsen, kaldtes *ikonoklåster* (billedangribere). Efter forskellige sammenstød sejrede *ikonodúlerne* (843), blandt hvilke de betydningsfulde munkesamfund fandtes; de gav udtryk for den brede befolknings ønsker.

Bag stridighederne om kultiske og liturgiske spørgsmål lå der ofte rent politiske modsætningsforhold, både indenrigs- og udenrigspolitiske. Indadtil har spændingen mellem kejseren på den ene side og bisperne og munkesamfundene på den anden været afgørende; ofte drev også hæren politisk spil, og fra omkr. år 1000 blev godsejerne kejserens stærkeste modstander. Udadtil var det forholdet til vestrom og — især — til den muhammedanske verden, der optog Byzans.

Islám. Muhammedanerne begynder deres tidsregning med Muhámmeds flugt til Medina 622. I Muhammeds sind skete en ejendommelig blanding af de forskellige sociale, politiske og religiøse strømninger i datidens Arabien. Hans lære kaldes islám (arabisk ord, der betyder »hengivelse«), og den blev skabt, da landets hedenske indbyggere skulle finde et religiøst udtryk for deres sociale og politiske kamp for at løse det presserende overbefolkningsproblem. Kampen prægedes af et ejendommeligt samarbejde mellem mekkanske købmænd og ørkenens beduiner, og islám blev en særpræget blanding af jødedom, kristendom og orientalsk naturreligiøsitet. Et vigtigt dogmatisk lærepunkt blev derfor monoteismen, der bl. a. sættes i modsætning til kristendommens treenighedsdogme. Ligesom jødedommen var islám stærkt præget af lovreligiøsitet (bøn, faste, almisse m. m.), og foruden pilgrimsrejse til Mekka var den mest betydningsfulde pligt deltagelsen i den hellige krig. Dermed var den arabiske ekspansion — der også skyldtes overbefolkningen i det fattige land — gjort religiøst forsvarlig.

I de første årtier erobrede araberne hele det område, der dækkede Palæstina, Syrien, Armenien, Mesopotamien og Ægypten. Med dette fremstød gik det romerske verdensrige definitivt under. Omkring år 700 rykkede araberne dels nordpå, hvor kejser Leo III standsede dem foran Konstantinopel 718, og dels vestpå, hvor Karl Martel, den franske konges hushovmester, standsede dem 732 i slaget ved Poitiers; arabernes forbindelseslinjer var herefter ved at være for lange, og Pyrenæerne kom til at danne grænsen. Middelhavet var i de følgende århundreder stort set et arabisk hav. Efter 750 blev det alt for vidtstrakte rige delt i forskellige kalifater (kalif, arab. efterfølger, nemlig af profeten) i Spanien, Nordafrika og Mesopotamien. Ved midten af 1000-tallet overtog de tyrkiske seldjukker ledelsen i den mellemøstlige, islamiske verden under stadigt opgør med andre islamiske herskerhuse. Denne uro kunne det kristne Europa udnytte i korstogstiden 1100—1300. Endelig i 1400-tallet fik de tyrkiske *osmanner* magten i hele den muhammedanske verden, undtagen i Spanien, der efterhånden var blevet generobret af kristne fyrster.

Den her skitserede udvikling i muhammedanismens fremtrængen afspejledes i østromerrigets (og dermed østkirkens) indre og ydre historie:

Den førnævnte svækkelse af Syrien og Ægypten i 4—500-tallet gjorde landene til et forholdsvis let bytte for *persiske* angreb i årene efter 610; perserne blev dog drevet endeligt tilbage af kejser *Heraklios* (i korstogstiden kaldet »den første korsfarer«) efter et slag ved Ninive 629. Men nu trængte araberne frem. De af Heraklios slagne persere blev let overvundet af dem, og derefter vendte de sig mod nord og vest. Kejser Heraklios opholdt sig i Antiokia og sendte sin hær imod araberne; men ved Jarmukfloden led den d. 20. august 636 et stort nederlag over for dem; det skyldtes ikke mindst, at 12.000 kristne arabere deserterede fra Heraklios' hær til muhammedanerne; de var monofysitter, og — hvad sikkert var mere afgørende — de og deres syriske frænder var blevet hårdt beskattet af kejseren, og derfor hadede de ham af et godt hjerte.

Heraklios forlod skyndsomst landet; da han sejlede ud fra Syriens kyst skal han have råbt: »Farvel, Syrien, et langt farvel, Syrien!«

De kristne i Mellemøsten var godt tilfredse med at være blevet fri for kejserens herredømme, og som »bogens (bibelens) folk« fik de faktisk lov til at passe sig selv, ligesom jøder og Zarathustratilhængere. De ortodokse klarede sig bedst, fordi kejseren i Kon-

stantinopel var symbolet på deres enhed (Johannes Damaskénos gjorde tjeneste ved kaliffens hof, men hyldede samtidig kejseren som sit åndelige overhoved og blev den østlige kirkes store dogmatiker!); monofysitter og nestorianere gik derimod i stort tal over til Islam. Nogen større arabisk indvandring fandt ikke sted; ganske vist blev arabisk sprog antaget af de fleste indbyggere i byerne, både kristne og muhammedanere; men den hellenistisk-kristne kultur havde formelig en blomstringstid, i hvert fald til 750, da kalifatet forlagdes til Bagdad og styret blev noget strengere; men også i århundrederne derefter fortsattes de materielt og åndeligt gode kår. (Om udviklingen i korstogstiden, se s. 150 ff).

I det østromerske rige, der nu var betydeligt indskrænket, lykkedes det kejseren i denne første, farlige periode — indtil ca. 750 — at hævde sin magt nogenlunde uhindret, og der var tillige, formelt, venskab med vestens kirke, selv om paven og kejseren var principielt uenige om lederskabet i kristenheden. Den berømteste kejser var den førnævnte *Leo III Isauria* (fra Isaurien, dvs. Syrien); han søgte at hindre billeddyrkelsen, officielt for at vinde de billedløse arabere, men i virkeligheden vel nok snarere for at ramme munkesamfundne, så at riget kunne være stærkt i kampen mod araberne. Samtidig kunne han markere sin selvstændighed over for Rom, der førte et moderat forsvar for billederne.

Da araberverdenen blev svagere efter ca. 750, blev kejserens modstandere og dermed billedtilbederne stærkere; men nogle kejserinder — Irene 787 og Theodosia 843 — bøjede sig for munkenes dogmatiske krav, og det afgørende var, at herved sikredes tronens politiske indflydelse, medens kirkens frihed blev knægtet; cæsareopapismen blev opretholdt, og kun lærefriheden tilladt*). Hermed var baggrunden imidlertid skabt for en videre udfoldelse af den særprægede, rige, byzantinske kultur**); fra oldkirken havde den som nævnt bevaret mange træk fra den hellenistisk-romerske kultur, og selv påvirkede den vesten; denne påvirkning viste sig måske mest på økonomisk-administrative og militær-tekniske områder (fx våben og skibsbygning), medens fx vestens filo-

*) Som tidligere nævnt mener en del forskere, at der *ikke* generelt er tale om cæsareopapisme i østrom; (se s. 79).

**) Kulturen i det østromerske rige kaldes ofte »den byzantinske«, selv om byen Byzans ændrede navn 330.

sofi og teologi i første række inspireredes fra antikken ved arabernes — de spanske og sicilianske araberes — mellemkomst; en påvirkning fra Byzans kan dog også tydelig ses i Karl den Stores renæssance og i cluniacenserbevægelsens pragtfulde gudstjenester og kirkebygninger, og renæssancen i 14—1500-tallet skyldes for en stor del indflydelse fra øst.

Den byzantinske kulturs særpræg fremmedes yderligere ved modsætningen til Rom. Denne modsætning var ikke i første række af teologisk art; ganske vist viste den teologisk-filosofiske forskel mellem den østlige og vestlige kirke sig ret tidligt i kirkens historie (se om Irenæus og Tertullian s. 39); men forskellene var dog ikke så store, at de i sig selv medførte et brud mellem kirkerne. Selv om stridighederne ofte blev udkæmpet i det teologiske plan, var modsætningen da også tydeligt kirke- og magtpolitisk bestemt: Siden 476 anså paven kejseren i Konstantinopel for at være den egentlige rival, og med frankerkongens øgede magtstilling i vesten (fra ca. 700) måtte der også komme et problem ang. *hans* forhold til øst-kejseren (se s. 132 ff).

Karl den Store og paven søgte en tid at spille hinanden ud i kampen om østen; men efter år 800 fandt de hinanden (se s. 134) og allerede ca. 850 opstod der et — midlertidigt — brud mellem øst og vest (se s. 138); bruddet manifesteredes ved opregning fra begge sider af modpartens dogmatiske kætterier. Nogle århundredere senere indtrådte en meget spændt situation: på et tidspunkt i året 1054, da pavestolen var ledig, banlyste en romersk kardinal patriarken i Konstantinopel, og patriarken svarede med at afbryde forbindelsen med Rom. Ingen følte imidlertid dengang, at det var »det store skisma« (som historikere fejlagtigt ofte siden har kaldt det); formelt var der tale om et brud; men banlysningen fra Rom havde ikke fået og fik aldrig pavelig sanktion, og østkejseren var utilfreds med patriarkens afgørelse; i realiteten var der ikke tale om et skisma mellem kirkerne; det politiske forhold var spændt, men ubrudt, selv om der ikke var tvivl om de principielle synspunkter.

Netop omkring midten af 1000-tallet begyndte nedgangstiden for det østromerske rige; de indre modsætninger, især modsætningen mellem kejseren og de stadigt mægtigere godsejere, blev større, og det ydre pres fra normannerne (der erobrede de græske

områder i Syditalien), fra Rom og fra den muhammedanske verden blev hårdere; tyrkerne blev nu dominerende i Mellemøsten, og det tidligere kalifats hovedsæde: Bagdad, fik langt mindre betydning som mødested mellem Asiens og Europas handelsfolk; derved formindskedes Konstantinopels rolle som station på vejen fra øst mod vest, og en større handel gik over Ægypten til Europa gennem italienske byer. På baggrund af denne situation lykkedes det en godsejerslægt (Comnenerne) at erhverve sig kejsermagten (1081). Da nu tyrkerne truede de østromerske områder i Lilleasien, bad østens kirke og kejser om hjælp fra vesten, og dermed indledtes korstogene (se s. 150).

Under korstogene trådte imidlertid det magtpolitiske modsætningsforhold mellem øst og vest meget tydeligt frem, og »det store skisma« fandt endelig sted: En flåde, bemandet med vesteuropæiske soldater og udrustet af Venezia drog i 1201 på pave Innocens' opfordring af sted med Ægypten som mål (4. korstog); men flåden ændrede kurs og sejlede i stedet mod Konstantinopel, Venezias handelskonkurrent, der netop på det tidspunkt var stærkt svækket ved indre strid; byen blev erobret og plyndret den 13. april 1204. »Det blev en begivenhed, hvis rædsler savner sidestykke selv i den moderne historie« — siger en historiker (Zernov), tilhørende den ortodokse kirke. Det østromerske riges lande blev delt mellem forskellige fyrster og byer, og det største område blev et »latinsk kejserdømme« (under en fransk adelsmand); et latinsk patriarkat oprettedes ved samme lejlighed. Kejserdømmet og patriarkatet bestod dog kun til 1261; der var så ikke længere magtmidler til at styre disse områder fra vesten, bl. a. fordi mongolerne truede langs hele østgrænsen, og en patriark og en græsk kejser i Lilleasien — hvor de østromerske landsdele efter 1204 var blevet sikrede for kejserens herredømme — kunne igen komme til magten i Konstantinopel. Kejserens reelle magt var dog ikke synderlig stor; de egentlige magthavere var godsejerne, der tilmed havde kunnet drage fordel af uroen efter 1204.

Men fra 1204, eller i alt fald fra 1261, var bruddet mellem den østlige og vestlige kirke ulægeligt. Østens kristne fandt, at de havde haft bedre vilkår under muhammedanerne end under de korsfarerfyrster, der havde erobret dele af Lilleasien og Palæstina i løbet af 1100-tallet, og plyndringen af Konstantinopel gav byens

kristne den samme opfattelse. Siden 1261 har østkirken hævdet sin selvstændighed. Enkelte unionsforsøg blev gjort i de følgende århundreder; men det var kun kirkens ledere, der stod bag disse — taktisk bestemte, om end velmente — forsøg; kirken som helhed afviste samarbejdet med vesten. En del af Konstantinopels lærde fandt dog tilholdssted i Italien, mærkværdigvis især i Venezia; men Venezia forstod trods alt østen bedre, end franskmændene gjorde det; humanismens spredning i Italien var således et indirekte resultat af 4. korstog!

Ellers fik dette korstog skæbnesvanger betydning. Balkan blev efter 1261 ganske værgeløs mod muhammedanerne, og ethvert unionsforsøg blev umuliggjort efter osmannernes erobring af Konstantinopel 1453; patriarken, den græske kirkes overhoved, blev ansvarlig over for den tyrkiske regering. Tyngdepunktet i østkirken flyttedes derefter til Moskva, »det tredje Rom«, efter at den mongolske trussel var afværget.

I kampen for at vinde nye folkeslag i middelalderen stødte østkirken og vestkirken — og vestkirken vil her i første række sige den tyske kirke og det tyske kejserdømme — især sammen i *den slaviske verden*. De indoeuropæiske slaver var i århundrederne efter de germanske folkevandringer (altså ca. 500—700) faldet til rette i omtrent de områder, de besidder i vore dage. For de finsk-ugriske magyarer kom det først ca. 900 til endelig statsdannelse i Ungarn. De oprindelig finsk-tyrkiske bulgarere blev slaviserede efter ankomsten til Bulgarien.

Resultatet af 150 års missions- og kirkepolitisk strid (til ca. 1000) kan gøres således op: Under den øst-katolske kirke: *Bulgarerne* (fra ca. 870); *serberne* (fra ca. 900) og *russerne* (fra 988, da fyrst Vladimir lod sig døbe; 991 kom der en metropolit i Kiev). I *Bøhmen-Mähren* skabte nogle østkatolske munke det slaviske sprogs alfabet (i slutningen af 800-tallet); men det blev den øst-frankiske (tyske) og dermed romersk-katolske mission, der sejrede. Ganske vist forstyrredes forholdene her og i de omkringliggende lande af *magyarernes* hærgen (de nåede helt frem til det nuværende Østfrankrig — på samme tid som de nordiske vikinger trængte ind på kontinentet fra vest!); men år 1000 antog også magyarerne kristendommen, og det blev i dens romersk-katolske form; folkets

helgenkonge blev Stefan den Hellige (997—1038). *Polakkerne* antog den romersk-katolske kristendom i de samme år som russerne antog den græsk-katolske. Endelig sejrede den romerske kirke også i *Kroatien*. Grænserne var dermed trukket op. (Og dermed vender vi os til udviklingen i den vesteuropæiske kristenhed).*)

*) I de forskellige kirkehistoriske — og profanhistoriske — fremstillinger skifter placeringen — og vurderingen — af den østromerske kirke (og østromerske kultur i det hele taget). Ofte er den omtalt i et »Anhang« til den øvrige fremstilling; men det er en ganske forkert placering; det må netop fremhæves, at den viderefører den hellenistiske og oldkirkelige kultur og tro (og kult), og at den sammen med arabisk kultur var dominerende i civilisationen, indtil det lykkedes vesten efter århundreders indre stridigheder at tilkæmpe sig førerstillingen (fra 11—1200-tallet). Noget andet er, at i en kirkehistorisk fremstilling må behandlingen af den vestlige kirke optage adskillig mere plads end behandlingen af den østlige kirke, netop fordi østkirkens særpræg blev færdigudformet på et tidligt tidspunkt, og fordi de vestlige kirkers historie er mere broget og kalejdoskopisk.

Om den østromerske (byzantinske) kultur og kirke eksisterer mange, store, udenlandske værker (af Diehl, Vasiliev, Ostrogorskij, Bréhier m. fl.). En lille, interessant fremstilling af den ortodokse kirke er: Nicolas Zernov: Ruslands kirke og Nordens kirker, 1954. Udmærket er også Ernst Benz: Geist und Leben der Ostkirche, 1957.

Ekskurs: Om overgangen fra oldtid til middelalder.

Siden slutningen af 1600-tallet har historikerne anvendt betegnelserne »oldtid« og »middelalder« om de to perioder i historien, der ligger før år 1500; middelalderen har netop fået sit navn, fordi den ligger »mellem« de to andre perioder. Det er også fuldstændig berettiget at skelne mellem en oldtid og en middelalder, idet der er en ganske klar forskel på den kultur, der rådede i århundrederne omkring Kristi fødsel, og den kultur, der rådede 1000 år senere. Der var ikke blot tale om en forskydning af kulturens centrum fra øst mod vest og nord, men om en helt anden verden. At forbindelseslinjerne fra oldtiden til middelalderen er flere, end man tidligere regnede med, er en anden — og naturligvis betydningsfuld ting.

Historikerne er imidlertid uenige om, hvilket *tidspunkt* man skal sætte som oldtidens ophør og middelalderens begyndelse. Nogle sætter 476 til at være skilleåret ud fra den betragtning, at den hellenistisk-romerske oldtid især skulle være karakteriseret ved de romerske kejsere, middelalderen ved germanske herskere — og skiftet skete netop 476. Andre sætter skellet ved begyndelsen af 700-tallet eller ca. 750, da skellet mellem øst og vest skulle være endelig draget, og atter andre sætter ca. 300, da kirken som samlende midtpunkt begynder at gøre sig gældende samtidig med, at opløsningen af romerriget er let kendelig. De to sidste forslag viser det håbløse i, overhovedet at ville sætte et bestemt årstal som udtryk for overgangen fra den ene tidsalder til den anden; diskussionen mellem de to drejer sig jo nærmest om, hvorvidt »oldtidens slutningsafsnit« — hvor nye træk viser sig — skal regnes med til oldtiden, eller det skal drages ind som optakten til middelalderen.*)

*) Diskussionen om skellet mellem oldtid og middelalder er i virkeligheden en rent akademisk diskussion; den bringes her, *netop* for at vise, hvor umuligt det er at fastsætte skellet.

476 er vist et ret umuligt kompromis (derimod kan der være god grund til i kirkehistorien at lade et almindeligt afsnit slutte og et andet begynde det år; kirkens interesser vendes nu mere end før mod vest). Det næste forslag, der lader det formodede skel ca. 750 mellem øst og vest være afgørende, er heller ikke heldigt, da forholdet mellem de to dele af verden — ikke mindst kirkehistorisk — var uafklaret hele middelalderen igennem. Det sidste forslag, der lader middelalderen strække sig fra Diokletian og Konstantin til renæssancen og Luther, synes derimod fordelagtigt af mindst to grunde:

1. Ud fra profanhistoriske betragtninger: De karakteristiske træk i middelalderens agrarsamfund (landbrugssamfund) tegner sig allerede tydeligt fra slutningen af 200-tallet, før germanerne har vist sig i større tal på romersk grund; germanernes komme og forskydningen af kulturens tyngdepunkt mod vest er kun et led i en langt større proces: Bysamfundenes afløsning af et samfund, der er bygget op over kongers og adelsmænds godsområder.

2. Ud fra specielt kirkehistoriske betragtninger: Udviklingen af det centrale problem i middelalderen: forholdet mellem stat og kirke, har sit ganske klare udgangspunkt i kejser Konstantins og biskop Eusebs arbejde for at klarlægge de to faktorers indbyrdes stilling. Det er et og samme grundspørgsmål, hvad enten det er romerverdenen eller germanerverdenen, der er skuepladsen, og hvad enten biskoppen i Rom (paven) stilles over for en romersk, en fransk eller en tysk kejser; de kirkepolitiske problemer omkring herskerens forhold til religion og kirke er de samme i rigskirken og middelalderkirken — selv om der er forskellig baggrund i de to tilfælde (nærmere herom senere).

Hvad der i øvrigt skete i samfunds- og kulturlivet i disse århundreders brydningstid kan i korthed samles omkring følgende punkter:

Økonomisk, socialt, politisk: De romerske provinser og kommuner gjorde sig selvstændige, og der fandt en udstrakt opdeling i godsområder sted over hele riget; den ringere samfærdsel gjorde byernes betydning mindre, om end man ikke må tro — hvad man vist ofte forestiller sig — at byer og handel ikke betød noget som helst i middelalderen; det er kun i sammenligning med oldtid og nyere tid, det kan siges. På de romerske godser sad gods-

ejerne med bønder (lat. colóni, fæstere) og svende under sig, og da germanerne bredte sig over Europa, udbyggedes godssystemet yderligere, idet kongerne byggede samfundet op på stormændene, der ofte som vasaller — dvs. ved troskabsbånd — var knyttet til kongen, eller som mod at gøre krigstjeneste fik tildelt et stykke jord (kaldet beneficium, lat. »god gerning«). Af disse faktorer udviklede det europæiske lensvæsen (feudalsystem) sig i løbet af 8—900-tallet; feudalvæsenet blev løsningen på det nye Europas økonomisk-sociale problemer, og for øvrigt også på de administrative. Grundtrækkene går tilbage til forholdene i romerrigets sidste tid; men enkelte ting — foruden den endelige udformning — synes at være germanske, fx troskabsforholdet, hele den aristokratiske opbygning, og det bevæbnede krigsfølge for en konge eller stormand.

Et hovedproblem i middelalderens Europa måtte da blive forholdet mellem kongerne og stormændene; kongen var interesseret i feudalvæsenet som politisk-social institution, men ønskede feudaladelens magt begrænset; omvendt ønskede feudaladelen kongens magt begrænset mest muligt. Paven måtte nok i første omgang være interesseret i at arbejde sammen med kongerne for at kunne udnytte de fordele, dette samarbejde gav; men som repræsentant for en international idé måtte han være interesseret i en vis styrkelse af feudaladelens indflydelse og en vis svækkelse af kongens magt; da den franske og senere den tyske konge ønskede at gøre paven rangen stridig i ledelsen af det kristne Europa måtte der da også finde sammenstød sted.

Befolkningsmæssigt: Før germanerne for alvor gjorde sig gældende i romerriget, var det romere, keltere og iberere, der var dominerende, også på godserne. Enkelte stærke germanske krigsøverster har dog allerede tidligt fået tildelt høje stillinger eller har erhvervet sig godser i romerriget, og i løbet af folkevandringstiden blev germanerne da mere dominerende. I nogle lande — i Italien, Spanien og Nordafrika — blev de kun dominerede, fordi de militært var de stærkeste (de hærbesatte lande), medens de i andre lande — Gallien og Britannien — blev dominerende også rent befolkningsmæssigt, i hvert fald efterhånden (de folkebesatte lande). Det blev de sidste lande, der skulle komme til at præge Europa i middelalderen, og de besejrede tilmed de hærbesatte lande. Over-

alt var der dog tale om en blanding af romere, keltere og germanere, og det afgørende var ikke, om man var det ene eller det andet, men om man var delagtig i den kultur, der nu voksede frem i det nye samfund; de hærbesatte lande bevarede dog tydeligt deres romerske præg.

Forfatning og retsliv: Ændringen i samfundsstrukturen fulgtes ganske naturligt af en vis forandring i organisation og forfatning. Romersk administration og romersk forfatning var i hvert fald i tidens løb blevet udformet med henblik på et verdensrige; men efterhånden afløstes centraliseringen af en vidtgående decentralisering (og Diokletians og Konstantins reorganiseringsforsøg var dømt til at mislykkes); de mindre helheder blev selvstændige over for centralregeringen. Denne udvikling ses allerede, før folkevandringerne for alvor satte ind, og den fortsatte med oprettelsen af de selvstændige, germanske riger. Romersk ret og romersk organisations*ånd* kunne dog alligevel overleve verdensrigets opløsning; begge dele kunne anvendes til opbygning af de mindre helheder og kunne også have betydning for ændringen af de uciviliserede folks kasuistiske lovgivning (d. v. s. en lovgivning, der er bygget op over de enkelte »kasus«, tilfælde), så at den kom til at udgøre en mere ensartet og principiel codex (lovsamling). Og én faktor i romerriget førte sit internationale organisationsapparat og den internationale idé videre, nemlig kirken; det skulle blive til stor hjælp for den, men skabte samtidig store vanskeligheder i forholdet til de germanske nationalstater; (herom senere).

Kirkeligt og religiøst: I gennemgangen af oldkirken blev det påvist, at kristendommen i de første århundreder blev stærkt »helleniseret«, d. v. s. at den både i filosofi og folketro overtog hellenismens religiøse målsætning, og at en radikal ændring i livssynet ikke fandt sted. Når kirkens kristendom sejrede over for konkurrenterne skyldtes det, at den var den stærkeste, d. v. s., at den i tidens sprog og tankegang bedst forstod at tilfredsstille menneskers spørgen efter frelse, og som en sådan frelsesreligion var den nået ud over hele riget fra Mesopotamien til Britanien (jvfr. s. 57 f). Det var derfor ikke mærkeligt, at den romerske kejser søgte at redde sin position ved at knytte sig til kirken; han blev igen kejser i et verdensrige og blev anerkendt af de mange tilhængere af rigets stærkeste, oprindelig kejserfjendtlige, religion. Fra sin side anerkendte

kirken kejseren som kirkeligt-religiøst midtpunkt (*også* en hellenisering af kristendommen!) og styrkede derved yderligere sin stilling.

Men som politisk samlende midtpunkt for hele riget blev kejseren en umulighed i de følgende århundreder; de decentraliserende kræfter var for stærke, og kun i østrom hævdede han sin magt som både åndeligt og verdsligt overhoved. Kirken kunne imidlertid overleve kejsermagtens forfald i vesten; den havde vundet sin internationale position ud fra andre forudsætninger end kejserdømmet og var ikke bundet til romerrigets samfundsstruktur; eftersom den ved sin forkyndelse havde vundet udbredelse i alle lande, og eftersom den havde bevaret sit administrationsapparat ret intakt — hvor kejserens måtte falde — kunne den redde sig igennem opløsningstiden, og biskoppen i Rom (paven) kunne blive den åndelige leder i vesten.*)

Dertil kom, at kirken fik støtte fra de germanske folk, der nu rykkede ind over grænserne. De kom nemlig ikke som hedninger, men som kristne, — ganske vist arianske kristne — idet biskop Wulfila havde øvet et meget resultatrigt missionsarbejde blandt dem i midten af 300-tallet, medens de endnu opholdt sig uden for grænserne; kun frankerne og angelsakserne antog først kristendommen *efter* indvandringen, men kunne ikke i deres hedenske tid undergrave den stilling, kirken havde i deres lande. Disse kendsgerninger må iagttages for at forstå den oprindelig romerske kirkes heldige udvikling i disse århundreder. Men selvfølgelig kom der også problemer med germanerne; den katolske, athanasianske kirke fik vanskeligheder med dem, dog ikke så meget fordi en hel del af dem var *arianske* kristne, som fordi både de arianske og de katolske germanere dannede nationale, selvstændige kirker; det stærkeste folk: frankerne gik i øvrigt direkte fra hedenskabet over til kristendommen i *katolsk* form. Tilmed blev deres kirker draget ind i den feudale udvikling, hvorved kirkelige og verdslige interesser blev viklet ind i hinanden. Om disse forhold — og om problemerne ang. germanernes overgang til kristendommen i det hele taget — handler kapitel VIII.

*) Af den grund er det, som før nævnt, i kirkehistorien naturligt at lade 476 danne skel mellem to afsnit.

Kulturelt og *folkeligt:* Som det fremgår af det foregående, dannede udviklingen i romerrigets sidste århundreder udgangspunktet for flere forhold i det middelalderlige samfund, og flere træk fra antikken førtes derved over i den vesteuropæiske kultur. Teologisk og filosofisk fandt også — som før påvist — en meget tydelig hellenisering af kristendommen sted. Som den romerske kultur for en stor del — dog ikke administration og retsliv — var græskpræget, indoptog også romerkirken græske og hellenistiske elementer i sin teologi og sit gudstjenestelige liv, og disse elementer fjernedes ikke ved germanernes ankomst til den vesteuropæiske skueplads; oldtidens filosofi trivedes i kristeligt klædebon helt til reformationen (jvfr. kap. XI).

Noget helt afgørende skel ses heller ikke i den folkelige religiøsitet og moral. Som allerede omtalt (se s. 97) trængte datidens hedenskab ind i kirken, og her ses måske allertydeligst det farlige i det forhold, at kristendommen havde med en kultur i opløsning at gøre. Som retsliv og administration sygnede hen, gjorde folkets sæder og skikke det også, både over- og underklassens. Det er ikke kun propagandistisk præstesnak, når senantikkens Rom er blevet karakteriseret som en lastens hule.

Det er derfor ganske fejlagtigt, når Victor Rydberg i sin roman »Den sidste athenienser« skildrer Rom som stedet for »det lyse hedenskab«, som kristendommen — »den mørke middelalder« — er ved at fortrænge. Forholdet er tværtimod det, at det mørke i den kristne middelalder har sin oprindelse i det antikke hedenskab. (Victor Rydbergs opfattelse (fra 1904) ses ofte i populære fremstillinger den dag i dag).

Forfaldet i senantikkens kultur er snarere blevet standset — så at der *dog* kan tales om et skel — ved kristendommens udbredelse; hvor meget rigtigt der end er i talen om kristendommens hellenisering, har evangeliets ord sikkert været med til at standse netop hellenismens excesser (overdrivelser, udskejelser). I stedet derfor at beklage, at hellenismen, dens filosofi, dens religioner og dens sæder, måtte vige for kristendommen, kunne man beklage, at Jesu forkyndelse om den Gud, der som skaber har givet mennesket livet til tjeneste for andre, ikke overvandt både hellenismens moralske forfald og de grovere germanske sæder. Det er i denne forbindelse vigtigt at være opmærksom på, at da kristendommen kom til vest-

goterne, bevirkede den en virkelig ændring i deres vilde liv og gjorde dem meget tolerante over for andre; den helleniserede, katolske kirke var modsat heraf meget intolerant, og det blev den kirke, der efter sejren over de arianske kirker blev den herskende i middelalderen.*)

*) Især den katolske kirke fremhæver naturligvis den betydning, som kirken og kristendommen har haft m. h. t. standsningen af hellenismens excesser: Kirken bøjede altså *ikke* knæ for helleniseringen (se Kirsch I, s. 459 ff). Den katolske kirke ser blot ikke faren i bl. a. den del af helleniseringsprocessen, som kommer til udtryk i opfattelsen af gudsriget på jorden; eller rettere: den ser nok en fare; men denne fare består i muligheden for *kejserens* krav over for paven på at være Guds statholder på jorden; for efter katolsk opopfattelse er det jo *paven*, der er det!

KAPITEL VIII.

476 — ca. 750.
Paven mellem øst og vest.

De germanske folk, i og uden for det gamle verdensriges grænser, bliver af kirken draget ind i en kristnings- og katoliceringsproces (allerede begyndt før 476), og under denne proces stilles både kirken og de folk, den ved hjælp af benediktinermunke missionerer iblandt, over for vanskelige problemer. Den kristne, romanske civilisation udstrækkes over hele Europa, og herved styrkes kirkens (især pavens) selvstændighed over for østrom yderligere, men germansk opfattelse, især af kongens stilling, skaber problemer, hvis løsning først senere tider skal se.

A. Germanernes kristning.

Kirkens missionsvirksomhed blandt folkeslagene i romerrigets grænseegne og uden for grænserne blev taget op på et tidligt tidspunkt, både ved østgrænsen i orienten og ved grænserne i Europa. Allerede ca. 200 var missionærer — fra Lilleasien! — nået til de keltiske stammer i *Irland,* og her dannedes et særpræget, kristent samfund, der skulle få stor betydning i de følgende århundreder (se s. 121). De lilleasiatiske (orientalske) træk ses i den strenge bodsdisciplin og i påskeberegningen, medens det irske islæt især viser sig ved, at den socialpolitiske enhed i Irland: klanen, danner grundlag for kirkeforfatningen: Hver klan eller stamme samledes om et kloster, der blev centrum for det religiøse liv.

Størst betydning fik dog biskop *Wulfilas'* mission blandt de germanske stammer (vestgoterne og østgoterne bl. a.) før midten af 300-tallet. Denne mission havde til følge, at en stor del af germanerne ikke kom som hedenske horder ind i romerriget, men kom som kristne; det var imidlertid kristendommen i ariansk og ikke i athanasiansk, katolsk skikkelse, de havde antaget, og dermed kom kirken til at stå over for et kirkepolitisk katoliceringsproblem (se

pkt. B). Kilderne til vor viden om germanernes liv og religion i hedenskabets tid er få og sparsomme*), og det er derfor vanskeligt at danne sig et virkeligt billede af, hvorledes overgangen til kristendommen formede sig for dem; men enkelte træk kan dog tegnes:

Når de germanske stammer så forholdsvis let og hurtigt skiftede religion, hang det sikkert bl. a. sammen med, at det samfund, der havde rummet det gamle, hedenske livssyn, økonomisk og socialt kom i opløsning i folkevandringsårhundrederne, og at nye tankegange — som f. eks. kristendommen — derfor meget let kunne vinde indpas. Når tilmed kirkens kristendomsforkyndelse på mange måder tilpasses germanernes livssyn, forståes germanernes overgang endnu bedre, og man må ofte spørge sig selv, om det ikke kun var et *navne*skifte, der fandt sted, og ikke et virkeligt *tros*skifte. Det er dog blevet fremhævet**), at selv om der umiddelbart kunne synes at være tale om blot et navneskifte — dvs., at fx navnet Thor blev udskiftet med Kristusnavnet, uden at livssynet bag Kristus blev et andet — kom der dog nye begreber ind i germanernes verden, begreber som tro, frelse, sjæl, synd. De nye tanker måtte imidlertid føre en stadig kamp mod det gamle livssyn, og ofte sejrede det germanske livssyn over det kristne. Det vil da ses, at redegørelsen for forholdet mellem kristendommen og germansk hedenskab bliver en parallel til redegørelsen for forholdet mellem kristendommen og hellenistisk tankegang: Eftertiden bevarede den uudlignede spænding mellem to begrebsverdener, og snart dukkede den ene, snart den anden begrebsverden frem. Generelt må man vist sige, at oftest slog den germanske tankegang igennem: Kristus opfattes som den, der — endnu bedre! — formår det, som de gamle guder formåede: skabe fred og frugtbarhed og sikre belønning i det hinsidige. Dette var også målet for hellenistisk religiøsitet, og blev ofte målet i kristendommen, som den blev udformet af kirken; sejren over Rom og germanerne var kun en halv sejr.***)

*) Når alle forskeres viden samles og alle kilder undersøges, kan det dog blive til to vægtige bind: Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte I—II, 2. udg. 1956—57.

**) Se fx Hal Koch: Danmarks kirke gennem tiderne, og samme forfatters fremstilling i Den danske kirkes historie I, 1950.

***) Typisk er flg. bøn af en frankerkonge til Kristus: »Nu har jeg påkaldt mine guder, men jeg ser, at de har ladet mig i stikken, og derfor må jeg tro, at de ingen magt har, siden de ikke hjælper dem, der tjener dem. Nu påkalder jeg dig; dig vil jeg tro på, når blot du frelser mig ud af mine fjenders vold.« Og fjenderne flygtede!

En medvirkende faktor til germanernes hurtige overgang til kristendommen har vel også været, at stammekongens og husherrens religiøse betydning i germanersamfundet, i slægterne, var den samme som kejserens i den romerske kirke; han var både præst og høvding og slægtens øverste, og de afgørelser, han traf, var bindende for hele folket; kongens overgang til en ny religion forpligtede alle, forbundet i et fællesskab, som de jo var; teokratiet (gudsherredømmet) har været skjult til stede hos germanerne. Dette forhold skulle i øvrigt blive et centralt punkt i striden mellem Rom og germanerne og dermed mellem den gejstlige og verdslige magt i middelalderen; (se pkt. E).

Når endelig flertallet af germanske stammer gik over til kristendommen i dens arianske form, skyldes det — foruden det rent faktiske, at den arianske Wulfila kom før nogen anden — at germanerne dermed ville markere deres folkelige selvstændighed over for den rigskirke, der var bygget op på vestromersk grund; den rent dogmatiske forskel har ikke interesseret dem synderligt. Selvstændigheden er blevet yderligere fremmet ved, at de kultiske former — gudstjeneste, liturgi, skriftlæsning, prædiken — foregik på goternes eget sprog; (Wulfila oversatte bibelen til gotisk).

B. Germanernes katolicering.

Efterhånden som de germanske folk bosatte sig i det opløste romerriges lande, tilpassede de sig de økonomiske og sociale forhold, og var selv med til at give disse forhold ny form, idet de blev de politisk ledende. Den kirkepolitiske situation i slutningen af 400-tallet var den, at det athanasianske, katolske Rom var omgivet af en ring af arianske folk, uden for hvilke der yderligere fandtes folk med den gamle gudetro, fx de stærke frankere samt angelsakserne. Skulle fremtidens Europa være ariansk eller katolsk? Det var endnu uafgjort; men da indtraf der en meget afgørende begivenhed: *frankerne* gik over til kristendommen i dens katolske skikkelse (496). Det var ikke, fordi frankerkongen ville opgive mere af sin selvstændighed end de arianske folk; det havde rent politiske årsager: Den frankiske kong *Chlodevigs* modstandere var de arianske burgundere og vestgotere, og han ønskede at vinde den romersk-katolske del af befolkningen i modstandernes lande og i

øvrigt også den romersk-katolske del af frankerrigets befolkning. Han ville med andre ord sikre sig pavens støtte uden at blive hans slave.

Frankerriget var så afgjort det stærkeste af folkevandringsrigerne, og da andre begivenheder i løbet af 500-tallet yderligere bragte fremgang for den katolske kirke, var de arianske kirkers dage snart talte. Allerede 517 gik burgunderne — presset af frankerne — over til katolicismen og blev 534 inddraget i frankerriget. Vandalernes arianske kirke blev knust med Justinians erobring af Nordafrika 533, og landet blev ca. 700 løbet over ende af araberne. 589 gik den vestgotiske kirke (hvis hovedsæde var Toledo) med kongen i spidsen over til katolicismen, men med arabernes fremtrængen i begyndelsen af 700-tallet svandt dens betydning stærkt. Hos østgoterne forsvarede *Theoderik* (ca. 525) den arianske kirke; Justinian slog den dog ned, her som hos vandalerne; men den rejste sig påny, da de arianske langobarder 568 trængte ned i Italien, og i næsten 200 år var der en stadig strid mellem paven og den langobardiske kirke; striden blev ikke mindre, selv om langobarderne efterhånden gik over til katolicismen (de ville nemlig være selvstændige over for Rom), og endelig omkr. 750 tilkaldte paven derfor den franske konge, hvorefter langobarderne blev tvunget ind i den vesterlandske kristenhed. (Om disse begivenheder — se videre side 131 ff).

C. Angelsakserne, friserne og tyske stammer kristnes og knyttes til Rom.

Kristen forkyndelse havde måske lydt på de britiske (keltiske) øer allerede omkr. år 200. Men de kristne keltere blev, efter romernes forsvinden i begyndelsen af 400-tallet og den derpå følgende fremtrængen af angelsakserne fra kontinentet, jaget ud i bjergegnene og ud på øerne, og kun på Irland havde forkyndelsen mere varige virkninger (jvfr. s. 118). Herfra toges et missionsarbejde op, der strakte sig over Skotland til fastlandet, hvor det nåede helt til Balkan og Lilleasien. I klar erkendelse af den kirkepolitiske fare, den iro-keltiske mission kunne betyde ved eventuel kristning af angelsakserne, og i erkendelse af nødvendigheden af et fremstød mod vest for at styrke paven over for øst-kejseren, iværksatte den katol-

ske romerkirke en missionsvirksomhed i England, og pave *Gregor den Store* (se s. 127 f) sendte 596 benediktinermunken *Augustin* til kong Ethelbert af Kent; denne lod sig døbe, men det var dog først efter stridigheder med både hedenskab og iro-keltisk mission, at det lykkedes den romersk-katolske kristendom at sejre; det skete ved *synoden i Whitby* 664, »en af historiens vigtigste tildragelser« (Holmquist). Modsætningen til de undertvungne keltere gjorde forbindelsen med Rom naturlig for angelsakserne, ligesom benediktinernes virksomhed — bl. a. deres opdyrkning af jorden — tiltalte dem mere end de iro-keltiske missionærers kultiske interesser. I det hele blev Roms forbindelse med angelsakserne i denne første tid langt mere intim end forbindelsen med frankerne; først nogle århundreder senere begyndte den engelske kirke — med Canterbury som ærkesæde — at understrege sin nationale ejendommelighed og selvstændighed, som den siden har bevaret. Karakteristisk for det angelsaksiske kristendomssyn — sådan som det bl. a. kommer til udtryk i *Kædmons* hymner (ca. 680) — er dets opfattelse af Kristus som drotten, den sejrende konge, der anfører sine tilhængere i kampen mod djævelen; der har altid været noget praktisk og stærkt udadvendt og aktivistisk ved engelsk kristendom.*)

Den irske mission havde som nævnt strakt sig helt til fastlandet; men nogen dybtgående betydning for den brede befolkning fik denne virksomhed ikke; dens betydning ligger i, at de klostre, den oprettede (fx på øen Iona nord for Skotland, Luxeuil i Vogeserne, St. Gallen ved Bodensøen), blev steder, hvor kristen tænkning og kultur kunne overvintre i ellers vanskelige århundreder. Det blev den angelsaksiske kirke, der tog missionsvirksomheden op på bredere basis, både blandt friserne og blandt de mange germanske stammer længere inde i Tyskland (Thüringen, Hessen og Bayern), og da moderkirken for denne mission var orienteret fra Rom, var de nye kirkers tilknytning givet.**)

Willibrord missionerede i Frisland og kaldes derfor »frisernes apostel«; han var for øvrigt en kort tid også i Danmark (omkr.

---

*) I digtet om sagnkongen *Beowulf* ses den ejendommelige blanding af hedenske og kristne elementer (jvfr. de nordiske edda-digte); digtet fik vel sin endelige skikkelse omkr. år 700, og nogle årtier senere (før 735) forfattede munken *Beda* sit berømte værk: »Anglerfolkets kirkehistorie«.

**) Velkendt er den engelske kirkes betydning for *Norden* i vikingetiden (efter 800).

735); men den ledende skikkelse i missionsarbejdet var »Tysklands apostel«, munken Winfrid (med det latiniserede navn *Bonifatius*) fra Wessex, der i tiden ca. 720—ca. 740 fik grundfæstet kristendommen og organiseret en kirke i tyske egne. Bonifatius' kirkehistoriske betydning har været umådelig: Centraleuropa blev kristnet og dermed politisk lagt under det frankiske rige; en genkristning fandt derefter sted af det forsømte Vestfrankien, og vestens kulturelle og kirkelige jordbund blev gennemsyret af romerske træk. Alt dette skyldtes Bonifatius — og udgik altså fra den angelsaksiske kirke. Bonifatius havde imidlertid knyttet sine kirker direkte til Rom uden om de frankiske herskere, og det skabte ingen problemer, så længe disse herskeres og pavens interesser ikke krydsede hinanden på afgørende punkter. Men i tiden op mod 750 kom billedet til at se anderledes ud.

Inden begivenhederne omkr. 750 skildres, skal dog endnu omtales benediktinermunkene — pavens hjælpere i kampen om den germanske verden — og derefter de problemer, der rejste sig for paven som følge af den germanske tankegangs indtrængen på romersk grund.

29/10

D. Benediktinermunkene.

I spidsen for det vældige arbejde, der måtte gøres fra den romerske kirkes side for at vinde de arianske landskirker og de hedenske folkeslag, stod paven, og han fik i de vesterlandske munke uvurderlige redskaber til hjælp, især i missionsarbejdet. Disse munke var alle — Augustin, Willibrord, Bonifatius, Ansgar — *benediktinermunke,* og retningslinjerne for deres liv var udformet af den unge adelsmand *Benedikt af Nurcia;* (Nurcia ligger i landskabet Umbrien i Mellemitalien). Måske i året 529 — samme år som den hedenske skole i Athen blev lukket af Justinian — grundlagde han et kloster på Monte Cassino mellem Rom og Neapel, og hermed indledtes det vesterlandske stadium i munkevæsenets historie. (De klostre, der havde været i fx Sydgallien i 100 år, havde ikke haft tilsvarende betydning).

Devisen for klosteret blev: bed og arbejd (ora et labora), og Benedikt fortsatte hermed den udvikling, vi allerede mødte i østkirken hos Basilius (se s. 101): kontemplation og askese forenes med

nyttigt arbejde; kontemplationen fik liturgisk form, og askesen blev praktisk. Benedikt delte munkenes dag mellem andagtsøvelser og praktisk arbejde. Andagtsøvelserne bestod mest i deltagelse i tidebønnerne,*) og det praktiske arbejde var have- og landbrug og sygepleje; hertil føjede *Cassiodor* (pavelig kansler ca. 540) lærde sysler. Hvert enkelt kloster var uafhængigt (independentisk); virkelige munke*ordner* (kongregationer) forekommer først i 900-tallet.

Inden munkene kunne optages i klosteret, måtte de gennemgå en streng prøve og et følgende 10 måneders noviciat. Derefter fandt optagelsen sted, og de måtte skriftligt aflægge følgende løfter: at forblive i deres kloster (og ikke strejfe om »som får uden hyrde« som østens asketer), at leve i fattigdom og cølibat, samt at være lydig mod abbeden. Trods dette indhold må Benedikts regel siges at være ret mådeholden; man modarbejdede asketiske tendenser og eneboertilbøjeligheder og havde fx fælles sovesal (dormitorium) og naturligvis fælles spisesal (refektorium); den fælles mødesal hed kapitelsalen. Enhver form for tale, der ikke tjente et nyttigt formål, var forbudt; munkene var »tavse brødre«.

Benediktinernes betydning kan vanskeligt overvurderes; denne indrømmelse må også de mennesker give, som vil frakende munkevæsenet kristelig værdi; benediktinerne har været »kristendommens og kulturens banebrydere i den ældre middelalder« (Bergmann); det har de været ved missionsvirksomheden, sygeplejen, afskrivningen af antikkens og oldkirkens håndskrifter og ved undervisningen i klosterskolerne. Men den inderste tanke i munkevæsenet må dog ikke glemmes: Ved det forsagende liv — mente man — er munkene med til at bære skyld af for hele menneskeheden; ved deres andagter og bønner udsættes verdensdommen. Det drivende motiv for munkene til at gå i kloster var ikke ønsket om at få kulturel betydning. Rent materiel interesse i munkenes arbejde med jorden har paven og italienske og germanske godsejere haft; Benedikt var jo også selv oprindelig adelsmand; nu fandt han en metode til at få dyrket jorden på i vanskelige tider!

Benediktinerne er den dag i dag de mest betydningsfulde munke.

*) Tidebønnerne var særlige bede-gudstjenester, der allerede i nogle århundreder havde været i brug i mange klostre; i benediktinerklostrene holdtes der 8 i døgnet, og en rig liturgi blev efterhånden knyttet til dem.

E. Kirkens germanisering og deraf følgende problemer.

1. Germaniseringen.

Den germanske verden blev altså — med frankerriget som den politisk dominerende magt — katolsk. Det betød imidlertid ikke, at den opgav sin selvstændighed, for netop den folkelige og nationale selvstændighed gjaldt det meget for germanerne — både som arianere og katolikker — om at understrege; det var helt unaturligt for dem at blive et led i en international organisation; deres samfunds økonomisk-sociale struktur og deres opfattelse af religionens plads i samfundet kunne slet ikke forlige sig med noget sådant. Kernen i det germanske samfund var *stammen*, og den kirke, som denne stamme samlede sig om, blev lige så selvstændig over for andre kirker, som stammen eller landet var selvstændigt: den blev en *landskirke*. Og kirkens overhoved blev den samme, som var stammens øverste, nemlig kongen: kirken blev en »kongekirke« (statskirke), og kirkens tjenere (biskopperne) blev kongens tjenere.

Denne opfattelse af kirkens stilling hang sammen med det germanske ejendomsbegreb: Den kirke, en mand byggede på sin grund, var hans ejendom; germansk ret kendte ikke til det i romersk ret gældende forhold, at en institution — som fx kirken — kan være en »juridisk person«, der kan eje jord og mænd; den må iflg. germansk ret have en herre (dominus); også i den hedenske tid var religionen knyttet til familien og slægten. Inden for de enkelte lande var der altså i disse århundreder kirkeretsligt tale om en decentralisering og om en indflydelse fra det verdslige lægfolks side (stormændene byggede deres egne kirker og ansatte deres egne præster — det såkaldte *egenkirkesystem);* men de samme træk træder frem, når man betragter den europæiske kristenhed under eet: kongerne skabte deres nationalkirker — eller landskirker — og udnævnte biskopper til at varetage disse kirkers funktioner; den universalkirkelige paves centraliserende indflydelse gennem egne embedsmænd trådte tilbage. Det vil i øvrigt ses, hvordan kirkens stilling hang nøje sammen med hele den økonomisk-sociale struktur i Vesteuropa: det er de jordejende konger og hær-mænd, der var de ledende i de germanske samfund, og til disse to faktorer måtte paven tage stilling, ligesom de måtte tage stilling til ham.

Udviklingen kan naturligt nok i særlig grad iagttages i Frankrig,

hvor især de sidste halvandet hundrede år af perioden (ca. 600—750) var præget af evindelige stridigheder mellem forskellige tronprætendenter og mellem de aristokratiske slægter indbyrdes. Biskopper og klerikere blev her ganske simpelt inddraget i det verdslige samfunds udvikling, der var præget af følgende to træk: *Vasallitet* (troskabsforhold mellem over- og underordnede, forbundet med gensidige tjenester) og *beneficialvæsen;* beneficialvæsenet bestod i, at ejeren af et stykke jord overdrog det til en anden, der derefter som en slags forpagter kom under ejerens beskyttelse eller »munt«; jordstykket kaldtes *beneficium* (et ord, der egentlig betyder »god gerning«). Det var i denne verdsliggjorte kirke, Bonifatius' virksomhed gjorde sig gældende, og op imod 750 skulle situationen blive tilspidset.

2. Pavepolitik.

Kirkens almindelige historie i den germanske verden var altså præget af egenkirkesystemet og de katolske landskirker. Men hvad *pavernes* stilling til germanerverdenen angår, må det siges, at selv om de selvhævdende landskirker voldte kvaler i det her behandlede tidsrum (476—750), skulle det først blive i århundrederne efter 750, ja, først efter 1050, at de problemer, lands- og egenkirkesystemet rummede, skulle føre til virkelige sammenstød mellem kejser og pave. I tiden *før* 750 var pavens mest betydningsfulde konkurrent til lederskabet i kristenheden nemlig fortsat den romerske kejser i Konstantinopel, medens vestens riger var missionsområder, hvor taktik og diplomati endnu var vigtigere end de skarpe ord og aggressive handlinger. Problemet for paven var endnu dette: Hvorledes hævde sin stilling som monark i den kristne verden? Hvem er den egentlige leder i det, som Paulus kaldte »Kristi legeme«, corpus Christi, og som var virkeliggjort i den kristne kirke? Er det biskoppen i Rom (der nu kaldte sig paven) eller kejseren i Konstantinopel?*) Det spørgsmål måtte først klares, og at paven senere førte samme kamp med de germanske konger som med de romerske (el. græske) cæsareopapister i Konstantino-

*) Forholdet var jo det, at efter 395 var det romerske rige delt i et vestromersk og et østromersk rige; men efter 476 var der igen kun eet kejserrige: det romerske, og een kejser: kejseren i Konstantinopel. Da den romerske verden var en kristen verden, skærpedes nu for alvor problemet om, hvem der skulle være romersk monark i corpus Christi; (jvfr. s. 78).

pel, viser blot, at det germanske lands- og egenkirkesystem i grundtrækkene er af samme karakter som den justinianske cæsareopapisme.

a. Gelasius I.

Allerede efter den sidste vestromerske kejsers afsættelse (476) fastslog pave *Gelasius I* (492—96) den romerske paves primat over for kejseren i Konstantinopel: Som Peter var leder (princeps) i apostelkredsen, har paven ledelsen (principatet) i det synlige corpus Christi og har derfor myndighed (auctoritas) til at bestemme formerne for og lovene i dette samfund; naturligvis skal han derfor også indsætte — og dømme! — alle gejstlige. Den verdslige magt, kejseren, har magten (potestas) til at udføre det, som paven har bestemt; kejseren har denne magt fra Gud (hvor skulle han ellers have den fra!), og magtoverdragelsen må opfattes som en velgerning (lat. beneficium), der er vist ham.

Gelasius' teorier blev videreført et århundrede senere af ærkebiskop *Isidor af Sevilla* (d. 636). Han beskæftigede sig især med en konges funktion i et kristent samfund, og ud fra Pauli ord om øvrigheden, der ikke bærer sværdet forgæves (Rom. 13,4), fremhævede Isidor, at en konge skal være hjælperen, der træder til, når mennesker ikke vil bøje sig for kirkens ord alene.*) Påvirkningen fra Augustin hos både Gelasius og Isidor er særdeles tydelig.

b. Gregor I den Store.

Den centrale skikkelse i dette tidsrums kirkepolitik er dog pave *Gregor I*, kaldet den Store (590—604). Han var netop kirkepolitiker, ikke så meget teoretiker; han praktiserede de teorier, som andre havde formuleret før ham.

Gregor var jurist af uddannelse, blev munk og udvalgt til at være pavelig udsending (svarer til det senere nuntius) ved hoffet i Konstantinopel. Med de derved vundne kundskaber og ved sin stærke personlighed var han selvskreven til at blive pave, og han udnyttede i fuldt mål de urolige forhold, der prægede Italien i slutningen af 500-tallet: langobardernes indfald 568 og den deraf følgende svækkelse af Byzans' magt. Han købte Rom fri for lango-

*) Isidor hørte hjemme i den spanske kultur, der holdt sig livskraftig frem i 600-tallet, længere end de øvrige landes kultur ved Middelhavet i disse folkevandringsårhundreder.

bardernes trussel, og med stor dygtighed rekonstruerede han byens administration til stor fordel for kirkens arbejde; han skabte dertil et materielt grundlag for pavedømmet og dets politik: han erhvervede og organiserede store jordegodser (patrimonium Petri — dvs. Peters fædrenearv), der kunne give rigdomme til paven; godserne fandtes forskellige steder i hele Italien.

Kirkepolitisk var Gregors største indsats dog, at han vendte kirkens interesse mod de nye germanske folk mod nord og vest. Han så, at målet for paven — nu som før — var den fuldstændige uafhængighed af kejseren (hvis vicekonge i vesten paven efterhånden var blevet; exarchen i Ravenna, der var kejserens repræsentant i vesten, formåede ikke at hævde kejserens magt); men Gregor erkendte derudover, at denne uafhængighed kun kunne nåes, dersom han sikrede sig indflydelsen i den vestlige germanske verden; fremtiden for kirken lå blandt germanerne, og de problemer, som derefter måtte dukke frem (om landskirker m. m.), måtte tages op, når den tid kom.

Ikke mindst viste Gregors statsmandskløgt sig deri, at han satte ind netop mellem angelsakserne i England; her ville den iro-keltiske mission — der jo var virksom over hele Europa — blive særlig farlig, hvis den for alvor udfoldede sig; kunne den rammes dér, ville faren for Vesteuropas kristning og katolisering fra Irland stort set være overvundet (se side 122). I missionsarbejdet anvendte Gregor munkene, og han sendte bl. a. *Augustin* til England, ligesom han også missionerede blandt langobarderne. De nye landes ærkebiskopper fik han direkte under sig og sendte dem palliet (en hvid uldkrave med påsyet kors) som tegn derpå.

Teologisk fik Gregors indsats også stor betydning, måske ikke så meget for den lærde verden (der vendte sig til Augustin), men så meget mere for det bredere folk. Han gav i læren om frelsen udtryk for semipelagianske synspunkter, og i nadverlæren udformede han den opfattelse, at nadveren er et offer, ikke blot billedligt, men den er en virkelig gentagelse af Golgathaofferet med samme sonende virkning som denne (jvfr. s. 70 og 99); den sonende virkning gælder for øvrigt iflg. Gregor såvel for de levende som for de afdøde sjæle, der lutres for timelige straffe i skærsilden. Også for *messens* udvikling har Gregor haft betydning, både dens ord og dens musik.

Benedikt og Gregor er af en historiefilosof som *Toynbee* vurderet så højt, at han kalder dem for de to søjler, der danner indgangen til den vesteuropæiske kultur: Benediktinernes arbejde med Italiens jord og Gregors rekonstruktion af Roms administration betød en nyskabelse efter århundreders stilstand. Det er et meget rammende udtryk; med Gregor blev papatet definitivt en verdensmagt; teorien om det var udformet før, men vejen til virkeliggørelsen blev påbegyndt af Gregor; han bliver med rette kaldet »den Store« og henregnet til oldkirkens 4 »doctores ecclesiae« (de tre andre er Ambrosius fra Milano, munken Hieronymus og Augustin).

c. Tiden efter Gregor.

I århundredet efter Gregor uddybedes kløften mellem øst og vest, mellem kejseren og paven, samtidig med at romerkirkens forbindelser til de vestlige lande gennem den nye engelske kristenhed blev mere og mere intim. En østkirkelig synode, sammekaldt af kejseren 692, markerede tydeligt afstanden, og paven (Sergius I) protesterede mod kejserens krav på, at synodebestemmelserne skulle gælde »hele verden«*). Nogle år senere nægtede pave *Gregor II* (715—31) at betale skat til kejseren (Leo III Isaureren), og i kraft af denne handling viser Gregor II's historiske betydning sig måske at være lige så stor som Gregor I's: vesten hævdede sin romerske arv og selvstændighed, medens »det romerske kejserdømme« (i Konstantinopel) placeres som »græsk«.

Ønsket om frigørelse fra østen drev altså paven til at sikre kirkens indflydelse i vesten, og i årtierne op mod 750 tog planerne yderligere form, idet paven søgte kontakt med det frankiske rige. Selve den frankiske kongeslægt, merovingerne, var ganske vist uden betydning, men så meget vigtigere var deres hushovmestre, af hvilke en var *Karl Martel*, der slog araberne ved Poitiers 732. De mange krige og fejder gav netop i disse årtier frankerrigets herskere nye rigdomme og nye muligheder for magtudfoldelse, men skabte samtidig øget behov for bevæbnede svende til krigsfølge. Adskillige vasaller fik jord (beneficier) af kongen eller af andre vasalherrer for at kunne få råd til udrustning af folk, og

*) Nogle kirkehistorikere sætter denne synode som skellet mellem oldtiden og middelalderen, kirkehistorisk set.

ved denne forbindelse mellem vasallitet (troskabsforhold) og tildeling af jord skabtes begyndelsen til den klassiske form for *feudalvæsenet* (lensvæsenet), der skulle komme til at være et grundtræk i middelalderens samfundsstruktur. Men store dele af den jord, som blev tildelt de verdslige adelsmænd, tog bl. a. Karl Martel fra de godser, som kirkens verdslige tjenere havde erhvervet i det forløbne århundrede (se s. 126), og dette forhold er med til at forklare, hvorfor paven op imod midten af 700-tallet havde interesse i at have hånd i hanke med udviklingen i frankerriget; enhver udvidelse af »nationale«, centraliserende tendenser måtte paven ønske at begrænse og i hvert fald at udnytte til egen fordel. Derigennem kunne han også støtte Bonifatius' virke for en åndelig rejsning af den frankiske kirke.

I sidste instans ville kampen mellem paven og den frankiske landskirke komme til at dreje sig om verdensherredømmet; frankerrigets hersker var nemlig den dominerende magtfaktor i Europa. Kampen mellem paven og østkejseren skulle nu flyttes fra den østlige scene for at blive spillet på den vestlige. Da spillet begyndte — ca. 750 — var kun pavens indstilling til østkejseren og hans principielle opfattelse af verdslige herskere kendt, og endvidere var de frankiske herskeres godspolitik og landskirkeindstilling ganske klar. Men hvordan det konkrete forhold mellem paven og den vestlige hersker ville udvikle sig var uvist. Ville den germanske hersker eller paven sejre? På hvis side ville kirkens tjenere stille sig? Og hvilken rolle ville stormændene komme til at spille?

KAPITEL IX.

Ca. 750 — ca. 1050.
Samarbejde mellem pave- og kongemagt, trods principiel indre modsætning.

Paven frigør sig i begyndelsen af perioden for uafhængigheden af østroms kejser, og et formelt dybtgående — men reelt ikke endeligt — brud mellem de to kirker finder sted 1054. I stedet knytter paven sig først til de vestfrankiske (franske) og fra ca. 900 til de østfrankiske (tyske) konger; disse ønsker fra deres side den pavelige sanktion af deres magt, hvorved de bliver »romerske kejsere«. Nogen åbenlys strid kommer det ikke til, da kirken og kongen har brug for hinanden under opbygningen af deres magt i folkene; de tyske kejsere støtter tilmed den kirkelige reformbevægelse, der udgår fra klosteret C l u n y. Men samarbejdet trues af det uløste spørgsmål: Er det muligt med to ledere i en Gudsstat?

Som et led i opbygningen af kirken foregår en videre udvikling af dens organisation, teologi og fromhedsliv.

A. Ca. 750 — ca. 900. Kirken og frankerriget.

1. Pipin den Lille.

I *Frankrig* blev Karl Martel som hushovmester efterfulgt (741) af sin søn Pipin (den Lille). Han blev efter nogle års forløb af de franske stormænd valgt til konge, og da han betragtede paven som den øverste åndelige autoritet i Vesteuropa, søgte han — og fik — pave Zacharias' anerkendelse; 751 salvede Bonifatius da Pipin til konge. I *Italien* søgte langobarderne i årtierne op mod 750 at tilrive sig større magt; de områder, de erobrede, tilhørte formelt kejseren i Konstantinopel, men selv kejserens repræsentant (exarchen) i Ravenna blev fordrevet 751. Da også Rom blev truet, var

det ganske naturligt for pave *Stefan II* (752—57) at søge hjælp hos sin nye allierede: Pipin, og ikke hos kejseren, der ellers søgte at alliere sig med ham. Stefan rejste til Frankrig (754), og medens Pipin lovede at støtte paven, salvede paven kongen og udnævnte ham til at være »romernes beskytter« (patricius Romanorum). To år efter rykkede Pipin ind i Italien og slog langobarderne, hvorefter han — måske i et skriftligt dokument: »Pipins gavebrev« — oprettede en ny og uafhængig stat: kirkestaten, bestående af større områder omkring Rom og omkring Ravenna, altsammen dele, der havde tilhørt Byzans, men nu blev givet til paven.

Begivenheden betegner det endelige brud mellem paven og kejseren i Konstantinopel, mellem »romere« og »grækere«. Samtidig betegner den forbindelsen mellem paven og en vestlig, germansk konge: frankerkongen. Begivenheden er imidlertid dobbelttydig: Både paven og kongen kunne betragte den som en sejr, alt efter hvad de fremhævede ved den. *Paven* kunne fremhæve — foruden frigørelsen fra kejseren — at han modtog Pipins underdanige hyldest, og at han med kirkestaten (hvor han var landsherre) fik et materielt grundlag for sin magt, og endelig, at han havde salvet Pipin til at være »romernes beskytter«, og det vil sige beskytter af alle kristne (af romersk tro) i almindelighed og indbyggerne i kirkestaten i særdeleshed. Embedet »beskytter« (defensor eller advocatus) var velkendt i romerretten; det blev oprettet 364 for at være et værn for visse befolkningsklasser mod for mægtige medborgere; en sådan advokat var indsat af andre og virkede for dem, der indsatte ham; han var netop til-kaldt, ad-vocatus. Som en sådan advokat opfattede paven Pipin, og den magt, han havde, havde han som en guddommelig gunst (beneficium). Dermed videreførtes de augustinske ideer hos Gelasius og Isidor om en konges funktion*).

Pipin kunne fremhæve, at han, kongen, havde erobret de pågældende områder og derefter givet dem til paven, og i hans ger-

*) Det er muligt, at det føromtalte, falske »Konstantinske gavebrev« (Donatio Constantini — se s. 80), ifølge hvilket kejser Konstantin gav biskop Sylvester af Rom kirkelig overhøjhed over hele kristenheden og verdslig overhøjhed over hele vesten, er udformet af pavens folk før Stefans rejse til Frankrig, og at det har været kendt også af Pipin; (direkte omtalt er gavebrevet ellers først fra midten af 800-tallet). I hvert fald hedder det i beretningen (både i pavens breve og hos hans biograf) om begivenheden 756, at Pipin skulle *gen*indsætte paven i hans rettigheder og *tilbage*levere til paven de områder, som langobarderne — og byzantinerne før dem — havde ranet, nemlig fra Sct. Peters stol!

manske begrebsverden måtte det betyde, at Pipin var lensherren, der gav et stykke land (beneficium), og at paven var vasallen, der havde søgt kongens værn (lat. mundeburdium, »munt«). Som germansk monark var han kun pligtig til at beskytte og forsvare, når han selv fandt det påkrævet; han ville føre kontrol med den, der skulle beskyttes, ikke finde sig i kontrol med beskytteren! (Han unddrog sig i øvrigt anvendelsen af pavens titel). Bonifatius' salvning af ham til fransk konge (751) var derfor også langt vigtigere i hans øjne end pavens salvning af ham til »patricius Romanorum«. — I praksis synes Pipins opfattelse at have kunnet dominere over pavens.

2. Karl den Store.

Efter Pipins død 768 blev Karl (den Store) konge. Han knuste endeligt langobardernes herredømme i Italien (774) og erobrede derefter en række landområder ved rigets grænser. Riget strakte sig til sidst fra Ejderen i nord til Tiberen og Ebro i syd, og østgrænsen fulgte Elben og gik gennem det nuværende Kroatien og Dalmatien ud til Adriaterhavets kyst. Karl opdelte sit rige i større eller mindre len, hvor Karls stormænd sad som vasaller; ved denne opdeling løstes store administrative problemer, og så længe Karl var konge, var hans stilling ikke truet; først senere skulle opdelingen vise sig at være farlig for kongemagten — men dermed også at rumme gunstige muligheder for paven.

Spillet mellem konge og pave, som var indledt under Pipin og Stefan II, fortsatte under Karl og i endnu større opsætning. Til beskyttelse mod kirkestatens adel, der ønskede at tiltage sig retten til pavevalg, havde paven brug for den franske konge, og Karl antog virkelig den titel, Pipin havde vægret sig ved at bruge: »romernes beskytter«; men han forstod den (naturligvis) ud fra den germanske opfattelse af en advokats opgave: Beskytteren er suveræn over for den, han skal beskytte. Og »romerne« var i hvert fald ikke blot indbyggerne i kirkestaten, men alle, der bekendte sig til den romerske tro. Bonifatius' virksomhed havde båret frugt: »kristenheden« (christianitas) og »romerverdenen« (romanitas) var identiske udtryk, begge i modsætning til alt, hvad der var »græsk«, derunder det »græske« kejserdømme i Konstantinopel; dette kejserdømme anerkendtes ganske vist som kejserdømme ved

siden af det latinske, men modsætningen blev ikke fortiet: i 794 afviste således en af Karl sammenkaldt synode kejserinde Irenes og østkirkens knæsætning af billeddyrkelsen (jvfr. side 104 ff).

En vanskelig situation opstod for paven i 799. *Leo III* (795—816) blev anklaget af romerne for ægteskabsbrud om mened og måtte flygte til Frankrig, hvor han søgte støtte hos Karl, der imidlertid formanede ham ret skarpt. Kongen rejste dog året efter (800) til Rom og frikendte her paven d. 23. dec. ved en iscenesat proces på en synode. Og d. 25. dec. blev Karl under julemessen kronet af Leo III, medens den tilstedeværende befolkning hyldede ham som »Romernes kejser« (imperator Romanorum).

Denne begivenhed kunne — som tildragelserne 50 år tidligere — anskues fra to sider. Set fra *pavens* synspunkt var der tale om en stor sejr: Siden løsrivelsen fra østrom i 750-erne havde han ikke anerkendt nogen romersk kejser, men nu kom der en; »Leo III flyttede kejserdømmet fra Bosporus til Tiberen« (Ullmann). Og kejserdømmet var dér, hvor paven ønskede, det skulle være, nemlig i Rom, og ikke i Konstantinopel eller i Aachen (i Rhinlandet), hvortil Karl havde planer om at forflytte paven som en slags ypperstepræst*). Kejserens opgave var naturligvis den samme som kongens: at være »beskytter« (patricius eller advocatus), og som sådan var han pavens embedsmand, der nu med kejserværdigheden havde fået universel myndighed af den universelle kirke.

Men også *Karl* kunne betragte det skete som en stor sejr: Han kunne betragte det som det ydre udtryk for den magt, han i de forløbne år havde opbygget i sit rige og dermed over kirken og paven. Han blev virkelig kejser, og hans kejserdømme var det sande, romerske (dvs. kristne) kejserdømme, hvor han beskyttede den romerske tro. Han var advokat i germansk forstand: han var lovgiver, også for alle kirkelige sager, og han udnævnte kirkelige embedsmænd, sammenkaldte synoder m. m.; han var monark og Kristi stedfortræder. Paven var som en metropolit, der skulle udlægge skriften, medens Karl skulle udføre de pavelige doktriner og gøre dem til lov. Med gennemførelsen af dette konsekvente statskirkesystem var Karl »den frankiske Justinian«, der mente at have virkeliggjort Augustins Gudsstat og at have genoplivet den gam-

*) Leo skal tilmed have haft planer om et ægteskab mellem kejserinde Irene og Karl, der var blevet enkemand; så ville Leo være blevet hersker over både øst og vest!

meltestamentlige opfattelse af kongen som rex (konge) og sacerdos (præst); »Karl var en konge, der trådte næsten direkte ud af Det gamle testamente«. Karl har som før nævnt anerkendt kejserdømmet mod øst; han ville netop være en *frankisk* Justinian; men kun hans frankiske rige — Europa som det nu kaldtes — var det kristne kejserdømme; »kirken« og »Europa« blev identiske størrelser*).

Når det i denne fremstilling er blevet pointeret, at begivenhederne i 750-erne og i år 800 kan opfattes som en sejr for både pave og konge (kejser), er det bl. a. for derved at undgå at tage stilling til den strid, der råder blandt forskerne om bedømmelsen af paverne fra tiden mellem Leo I den Store (ca. 450) og Gregor VII (ca. 1075); men det er også — og især — for dermed at hævde, at man her sikkert kommer den historiske sandhed nærmest ved at forbinde forskernes forskellige vurdering: Efter det ene synspunkt (fremført af bl. a. Ullmann) er det paverne, der fører an i kampen, og der er en ubrudt linje fra Leo I til Gregor VII og Innocens III (ca. 1200). Efter den anden vurdering er de frankiske konger de drivende kræfter i spillet, medens paverne er de svagere deltagere. — Uklarheden fremkommer bl. a. p. gr. af, at man ikke nøjagtigt ved, *hvem* der egentlig stod bag kroningen i år 800: Om kongen *lod* sig krone (og tvang paven til at gøre det), eller om paven overrumplede kongen; for det sidste taler en bemærkning af Karl til hans samtidige biograf (Einhard) om, at han ikke ville være kommet i kirken den dag, hvis han havde vidst, hvad der skulle ske**).

Selv om pavens synspunkt har været ganske klar i teorien, og selv om han har ladet dette synspunkt komme til udtryk i forskellige handlinger, er der imidlertid ingen tvivl om, at Karls franske kirke var en statskirke, og at opbygningen af den var hans værk.

*) Om end Karl kan karakteriseres som en germansk Justinian, må man være opmærksom på, at der i hvert fald er forskellig baggrund for cæsareopapismen i øst og vest: Efter germansk tankegang er religion og folk eet, og da kongen *er* folkets øverste, er han dermed også religionens (kirkens) øverste, der indsætter biskopperne som sine mænd. Efter *østromersk* tankegang bygges administrationsapparatet ind i folket, med kongen som øverste embedsmand i kirken og biskopperne som de lavere kirkelige embedsmænd. Men omsat i praksis bliver forskellen ikke så stor mellem de to systemer.

**) Om Karls (og pavens) forhold til det »græske« kejserdømme er der heller ikke ganske klarhed hos historikerne; denne uklarhed er her uomtalt, idet Karls »to-kejsersynspunkt« er antydet i fremstillingen; dette synspunkt kan i øvrigt hævdes, hvad enten man mener, at paven eller at kejseren (i vest) har været den mest aktive part.

Han indsatte en række metropolitter (der nu kom til at hedde ærkebiskopper), så at tallet øgedes fra én i 768 til 21 i 814. Det var dog biskopperne, der fik den centrale stilling, idet kejseren fik den direkte indflydelse på deres valg. Derved trådte ærkebiskoppen tilbage i betydning, medens biskopperne fik indseende med den øvrige gejstlighed, med klostrene og med de mange sogne, landet nu opdeltes i. Til varetagelse af de mange opgaver anvendtes de såkaldte *domkapitler*, der betegner fællesskabet mellem biskopperne og domkirkens præster, og af hvilke de første var oprettede ca. 760. På en række synoder viste biskoppernes betydning sig ligeledes.

Karl den Stores regeringsperiode betegner i øvrigt en sådan udvikling af alle kulturlivets sider, at man taler om *»den karolingiske renæssance«*. Det var en latinsk renæssance — inspireret fra de britiske øer! — hvor det, der var begyndt under Bonifatius, førtes videre og længere ud*). Til en vis grad var det en folkelig kulturbevægelse: gennem den over hele riget ensartede gudstjeneste, hvor prædikenen foregik på folkesproget, gennem skriftemålet (hvor den hemmelige bod nu afløste den offentlige), gennem de mange kirke- og klosterskoler, gennem bispevisitatserne og gennem den kirkelige kunst fandt en betydningsfuld folkeopdragelse sted. Men i hovedsagen var den karolingiske renæssance en bevægelse for den lærde verden; og ved dennes virke videreførtes og videre udformedes antik tænkning, germansk ret og kirkelig livsforståelse, kort sagt: der skabtes en vesteuropæisk kultur. Højdepunktet i middelalderlig kultur — herunder teologien — nåedes først nogle århundreder senere, men under Karl den Store sad fx ved hofskolen i Aachen og klosterskolen i Fulda (i nuv. Hessen) betydelige lærde, af hvem historieskrivning og dogmatik — i mindre grad filosofi — dyrkedes med stor iver. »Karl var lige så glad ved at erhverve en lærd mand som over at erobre en stad«, hed det. De kristologiske problemer fra oldtiden blev taget op på ny (og sejrede i alexandrinsk form), og middelalderens første dogmatiske værk i vesteuropa så dagens lys, skrevet af englænderen(!) *Alkuin*, der var en slags undervisningsminister for Karl (d. 804). Middelalderlig historieskrivning fik meget betydnings-

*) At Karl også lod sig inspirere af modstanderen Byzans, vidner adskillige ting om, bl. a. hofkapellet i Aachen, der har østkirkens rundkirker til forbillede.

fulde bidrag fra *Paulus Diaconus* (Warnefridssøn), der skrev »Langobardernes historie«, og *Einhard,* der skrev en biografi om Karl den Store (»Vita Caroli«)*).

3. Tiden efter Karl den Store.

Efter Karl den Stores død (814) kom riget — i hvert fald som statslig enhed — snart i forfald; hans personlighed var det, der havde holdt riget sammen; han havde kunnet bruge de feudale institutioner til opbygning af riget; nu blev de feudale, decentraliserende kræfter for stærke. Det lykkedes dog endnu sønnen *Ludvig den Fromme* (d. 840) at bevare rigets enhed (det var for øvrigt under Ludvig, Ansgar kom til norden, efter at den danske konge havde søgt hjælp hos kejseren); men efter forskellige stridigheder blev riget delt mellem hans sønner ved forliget i Verdun 843. Efter endnu nogle delinger og sammenlægninger var to store riger blevet dannet: Vestfrankien (Frankrig) og Østfrankien (Tyskland) med Rhinen-Rhone som grænse; til Østfrankien hørte endvidere Italien indtil en linje syd for Rom. Opdelingen i mere eller mindre selvstændige lensområder fuldbyrdedes i Frankrig i 900-tallet, i Tyskland i 1000-tallet.

Som Karls verdslige stormænd måtte også kirkens forskellige led tage stilling til den nye situation. Nogle, især en del biskopper, ønskede en fortsættelse af statskirkesystmet, idet de dermed havde et værn imod, at deres godser blev opslugt af den feudale adel; andre, især de godsrige ærkebiskopper, vendte sig mod både kejseren og paven. Paven understregede sin magt over for kejseren ved både at salve og krone Ludvig den Fromme (i Rheims 816), og senere overrakte han ham et sværd, symbolet på styrken hos pavens beskytter. Paven fik i øvrigt — om end kun indirekte — støtte af de franske biskopper: I 840-erne forfattede nogle af deres ledende mænd nogle dokumenter (»dekretaler«), der forsvarede de gejstlige embeders høje rang i et kristent samfund; de vendte sig mod den verdslige magt — og det vil sige mod den godssamlende feudaladel — og mod ærkebiskopperne, men var i

*) »Vita Caroli« er oversat til dansk af P. Kierkegaard 1878 (»Kejser Karl den Stores liv og levned«). En sammenfattende fremstilling af Karl den Stores tid foreligger i Richard Winston: Charlemagne. From the Hammer to the Cross, 1956; om hvad der egentlig skete i år 800 hedder det her (s. 276): »Spørgsmålet kan aldrig blive endeligt afgjort.«

øvrigt heller ikke synderlig pavetro; de var udtryk for en »national«, »gallikansk« indstilling; ved forfalskning blev de tillagt den spanske ærkebiskop Isidor af Sevilla (d. 636; se s. 127), hvorfor de (efter reformationen, da falskneriet blev endeligt påvist) kaldtes de *pseudo-isidoriske dekretaler.*

Ideerne om gejstlighedens betydning i almindelighed kunne imidlertid også benyttes af andre end biskopperne, og pave *Nikolaus I* (858—67) udnyttede dem i pavens favør. Han hævdede, at paven var overhovedet for alle kristne, og det vil jo sige, at han sad inde med verdensherredømmet. Dermed vendte han sig mod øst-kejseren og patriarken i Konstantinopel (der derefter for en tid afbrød forbindelsen med vestrom), og han præciserede frankerkongens stilling som en advokat, der skal svinge sværdet for paven. Med denne centraliseringstanke reduceredes naturligvis også biskoppernes og især ærkebiskoppernes indflydelse; de skulle være direkte afhængig af paven og ikke af nogen verdslig magt.

Det lykkedes Nikolaus at realisere sine tanker både inden for kirken og over for de germanske landskirker. Men efter hans død blev kirken et offer for den almindelige opløsning; biskopperne blev trængt ud i afhængighed af den feudale adel. Kun enkelte betydelige mænd gjorde sig gældende, fx den irske filosof *Johannes Scotus Eriúgena* (efternavnet betyder »født i Eire«), der udformede et sindrigt, nyplatonsk påvirket teologisk-filosofisk system, ligesom også en nadverstrid vidnede om, at det dogmatiske arbejde ikke blev forsømt; (nærmere om den teologisk-filosofiske udvikling i kap. XI).

B. Ca. 900 — ca. 1050. Kirken og Østfrankien.

1. »Det mørke århundrede«.

Som den verdslige magt kom altså også den gejstlige magt ind i en nedgangsperiode. Kirkens »beskytter« var ikke, hvad han havde været under Karl den Store, og derfor forfaldt også det, han skulle beskytte; først efter 1050 mærkes tendenser, vendt mod den feudale struktur i Europa og dermed til fordel for en selvstændig kongemagt. I feudaliseringsårhundrederne var der tale om en spredning af kræfterne, og en vis kulturel nedgang, især i 900-tallet, fandt også sted; eftertiden har i hvert fald kaldt dette århundrede for »det mørke århundrede« (saeculum obscurum); må-

ske har også forestillingen om verdens undergang år 1000 (efter ophøret af kirkens 1000-års-rige!) virket lammende på menneskelig virksomhed. Forfaldet kunne udnyttes af de nordiske vikinger, der plyndrede ved alle kyster og ad floderne trængte langt ind i landene; fx blev Hamborg plyndret 845 og Paris 888, og fra 870 begyndte den danske erobring af hele England. Samtidig trængte magyarerne frem fra øst og nåede helt til Frankrig, og muhammedanerne angreb Sardinien, Sicilien og Syditalien og erobrede dele af disse områder. Men fra den feudale adels og den internationale pavemagts side udgik samtidig politisk og kulturelt nyskabende kræfter, og den tyske konge tog selv del i lignende bestræbelser.

2. *Reformbevægelser.*

a. Cluniacenserbevægelsen.

Den kirkelige (og adelige) genrejsningsbevægelse udgik fra den verdslige, franske gejstlighed, nemlig fra klosteret *Cluny* [klyní] i Burgund. Klosteret blev grundlagt i 910 (af hertug Vilhelm) og blev direkte lagt under paven, hvorved det blev unddraget biskoppen og dennes verdslige interesser; det var samme praksis, som paven i disse årtier havde fulgt med en række andre klostre, og overalt var formålet det samme: at skærpe tugten blandt munkene. Fra Cluny bredte bevægelsen sig til flere og flere klostre, og omkring år 1000 blev de således reformerede klostre samlet til en helhed med abbeden i Cluny som monarkistisk chef; det var den første *kongregation* i munkevæsenets historie. Det bodfærdige liv skulle tjene til Guds ære, og samme formål tjente de pragtfulde kirkebygninger, der rejsetes ved klostrene, og det rige, gudstjenestelige liv, der udfoldede sig her; der er sikkert her tale om byzantinsk påvirkning.

Det er givet, at den opløsning, der var baggrund for reformen, bl. a. var en sædelig opløsning, og at reformen derfor også bl. a. var en reform af ideal karakter. Men det er sandsynligt, at der også ligger rent materialistiske motiver bag cluniacenserbevægelsen (selv om hertug Vilhelm havde oprettet Cluny »for sin sjæls frelses skyld«!). Økonomisk-socialt var opløsningen jo nemlig overvejende kun opløsning for de kongelige, centraliserende faktorer i Frankrig, medens de decentraliserende, feudale faktorer — og det vil især sige den verdslige højadel — bedre kunne udnytte

situationen, ja, selv havde bidraget til at fremkalde den. Oprettelsen af klostre, hvis store landområder blev unddraget biskopperne, ville da yderligere styrke feudaladelen, og paven ville få en betydningsfuld støtte i kampen for at sikre sig som international magtfaktor; han skulle blot »spille på« klostrene (abbederne) i stedet for på biskopperne, og han var jo tilmed fri for kongens konkurrence! Cluniacenserbevægelsen blev pavens redskab i et feudaliseret Europa.

Bevægelsen satte sig da også snart et videre mål end blot at være en klosterreform: den ville en reform af kirken og præsteskabet i det hele taget; klostertugten skulle udstrækkes til at omfatte alle kirkens tjenere, ikke blot klostergejstligheden, men også sækulargejstligheden (dvs. præster og andre gejstlige, der ikke levede et fællesliv). Kampen for en skærpelse af tugten i kirken satte især ind på flg. to punkter: *simoni og præsteægteskab*. Det første ord anvendtes om handel og sjakren med kirkelige embeder og stammer fra fortællingen om Simon Mageren (Ap. Gern. 8), der ville købe åndens gave af Peter for penge; gejstlige embeder var sådanne åndelige gaver, der ikke måtte erhverves ved verdslige midler. Præsteægteskabet faldt ind under begrebet nikolaitisme (efter en libertinsk sekt ved navn nikolaiter, omtalt i Johs. åbenbaring). Cluniacenserbevægelsen søgte altså at hindre den svækkelse af kirkens, dvs. pavens (og højadelens) indflydelse, som handelen med kirkelige embeder og præsternes dårlige overholdelse af cølibatet medførte. Pave og højadel havde nu fået et kraftigt våben — i alt fald muligheder for at benytte det — mod biskoppers og kongers selvstændige adfærd; de havde mulighed for direkte indflydelse i ethvert sogn i hele Europa! Gennem cølibatskravet kunne der også sættes ind mod det germanske slægtssamfund.

b. Kejserlige reformbestræbelser.

Den kirkelige reformbevægelse greb så meget om sig, at selv store dele af lægfolket ønskede at deltage i kampen for at løfte kirken ud af fornedrelsen; ægte religiøse og ideale motiver har også ligget bagved, og forholdene bedredes betydeligt. Fra slutningen af 900-tallet blev cluniacenserbevægelsen — om end ikke helt i den franske form — støttet af det saksiske kongehus i Østfrankien

(Tyskland). Om dette kongehus og dets politik kan nævnes følgende:

Efter opløsningen i Vestfrankien havde magtens tyngdepunkt og for øvrigt også det kulturelle opsving forskudt sig til de yngre og stærkere områder mod øst (og også for en del til England), så at den tyske konge var blevet Europas ledende monark. Han var naturligvis en kristen monark, der erkendte sit tilhørsforhold til den pavelige, kristne kirke, og det var derfor ganske naturligt, at paven (Johannes XII) i 961 sendte bud efter kong *Otto I*, for at Otto kunne beskytte ham mod nogle modstandere i Italien, ligesom det også blot — i det store perspektiv — var en gentagelse af 754 (Pipin) og 800 (Karl den Store), der fandt sted, da Otto i februar 962 blev kronet til kejser af paven. (Det skelsættende i denne begivenhed må derfor ikke overvurderes. Først fra slutningen af 1400-tallet begyndte man i øvrigt at kalde det rige, der blev dannet (og som formelt bestod til 1806), »Det hellige romerske rige af den tyske nation«, og Ottos reelle magt var da heller ikke nær så stor som Karls i år 800).

Om Ottos — og pavens — ønsker er der imidlertid ingen uklarhed. Paven havde kronet Otto som »beskytter« i romersk-pavelig forstand; men Otto opfattede ganske klart sig selv som »beskytter« i germansk-monarkisk forstand; (han lod fx kirkestatens indbyggere aflægge ed til sig, og paven måtte søge støtte hos sine tidligere modstandere!). Ganske vist måtte Otto til Rom og krones; ellers ville han kun have været »konge« (rex); men som romersk kejser (i modsætning til den »græske« kejser) var han efter egen opfattelse ganske selvstændig; han var både konge (rex) og »pave« (sacerdos); han forenede imperium (verdslig magt) og sacerdotium (gejstlig magt). Romerkirken var et protektorat i kejserdømmet, et protektorat med kun læremæssig autoritet. Otto den Stores kejserdømme var — i hvert fald i teorien — byzantinsk cæsareopapisme i germansk dragt.

Baggrunden for Otto den Stores ønske om at betragte sig som den øverste leder i kirken hang sammen med den betydelige vækst i egenkirkesystemet, der havde fundet sted i Tyskland i det foregående århundrede, og som af Ottonerne udvikledes yderligere. Væksten i egenkirkesystemet hang igen sammen med, at lensvæsenet i samme århundrede bredte sig stærkere end tidligere fra

Frankrig til andre lande; disse andre lande — og især Tyskland — fik ganske simpelt nu brug for de feudale institutioner til at løse de opdukkede store administrationsproblemer; netop i 900-tallet begyndte således den tyske ekspansion mod øst, som skulle fortsætte i de følgende århundreder. Alle vigtige kirker — og også bispedømmer og abbedier — blev da opfattet som *kejserlige* kirker, dvs. som led i den kejserlige regering, og kronens jordejendomme forlenedes i stor udstrækning til gejstlige, der derved ganske simpelt blev kongens embedsmænd, uafhængig af paven; men kongen *var* jo tillige »pave«. Kongen (kejseren) sørgede for, at lenene ikke blev arvelige, men at de skulle nybesættes efter en lensmands død. Denne forbindelse mellem konge og feudale biskopper (uden arveret!) blev et karakteristisk træk for den tyske kirke, medens biskopperne i Frankrig og Italien under feudaliseringen i 8—900-tallet i højere grad blev afhængige af de arveberettigede stormænd.

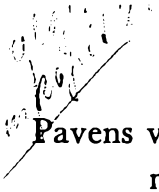
Det kom imidlertid ikke i første omgang til sammenstød mellem kejseren og de reformivrige, cluniacensiske kredse i kirken. Tværtimod arbejdede de to partier sammen i erkendelsen af fælles ansvar for den kristne, universelle kirke; konge (kejser), biskopper og pave fandt sammen i deres arbejde på at »falde til rette« i det østfrankiske samfund. Som cluniacenserne ønskede også flere af kejserne at udrense uværdige elementer i kirken. Ivrigst virkede her *Henrik II* (1002—1024), uden hvem cluny-bevægelsen måske aldrig ville være lykkedes; men også den dybt religiøse *Henrik III* (1039—1056) arbejdede for reformer og afsatte således flere uduelige paver. Kejsermagten skabte i det hele udmærkede vilkår for kirken og støttede fx også missionsarbejdet blandt de nordiske og slaviske folk; (mærk her Harald Blåtands dåb ca. 960 og den tyske indflydelse i østeuropa omkring år 1000; jvfr. s. 109).

Fra begyndelsen af 1000-tallet indvarsledes imidlertid nye tilstande. Under studiet af den kirkelige ret (den såkaldte kanoniske ret) havde den cluniacensiske gejstlighed fremdraget tankerne hos Gelasius og Isidor om kongemagtens og gejstlighedens forhold til hinanden, og i erkendelse af afstanden mellem de rådende forhold i det tyske rige og bestemmelserne i den kanoniske ret, fremhævede de særlig ét punkt på det cluniacensiske program (foruden de to andre: tugten og pragten) — nemlig *magten*. Kejser og kirke

havde hidtil kunnet mødes i arbejdet for at skaffe de bedste dvs. de moralsk bedste mænd til embederne, og kirken havde ikke taget en strid med kejseren om det forhold, at det var ham, der besatte stillingerne. Men efter fremdragelsen af den kanoniske ret opstod der uenighed om, hvem der var de mest kvalificerede. Nu kunne cluniacenserne ikke tilfredsstilles ved biskoppernes eventuelt høje moralske standard; målet måtte være, at kirken — og det ville jo i sidste instans sige paven — selv skulle iklæde (lat. investire) sine folk embedsmyndigheden; kun derved kunne kirkens, dvs. præsteskabets, frihed sikres.

Den økonomisk-sociale baggrund for pavens kamp i Tyskland var det forhold, at biskopperne netop selv var lensherrer, afhængige af kejseren; dette afhængighedsforhold måtte først brydes; problemet om forholdet mellem pave og biskopper måtte komme i anden række. Mens cluniacenserbevægelsen således i Frankrig (hvor kongemagten var svag) var vendt mod biskopperne, blev den i Tyskland vendt mod kejseren; her blev den yderligere skærpet ved, at kejseren gjorde krav på at være den ledende i det kristne Europa.

Kejseren havde — sikkert i fuld oprigtighed — troet, at kristenheden kunne reformeres ved en styrkelse af kejserdømmet, og det vil sige ved anvendelse af det germanske egenkirkesystem. Men var det ikke en indre selvmodsigelse at ville hævde pavens *læremæssige* primat, men nægte ham den *jurisdiktionelle* (dømmende) myndighed — når dog kirken også efter kejserens opfattelse var *universel?* Var de to ledere i en universel gudsstat ikke i sig selv en umulighed? Kirken skulle snart give et bekræftende svar.



KAPITEL X.

Ca. 1050 — ca. 1300.
Pavens verdensherredømme — kampen, sejren, nederlaget. (Højmiddelalderen).

Under opbygningen af deres respektive magt har den tyske kejser og paven nu fået så stærkt fodfæste i Europas folk, at det kommer til et opgør mellem dem. Paven når en meget betydelig magt, både over den tyske og andre konger, og højdepunktet nåes med pave Innocens III i begyndelsen af 1200-tallet. Korstogene bliver i deres udgangspunkt et led i pavens magtudfoldelse, og derudover anvender paven munkebevægelserne (cistercienserne og tiggermunkene) til at hævde kirkens indflydelse. På ethvert område gør kirken sig gældende: kirke og samfund bliver identiske, og med sine hellige handlinger er kirken livsbetingelsen for mennesket.

I samme tidsrum begynder kætterbevægelser dog at gøre sig gældende, og korstogene medvirker i sidste instans til opløsning af kirkens magt; de nationale og verdslige, kirkeopløsende kræfter viser sig i kongers og borgeres skikkelse, ligesom tiggermunkenes ideal står som en anklage mod kirken. Da pavens magt er på sit højeste (ca. 1200) er de opløsende kræfter let kendelige.

A. Ca. 1050—1198. Kampen for kirkens frihed (Investiturstriden).

Gregor VII søger at føre sine tanker igennem med alle midler; det lykkes ikke, men takket være korstogenes heldige begyndelse og takket være mere smidige paver opnåes der et kompromis (Worms 1122). Efter Bernhards teoretisk skarpe hævdelse af paven som »Kristi vikar« og hans praktiske virke for kirkens magt føres kampen videre, denne gang mod de hohenstaufiske kejsere.

1. Ca. 1050—1122: Gennem kamp til kompromis.

Omkring midten af 1000-tallet rejste man i pavelige kredse følgende centrale spørgsmål: Med hvilken autoritet havde Henrik III afsat paverne (hvor uduelige de end måtte have været)? Kunne kejseren lade ordene til Peter gælde sig selv? Og med kejser Henriks fætter, *Leo IX* (1049—54) fik St. Peter en stedfortræder, der med styrke hævdede pavens primat. Det var under ham, skismaet med østkirken fandt sted; og ganske vist var det især et udtryk for patriarkens (men ikke øst-kejserens) politik; men det dækkede i hvert fald over pavens indstilling til Byzans (se s. 107). Han knyttede derefter bl. a. munken *Hildebrand* til sig, og denne sørgede for i forening med pave *Nikolaus II* (1058—61) at få en synode til i 1059 at vedtage, at pavevalget for fremtiden kun skulle afgøres af kardinalerne (dvs. de øverste prælater i Rom) og ikke af den romerske adel eller af den tyske kejser; (siden 1054 har der iøvrigt ikke været nogen tysk pave). Det kunne lade sig gennemføre uden kamp, dels fordi *Henrik IV* (1056—1106) kun var et barn, og dels fordi paven fik politisk støtte hos normannerne i Syditalien; pave *Alexander II* (1061—73) kunne da hævde sig ganske suverænt; (det var under ham, Svend Estridsens organisering af den danske kirke fandt sted, og Vilhelm Erobrerens opbygning af det engelske samfund).

Da Hildebrand i 1073 blev pave som *Gregor VII* (1073—85) brød striden imidlertid ud. Gregors ideologiske grundlag var ganske klart: Kirken er en altomfattende, jordisk størrelse, hvis grundlæggende element er den kristne tro. I et samfund kræves der orden, og det betyder i den kristne verden (corpus Christi), at den øverste ledelse indehaves af paven, der fungerer gennem sine embedsmænd. Paven fastslår, hvad der er retfærdighed (justitia), dvs. hvilke normer der gælder i et kristent samfund, og han har guddommelig myndighed til at fastslå det, fordi han er St. Peters vikar (ikke »Kristi vikar«). Det er *kongens* opgave inden for samfundet i lydighed mod paven at udøve »justitia«, og han modtager sin myndighed — dvs. indsættelse, evt. afsættelse — fra paven, som månen modtager sit lys fra solen. Derfor måtte iflg. Gregor kejseren — der var advokat og protektor — ikke øve kontrol med præsteskabet (sacerdotium), men sacerdotium skulle øve kontrol med den verdslige magt (imperium); kun derved kunne kirkens (dvs.

præsteskabets frihed sikres. Det krævede naturligvis yderligere pavelig kontrol med præsteskabet, bl. a. gennem hævdelse af cølibatkravet; den sociale baggrund for dette krav var som nævnt (s. 140) kampen mod det germanske slægtssamfund.

Ikke så snart var Gregor blevet pave, før han tog fat på at gennemføre sit program. »Sjældent har en idé haft en sådan talsmand, som på en gang var dens personlige manifestation, effektive fortolker og frygtløse udøver« (Ullmann). Når man dertil tager hans vist næsten hæslige udseende i betragtning, er det ikke underligt, at hans modstandere kunne kalde ham »den hellige Satan«. 1074 genoplivede han forbudet mod præsteægteskabet, og 1075 udstedte han direkte forbud mod al verdslig indblanding ved embedsbesættelser; simoni fortolkedes ikke blot som sjakren med kirkelige embeder, men som verdslig indflydelse i kirken overhovedet.

Kejser Henrik afsatte da paven, men blev selv excommuniceret samt afsat som kejser af Gregor. Situationen var farlig for Henrik (hans undersåtter var løst fra deres ed til ham), og derfor gik han — i bidende vinterkulde — til pavens opholdssted, borgen Canossa i Toscana. Henrik blev ikke indsat som kejser, men blev genoptaget i kirken, og herved styrkedes hans stilling betydeligt; selv om enkelte af hans fyrster forlod ham, kunne han — trods en ny excommunication og endelige afsættelse som kejser 1080 — drage mod Rom og afsætte Gregor; denne døde året efter i Salerno. Nu var situationen farlig for paven.

I de følgende årtier optog korstogstanken — der havde fået sin første konkrete formulering af Gregor — sindene så meget, at Gregors nederlag ikke medførte særlig farlige konsekvenser for kirken; men snart brød striden ud igen, denne gang i alle de 3 store vesteuropæiske lande. Mindst omfang antog striden i Frankrig. Cluny's hjemland; her var feudaladelen endnu stærk. I England sluttedes *konkordatet i London 1107*, efter at ærkebiskop *Anselm* havde taget kampen op med Vilhelm Erobrerens efterfølgere, og i Tyskland sluttedes *konkordatet i Worms 1122*. Begge konkordater var typiske kompromisser; konkordatet i Worms indeholdt følgende bestemmelser om bispevalg: 1. Kanoniske valg, dvs. valg af domkapitlerne (præsterne ved domkirken) og folket, altså ikke af kejseren, men heller ikke af paven. 2. Investituren deles: kejseren overrækker scepteret (verdslige investitur) og kirken ring og stav

(gejstlige investitur). 3. I Tyskland skulle kejseren »investere« før kirken; i Italien skulle det være omvendt.

Paven havde opnået en del, især i Italien, og han havde fået hævdet et skarpt skel mellem gejstligt og verdsligt; men i Tyskland var bisperne stadig at opfatte som kejserens lensmænd, og egenkirkesystemet var hævdet. Paverne havde ganske vist ikke opgivet Gregors teorier, men dog de midler, han havde benyttet for at få dem realiseret; kompromisser var anvendelige mellemstadier på vejen mod målet.

Kompromissernes nødvendighed hang også sammen med den økonomisk-sociale udvikling i Europa. I disse årtier sporedes utilstrækkeligheden i den feudale administration og værdien af en stærkere centralmagt i mindre, statslige enheder. Det sås i Tyskland (i ekspansionen mod øst), i Skandinavien (Svend Estridsens sønner), i England (det unge normannisk-angelsaksiske herredømme), i Spanien (i kampen mod muhammedanerne) og i Syditalien (i kampen mod Byzans og mod araberne). Det var derfor nu med kongerne, paven måtte træffe aftaler, ikke med feudaladelen. Kampens mål: pavens verdensherredømme, ændredes naturligvis ikke, og paven førte for så vidt sin kamp igennem til sejr (i løbet af 1100-tallet), dels fordi alle — både konger, adelsmænd og den brede befolkning — anså pavekirken for selve deres livsgrundlag, dels fordi kongerne havde store vanskeligheder i deres lande med gejstlig og verdslig adel, med byer og med udenlandske fjender. Men forklaringen på pavemagtens ret hurtige fald efter sejren (ca. 1200) må søges netop i det nævnte forhold, at antifeudale faktorer — yderligere styrket ved korstogene — allerede da havde været virksomme i længere tid.

Gregor VII havde set — og ud fra sit synspunkt så han rigtigt — at nu skulle kongemagten bøjes, hvis ikke det skulle blive for sent. Men mon han havde spillet så højt et spil, hvis han havde set, hvilke vældige kræfter der arbejdede mod den internationale kirke på langt sigt?*)

*) »Selv om Gregor VII dermed [dvs. når man ser helt frem til pavens stærke position i begyndelsen af 1200-tallet] syntes at have sejret, udsprang dog af det formelt monarkiske pavedømme det ulyksalige avignonske sammenbrud [1309], som efter yderligere to århundreder over skismaet og koncilietiden førte videre til reformationen, dvs. den halve verdens frafald fra Rom« (Wolfram von der Steinen: Canossa. Heinrich IV und die Kirche; 1957).

2. *1122—1198: Gennem kamp til sejr.*

I nogle årtier efter 1122 var forholdene ret rolige. Fra begge sider samlede man sig til nye fremstød, og særlig betydningsfuldt er det, at teorien om pavens enestående stilling nåede sit afsluttende højdepunkt. Abbed *Bernhard af Clairvaux* (d. 1154), der kaldtes »sin samtids pave«, førte linjen fra Gelasius og Isidor videre, idet han understregede, at den enhed, som alle kristne udgør, kræver én og kun én leder; denne leder — hovedet på corpus Christi — er Kristus selv, og paven er ikke St. Peters vikar men »Kristi vikar« (vicarius Christi). Som sådan er han hersker over hele jorden, og kongen er det redskab, ved hvilket han bekæmper det onde. Med denne teori blev Bernhard den mest konsekvente exponent for kristen, teokratisk kosmologi (verdensforklaring); pave Innocens III (ca. 1200) realiserede hans teorier.

Kirken stod dog ikke så stærkt efter det uheldige 2. korstog (1147—49), et korstog, der var iscenesat af Bernhard. Og 1152 blev *Frederik Barbarossa* kejser i det tysk-romerske rige, og da han ønskede at hævde Karl den Stores og Henrik IV's idealer, bl. a. ved at bekæmpe pavens primatskrav, måtte kampen bryde ud igen. I pave *Alexander III* (1159—81) fik kejseren en kraftig og juridisk særdeles kyndig modstander, og i nogle år bølgede kampen frem og tilbage og gav genlyd over hele Europa, også i Danmark, hvor Valdemar I den Store støttede Frederik, mens ærkebiskop Eskil støttede Alexander. Karakteristisk for striden er den uro, der opstod over anvendelsen af ordet »beneficium« i et brev fra paven til kejseren. Han skrev, at Frederik havde sin krone som et »beneficium« fra paven. Ordet betyder i romersk ret »velgerning«, »gunst« (jvfr. Gelasius s. 127), men som germansk feudelbegreb betød det »len« (et stykke land, en vasal havde fået af sin herre). Paven opfattede altså sig selv som Europas lensherre*).

På grund af vanskeligheder både med de tyske fyrster (fx Henrik Løve) og med de norditalienske byer, måtte Frederik til sidst slutte fred med paven 1177 i Venezia: Han anerkendte Alexander og opgav helt indflydelsen på bispevalgene i Tyskland. Det var dog allerede nogle år forinden blevet bestemt, at *folkets* deltagelse

*) Paven, der skrev brevet, var Hadrian IV, og hans fødenavn var Nikolaj Breakspeare; det er den eneste englænder, der har siddet på pavestolen.

ved bispevalg skulle bortfalde, og at domkapitlerne skulle være alene om det.

I *England* var striden også brudt ud i lys lue, nemlig da *Henrik II* (Plantagenet; 1154—89) tørnede sammen med sin forhenværende kansler, ærkebiskop *Thomas Beckett;* Beckett talte hårdt mod kongens politik, som den blev udformet i den såkaldte Clarendon-konstitution, og 1170 blev han derfor myrdet i sin domkirke af nogle riddere, der mente at gøre kongen en tjeneste derved. Beckett blev imidlertid anset for at være helgen, og Henrik måtte gøre offentlig bod.

Tilsyneladende gik paven stærkest ud af striden i de to lande; men det var dog kun formelt, at Henrik havde måttet bøje sig for paven; som bodgørende bevarede han reelt magten i kirken. Og efter pave Alexanders død genoptog Frederik Barbarossa striden, selv om han også begav sig ud på et korstog sammen med den engelske og franske konge. På vejen omkom han under badning i en flod i Lilleasien, hvorefter hans søn Henrik VI dristigt videreførte faderens kamp. Det lykkedes ham at styrke kongemagten, ikke mindst ved udnyttelsen af det fordelagtige ægteskab, som faderen havde arrangeret 1187, med den sicilianske prinsesse Constansia; kirkestaten omklamredes dermed af kejserens lande. Men 1197 døde Henrik, efterladende sig en kun 2-årig søn (Frederik), og den derved opståede chance greb *Innocens III*, pave fra 1198*).

•

*) I det foregående er de principielle synspunkter og udviklingslinjer i striden mellem kejser og pave trukket op, og striden er blevet belyst især ud fra besættelsen af bispeembederne. Det er vel også her, modsætningen ses tydeligst; men den kom i øvrigt til udtryk også på mange andre felter. Ifølge germansk tankegang skulle således et *kloster* også have en herre (dominus); det kunne være en stormand, men ofte gav kongen klosteret »immunitet«, dvs. frihed for den verdslige herre, dog for kun selv at optræde som herre og advokat (hvorved klosteret blev rigsumiddelbart); det kunne hverken klostrene (abbederne) eller paven finde sig i — og deraf striden; den medførte ofte, at klostrene vendte tilbage til stormændene og fyrsterne, hvis magt derved øgedes. Den store strid mellem kejser og pave efter 1050 begyndte i øvrigt med en kamp om klostrene; Leo IX, Henrik III og de sydtyske klostre og fyrster var implicerede parter; i det feudale samfund var klostergodserne omstridte områder.

Og om indflydelsen i *sognekirkerne* kæmpede konge og pave naturligvis også. Fra kirkens side søgte man at understrege, at kirkerne blev *givet* af kirken til den mand, der byggede den (patronen), men det faktiske forhold var jo i regelen ganske som under det germanske egenkirkesystem.

Ekskurs: Korstogene.

I det foregående er et par gange nævnt nogle af de korstog, der fra Europa førtes mod den muhammedanske verden. En lidt nærmere omtale af disse korstog vil her være nødvendig

I 637 var Jerusalem blevet erobret af muhammedanerne (se s. 105). Araberne behandlede de bosiddende godt, men var skeptiske over for tilrejsende; derfor var det noget vanskeligere at opretholde handelsforbindelserne og at gennemføre rejserne for fromme kristne; arabiske — og senere også normanniske — sørøvere gjorde ligeledes farten usikker for de rejsende; forholdene blev tilmed mere urolige, da kaliffernes (abbasideslægtens) hovedstad ca. 750 flyttedes til Bagdad, og iranske slægter blev ledende i den muhammedanske verden på arabernes bekostning. Men forbindelseslinierne var dog på ingen måde skåret over; således fik Karl den Store oven i købet lov til at bygge en stiftelse i Jerusalem (den daværende Bagdadkalif, Harun al Raschid, var interesseret i hans støtte mod østrom og mod Cordovakaliffen!), og franskmændene glemte aldrig, at de havde været der! I 900-tallet gjorde indre modsætninger i den muhammedanske verden det muligt for østromerske kejsere at trænge langt frem i Syrien og at hævde deres magt på Middelhavet. Fra ca. 970 sikrede den ægyptiske fatimideslægt sig imidlertid også de syriske lande; men på nær en kort afbrydelse i begyndelsen af 1000-tallet, hvor den fanatiske al-Hakim øvede et sandt rædselsregimente over alt og alle i disse egne, havde de kristne, både de bosiddende og de tilrejsende, glimrende vilkår netop i dette århundrede. Handels- og pilgrimsrejser øgedes i tal; fra hele Europa kom pilgrimme, bl. a. fra Frankrig (hvor Cluny støttede bevægelsen) og fra Norden (mange skandinaver tog tjeneste i Konstantinopel (Miklagård) og tog så til Jerusalem, hvorefter de vendte hjem); og efter at Balkanlandene omkring år 1000 var kommet under kontrol, hovedsagelig af Konstantinopel, blev vejene over Østrig eller Bari hyppigt befærdede; det var billigere end søvejen.

Men da Konstantinopels magt begyndte at dale fra midten af 1000-tallet (se s. 107), og da fatimiderne svækkedes ved tyrkernes fremtrængen i Mellemøsten, blev forholdene anderledes; både handelsrejserne og pilgrimsrejserne blev vanskeligere. 1078 erobrede de tyrkiske seldjukker Jerusalem og truede derefter de øst-

romerske områder i Lilleasien, ja, selve Konstantinopel. Selv om det var en dygtig kejser, Aleksios Comnenos, der kom på tronen 1081, var det en næsten uløselig opgave, han blev stillet overfor. Han henvendte sig derfor til Vesteuropa. Her blev de to mest betydningsfulde faktorer i kampen paven og Vesteuropas, især Frankrigs, feudale aristokrati.

For *paven* var det naturligt at tage en kamp op mod de vantro; religiøst og magtpolitisk følte han dem som en trussel mod sig og det kristne Europa, og han havde da også de foregående årtier understøttet mindre aktioner fra forskellige kongers side mod muhammedanerne. De væsentligste bevæggrunde for paven var dog sikkert andre: Da aktionen skulle sættes i gang som en hjælp til den østromerske kejser, kunne paven håbe, at han kunne komme til at overstråle kejseren i magt og indflydelse; og på baggrund af pavens situation i slutningen af 1000-tallet: i en uafgjort strid med sin konkurrent til lederskabet i det kristne Europa, ville det være en triumf for ham, om det kunne lykkes ham at samle alle de stridende kræfter i en fælles kamp, ledet af ham selv, mod Europas fjender. Pave *Urban II* (1088—1099) så klart disse perspektiver og foranstaltede derfor kirkemødet i Clermont i Sydfrankrig (1095), hvor gejstlige og adelige samledes i stort tal.

Det var ikke tilfældigt, at Urban — selv franskmand — havde valgt i første omgang at kalde franskmændene til kamp. I *Frankrig* havde den feudale udvikling varet længst og virket stærkest i hele Europa, og de stærke, feudale stormænd havde helt befæstet deres magt over for hinanden og over for kongen; men på grund af de vanskeligheder, delingen af feudalgodserne voldte, kom mange unge adelsmænd til at stå uden jord. Med korstogene fik de jordløse ynglinge da andre muligheder at være optaget af, og faren for uroligheder på europæisk jord blev undgået. Paven havde heller ikke noget imod, at adelen og den stærke cluniacenserbevægelse anvendte sine kræfter og penge til det hellige mål; allerede i et hundrede år eller mere havde cluniacenserne som nævnt været den økonomiske og åndelige drivkraft bag pilgrimrejserne, og de fik nu mulighed for en vældig forøgelse af indsatsen.

En meget betydningsfuld faktor i korstogene — eller i alt fald en faktor, der udnyttede togene fra deres begyndelse — var også *byerne,* især middelhavsbyerne, hvis befolkning stræbte efter mer-

kantil ekspansion; de havde allerede draget fordel af pilgrimsrejserne og af de mindre togter mod muhammedanerne før 1096. På byernes flåder fragtedes mandskab og proviant, og med den forøgede samfærdsel blev nogle af de sydeuropæiske byer (Venezia, Genova m. fl.) knudepunkter for handelsforbindelserne ud over hele Europa. Det 4. korstog (1201—04) var et rent »kræmmerkorstog«; det endte med en kamp, dirigeret af Venezia, med denne bys hårdeste handelskonkurrent: Konstantinopel; ryget om Konstantinopels mange relikvier har dog også virket dragende på mange (jvfr. s. 108).

Når så store dele af Europas brede befolkning lod sig begejstre for sagen, og når så mange gav deres begejstring konkrete udtryk ved at drage den lange vej til østen, skyldes det sikkert den rent religiøse modsætning, de følte til muhammedanerne; den hellige by var i de vantros hænder og skulle derfor befries; dertil kom, at paven lovede alle pilgrimme aflad og umiddelbar adgang til paradiset*). De ledende korsfarere har måske nok sjældnere været besjælet af sådanne stemninger, men har ført kampen ud fra mere nøgterne betragtninger. Men som for middelalderen i det hele taget er det dog sikkert også her forkert at sætte et skarpt skel mellem idealisme (tro) og nøgternhed; noget sådant er det kun muligt for en dissekerende eftertid at gøre, medens de to ting for samtiden har været en enhed. En anden sag er det, at den »nøgterne« betragtning synes at have vurderet ganske forkert ang. forholdene i øst og vest, og at den tro, der har båret korsfarerne, mere var fanatisme end gudhengivenhed.

En nærmere gennemgang af de enkelte korstog — man regner gerne med 7 korstog — hører ikke hjemme i en kirkehistorisk fremstilling. Ganske kort kan følgende dog nævnes. (Det er naturligvis kun i teorien muligt at sætte et skarpt skel mellem de 7 korstog; det er også muligt at hævde, at korstogene fortsætter langt ud over år 1300; pave Pius II (d. 1464) er således blevet kaldt »den sidste korsfarer«; det er tidligere nævnt, at kejser Heraklios (ca. 630) allerede på korstogstiden kaldtes »den første korsfarer«).

*) Stor indflydelse på de brede masser fik den franske munk *Peter fra Amiens;* inspireret af mødet i Clermont kaldte han Europas befolkning til kamp. (Nogle forskere vil hævde, at Peter af Amiens ligefrem var den egentlige ophavsmand til korstogsbevægelsen).

1. korstog: Begyndte i 1096 efter at pave Urban II på synoden i Clermont havde opfordret folket til at hjælpe kejser Alexios i kampen mod »de svinske og urene tyrker«. 1099 sluttede toget med Jerusalems erobring (byen blev erobret fra fatimiderne, der 1098 havde erobret den fra seldjukkerne), og der oprettedes 4 korsfarerriger fra Akaba-bugten mod syd til Eufrat—Tigris' udspring i nord; men på grund af den tynde europæiske befolkning og den stadige, indbyrdes rivalisering stod de meget svagt udadtil; da lensvæsenet indførtes — med hovedvægten på vasallernes frihed! — blev de også meget svage indadtil.

2. korstog (1147—49). Det blev (på grund af muhammedanske modstød) iscenesat af abbed Bernhard af Clairvaux, der ganske vist ikke var pave af navn, men var det af gavn. I toget deltog Ludvig VII af Frankrig og Konrad III af Tyskland, men hærene nåede ikke længere end til Lilleasien.

3. korstog (1189—92). Anledningen var den dygtige kurdisk-tyrkiske sultan Saladins erobring af Jerusalem. (Saladin hævdede i nogle årtier en stærk muhammedansk magt i Mellemøsten). Frederik Barbarossa, Filip II August og Rikard Løvehjerte drog af sted, men opnåede ikke store resultater; toget dækkede tilmed over store modsætningsforhold mellem kejseren og Frederik Barbarossa og mellem paven og de deltagende fyrster. Frederik Barbarossa omkom på vejen, og de to andre kunne ikke enes.

4. korstog (1201—04) var det førnævnte »kræmmerkorstog«.

5. korstog (1228—29). Iværksattes — under pres fra paven — af den tyske kejser Frederik II (der ellers var langt mere interesseret i opbygningen af sit syditalienske kongerige, vendt mod kirkestaten); han blev — til pavens fortrydelse — gode venner med muhammedanerne og blev »konge af Jerusalem« (jvfr. s. 171).

6. og 7. korstog. 1250 til Ægypten og 1270 til Tunis. De udførtes af Ludvig den Hellige af Frankrig, men blev ganske resultatløse. Ludvig havde længe næret planer om et korstog i den helt store stil til det hellige land; men hans kyniske broder Karl, der var konge over Sicilien, fik ham til at angribe konkurrenten Tunis i stedet for (jvfr. s. 171).

Det lykkedes nu muhammedanerne at sikre det meste af den mellemøstlige verden for sig selv, selv om det først skete efter indre opgør. I Ægypten tog mamelukkerne (der var tyrkiske »slave-

soldater« for sultan Saladins efterfølgere) i 1250 magten fra deres herrer og skabte et betydeligt rige, hvis indflydelse rakte fra Det indiske ocean til Eufrat. Det var mamelukkerne, der (omkr. 1260) standsede mongolerne (Djengiz-Khans efterfølgere) i deres fremtrængen i Mellemøsten, og som reddede kaliffen af Bagdad og førte ham til Kairo; det var også mamelukkerne, der erobrede den sidste kristne borg i Syrien (1291). De seldjukkiske sultaner besad Lilleasien; men netop fra slutningen af 1200-tallet gjorde deres vasaller, de tyrkiske osmanner, sig uafhængige og skabte et stærkt rige, der i begyndelsen af 1500-tallet omfattede store dele af Balkan-halvøen, hele Lilleasien og det meste af Mellemøsten: kun omkr. 1400 var deres magt for alvor truet, nemlig af et nyt mongolsk fremstød, ledet af Timur Lenk.

Korstogenes betydning.

I *første* omgang styrkede korstogene kirkens og pavens rigdom og anseelse; det mål, Urban II havde sat sig, blev nået, og i løbet af 1100-tallet sikredes pavens magt fra årti til årti. Kirkepolitisk, samfundsmæssigt og kulturelt blev Europa *kirkens* Europa. Men: »Set i historisk perspektiv var hele korstogsbevægelsen en komplet fiasko« (Runciman); de mislykkede korstog, kirkens alt for tydelige magtbegær og den evindelige splid mellem de kristne vakte skepsis, og det samme gjorde den opdagelse, at muhammedanerne ikke var så »svinske og urene« i sind og skind, som Urban II havde påstået, de var; kendskabet til den nye verden banede vej for kritik af den europæiske, kirkelige kultur.

I øvrigt må man ikke mene — hvad allerede tidligere er påpeget i denne fremstilling — at den nærmere, kulturelle forbindelse med den islamiske verden først kom i stand med korstogene; allerede længe havde der været kontakter, blot ikke over Syrien, men over Spanien og Sicilien; gennem de arabiske lærdomssæder fik Vesteuropa et nærmere kendskab til antikken. En arrogant holdning fra europæisk side over for muhammedanerne var derfor særdeles ilde anbragt.

Man kan heller ikke sige — hvad sidste århundredes historikere ellers var tilbøjelige til — at korstogene var de *primære* årsager til de økonomiske og sociale forskydninger, som trådte tydeligt frem i 13—1400-tallet; som før nævnt (s. 147) havde udviklingen

været i gang fra slutningen af 1000-tallet. Men naturligvis *forstærkede* korstogene udviklingen og medførte yderligere ændringer i det politiske og kulturelle liv: Medens rigdommene — i form af jord — tidligere næsten udelukkende havde været hos Europas gejstlige og verdslige adelsmænd, blev de nu — i form af kapital — i stor udstrækning samlet hos *borgerne*, altså købmænd, handlende og håndværkere; især Sydeuropas byer drog fordel af korstogene, men i øvrigt øgedes byernes omfang og betydning over hele Europa, i Flandern, i Nordtyskland (Hansestæderne), i England, senere også i Skandinavien.

Den mest afgørende politiske følge af korstogene var måske, at *kongernes* magt øgedes betydeligt. Deres hidtil farligste rivaler, adelsmændene, blev nemlig svækket ved togene; de bosatte sig i det fremmede eller omkom under kampene, og den nye måde at tjene penge på (ved handel!) kom især andre befolkningsgrupper til gode. Kongerne kunne derfor nu ofte inddrage adelens godser og med støtte fra borgerne opnå en stærk position.

Foruden adelen ramte udviklingen *paven* meget hårdt. Hvor farceagtigt tragisk: paven nåede sit egentlige mål (og det var ikke at besejre de vantro!): at besejre kejseren i øst (og for øvrigt også i vest); men derved banedes vejen for den faktor, der skulle hidføre pavemagtens undergang: kongemagten. De bedste konger tog sig da heller ikke af korstog (fx Filip den Smukke; og Frederik II lod sig nødigt tvinge af paven!); de, der tog af sted, forsømte deres land (fx Rikard Løvehjerte).

Forsøget på at afvise de vantros angreb på corpus Christi blev således skyld i indre opløsning af selv denne hellige organisme! Svækkelsen af østkejseren blottede tilmed Europas sydvestlige flanke for de vantros senere angreb.

Og hvilken skade opnåede man at tilføje den muhammedanske verden? Man svækkede den i dens kamp mod mongolerne, en kamp, som de førte på *deres* front, som Europa førte den på *sin* front, både i 1200- og 1400-tallet. Og en anden, tragisk konsekvens: medens araberne hidtil stort set havde været tolerante, blev de nu fanatisk intolerante; de havde gået i en god skole!*)

*) Det nyeste hovedværk om korstogene er Steven Runciman: A History of the Crusades I—III, 1951—54. Værket slutter med flg. passus: »Selve den hellige krig var intet andet end ét, langt intolerancens foretagende i Guds navn — og det er som bekendt synden mod den Helligånd«.

Ud over det allerede omtalte må sluttelig nævnes, at der i korstogstiden oprettedes nogle gejstlige *ridderordener*, der skulle forene riddernes og munkenes dyder, idet medlemmerne skulle være pilgrimme og pleje syge. Efter det første korstog oprettedes *tempelherreordenen* (1125) og *johanniterne* (1130), og efter det tredje korstog oprettedes *de tyske ridderes orden* (1198).*) Efter korstogene trak tempelherrerne sig tilbage til deres godser i Frankrig, hvor de senere skulle blive hårdt angrebet af den franske konge (se s. 199). Johanniterne kæmpede fra Rhodos og Malta mod muhammedanerne, og de tyske riddere trak sig helt op i Nordøst-Tyskland, hvor de sammen med sværridderne grundlagde den preussiske ordensstat (i området fra Estland til Oder); her blev de en betydningsfuld forpost for tyskheden og missionerede blandt de hedenske preussere; danskerne (Valdemar Sejr) havde allerede tidligere (1219) erobret Estland.

*

B. 1198—1268. Sejren — med spiren til nederlaget. Innocens III og hans efterfølgere.

Forskellige for paven heldige dynastiske forhold bevirker, at Innocens III kan blive veritabel verdenshersker, støttet af munkesamfund (cisterciensere og tiggermunke); »kirkens internationale« er en realitet. Men opløsende kræfter ligger alligevel gemt, parat til at udfolde sig.

1. Innocens III (1198—1216).

Med Innocens III fremstod en mand, der virkeliggjorde Bernhard af Clairvaux' paveideal. Han var jurist og politiker mere end han var teolog og præst; han var gejstlig imperator. »Paven er ganske vist mindre end Gud, men større end et menneske«, var hans ord om sin egen stilling. Han antog da også titlen »Kristi vikar«, fordi han var verdens, ikke blot kirkens herre. Han centraliserede den pavelige magt mere, end det nogen sinde havde været tilfældet; det skete ved, at han gjorde pavehoffet (»kurien« hvor kardinalerne var de ledende) og legaterne, der udsendtes herfra, til sine redskaber i kampen mod genstridige biskopper og ærkebiskopper.

Kirkens karakter af et internationalt retsinstitut og Roms karakter som et penge- og magtpolitisk centrum forstærkedes herved.

*) Tempelherreordenens navn hidrører fra, at den fik sit hjem i kongepaladset på templets plads i Jerusalem. Johannitterordenen stammer fra et sygehjem ved Johanneskirken i Jerusalem. Den tyske orden stammer fra et broderskab af tyske købmænd, der grundede et hospital ved den tyske Sct. Mariakirke i Jerusalem.

Kirkens internationale lov hævede sig over de nationale retsregler; alle gejstlige var dele i et internationalt system, uafhængigt af lokale konger og stormænd, og når folkene bøjede sig for kirken og dens saliggørende magt, måtte også de verdslige herrer indtage deres plads i systemet. Fyrster og konger tog deres land som len under paven, og paven blev Europas største feudale monark; den beskyttelse, paven ydede vasallerne, gengældte de med militær og økonomisk hjælp. Da både det verdslige og gejstlige sværd efter Innocens' mening var i hans magt, gjorde han op med »Donatio Constantini« (Konstantins gavebrev), ifølge hvilket paven havde fået sin kirkestat af kejseren; Innocens havde den som en gudgiven ret!

Uden sammenstød med de verdslige magthavere kunne Innocens dog ikke være hersker i sin Gudsstat. I *Tyskland* blandede han sig i striden mellem den fyrstelige Welferslægt og den kejserlige Hohenstauferslægt; de første ønskede Henrik Løves søn Otto (IV) og de sidste ønskede Filip af Schwaben, Frederik Barbarossos broder, til kejser. Innocens støttede først Otto, da denne overlod paven lenshøjheden over Mellem- og Syditalien (»Sicilien«); her lod paven den lille Frederik (Henrik VI's søn) indsætte som konge. Da Otto imidlertid ikke i Tyskland ville opgive indflydelsen på bispevalgene, vendte Innocens om og gennemtvang (1212) indsættelsen af *sin* kandidat til kejsertronen: den nu 16-årige Frederik; både Hohenstaufere og Welfere anerkendte ham efterhånden. Som herre over kongeriget Sicilien aflagde han lensed til paven og blev 1220 kronet til kejser.

I *Frankrig* tvang Innocens ved inderdikt (år 1200) Filip II August (der havde deltaget i det 3. korstog) til at tage sin dronning, den danske prinsesse Ingeborg (søster til Valdemar Sejr) til nåde, efter at han havde forskudt hende. I *England* kom Innocens i strid med kong Johan (»uden land«) om besættelsen af ærkebispesædet i Canterbury; da Johan ikke ville bøje sig, lyste paven ham i band og lagde interdikt over landet. Kongen måtte da give efter og tage landet til len af paven (hvorved han selv blev uden land). Kong Johans uheldige politik bevirkede, at stormænd og rige borgere 1215 tvang ham til at underskrive »frihedsbrevet« Magna Charta; indirekte fik Innocens altså betydning for det engelske folks forfatningskamp, og hans kamp mod chartet fik ingen betydning. En af-

visende holdning mødte han endelig også hos kong Sverre af *Norge*, der »talte Roma midt imod«.

Innocens strakte sin magt helt til Portugal, Aragonien, Polen og Serbien, ligesom han ivrigt understøttede korstogstanken, vel bl. a. for ikke at stå tilbage for den græske kirke. Det første af de korstog, der under hans auspicier blev sat i værk, var det berygtede »kræmmerkorstog«, der fik et så mærkværdigt forløb; det endte med Konstantinopels fald og påfølgende dannelse af et latinsk kejserdømme (med latinsk patriark); den græske kirke var under Rom! De italienske handelsbyer fik også betydningsfulde dele af kejserriget. Andre korstog under Innocens' primat var karikaturer af korstog: børnekorstoget (1212) og albigenserkorstoget; det sidste var en blodig 30-årig kamp mod kættere i Sydfrankrig (se s. 170).

Som et klart udtryk for pavens verdensherredømme står den 12. økumeniske synode: *Lateransynoden* 1215. Her fremgik det tydeligt, at kirken var et universalmonarki med rent politiske magtbestræbelser, og at den i kampen for at hævde sit åndelige hegemoni (eneherredømme) var blevet en ren dogmekirke; et af de dogmer, der blev vedtaget på synoden, var læren om *transsubstantiationen*, og selv om læren om pavens ufejlbarlighed ikke blev dogmatisk udformet, var ideen tydeligt til stede, ja, den var virkeliggjort. Forskellen fra synoderne i Nikæa (325) og Kalkédon (451) var klar: Ikke kejseren, men paven var monark i corpus Christi.

2. Munkevæsenets storhedstid.

Som benediktinerne udførte særlige opgaver under Gregor I den Store og cluniacenserne under Gregor VII, fik i højmiddelalderen påny nogle klosterordener umådelig betydning. Når cluniacensernes indflydelse nu trådte tilbage, hang det sammen med det før nævnte forhold, at bevægelsen var for aristokratisk; den var bundet til den feudale periode og kun dens idé om kirkens magt levede videre. De nye klosterordener — af hvilke her cistercienserne og tiggermunkene omtales — var stadig unddraget biskopperne og lagt direkte under paven; men ved deres praktiske arbejde var de mere anvendelige under den udvikling (i antifeudal retning), som nu fandt sted i Europa, og deres fromhed passede bedre til den folkelige religiøsitet.

a. Cistercienserne.

I året 1098 grundlagdes klosteret *Citeaux* (Cistercium) i Burgund som et benediktinerkloster. 1119 fik munkene deres egen regel (ved siden af den benediktinske), og den indeholdt følgende bestemmelser: 1. De gamle munkedyder understregedes: tugt og askese (mod cluniacensernes pragt). 2. Klostrene skulle rejses på øde og afsidesliggende steder, hvor munkene kunne gøre et nyttigt arbejde for at rydde skoven og opdyrke jorden; ordenen blev derved en betydningsfuld økonomisk-social faktor. Til dette arbejde fik munkene hjælp af *lægbrødre,* dvs. folk, der passede deres daglige arbejde og ikke var bundne af andagtsøvelserne, men i øvrigt kunne være munkene behjælpelig med det praktiske arbejde. 3. Klosteret blev ledet af et generalkapitel (overstyrelse), bestående af de enkelte klostres abbeder; derved — og ved klostervisitation — skulle klosterdisciplinen opretholdes; en »feudalabbed« kunne ikke — som i Cluny — få magten. Klostrene stod direkte under paven (som Cluny).

Fra Citeaux grundlagdes datterklosteret Clairvaux 1115. Abbed blev riddersønnen *Bernhard,* og han blev den centrale kirkepolitiske personlighed i en periode, hvor pavemagten var svag. Han gav (som nævnt s. 148) den kristne kosmologi den mest fuldkomne form; han stod bag det 2. korstog i 1140-erne, og han fik et paveskisma udjævnet til egen fordel. Samtidig med at han var teolog og kirkepolitiker, var han præget af mystikkens selvhengivende fromhed: Af cistercienserregelen lagde han især vægt på det første punkt: Det bodfærdige liv; den lidende frelser blev derfor midtpunktet i hans fromhed, en fromhed, i hvilken det var den bedendes højeste mål gennem kontemplation (stille betragtning) at nå ikke blot til teoretisk erkendelse af de guddommelige hemmeligheder, men også i sjælelig ekstase at nå til mystisk forening med Gud og den lidende frelser. Bernhard udtrykker på karakteristisk vis middelaldermenneskets forskellige måder at leve og opleve på; middelalderen rummede teologi, kirkepolitik og mystisk, asketisk fromhed i en ejendommelig enhed.

b. Tiggermunkene.

(1) Franciskanerne.

Den rige borgersøn Giovanni Bernardone, kaldet Frants, forlod

som 25-årig sit hjem i Assisi (1206) og gav sig til at tjene de fattige, pleje de spekalske og opbygge forfaldne kirker og kapeller. Da han en februardag 1209 hørte en præst oplæse ordene fra Jesu udsendelsestale til disciplene (Mtth. 10,7—13), følte han sig kaldet til at gå ud og prædike evangeliet og øve kærlighedens gerninger. Det havde andre gjort før han, men flere var blevet kættere, fx valdeserne (se s. 170), hvorimod Frants ville være kirkens lydige søn; han drog da til Innocens III for at få tilladelse til prædikerejserne for sig og sine »små brødre« (fratres minores). Innocens gav kun tøvende sin tilladelse, og efterhånden som rejserne blev mere omfattende (Frants var således selv i Spanien og Ægypten), krævedes der tilmed en strammere organisation. 1221 blev brødrene da en særlig klosterorden; men det var ikke til Frants' glæde. Ordenen fik en særlig regel, hvor fattigdomsløftet var stærkere fremhævet end i de tidligere regler; brødrene måtte ikke erhverve eller eje ejendom, men skulle tigge sig til livets ophold.

Som Frants bøjede sig for kirkens afgørelse om De små Brødres organisering i en orden, bøjede han sig også for kirkens dogmatiske bestemmelser: fattigdommen havde himlen som løn, derom var ingen tvivl; men han betonede alligevel modsætningen mellem menneskets syndighed og Guds nåde stærkere, end man tidligere havde gjort, og Jesu krav om den selvfornægtende kærlighed til den lidende næste blev gennem Frants forkyndt så stærkt inden for kirkens mure, at det aldrig glemtes, ja, at murene til sidst måtte slå revner. Og Frants' kærlighed kendte ingen grænser: Han elskede smerten og sorgen, og han elskede naturen og kunsten; han elskede den lidende frelser, og han elskede »broder sol«. Kærligheden til frelseren blev til Kristus-mystik, der bl. a. gav sig udslag i stigmatisation (fremkaldelse af Kristi sårmærker).

Efter Frants' død gik hans bange anelser om det farlige ved organiseringsbestræbelserne i opfyldelse. Der opstod strid mellem *konventualerne,* der ville skabe en materielt sikret tilværelse for brødrene (brugsret af en ejendom, men ikke ejendomsret), og *spiritualerne,* der ville hævde fattigdomsidealet. Konventualerne sejrede til sidst (1279) med pavens hjælp. Begge retninger eksisterer stadig, og flere andre, bl. a. *kapucinerne,* har skilt sig ud.

(2) Dominikanerne.
I begyndelsen af 1200-tallet tog spanieren *Domingo (Dominicus) Gusman* kampen op mod kætterne (navnlig albigenserne). Prædikenvirksomheden var det vigtigste middel, og da Domingo i 1216 fik organiseret sine tilhængere i en orden, fik den navnet »Prædikebrødrenes orden«; 1220 blev den anerkendt af paven. Studierne måtte naturligvis komme til at indtage en central plads, men under indtryk af Frants' fattigdomsideal og i erkendelse af den svage stilling, dominicanerne stod i, fx over for de forsagende valdesere, omdannede Domingo sin lærde orden til en tiggerorden (1220); de dogmatiske studier vedblev dog at være kernen i ordenens liv.

Både franciskanerne og dominikanerne oprettede en »anden orden« for kvinder (»clarisserne« hed de efter Frants' søster Clara) og en »tredje orden« (tertiarer), der bestod af lægbrødre; Ludvig den Hellige af Frankrig var en sådan »tredje broder«.

(3) Andre tiggerordener. Tiggermunkenes betydning.
De to kendteste tiggerordener uden for franciskanerne og dominikanerne er *karmelitterordenen* og *augustinerordenen.* Karmelitterne hørte oprindelig hjemme på Karmels bjerg og fik i Europa vid udbredelse; i Danmark var »forreformatoren« Poul Helgesen tilknyttet denne orden, der havde sit kloster i Helsingør. Martin Luther tilhørte augustinereremitterne; den var oprindelig en sammenslutning af italienske eremitter under Augustins klosterregel.

Tiggermunkenes betydning har allerede været antydet i det foregående. For så vidt blev de en støtte for kirken, fordi de gjorde det klart for folk, at fattigdomsidealet trods alt ikke var glemt inden for kirken; tiggermunkene følte sig også alle som gode katolikker; men på den anden side skulle det vise sig farligt at have selve dette ideal inden for murene. En blivende fortjeneste var tiggermunkenes fremhævelse af evangeliets næstekærlighedskrav, og især fordi deres klostre blev anlagt i byerne, der netop i disse årtier kom ind i en stor vækstperiode, blev deres vækkende og hjælpende arbejde af umådelig betydning; (sognepræsterne blev dog ofte fortørnede over deres virksomhed). Endelig havde deres videnskabelige og folkeopdragende virksomhed ved skoler og universiteter blivende betydning; to af middelalderens dygtigste teologer var

domikaneren *Thomas Aquinas* og franciskaneren *Johannes Duns Scotus* (se s. 185 ff og s. 191).

Men foruden alt dette positive blev de også pavens bedste hjælpere i kampen mod *kætterne;* inkvisitionen blev betroet dominikanerne, der derfor blev kaldt »domini canes«, Herrens hunde. Det skulle ikke dæmpe kritikken af kirken, og mindre blev kritikken ikke, da tiggermunkene efterhånden fik oppisket en bodsstemning og en iver for fromhedsøvelser, som dels let blev af ydre art (tiggeri som fortjenstfuldt!) dels kunne fremme den interesse for individet, som måtte blive farlig for den kollektive kirke.

Det fortælles, at pave Innocens — før tiggerordenerne var anerkendt — en nat drømte, at Lateranets mure var ved at vælte, men at der kom to mænd og satte ryggen til bygningen — og rettede den op; de to mænd var Frants og Domingo. Drømmen gik i opfyldelse, og kort efter deres død blev de optaget blandt kirkens helgener.

3. Kirken, samfundslivet, dagliglivet.

For middelalderens vedkommende er det næsten umuligt at skelne mellem den verdslige historie og kirkens historie. En skildring af samfundets historie og dagliglivet er en skildring af, hvorledes kirkens synspunkter trænger igennem på alle livets områder. Det hænger sammen med, at den idé, der beherskede middelalderen, var en universel idé: forestillingen om, at menneskeheden er et corpus Christi; målet for menneskeheden er at virkeliggøre den Gudsstat, som Augustin havde skildret, og dermed det gudsliv, som var nødvendig for frelsen. I den foregående del af denne fremstilling er der gjort rede for de vigtigste sider af udviklingen, men enkelte ting skal her gentages, og andre forhold, der ikke har været nævnt, skal kort omtales, især dem, der karakteriserer fromhedslivet.

Politisk og socialt. Et hovedpunkt i middelalderens historie er kirkens kamp for politisk indflydelse gennem hævdelsen af det pavelige primat; i kampen mellem konger og pave sejrede paven, selv om han under og efter korstogstiden måtte se sin magt forringet. Over for stormændene øvede kirken ligeledes stor tiltrækning; som eksempler herpå kan det nævnes, at kirken (cluniacenserne!) fik indført »gudsfreden«« fra begyndelsen af 1000-tallet, og at det lykkedes den at få Europas riddere draget ind i korstogs-

bevægelsen. Gudsfreden, treuga dei, betød, at alle indbyrdes fejder skulle hvile fra onsdag aften til mandag morgen og endvidere også under de store højtider; brud på gudsfreden havde banlysning til følge.

Baggrunden for kirkens magtstilling var bl. a. den økonomiske magt, kirken havde ved besiddelsen af de store godser; dog må det siges, at de store rigdomme, biskopper og klostre sad inde med, ikke kun anvendtes til kamp mod fjender, men også til mange godgørende formål, både over for syge og fattige. De sociale problemer løstes dog slet ikke af den grund; tiggeriet florerede, og det måtte ikke afskaffes; det var religiøst fortjenstfuldt at give almisse!

Retsligt. Under kirkens forsøg på at hævde sit retslige eneherredømme ses meget tydeligt brydningen mellem de germanske folks slægtsret og den moderne af kirken sanktionerede samfundsret. Det ses fx i synet på straf for drab; var drabet en forbrydelse begået af slægten mod slægten? eller var det den enkeltes forbrydelse mod samfundet? Både her og i kirkens skærpelse af omsorgen for de svage i samfundet vandt de kirkelige synspunkter mere og mere frem; den kanoniske ret sejrede over den hedensk-profane.

Kirken søgte at hævde den kanoniske ret på alle områder og at få alle krænkelser af loven dømt for kirkelige domstole. Som bevismidler anvendtes i lang tid den hedenske jernbyrd, men efter at den var blevet forbudt på lateransynoden 1215, gik man over til at anvende vidnesbevis. Som specielt kirkelige straffe anvendtes de førnævnte band (mod personer) og interdikt (mod lande); det sidste betød, at der ikke måtte udføres kirkelige handlinger i den egn, der var ramt deraf. (Den berygtede inkvisition nævnes s. 170).

Med kirkens karakter af en retskirke nåedes et højdepunkt i den udvikling, der var sat ind i oldkirken, og som i virkeligheden var jødisk lov overført på kristen grund. I menneskers dagligliv fik dette meget stor betydning.

*Dagliglivet. Fromhedslivet.**) At falde uden for kirken var for

*) Skildringen af dette kunne blive en hel bog for sig (mens det her er gjort ret skematisk og traditionelt). Det ville blive en bog om *folket*, det folk, som konger og kejsere, paver og biskopper handlede med og stredes om magten over. Er »folket« — indtil moderne tid (*også* i moderne tid?) — en viljeløs masse, som blot lader sig drive af sted, hvorhen »overklassen« finder det for godt? Både ja og nej. Nej — for så vidt som de ledende gav udtryk for — og måske netop forstod at finde — den jævne mands livssyn og behov

middelaldermennesket at være prisgivet døden og djævelen. Derfor gjaldt det om at være med i det pilgrimstog, der bevægede sig frem mod frelsen; det gjaldt om at have del i kirken og dens velsignelser; derved — og også kun derved — blev livet helligt og verden Guds verden. De midler, ved hvilke kirken helligede menneskets liv og alle betydningsfulde begivenheder fra vugge til grav, og ved hvilke den gav mennesket sikkerhed for, at det nåede frem til gudsriget, var de *6 sakramenter;* dertil kom det 7. sakramente, *ordinationen,* som faktisk var det bærende sakramente, for så vidt som det gjorde det muligt for præsten at optræde på kirkens vegne, når han forrettede de hellige handlinger.

I *dåben* fik man den grundlæggende nåde, der udslettede arvesynden og derfor var dåben nødvendig til frelse. I 7-årsalderen fulgte *konfirmationen,* der betød en bekræftelse på dåbens nåde, og som til ydre tegn havde salvning med olie, foretaget af biskoppen. *Nadveren* blev opfattet som en offerhandling, en gentagelse af Golgathaofferet, bestemt til at indvirke på Gud; bag denne opfattelse lå læren om transsubstantiationen. Efter katolsk opfattelse er det ganske vist ikke præsten, der ofrer, men Kristus selv, der ofrer sig til Gud; præsten er kun midlet. *Ægteskabet* velsignedes ved vielsen af præsten, ja, i slutningen af middelalderen medvirkede præsten tillige ved ægteskabets indgåelse (»trolovelsen«), der fandt sted uden for kirkedøren, hvorefter vielsen fandt sted inde i kirken.*) Ved *den sidste olie* fik den døende syndstilgivelse, men livet igennem levede mennesket af den tilgivelse, som blev det til del gennem *boden,* der bestod af anger, frikendelse og bodsgerninger; ved dette sakramente befriedes man for de evige straffe, medens de timelige straffe sonedes ved jordiske gerninger eller i skærsilden; ved *aflad* kunne de timelige straffe *mildnes,* både dem på jorden og i skærsilden. Den, der drog på korstog, fik fuldt aflad, og i år 1300 indførtes til afløsning heraf jubilæumsaflad for dem, der drog

og indrette kult, retsliv, administration, agerdyrkning og handel efter ham og hans mest nødvendige behov; meget af det, som i en historisk fremstilling føles som en skildring af overklassens liv, er også en skildring af folkets liv. Men »ja« — for så vidt som de ledende på den brede befolknings bekostning plejer deres egne interesser, økonomiske, militære m. m.; det handler historien også om — men det havde jo i grunden også stor betydning for folket!

*) Den ugifte stand var som stand den højest agtede; men Thomas Aquinas siger, at selv om den ugifte stand var den mest fuldkomne, kunne den enkelte i ægteskabet være mere fuldkommen end en anden i den ugifte stand!

til Rom i et jubelår, dvs. hvert 50. år. Bag afladen lå den tanke, at kirken forvaltede den store skat af (overskydende) fortjenester, som Kristus og helgenerne havde erhvervet.

Mindre central, men ikke mindre udbredt, betydning havde *sakramentalierne* — handlinger, der bragte særlige nådegaver og fordrev det onde — fx salvning af konger og fyrster, velsignelse af marker, huse og redskaber. Her var der ganske naturligt rig grobund for alskens overtro.

De kirkelige *fester* var livets højdepunkter. Ved disse oplevedes det helliges nærvær stærkere end i hverdagen, og deres tal øgedes da også stærkt. Meget talrige blev Mariafesterne, og dyrkelsen af Maria antog i det hele et vældigt omfang; hun blev kaldt »hele kristenhedens forsonerinde«, og »Ave Maria« skulle ligesom fadervor læres udenad; til støtte for denne udenadslære blev rosenkransen taget i brug i 1300-tallet. En særlig betydningsfuld højtid var Kristi legemsfest (fra 1264), der fejredes torsdag efter Trinitatis søndag til ære for nadverforvandlingen; den indviede hostie blev her båret i procession. *Helgenernes* forbøn og gode gerninger kunne dække egen utilstrækkelighed (i afladen), og de fejredes på alle-helgensdag 1. november; 2. november fejredes alle-sjælesdag, hvor man mindedes alle afdøde og ved bønnen og messen mente at kunne forkorte deres ophold i skærsilden.

Festernes indhold dramatiseredes ofte, og for datidens mennesker har denne dramatisering kunnet være af endnu større betydning end gudstjenesternes, især fordi gudstjenesterne var på latin, medens festspillene var på folkesproget.*)

Den ugentlige *søndagsgudstjeneste* havde samme formål som alle andre fester: her mødte mennesket Gud. Tydeligst skete det i messen, som derfor indtog den centrale plads i gudstjenesten; ved denne handling blev Kristi fortjeneste mennesket til del; også sjælene i skærsilden fik del i denne gave, hvorfor der uden for de egentlige gudstjenester holdtes messer for de afdøde sjæle; der var ikke tilstrækkelig tid om søndagen.

Hymner og bønner spillede en væsentlig rolle ved gudstjenesten, medens prædikenen var mere tilbagetrædende; gudstjenesten var kult, hvor Guds nåde oplevedes, ikke forkyndelse, i hvilken Guds

*) Festspillene er forløbere for senere tiders teaterkunst.

nåde blev tilsagt; og kun for så vidt nåden blev oplevet i de hellige handlinger blev den mennesket til del. Med tiggermunkenes prædikenvirksomhed fik den mundtlige forkyndelse dog en videre anvendelse.

4. Kunsten.

Den bærende idé i den middelalderlige kirke kommer meget tydeligt til udtryk i kunsten, især i kirkebygningerne. De monumentale kunstværker er — som det pavelige, europæiske bureaukrati og som de teologiske tankesystemer — formet over et ganske bestemt skema og bygget til Guds ære. (De teologisk-filosofiske systemer vil blive omtalt i kap. XI).

Den romanske stil udvikledes i 1000-tallet af den oldkirkelige basilika, der fik forskellige udvidelser og tilføjelser. Koret blev rummeligere med plads til alteret og til præsteskabet, og under korets gulv indrettedes krypten med helgenernes grave. Over menigheden erstattedes det flade loft af en tøndehvælving eller af krydshvælvinger; det bevirkede, at alle buer blev rundbuer og medførte yderligere tykke mure og svære piller. Ofte smykkedes væggene med kalkmalerier (»Almuens bibel«), der hyppigt gengav situationer fra bibelen; i korets runde udvidelse mod øst (apsis) maledes mange steder i loftet den himmeltronende Kristus, »Christus majestatis«. Store og smukke romanske kirker findes bl. a. i Worms, Speyer, Ringsted, Sorø og Lund. De 90 % af Danmarks nuværende landsbykirker er blevet bygget som romanske kirker i tiden op til 1250.

Fra ca. 1250 bredte *den gotiske stil* sig fra Nordfrankrig og ud over hele Europa. Udbredelsen af denne franske stil fandt sted samtidig med, at fransk-romersk indflydelse i det hele taget styrkedes i kirken (jvfr. Bernhard af Clairvaux). De gotiske kirkebygninger bestod af et skelet af bærende piller og ribber, imellem hvilke der anbragtes forholdsvis tynde mure og hvælvkapper; vinduerne kunne gøres store, og buerne blev i regelen spidsbuer, idet de ikke selv — som rundbuerne — skulle være bærende led. Alle linjer — både udvendig og indvendig — drog blikket opad. Kirkerne blev meget høje og tårnene blev meget ofte slet ikke fuldført; derfor de flade, afstumpede tårne. Koret blev endnu større end i de romanske kirker, og udsmykninger og forsiringer

blev endnu mere talrige; et meget stort arbejde blev lagt i tilvirkningen af glasmosaikker og altertavler. Medens de romanske kalkmalerier var blevet malet »al fresco« dvs. i den friske kalk og derved tørrede sammen med den, blev de gotiske malet som stregtegninger på den i forvejen tørrede kalk. Den første gotiske kirke var St. Denis klosterkirke i Paris (ca. 1140). Andre større gotiske kirker er Notre Dame, Rheims, Köln, Milano, Trondhjem, Uppsala, Århus og Odense*).

5. *»Kirkens internationale« — materialistisk eller idealistisk tænkt?*

Et af de store spørgsmål i historisk forskning er spørgsmålet om, hvorvidt de motiver, der har drevet historiske personer til handling, har været af materialistisk eller idealistisk art. Problemet er vist stillet forkert op, og i nærværende fremstilling er det forsøgt at fremhæve begge sider. Man kan vel fx ikke komme uden om, at pavens kamp for at hævde sit primat havde ideologiske forudsætninger; det kan i hvert fald være gavnligt — og også historisk korrekt — at fremhæve det synspunkt over for en materialistisk historieforskning, der kun vil resonnere som så: eftersom lenssamfundet var løsningen på Europas økonomisk-sociale problemer i middelalderen, og eftersom lenssamfundet kræver en pyramidalsk samfundsopbygning, medfører det ganske naturligt en universel *idé*. Hvor meget rigtigt der end er i dette ræsonnement, må man ikke glemme den ideologi, der bevirkede, at middelalderens universelle samfund blev anderledes end andre tiders universalmonarkier. Opbygningen af pavens magt foregik jo tilmed ikke ved, at han erobrede det ene stykke land efter det andet, men ved at konger og stormænd bøjede sig for hans universelle idé (eller var det, fordi de indså deres (materielle) fordel ved at bøje sig?!).

Noget andet er, at *magtstræb* afgjort har spillet en stor rolle i pavens kamp. Og dommen over dette magtstræb bliver ikke min-

*) Interessant er Martin A. Hansens bemærkninger i »Orm og Tyr« om den romanske og gotiske kunst: Medens den romanske stil er skabt af det rolige, jordbundne, livsnære menneske, er den gotiske skabt af det nervøse, himmelstormende, eskapistiske menneske. Om vurderingen er »rigtig« er en anden ting. Er gotikken ikke netop hymenneskets »realistiske« kunst?

Mange er de bøger, der kunne henvises til om kunsten, både videnskabelige og populære. Her skal kun nævnes en bog om gotiske kirkebygninger: Knud Aarup: Mod Frankrigs Himmel, 1951. Videnskabelig pålidelig, digterisk følt og skrevet.

dre, selv om datidens mennesker har været ærlige i deres magtstræb — for det har de sikkert været; magtstræb og idealisme har indgået en intim forbindelse. Sammenhængende hermed står bedømmelsen af de middelalderlige menneskers handlinger i lyset af Jesu forkyndelse. Kan handlingerne virkelig være øvet i god tro? Det er der vist ingen tvivl om, at de er. Der har været en ejendommelig blanding af religiøs idealisme og politisk magtstræb. Kirken var overbevist om, at den førte an i pilgrimstoget på vejen mod himlen, og at den skulle forsvare dette tog mod djævelens angreb; til dette formål måtte alle midler anvendes*).

Men derfor falder dommen alligevel hårdt: paven havde gjort sig selv til skaber; han havde glemt, at han og alle hans tjenere var skabninger, og han havde sat lighedstegn mellem kirken og gudsriget. Det var orientalsk og antikt hedenskab på kristen grund. Paven handlede som Gud, teologerne tænkte som Gud, og det almindelige menneske mente i alle de hellige handlinger at møde Gud, den absolutte Gud. Man havde glemt, at kun for Gud er alle ting mulige.

Ud fra det foregående må også kirkens forhold til kættere forståes; når kirken brændte kættere, var det ikke af blodtørst; eller rettere: man må ikke anlægge en moderne målestok for deres blodtørst (uden at man derfor godtager den!); kun ved at fjerne kætterne fra verden mente man at kunne sikre den endelige frelse for de tilbageblevne.

Fra katolsk side vil man understrege, at middelalderen var den sandt kristne tidsalder, netop fordi himmel og jord, ekstase og synd, idealisme og magtstræb indgik en højere enhed; kirken kaldte dog ikke synden for dyd, men kaldte den virkelig synd og krævede anger og bod; i kirken og dens sakramenter viste sig Guds kærlighed netop til de syndige, lidenskabelige mennesker, således at synden blev en »salig skyld«, og alle de syndige mennesker så dog *Gud* som begyndelse og ende, oprindelse og mål; de var virkelig båret af den tro, og ateisme var et ukendt begreb. (Se Kirsch II,2 s. 201 ff)**).

*) I Dantes »La Divina Commedia« (Den guddommelige Komedie) gives en storslået skildring af menneskets pilgrimsvandring gennem helvede, skærsild og himmel.

**) I Martin A. Hansens forfatterskab er denne karakteristik af middelalderen også ret fremtrædende.

Fra luthersk side må det her overfor siges, at det nok kan være en rigtig karakteristik af middelalderen, men at det er ganske forkert at hævde pavekirkens guddommelighed, blot fordi den skulle have omfattet hele den kontrastrige verden, som middelalderen var; og det må iøvrigt nægtes, at pavekirken virkelig indrømmede alle kontrasterne en plads i systemet; den katolske kirke kunne — og kan — måske nok bære over med kongernes menneskelige lidenskaber, men vé dem, dersom de krænkede kirkens »guddommelige« rettigheder! Så strakte anerkendelsen af »kontrasterne« ikke længere til! Og ang. kirkens påståede rummelighed over for synderne må det iøvrigt understreges, at netop her viser dens uevangeliske holdning sig: anger og bod, sanktioneret af kirken, var nødvendig for frelsen! Kirken sad inde med himmeriges nøgler! Med dette åndelige magtmiddel var kirken langt fra Jesu frie tilsagn af syndernes forladelse til mennesker i den kontrastrige verden, hvis skæbne står i Guds faderhånd.

Og alligevel: Skoler, universiteter, folkeopdragelse, ren kunstnerisk skaben, administration til folkets gavn, (*også* til folkets gavn!) — alt dette fandtes også i den feudale middelalder, og senere tider har bygget videre på deres arbejde; også vi står i gæld til middelalderen.

6. Kætterier.

Enhver afvigelse fra den opfattelse af den kristne tro, som kirken havde, var en form for kætteri; kongelig og episkopal modstand mod paven også. Men konger og biskopper angreb dog ikke selve kirkebegrebet og dogmatikken, og navnet kættere blev derfor en betegnelse for de bevægelser, der både kirkepolitisk og dogmatisk skilte sig ud fra corpus Christi. De tog allerede i oldkirken navnet *katarer* (gr. »de rene«), som på plattysk udtales »kættere«; et hovedtræk ved deres lære var den dualistiske verdensanskuelse, ifølge hvilken materie og ånd var de stridende principper, og den mindede altså meget om oldtidens manikæisme (jvfr. s. 37).

I slutningen af 1100-tallet blev kætterne særlig talrige og farlige. Det mislykkede 2. korstog (1147—49), kirkens magtstræb i det hele, munkenes prædiken om forsagelse af livets goder, den øgede indflydelse fra orientalske strømninger, for en del formid-

let af østkirkens kættere — alt virkede med til at nære de kirkefjendske tanker i Europa. De fandt især tilhængere i de mest »industrialiserede« områder: Sydfrankrig og Norditalien — og efterhånden i alle klasser.

Ca. 1150 opstod i Sydfrankrig en bevægelse, hvis tilhængere fik navnet *albigenserne* efter landskabet Albigeois. De blev genstand for hård forfølgelse, men udviste stort mod og vandt derved mange tilhængere. Skarpere i deres kritik var *valdeserne.* 1176 brød den rige købmand Valdes i Lyon med sit hidtidige liv og begyndte — snart i fællesskab med andre — at vandre omkring og prædike bod og forsagelse; apostolsk fattigdom og apostolsk prædiken skulle efter hans mening ikke være forbeholdt præster og munke; han kritiserede også kirkens verdslighed stærkt. Paven måtte derfor bandlyse ham (1184), og samme år bandlysningen udstedtes, oprettedes en biskoppelig inkvisition til opsporing af kættere. »De fattige fra Lyon« fortsatte dog deres prædikevirksomhed, studerede ivrigt i bibelen (der af dem blev opfattet som Guds lovbog — Lex Dei — til mennesker) og forkastede derefter en række kirkelige dogmer. Ved deres kritik af den officielle kirke blev de forløbere for den senere reformation, men deres teologi var aldeles ikke reformatorisk, og de må kun ses som et eksempel på middelalderlige bodsbevægelser. I Italien og Tyskland overlevede de inkvisitionen og gik i 1500-tallet over til den reformerte protestantisme. Et valdesersamfund består den dag i dag i Norditalien, men det er altså af en helt anden art end det middelalderlige.

Muligvis er kirkens anvendelse af vold over for kætterne blevet provokeret frem ved folkemængdens krav, men senere i hvert fald ansås vold for at være et fuldt legitimt middel. 1022 tændtes det første kætterbål i middelalderen (i Orleans), 1184 oprettedes som nævnt en biskoppelig inkvisition, 1231 afløst af en mere slagkraftig pavelig. Innocens indledte et 20-årigt korstog mod albigenserne, og senere blev dominikanerne ledende i kætterjagten; 1252 indførtes tortur*).

*) I katolsk kirkehistorie vil man ikke forsvare — men dog forstå — inkvisitionen; den skyldtes — siger man — at man blev smittet af tidsånden. Som indledning til stykket om inkvisitionen hedder det i Kirsch's kirkehistorie (II, s. 133): »Et religionsfællesskab, der har den urokkelige tro, at det er den ene sande kirke, kan ikke tillade, at fejlagtige meninger om tros- og disciplinspørgsmål løfter sig eller at dele af de troende skiller sig ud, så at kirkens enhed derved ødelægges«.

7. 1216—1268: Sejren udbygges; men nederlaget truer.
Striden mellem kejser og pave dukkede op igen efter Innocens' død; men den sluttede endnu en gang med pavens sejr. På en måde var *Frederik II's* regeringstid (1212—1250) en forløber for den hårde kamp, paverne skulle få med de verdslige fyrster, og som en sådan forløber må denne dygtige kejsers periode ikke glemmes, selv om hans politiske mål: Italiens enhed, ikke var »nationalistisk«, men middelalderligt bestemt; han var en begavet, selvstændig kejser, både i administrationen af egne lande (af hvilke han især tog sig af Sicilien) og i forholdet til paven; han reddede sig ud af en bandlysning ved et korstog (det 5.), ved hvilket han blev konge af Jerusalem, og han døde ukuet (1250), efter at han i 1245 var blevet ekskommuniceret på et kirkemøde i Lyon, hvor paven (Innocens IV) og den franske konge (Ludvig den Hellige) havde fundet hinanden. Han nåede dog ikke sit storpolitiske mål, og efter at sønnen Konrad (IV) var død ung (1254), og paven 1263 havde taget Sicilien-Neapel fra Hohenstauferne og givet det til den franske konges broder Karl af Anjou, var pavens sejr endelig; den sidste Staufer halshuggedes 1268 efter et forgæves forsøg på at nedkæmpe Karl af Anjou.

Innocens III's papat (pavetid) og de følgende årtier betegner ganske vist højdepunktet for kirkens magtudfoldelse; men man kan ikke sige, at det var en parallel til den »pax romana« (romerske fred), som betegner højdepunktet i den romerske kejsertid. Innocens' fredstid var en »kold fred«; som allerede tidligere nævnt (s. 147) dækkede den over store spændinger og modsætninger, som det ganske vist lykkedes at holde i skak endnu nogle år fremefter, men som snart skulle sprænge det kirkelige internationale. Sejren over kejseren havde yderligere bevirket, at de andre europæiske nationalstater (Frankrig og England) kunne gøre sig mere gældende, og paven havde tilmed måttet alliere sig med en af dem, nemlig Frankrig. Dertil kom, at sejren over den tysk-romerske kejser ikke var den afgørende sejr at vinde på nuværende tidspunkt (det var det under Gregor VII). »Tyskland« var ikke mere den statslige enhed, som svarede til Frankrig og England o. a.; det var derimod de tyske fyrstestater (Sachsen, Bayern, Franken m. fl.), og dem havde paven ikke kunnet besejre. De rige byer og bysamfund var også meget selvstændige (Venezia, Genua, hanseforbundet osv.).

Optaget som paven var af disse forhold kunne han heller ikke gøre noget for at beholde magten over det østkirkelige patriarkat; det gjorde sig selvstændigt — tillige med det østlige kejserdømme — 1261. Her spillede det også en rolle, at mongolerne netop i årtierne før dette århundredes midte pressede på langs hele Europas østgrænse, og i 1241 nåede så langt som til Liegnitz i Schlesien; herefter trak de sig tilbage, men deres rige strakte sig fra Polen til Det gule hav.

C. 1268—1303. Nederlaget.

Paven var nu blevet afhængig af fransk politik, og der ændredes intet heri, da Sicilien (men ikke Neapel) efter et oprør mod Karl af Anjou kom over på spanske hænder 1282 (til Peter III af Aragonien); tværtimod; den siddende pave kompromitterede sig grundigt ved at støtte Karls planer om et middelhavsrige; den 20-årige kamp med Sicilien hindrede i øvrigt dets virkeliggørelse. Den franske konge *Filip den Smukke* (1285—1314) betragtede sig selv som en konge, der ejede det land, han regerede, og dermed landets kirker; klerikerne var franske indbyggere, før de var pavens tjenere. (Der var forandret et og andet siden cluniacensernes dage!) Derfor lagde han skat på den franske gejstlighed, og da paven (*Bonifatius VIII*) protesterede (og med ham naturligvis en del af den franske præstestand), sammenkaldte Filip til en rigsdag (1302) med deltagelse af de 3 stænder: adel, gejstlighed og borgere. Rigsdagen støttede Filip, men Bonifatius, der mente sig stærkere efter en sejr over kong Erik Menved i Jens Grand-striden, svarede med at udsende bullen »Unam Sanctam« (»En, hellig« — efter bullens begyndelsesord), i hvilken der truedes med fortabelse af retten til saligheden, hvis ikke man adlød paven; paven er Peters efterfølger og som sådan Kristi stedfortræder; han skal bruge det gejstlige sværd, medens det verdslige sværd skal bruges af kongen (jvfr. Luk. 22,48); den verdslige magt skal dog ledes og dømmes af den gejstlige. Men »Unam Sanctam var det paveligt-hierokratiske systems storslåede svanesang« (Ullmann).

Filip lod sine betroede mænd i Rom fange paven, og selv om han blev befriet af byens indbyggere, døde han nogle uger efter af sindsbevægelse over det skete (1303).

Ekskurs: Om årsagerne til den middelalderlige kirkes opløsning.

Disse årsager er mange og er i den grad vævet sammen, at det kun i teorien er muligt at skille dem fra hinanden. I det foregående er der forskellige steder peget på en del forhold, der har haft indflydelse på udviklingen eller selv været en del af dem; men i denne ekskurs skal gives en kort, samlet oversigt.

Korstogene er et af nøgleordene til forståelse af udviklingen i middelalderens senere århundreder og dermed til forståelsen af det nybrud, der førte frem til renæssancen. (Der må derfor her også henvises til omtalen af korstogenes betydning s. 154 f). Korstogene havde i det lange løb undergravet tilliden til kirken og dens mænd og havde givet mulighed for kritik og for indtrængen af fremmede elementer i den universale, kirkelige kultur. Selve det horisontudvidende kendskab til den arabiske kultur spillede ind; men ikke mindre betydning havde arabernes formidling af antikke filosoffers skrifter, og selv om kirken ofte søgte at skabe harmoni mellem disse skrifter og bibelen, var der dog tidligt teologer, der understregede det uholdbare i denne harmoni. Det var især tankerne fra den græske filosof *Aristoteles,* striden kom til at dreje sig om, og hans indflydelse på fx den politiske tænkning og dermed på samfundets udformning har været meget stor*). Aristoteles' opfattelse var den, at der kunne skabes et fuldkomment samfund (»societas humana«), der tilfredsstillede alle menneskelige behov; dette samfund vokser op fra neden, fra mennesket selv, og udvikler sig frem mod det satte mål. Det samfund, som *kirken* ville bygge op — »societas christiana« — var af en anden art; det kommer ovenfra, uden for menneskets natur. Nu påstod paven ganske vist, at hans synlige gudsrige tillige var det sandt menne-

*) Forskerne er dog lidt uenige om, *hvor* stor hans betydning har været. (Om dette, se kap. XI).

skelige, sådan som Thomas Aquinas påstod, at hans teologiske system tillige var det menneskeligt fuldkomne; de forsøgte altså at benytte Aristoteles' tanker til forsvar for egne ideers sandhed; men både paven og Thomas kom til at forene to uforenelige ting: skaberen og skabningen; eller sagt på en anden måde: de gjorde noget relativt til noget absolut. Aristoteles' filosofi blev kendt på det rette tidspunkt, nemlig ved midten af 1200-tallet, da de opløsende kræfter for alvor begyndte at gøre sig gældende; den kunne da bruges til et filosofisk forsvar for en international magtinstitution som kirken. Men anvendelsen af Aristoteles som kirkens hjælper fik snart skæbnesvangre følger; den »sande« Aristoteles blev draget frem, og borgere og konger byggede deres »menneskelige samfund«, uafhængige af kirken.

Den økonomisk-sociale baggrund for kirkens tilbagegang var de ændrede betingelser for erhvervelse af rigdom. Rigdom var ikke længere knyttet udelukkende til jordbesiddelse, og derfor svandt de feudale institutioners betydning. Dertil kom, at i det nye Europa, hvor købmændenes og soldaternes stadige færden over alle grænser inden for og uden om Europa skabte livlig bevægelse, kunne problemerne ikke løses ved et stift, feudalt administrationsapparat; feudalverdenens mest typiske repræsentanter: kejseren og paven gled dermed ud af billedet.

Bærere af den nye kultur blev da først og fremmest *byernes befolkning*, hvis sociale og økonomiske betydning øgedes stærkt i disse år; borgerne vendte sig mod gejstlighedens privilegier, og de skabte selv en verdslig kultur, præget af større åbenhed over for menneskelivets foreteelser og også over for andre religioner. Borgerne fik her støtte af adskillige europæiske *fyrster*. Disse fyrsters magt øgedes under korstogene, og den gamle germanske opfattelse af staten som en selvstændig enhed og af kongen som en selvstændig monark brød omsider igennem. Den havde aldrig været glemt — de franske og tyske kejseres kamp førtes ud fra den tanke — men først i løbet af 1200-tallet kunne den begynde at blive realiseret. Paven sejrede nok over det tyske kejserdømme; men de nye nationalstater og selvstændige områder — England, Frankrig, de tyske fyrstendømmer, Aragonien, Syditalien — der derved fik større spillerum i Europa, kunne paven i sidste instans ikke klare. Og den tyske kejser Frederik II (d. 1250) havde nok

formelt måttet bøje sig for paven, men han var en glimrende repræsentant for den nye, borgerlige dannelse, en dannelse, som også adskillige digtere støttede, fx Walter von der Vogelweide (d. 1230).

Også *indefra* gjorde opløsningstendensen sig gældende i kirken. Mange vendte sig mod kirkens ledende mænd p. gr. af det penge- og magtbegær, der ofte blev lagt for dagen, og havde kirken engang kæmpet sig frem ved krav om tugt og askese, vendte nu mange asketer sig med tugtende ord mod kirken; tiggermunkene kom ved selve deres eksistens til at stå som anklagere mod kirken. Adskillige grupper af asketer og kirkeangribere skilte sig helt ud og dannede sekter eller andre bevægelser, der kritiserede kirken på centrale punkter. I det foregående er nævnt nogle af de kætterbevægelser, der opstod før år 1300, fx valdeserne, og senere skal omtales flere af de angreb, modige mænd førte mod kirken, fx Wiclif i England (ca. 1385) og Johan Huss i Böhmen (ca. 1400).

Mystikken begyndte også at virke kirkeopløsende. Hidtil havde denne form for religiøs oplevelse været holdt inden for kirken, ja, været et karakteristisk træk for middelalderfromheden (se s. 159); men ved fremhævelsen af den personlige oplevelses værdi, uafhængig af kirken, skulle mystikken blive kirkeopløsende, og senmiddelalderen er denne mystiks gyldne tid; (videre herom s. 195 f).

Endelig må man være opmærksom på, at nok havde paven kæmpet sin kamp ved hjælp af sine tjenere, af hvilke *biskopperne* var de talrigste og mest betydningsfulde, og nok havde paven kunnet udnytte modsætningen — hvis den var der! — mellem biskopperne og deres verdslige herrer; men alligevel var forholdet mellem paven og biskopperne mange gange spændt, og biskoppernes utilfredshed skulle til sidst blive så stor, at de ved hyppige kirkemøder (koncilier) kom til at bidrage i betydeligt omfang til opløsningen af pavens internationale magt. Forholdet mellem pave og biskop var jo i øvrigt et gammelt problem i kirkens historie: Cyprian (d. 254) havde udformet den episkopale teori (teorien om biskopperne som de ledende) over for den papale teori, og middelalderen igennem møder man den forskellige steder: i 800-tallet dannedes et særligt episkopalt parti i Frankrig, og i striden mellem Gregor og Henrik VI i slutningen af 1000-tallet sås også en biskoppelig reaktion i Tyskland mod paven. Pave og biskop kunne enes om et

hierarkisk program og måske enes om opfattelsen af en konges funktion i et kristens samfund (jvfr. de pseudo-isidoriske dekretaler s. 138); men de var uenige om, hvem der skulle lede hierarkiet.*)

Korstogenes andel i den beskrevne udvikling er uomtvistelig; men udviklingen var begyndt allerede *før* korstogene; sidste halvdel af 1000-tallet er i den henseende det mest skæbnesvangre tidsrum for den katolske kirke; Gregor VII's magtpolitik var — paradoksalt nok — indledningen til den middelalderlige kirkes opløsning (jvfr. s. 147).

*) Det må erindres, at striden mellem pave og kejser om biskopperne ikke var en strid om, hvorvidt biskopperne skulle være pavens vasaller eller de skulle være kejserens vasaller; Paven var nemlig ikke lensherre over biskopperne som kejseren var det, og biskopperne var — som kirkens mænd — ikke vasaller, men embedsmænd; striden drejede sig om, hvorvidt de kunne være pavens embedsmænd og tillige være kejserens vasaller. Noget andet er, at paven blev middelalderens største feudalherre, fordi mange verdslige fyrster og konger tog deres land i len under paven.

KAPITEL XI.

Filosofi og teologi i middelalderen.

Fra de oldkirkelige forfattere overtager middelalderens teologer de antikke problemstillinger og dermed problemet om forholdet mellem antik og kristen tænkning. Hos en række teologer fører arbejdet med spørgsmålene til udformningen af dogmatiske værker, af hvilke de berømteste kommer i skolastikkens tid ca. 1100—1400; denne periode deles i tre afsnit: Den tidlige skolastik i 1100-tallet, Højskolastikken i 1200-tallet og Senskolastikken i 1300-tallet.

Indledning.

Augustin havde i selve sit forfatterskab forenet antik og kristen tænkning (emanationslære og skabelsestro), og ved denne forening skabtes problemet om forholdet mellem autoritet og fornuft, teologi og filosofi, kirkelære og samfundstænkning. De to strømninger — den nyplatonske og den kristne — bestemte da også hele middelalderens tænkning, og grundpræget ændredes ikke væsentligt, selv om kendskabet til Aristoteles fra og med 1200-tallet blev ret udbredt ved siden af den nyplatonske tradition. At den græske filosofi og dens problemer blev dominerende gennem hele middelalderen (og endnu længere) er et af de tydeligste beviser på, at middelalderen ikke kan betragtes som et intermezzo, en »mellemalder«, mellem oldtid og renæssance.

Den nyplatonske tradition førtes i sin reneste form videre i *østkirken,* først og fremmest af den ellers ukendte forfatter til nogle skrifter, der blev til i Syrien ca. 500, og som senere — efter i 800-tallet at være blevet fremdraget og kendt i Vesteuropa — blev tillagt *Dionysos Areopagita* (Dionysos fra Areopagos, Acta 17,34).

Efter Areopagiten fik den græske, nyplatonsk farvede kristendomsforståelse sit stærkeste udtryk hos *Johannes Damaskénos* (d. ca. 750), og med hans dogmatik var østkirkens lærebygning færdig,

og der er ikke blevet bygget væsentligt på den siden, (jvfr. s. 104). Medens vestkirkens lære blev overvejende intellektualistisk og moralfilosofisk betonet, har østkirken således — til denne dag — bevaret sit mystiske præg, båret af mystikkens (og nyplatonismens) opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske: muligheden for menneskesjælens omdannelse til gud-lighed. Men en dybtgående forskel i menneskesyn har der ikke eksisteret mellem vest og øst; det har kun været gradsforskelle; disse forskelle har dog naturligvis sat deres præg på både teologi, liturgi og dagligliv, og Augustins teologi var jo trods alt også et *opgør* med græsk filosofi.

Areopagitens betydning har imidlertid også været enorm for den middelalderlige, *vest*europæiske kirke; de fleste senere teologer har lært af ham, især hans nyplatonsk farvede tanker om den hierarkiske opbygning af verdensaltet, fra det laveste jordiske væsen til det højeste himmelske. Areopagiten påvirkede også hele det middelalderlige fromhedsliv (og dermed katolsk fromhedsliv den dag i dag!); han opfattede den sjælelige udvikling parallelt med strukturen i verdensaltet; sjælen udvikles fra lavere til højere trin, fra »renselse« over »oplysning« til »fuldkommenhed«; (fuldkommenhedens tilstand var for Dionysos den mystiske ekstase).

På selvstændig vis videreførtes i øvrigt den nyplatonske tradition i vesten af *Boëthius,* »den sidste romer« (d. 524), der i et skrift »Om filosofiens trøst« søgte at forene bibelsk skabelsestro med græsk tankegang om mennesket som en funke i den guddommelige udstråling. Boëthius' betydning blev om muligt endnu større derved, at han oversatte nogle af den græske filosof Aristoteles' skrifter (d. 324 f. Kr.); ganske vist får Aristoteles' forfatterskab først virkelig betydning i 1200-tallet; men allerede de værker, Boëthius oversatte, virkede inspirerende, idet det især drejede sig om skrifter om logik og videnskabelig metode.

På karolingertiden var den førnævnte irer *Johannes Scotus Eriúgena* (d. 877) den mest typiske repræsentant for en kristeligt farvet, nyplatonsk filosofi; Gud er for Johannes det alt gennemstrømmende princip, og mennesket kan gennem Kristus nå til en højere erkendelse og derigennem til guddommeliggørelse.*)

*) På dansk foreligger en fremstilling af Eriúgenas tanker i Søren Holm: Gudsbegrebet hos J. S. E. (Festskrift til Jens Nørregaard, 1947, s. 76—95).

Om indholdet af den teologiske tænkning i århundrederne efter Karl den Store vidner i øvrigt nogle dogmatiske stridigheder. Oldkirkens kristologiske problem blev således på ny diskuteret. På Kalkédonsynoden (451) var fastslået den athanasianske lære, at Kristi person med sin menneskelige og med sin guddommelige natur var *én* person. Kun derved kunne man hævde, at Jesus talte frelsens ord med autoritet, og kun derved kunne det påståes, at det fuldkomne menneskeliv, som *vi* stræber efter at leve, var guddommeligt og havde Guds velsignelse; det var *mennesket,* der fik Guds nåde; men så var også alting muligt for mennesket. Kristologien fik derved stor betydning for fromhedslivet og blev ikke blot en paragraf i dogmatikken. (At en nyplatonsk lære om selvforløsning let kunne trænge ind ses klart, men udgangspunktet var afgjort kristent). I den nævnte kristologiske opfattelse ligger også en anerkendelse af det menneskelige og jordiske liv i det hele taget; det kan være rigtigt at fremhæve det, netop fordi kirken i middelalderen ellers bestandig, både i teori og praksis, forfægtede asketiske synspunkter.

På Karl den Stores tid fremsattes der en formidlende lære — adoptionsteorien — om, at mennesket Jesus var blevet forenet med gudssønnen, og at han derved var blevet en »adopteret søn«. Karl den Stores hofteolog, *Alkuín,* afviste teorien, og den vestlige kirke understregede i det hele den byzantinske, alexandrinsk prægede lære om Kristi ene persons guddommelighed; (jvfr. s. 86 og s. 136.)

Mellem vest og øst var der imidlertid uenighed ang. en tilføjelse, som man fra vestlig side ville have med i den nikæno-konstantinopolitanske bekendelse: »Helligånden udgår fra faderen *og sønnen«;* hvis ikke ordene »og sønnen« kom med, ville helligåndens guddommelige oprindelse ikke være virkelig sikret, hævdedes det; der ville blive tale om arianisme ang. helligånden. Uenigheden på dette punkt var en del af det dogmatiske modsætningsforhold, der bidrog til skismaet 1054.

Den sachsisk fødte munk *Gottschalk* fra det frankiske kloster *Fulda* (i nuv. Hessen) vakte kirkens officielle modsigelse, da han hævdede den dobbelte prædestination (jvfr. Augustin); hans lære fordømtes 848, og han selv indespærredes i strengt klosterfængsel. En anden frankisk munk, *Ratramnus,* havde søgt at hjælpe Gottschalk, selv om han ikke var hans meningsfælle; men Ratramnus

var selv — på et andet punkt — i opposition til kirken; han videreførte Augustins symbolske opfattelse af nadveren: nadveren er bærer af en *åndelig* nådegave, som bliver den troende til del. Kirken afviste Ratramnus og gav i stedet munken *Radbertus* ret, da denne i et skrift fra 832 videreførte Gregor I den Stores lære om nadveren som en virkelig gentagelse af Golgathaofferet; Radbertus (der for øvrigt var lærer for Ansgar, før denne rejste til Norden) hævdede, at Kristi nærværelse (realpræsensen) skulle forstås ganske bogstaveligt, og at brødet og vinen forvandles til Kristi legeme og blod.

Denne nadverstrid blussede op på ny i slutningen af 1000-tallet, da *Berengar af Tours* [tuhr] genoptog Augustins og Ratramnus' symbolske nadveropfattelse; kirken afviste på ny denne lære, og nogle århundreder senere (1215) blev forvandlingslæren (transsubstantiationslæren) endelig fastslået. Med denne strid er vi klart ovre i *skolastikken,* hvor man ikke blot — som tidligere — mere eller mindre ukritisk byggede på bibelen og kirkefædrene, men hvor man tog den *metode* op, som var anvendt i *skolerne* (siden Karl den Stores tid): under oplæringen af børn og unge blev der diskuteret en række synspunkter og blev der givet en indførelse i den videnskabelige verden, alt i dialektikkens form og under anvendelse af logikkens regler. Skolastikkens begyndelse er den åndelige parallel til den magtkamp, kirken blev stedt i netop fra slutningen af 1000-tallet; i kampen mellem kejser og pave var det ikke tilstrækkeligt at søge til bibelen og kirkefædrene; man måtte gå til en lang række andre kilder. Den »gamle« fromhed blev dog stadig holdt i hævd i *klostrene,* selv om også denne »monastiske« linje øvede en vis indflydelse på skolastikken ved at fremhæve det mystiske i Gudsforholdet over for det intellektualistiske. Men for dem begge var målet det samme: åndelig fuldkommenhed.

A. Den tidlige skolastik.

1. Anselm.

Den første repræsentant for den tidlige skolastik var *Anselm,* der var ærkebiskop af Canterbury (d. 1109). Den åndelige fuldkommenhed, som det var Anselms mål at leve i, var for ham ét med *troen* og dens liv, og dette livs højeste udfoldelse var en klar *er-*

kendelse (gnosis); fornuftens rationelle erkendelse indbefattes i den fuldkommenhed, som troen er. Synspunktet formulerede Anselm i flg. sætning: »Jeg tror, for at jeg kan forstå« (credo, ut intelligam). Som et led i arbejdet på at nå frem mod den fuldkomne erkendelse opstillede Anselm et gudsbevis: Gud er i menneskets tanke indbegrebet af det fuldkomne, og til begrebet fuldkommenhed hører »eksistens«, altså eksisterer Gud. Beviset kaldes *det ontologiske gudsbevis* (af gr. to ón = væren), fordi dets konklusion bygger dels på en i troen forudfattet viden om, hvad den fuldkomne »væren« (ón) er, dels på den påstand, at *tænkt* eksistens (af det fuldkomne) er lig med *real* (virkelig) eksistens, dvs. selve *tanken* om det fuldkomne (Gud) beviser, at det fuldkomne eksisterer.

Anselms filosofiske forbillede var her *Platon*. Som Platon nærede han en optimistisk tillid til menneskets muligheder, og som Platon mente han, at kun tanken — og ingen sanseerfaring — kunne bringe mennesket i forbindelse med den sande virkelighed: ideernes, almenbegrebernes, evige og uforanderlige verden, den verden, der for Platon var Guds rige. Et opgør med Anselm er et opgør med Platons erkendelsesteori: at tankens begreber har sand (real) eksistens. Platons og Anselms opfattelse kaldes i filosofisk sprogbrug *realisme* (selv om man populært vil kalde den *idealisme*), og den kan sættes på flg. korte formel: almenbegreberne eksisterer forud for enkelttingene (lat. universalia sunt ante res); det er tankens begreber, som har real eksistens, og som denne verdens enkeltting er afbildninger af (jvfr. s. 17 og s. 186).

Anselms mest betydningsfulde bidrag til dogmatikken var den såkaldte *objektive forsoningslære*, i hvilken han — ganske typisk — ville give en logisk og rationel (fornuftsmæssig) begrundelse for Jesu død: Ved synden er Guds ære blevet krænket; mennesket kan ikke yde fyldestgørelse (satisfaktion), og det bliver derfor Kristi — gudmenneskets — opgave; ved sin død indlægger han sig fortjeneste hos Gud, der bliver objekt for forsoningen; det brudte forhold mellem Gud og mennesket er således genoprettet, eller — med andre ord: *nåden* er blevet mennesket til del, så det er blevet retfærdiggjort, hvilket for Anselm betyder, at *viljen* er blevet rigtigt indstillet; nåden betyder altså, at den ødelagte natur er genoprettet, ikke (som i højskolastikken) at mennesket tillige er hævet op over naturens plan. Anselm kommer ikke ind på, *hvordan* nåden

kommer til den enkelte; men han har vist fulgt den almindelige opfattelse, at det sker gennem sakramenterne.

Teologisk synes Anselm altså at understrege syndens alvor — synden som skyld over for Gud — meget stærkt; også fornuften er omspændt af synden. Men som alle andre katolske kristne var han særdeles optimistisk m. h. t., hvad det menneske, der havde Guds nåde, kunne nå. En teologisk kritik af Anselm må da sætte ind her og spørge, om ikke en filosofisk teologi her er blevet troens herre og ikke dens tjener.

2. Peter Abailard.

Peter Abailard — lærer ved Notre-Dame domskolen i Paris (d. 1140) — var en fransk riddersøn, der efter omfattende studier og i kraft af en blændende begavelse nåede stor berømmelse, i hvert fald for eftertiden; samtiden dømte ham nemlig som kætter. Filosofisk gjorde han op med Anselms tillid til fornuftens muligheder for at gribe og beskrive ideernes evige verden og dermed for at begrunde kirkelæren; der kan efter Abailards mening kun leveres sandsynlighedsbeviser, ikke logisk tvingende beviser. Abailard anvendte her den allerede af Berengar af Tours benyttede skolemetode: den *dialektiske,* dvs. han stillede de forskellige teologiske opfattelser op over for hinanden og lod dem føre en samtale, en dialog. Både ved anvendelsen af denne metode og ved sin ringere tillid til den rene tankes muligheder blev han den egentlige skolastiks fader og peger frem mod tanker i høj- og senskolastikken.*)

Teologisk adskiller Abailard sig fra Anselm ved at hævde *den subjektive forsoningslære:* Gud er fra evighed kærlighedens Gud; han er ikke selv genstand (objekt) for forsoningen, men er kun subjekt for den, dvs. den, der bringer forsoningen i stand ved at muliggøre menneskets forsoning med Gud: Ved Kristi korsdød sejrede kærligheden over det onde og tvinger derved mennesket til genkærlighed; denne genkærlighed, der er forudsætningen for Guds tilgivelse, skal vise sig i livsførelsen. Abailard lægger altså stor vægt på etikken, og han er i øvrigt den eneste i middelalderen,

*) Sin opfattelse af fornuftens muligheder (ikke-muligheder) lod Abailard komme til udtryk i den såkaldte *konceptualisme* (lat. conceptus = begreb). A. understregede, at de rene almen*begreber* kun eksisterer for *Gud,* og at tanken ikke har mulighed for at erkende dem; tankens indhold er kun de psykologiske almen*forestillinger.*

der gjorde etikken til genstand for undersøgelse, uafhængig af dogmatikken. Han er pelagianer og understreger menneskets personlige ansvar over for samvittighedens stemme; samvittighedens indhold (moralloven) falder iflg. Abailard sammen med den for alle mennesker fælles naturlige lov, og med denne anerkendelse af de hedenske filosoffer peger Abailard frem mod renæssancen; Abailard hævder iøvrigt, at en handlings værdi bør bedømmes efter handlingens hensigt, intention, ikke efter dens resultat.

Når samtiden dømte Abailard som kætter, hang det sammen med hans forhold til en af hans elever, den skønne og begavede Heloïse. Den tragiske udgang på forholdet blev, at Heloïses slægtninge overfaldt og kastrerede Abailard; han — og kort efter Heloïse — gik da i kloster, og da han senere genoptog sin lærervirksomhed, blev han dømt som vranglærer; den hellige Bernhard (se s. 159) var den ledende i kampen mod ham; Abailard var jo skolastiker, medens Bernhard repræsenterede den monastiske fromhed. Abailard blev dømt 1141 til at leve resten af sit liv i kloster, men døde året efter. Heloïse døde først 1164, hvorefter deres ben blev lagt i samme kiste.

3. Petrus Lombardus.

I et stort værk — kaldet »Sentenserne« — samlede pariserbiskoppen *Petrus Lombardus* (d. ca. 1162) det foreliggende, dogmatiske stof og behandlede det efter Abailards dialektiske metode. Derved bragte han den skolastiske tænkning et nyt skridt frem.

B. Højskolastikken.

1. Franciskanerskolen.

Et af de karakteristiske kendetegn ved den nyplatonsk-augustinsk påvirkede filosofi er opfattelsen af den menneskelige tankes mulighed for ved umiddelbar oplysning (illuminatio) at få kendskab til de guddommelige sandheder, som udgør troens indhold; ja, mere end det: muligheden for den umiddelbare oplysning begrunder, at man overhovedet kan nå en sikker sandhedserkendelse. Opfattelsen ses tydeligt hos *Anselm,* hvor den havde et rationelt, fornuftbetonet præg; men det vil forståes, at opfattelsen også kan antage et mindre rationelt og mere »mystisk« præg, idet man kan hævde, at den

nævnte illuminatio ikke erhverves ensidigt af fornuften, men erhverves ved engagering af personlighedens hele sjæleliv — ved stille betragtning (meditation), bøn og kontemplation. Denne opfattelse møder man i den oprindelige nyplatonisme (se s. 19), og man møder den hos *Hugo af St. Victor* (d. 1141), en af lederne for den vidt berømte Sct. Victorskole i Paris; dog havde han — en af den tidlige skolastiks repræsentanter — et tydeligt drag af rationel spekulation.

Den karakteristiske forening af skolastisk spekulation og mystisk kontemplation ses imidlertid tydeligt hos repræsentanter for den såkaldte franciskanerskole, således hos pariserprofessoren, englænderen *Alexander af Hales* (d. 1245) og især hos Alexanders elev, franciskanerkardinalen *Bonaventura* (d. 1274). For Bonaventura var Gud det altgennemstrømmende princip, i hvilket alt — både »naturligt« og »overnaturligt« — er samlet til en enhed; det skabte er — sådan udtrykker Bonaventura det — skaberens »spor og billede«; det kan derfor kræves af mennesket, at det selv erhverver sig frelsen, idet det skal præstere fuldgyldig fortjeneste ved sine viljeshandlinger, handlinger, hvis indhold læres af den, der taler den højeste visdoms sprog, nemlig Kristus; han er midtpunktet for al tænkning og giver den søgende sjæl oplysning, så at den — idet mennesket hæves op over naturens plan — kan vende tilbage til livets urgrund, Gud.

Sin opfattelse af forholdet mellem menneskets frie vilje og Guds nåde belyser Bonaventura ved billedet af en hest og dens rytter: nåden forholder sig til den frie vilje, som rytteren forholder sig til hesten; rytteren er det, der styrer hesten, sætter den i gang og fører den frem til »den evige lyksalighedsport ved at øve os i den fuldkomne dyds gode gerninger«. De fortjenstfulde gerninger er således »helt af nåde« og »helt af fri vilje«; frelsen »gives ganske gratis« (gratia gratis data), idet mennesket styres af Gud og derefter kan erhverve sig »den retfærdiggørende nåde«, der som nævnt hæver mennesket op over naturens plan og sætter det i stand til at erhverve sig »fuldstændig fortjeneste« (meritum de condigno). En teologisk kritik af Bonaventura må rette sig — ikke mod, at han slavisk og skematisk skulle sætte »gerningerne« før »nåden«, for det gør han ikke; han skildrer netop mennesket i dets dobbelte stilling: styret, og dog frit. Nej, kritikken må rette sig

mod den opfattelse, som også fandtes hos Anselm: den optimistiske tro på, at den, som Gud har givet sin nåde, er i stand til at gøre hans vilje. Glemmer Bonaventura ikke, at hans stræben efter livsfylde er menneskelig, men netop *kun* menneskelig? (jvfr. s. 28 f).

2. Thomas Aquinas.

Hos Alexander af Hales ses tydelige påvirkninger fra Aristoteles' metafysiske skrifter; men ellers er franciskanerskolens filosofiske baggrund som nævnt af platonsk art; platonsk visdom og ikke aristotelsk videnskab passede bedst for de filosofiske mystikere. Indtil begyndelsen af 1200-tallet kendte man af oldtidens filosoffer i iøvrigt mest til Platon. Af Aristoteles kendte man kun nogle værker om videnskabelig metode, oversat af Boëthius, (og dertil kom i oversættelse nogle af Platons og Plotins skrifter, som blev udgivet for at være forfattet af Aristoteles). Men fra begyndelsen og midten af 1200-tallet blev Aristoteles' logik og filosofi mere kendt, især ved arabernes mellemkomst i Spanien, hvor bl. a. *Averroës* (d. 1198) var en betydelig, aristotelsk oversætter og kommentator. Også den persiske aristoteliker *Avicennas* oversættelser nåede efter hans død (1037) over Spanien til Vesteuropa. Inden for den europæiske videnskab var det især dominikaneren *Albertus Magnus* i Køln (d. 1280), der gjorde den aristotelske filosofi kendt. Denne filosofi skal her kort karakteriseres:

Aristoteles har samme mål som Platon: at finde sandheden, »det egentlig værende« bag den mangfoldige og forskelligartede verden; men han adskiller sig fra Platon især på eet punkt: »Det egentlig værende« er ikke i første række de kun for tanken erkendelige, evige ideer; thi »det egentlig værende« kommer iflg. Aristoteles til udtryk *i* den mangfoldighedens verden, der omgiver os; al erkendelse af sandheden begynder derfor ikke med spekulation, men med iagttagelse, sansning, erfaring.

I filosofisk sprog kan Platons og Aristoteles' opfattelse udtrykkes således: Sandheden, det egentlig værende, er for dem begge de almene begreber (menneske*t*, katte*n*), i modsætning til de mange enkeltting (et menneske, en kat). Men *Platon* mener, at almenbegreberne kommer forud for og eksisterer uafhængigt af enkelttingene, ja, at enkelttingenes verden, tilgængelig for sanserne, er en skyggeverden, medens almenbegrebernes verden (ideernes verden) er den

egentlige (reale) verden, kun begribelig for tanken; hans opfattelse kan sættes på følgende latinske formel: universalia sunt ante res (almenbegreberne er *forud for* enkelttingene). Den højeste *dyd* består da for Platon i den mest omfattende *viden* om ideernes verden.

Aristoteles derimod mener, at almenbegreberne (formerne, som han kalder dem) kun kendes gennem enkelttingene (stoffet); »mursten« er stof for formen »hus«, »hus« er stof for formen »by«, »ord« er stof for formen »sætning«, og »sætning« er stof for formen »sætningskæde« — og så fremdeles til den højeste form: Gud. Men almenbegrebernes (formernes) verden har altså virkelig (real) eksistens *i* enkelttingenes (stoffets) verden; universalia sunt *in* rebus. *Dyd* består i menneskets aktive formning af stoffets verden til en mere og mere fuldkommen formens verden. Det pædagogiske fortrin ved Aristoteles' metode fremfor Platons synes umiskendeligt; Aristoteles begynder med det kendte og ikke med det tænkte. Det må dog pointeres, at Platon og Aristoteles trods forskelligt udgangspunkt er enige om den menneskelige tankes mulighed for til sidst at begribe og beskrive det værende.*)

Princippet om at al erkendelse begynder med iagttagelse, og overbevisningen om at det menneskelige intellekt er congenialt med og kan erkende tilværelsens inderste væsen, blev taget op af

---

*) Forskellen mellem Platon og Aristoteles kan også udtrykkes på følgende måde: For Platon er *det erkendelsesteoretiske spørgsmål* det vigtigste (spørgsmålet om erkendelsens mulighed for og gyldighed m. h. t. at erkende, hvad væren, virkelighed, er); kun ved at besvare *det* spørgsmål har man interesse i spørgsmålet om, hvad »væren« (det at være) er. Og Platon svarer: at erkende, at have viden, består i at tænke i *almenbegreber* og ikke i at iagttage enkeltting og enkeltforeteelser, og almenbegreberne er kun erkendelige for tanken, fornuften. Det er videre Platons opfattelse, at almenbegreberne ikke blot er abstrakte forestillinger, men at de virkelig eksisterer, nemlig som *ideer;* sanseverdenen er en ren skyggeverden, og *»væren« bliver, som tanken dikterer* (mærk det store, men også farlige, perspektiv i denne tanke!).

Aristoteles tager derimod sit udgangspunkt i *den ontologiske problemstilling*. Hvad er væren (to ón)? Hvad er det at være? Og iflg. Arist. *er* en ting (en krop, en mursten, en sætning), når dens *stof* (kød, ler, ord) har fået en bestemt *form*, og det vil igen for Arist. sige, når tingen er blevet defineret og klassificeret som stof-form på en bestemt plads i tilværelsens store sammenhæng. Hver enkelt ting er som stof-form at forstå som det formål, stoffet realiserer sig frem mod; ethvert trin har altså et højere trin som formål (telos) for sin bevægelse, og dette formål er *årsag* til bevægelsen; denne forklaring på tilværelsen kaldes en teleologisk årsagsforklaring). Stoffet rummer muligheden, formen er mulighedens virkeliggørelse. Stof-formerne kan opfattes som en slags almenbegreber (for de lavere trin), og derfor gælder følgende sætning: almenbegreberne (universalia) er *i* tingene (sunt *in* rebus); tingenes væsen, deres stof-form, er kun forståelig ud fra stoffet; uden *det* var formen intet; almenbegreberne er bundet til sansernes verden, og tingenes væsen, selve »væren«, erkendes derfor ved iagttagelse af naturen og påfølgende ordnende tænkning.

højskolastikken og her i første række af Albertus Magnus' elev, dominikanermunken *Thomas Aquinas* (d. 1274). Han afviser tanken om en umiddelbar oplysning (illuminato) om guddommelige sandheder og hævder, at mennesket først ved iagttagelse og ordnende tænkning (om end også ved en vis viljesindsats) kan erkende det, han kalder »de naturlige sandheder«, fx om Gud som den højeste væren, det endelige mål, som alt bevæger sig frem mod (den højeste form, ville Aristoteles sige!). Thomas nægter værdien af Anselms rent spekulativt opbyggede gudsbeviser og udformer sine 5 gudsbeviser ud fra iagttagelse af naturen (både i og uden for mennesket), fx det nævnte teleologiske bevis: alt i verden bevæger sig frem mod et bestemt mål (telos); så må verden som helhed også have et sådant mål; dette mål er Gud. Eller det kosmologiske bevis: alt i verden (kosmos) har en årsag; den første årsag er Gud.

Ud over »de naturlige sandheder« er der imidlertid en række »overnaturlige sandheder«, fx om Guds væsen, treenigheden, frelsen m. m., og disse sandheder kan iflg. Thomas kun erkendes ved tro på åbenbaringen, ikke ved rationel og empirisk undersøgelse. Men »tro« er altså dog en art »kundskab«, en viden (hvis indhold ganske vist er et andet end det, der kan erhverves ved alle andre former for viden, og hvis tilegnelse kræver en viljesakt).

Af Thomas' teologi kan iøvrigt følgende lærepunkter nævnes: Mennesket besad før syndefaldet fornuft og fri vilje samt retfærdighed og hellighed; efter faldet mistede det de to sidste egenskaber, og gennem arvesynden er faldets virkninger overført til hele menneskeheden. Muligheden for frelse er skabt gennem Kristus (her tænker Thomas næsten som Anselm, selv om han ikke bevæger sig i slet så juridiske baner), og nåden opfattes — ikke på afgørende måde som Guds tilgivende sindelag, der forkyndes gennem ordet, men dog heller ikke som franciskanerskolens »trinvise nåde«; den opfattes derimod som et åndeligt kraftstof, der gennem sakramenterne »hældes over« i mennesket og pludseligt giver det en ny habitus, en ny form; (mærk her det aristotelske skema om udviklingen fra stof til form!); kun gennem kirken kan frelsen da erhverves, og præsteskabet — med den fuldkomne pave i spidsen — får en umådelig betydning. Når talen er om frelsens tilegnelse, følger Thomas ikke franciskanerskolens vilje-prægede opfattelse, men en mere intellektuelt betonet forudbestemmelses-

lære: Gud virker den sande erkendelse (»Tro er nåde«), der igen virker de gode gerninger i mennesket; og *de* betinger frelsen.

Sakramenternes tal er syv: Dåb, konfirmation, nadver, bod, ægteskab, den sidste olie, ordination. For *nadverens* vedkommende forsvarede Thomas messeofferet (læren om at nadveren er en gentagelse af golgathaofferet), transsubstantiationslæren og nadver under een skikkelse (at lægfolket kun får brødet, medens præsten alene får brød og vin; man turde ikke løbe nogen risiko for spild af den forvandlede vin; og man forsvarede det i øvrigt med, at i Jesu legeme var der jo også blod). *Boden* er for dem, der falder i dødssynd; efter Thomas' opfattelse var den fuldkomne anger nødvendig, hvis alle dødssynder (efter dåben) skal tilgives. De timelige straffe, man måtte have pådraget sig ved andre synder end dødssynder, må sones ved gerninger eller i skærsilden; kirken har da en skat af Kristi og helgeners overskydende gode gerninger, som gennem *aflad* kan komme andre til gode: de kan slippe for *timelige* straffe (jvfr. s. 164).

I det foregående er der blevet lagt vægt på *forskellen* mellem Aristoteles og Platon og mellem Thomas og hans forgængere. Nu er det imidlertid et spørgsmål, om ikke *ligheden* mellem dem alle er større end forskellen. Aristoteles lod ganske vist erkendelsen *begynde* med erfaringen og iagttagelsen; men når han til sidst skal til at beskrive den *højeste* form for væren, *Gud,* må han — som Platon — have tanken til hjælp, ja, Gud defineres som »den rene tænken«. Selv hos Aristoteles bliver der altså lighedstegn mellem tænken og væren, og Aristoteles (og især hans kristne disciple!) bliver m. h. t. gudsbegreb og menneskesyn platonsk idealist.

Også *Thomas* overtager til syvende og sidst dette primært platonske skema; Gud er ganske vist skaberen, den, der har skabt alt af intet, og derfor er der »overnaturlige sandheder«, som må åbenbares for mennesket; men det er karakteristisk, at når Thomas skal afvise Aristoteles' tilsvarende spekulationer over det guddommelige, afviser han dem ved at sige, at de er udtryk for falsk *filosofi,* og at den *sande* filosofi når til at erkende troens indhold. Thomas opretholder altså *ikke* skellet mellem teologi og filosofi, og dermed ikke skellet mellem Gud som skaberen og mennesket som skabningen. Han siger ganske vist, at de overnaturlige sandheder kun erkendes af nåde, men samtidig siger han, at for den *sandt* kon-

templative opleves Gud; erkendelsen er således for Thomas trods alt en udstrømning (emanation) af Gud, ikke en del af Guds ufuldkomme skabning. Thomas fører i sit gudsbegreb og menneskesyn den nyplatonsk-agustinske tankegang videre, og det aristotelske indslag viser sig »kun« i hans metode; dette indslag må dog naturligvis ikke forklejnes*).

Hovedlinjen i middelalderlig tænkning er i det foregående karakteriseret som platonsk-augustinsk og ikke som aristotelsk, og den mest typiske repræsentant for middelalderen bliver derved Bonaventura og ikke Thomas. Ganske vist blev Aristoteles' filosofi knæsat allerede i middelalderen af den katolske kirke, og Thomas blev lærefaderen for senere tider (i sin kamp mod katolsk teologi vendte Luther sig da også mod Aristoteles). Men det skyldtes, at Aristoteles (med sit »trinvise«, teleologiske tilværelsessystem) blev gjort *anvendelig* for kirken (og dens hierarkiske opbygning) i et forsøg på at afværge den fare, hans filosofi indebar; for hans *metode* — den empirisk-rationelle — skulle vise sig farlig for kirken (jvfr. s. 173). Thomismen kan — lidt skarpt — karakteriseres som en kirkelig »afværgefilosofi« (selv om den var original i sin afsluttede form), og grundpræget ved middelalderen var ikke aristotelsk empiri, men nyplatonsk mystik.

---

*) Dobbeltheden i Aristoteles' filosofi kan let medføre definitions-uklarhed; men i regelen forstår man ved »aristotelsk påvirkning« en påvirkning i retning af større empirisk-videnskabelig interesse.

Diskussionen om Thomas' teologi, om hans opfattelse af »naturlige sandheder« og »overnaturlige sandheder« og om hans filosofiske forudsætninger (aristotelisme eller platonisme) føres i øvrigt stadig med stor iver forskerne imellem, og det er derfor vanskeligt at give »den rigtige« karakteristik af Thomas' begreber. Det hænger naturlisvis også sammen med dobbeltheden i Thomas' egen teologi (og i Aristoteles' filosofi!); »den naturlige gudserkendelse« opfattes som et resultat af både en empirisk-rationel erkendelse og en »troens« viljesindsats, og »den overnaturlige gudserkendelse« beskrives som en troens, af Gud virkede, tilslutning til Guds ord og samtidig som en virkelig erkendelse, der kan afvise modstanderes fornuftbestemte angreb.

Om diskussionen se bl. a. N. H. Søe: Religionsfilosofi, 1955 (1. lille afsnit), Jørgen Pedersen: Om opfattelsen og studiet af middelalderen (Dansk teol. tidsskrift hft. 4, 1954) og K. E. Skydsgaard: Idealisme og realisme i Thomismens gudserkendelse (i Festskrift til Jens Nørregaard, 1947, s. 272—290).

Af anden litteratur kan nævnes: Regin Prenter: Thomismen, 1953; K. E. Skydsgaard: Metafysik og Tro, 1937; Per Erik Persson: Sacra Doctrina, 1957; Olaf Pedersen: Nicole Oresme og hans naturfilosofiske system, 1956.

(Et par hovedværker om middelalderens åndsliv er M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I—III, 1956—57 (1. udgave af bd. I—II kom 1926 og 1936) og: E. Gilson: A History of the Christian Philosophy, 1955).

Det skal her gentages, hvad der er blevet sagt tidligere (s. 20) om nyplatonikerne — og dermed de kristelige nyplatonikere — og om deres higen mod det guddommelige lys: Der er noget betagende og inspirerende ved deres filosofiske mystik og den optimisme, der bærer den; men alt for let glemmer de, at de kun *skuer* det himmelske lys og ikke har *grebet* sandheden selv; megen filosofi (og teologi) er ved den forglemmelse ophøjet til guddommelig åbenbaring. Det er da også givet, at adskillige teologer og — især — kirkepolitikere har næret en ubetinget tillid til deres egne resultater; de har været fuldt og fast overbevist om, at de talte på Guds vegne; det gjaldt dogmatikeren Thomas og paven Innocens III. Det må dog tilføjes, at franciskanerskolens filosoffer var klar over den fare, der lurer her. »De var theologer og kendte skabelseslæren, og de var filosoffer og kendte som Kierkegaard forskel på det endelige og det uendelige« (Jørgen Pedersen). Augustin selv har været mindre klar over den fare.

Det princip, der holdt franciskanerne fast i virkelighedens verden var — det aristotelske princip: allerede *her,* i sansningens verden, skal det skønne og fuldkomne findes, mere umiddelbart end i de spekulationer, der finder Gud i den højere verden, og som kun er tilgængelig for de få. Bonaventura viser således en sammensmeltning af Aristoteles, nyplatonisme og Augustin, af det rationelle, det mystiske og det kristne; Thomas derimod tog Aristoteles som udgangspunkt, men endte som platonsk idealist, der udgav dogmatiske spekulationer for at være guddommelige, absolutte sandheder.

Det meste af moderne katolicisme har Thomas som lærefader, og det er forståeligt, at katolske forskere vil karakterisere ham som overvejende aristoteliker; derved gøres han til talsmand for den opfattelse, at man ad rent empirisk vej kan, om ikke bevise, så dog føres frem til troens grundsætninger. Men det er altså et spørgsmål, om den metode overhovedet lader sig anvende på den nævnte måde, og det synes, som om Aristoteles og Thomas — og dermed moderne katolicisme — har søgt logisk at forene to uforenelige ting: rationel, empirisk erkendelse og troens kundskab; eller — sagt på en anden måde: troens kundskab (troens indhold) bliver — trods forsøg på at afværge det — en række mere eller mindre bevisbare, dogmatiske læresætninger; kristendommen bli-

ver dermed en empiristisk filosofi, og striden om troens indhold bliver da et rent filosofisk anliggende. Jesu radikale dom over menneskets filosofiske (og teologiske!) bestræbelser på at komme til rette med tilværelsen er ganske glemt; og denne dom — og dens modsætning: tilgivelsen — skulle dog ellers være forkyndelsens væsentligste indhold.

Bonaventura kendte i højere grad end Thomas både videnskabens — derunder også teologiens — utilstrækkelighed og visdommens grænser; at han ikke førte sin kritik af de menneskelige muligheder til bunds er en anden historie; den kritik skulle først nå til videre udfoldelse i senmiddelalderen.

3. Duns Scotus

Anselm hævdede, at fornuften kunne *bevise* de kirkelige læresætninger, og franciskanerne mente — om end med erkendelse af resultaternes begrænsede værdi — at man ad filosofisk-mystisk vej kunne nå enheden med Gud. Endelig påstod Thomas, at teologiens (troens) overnaturlige sandheder *ikke strider* mod filosofiens naturlige sandheder. Problemet om forholdet mellem åbenbaring og viden optog dog stadig sindene, ikke mindst som følge af den kritik, der i løbet af korstogstiden (—ca. 1300) satte ind mod kirken i det hele taget. Endnu i højskolastikkens århundrede søgte man da at redde kirkelæren ved at fremsætte den opfattelse, at fornuften *ikke kan støtte* åbenbaringen — og derfor heller ikke kan kritisere den.

Opfattelsen blev fremsat af den britiske franciskanermunk *Duns Scotus* (d. 1308). Han gjorde gældende, at fornuften ikke slår til over for åbenbaringen; fornuften (videnskaben) beskæftiger sig nemlig med almene love og almene begreber, medens åbenbaringen handler om de individuelle, enestående frelsesbegivenheder, der ikke kan indrangeres i et system; enkelttingene har større værdi end almenbegreberne. Modsætningen mellem tro og viden er derfor ret betydelig ifølge Duns. Mennesket kan derfor også kun i kraft af viljen — der er fri! — tilslutte sig kirkens trossætninger; Gud er uerkendelig for den menneskelige fornuft og dogmerne må fastholdes, selv om de synes fornuftstridige. For Thomas gjaldt det, at Gud er god, fordi han vil det gode (det almene, nødvendige gode); men for Duns er det gode godt, gan-

ske simpelt fordi Gud vil det; det gode kan ikke nærmere beskrives i almene sætninger. Duns Scotus' opfattelse blev altså ikke nedbrydende for kirkelæren; tværtimod; han ville blot, at man skulle fastholde læren om sandhedens dobbelte aspekt (fremtræden): en ting forståes ikke på samme måde og i samme omfang i teologien som i filosofien. Men dermed var der alligevel lagt dynamit under den kirkelige dogmatik.

C. Senskolastikken.

Endnu skarpere end af Duns Scotus gennemførtes de nævnte synspunkter af englænderen *William Occam* (d. 1350). Hans opfattelse af det tidligere diskuterede problem: forholdet mellem enkelttingene og almenbegreberne var det såkaldt nominalistiske: almenbegreberne er kun navne, *nomina,* som filosofferne — idet de misforstår det hele! — udformer og tillægger selvstændig eksistens. Nominalismen rummer altså en dom over troen på fornuftens muligheder for at forstå tilværelsen til bunds og for overhovedet at opstille en metafysik ad fornuftens vej; fornuften skal i første række blot beskæftige sig med logik, der udtaler sig om sammenhænge og relationer på grundlag af en empirisk undersøgelse af tingene. Skellet mellem filosofi og teologi er dermed absolut; dogmerne er ikke en art kundskab, men rene trossætninger, bygget på bibelen; det må dog understreges, at Occam mener, at dogmerne kan og skal behandles efter logikkens og dialektikkens metoder, ligesom videnskabelige sætninger; de skal altså være sprogligt logiske, selv om indholdets rigtighed ikke kan eller skal kunne bevises ad logikkens vej.

Occam vender sig med sin teologi skarpt mod de tidligere skolastikeres forsøg på at opbygge et for alle mennesker antageligt, altomfattende, logisk begrundet, metafysisk system. Uformidlet over for Occams lære om den suveræne Guds dom over menneskets fornuft står dog hans pelagianske opfattelse om menneskets frie vilje og dens mulighed for at hjælpe mennesket til frelse.

Den ortodokse katolicisme — endeligt udformet på kirkemødet i Trient (ca. 1550) og videreført i næsten al senere katolicisme — brød med occamismens lære om »den dobbelte sandhed« og vendte sig i stedet til thomismen og dens lære om et harmonisk forhold

mellem tro og viden. *Luther* blev imidlertid oplært i occamismen; en af Occams åndelige disciple, *Gabriel Biel* (d. 1495) gav en sammenfattende fremstilling af Occams synspunkter, og denne fremstilling anvendtes bl. a. ved universitetet i Erfurt, hvor Luther studerede. Luther blev aldrig sit filosofiske grundlag kvit og ønskede sikkert heller ikke at blive det; ud fra dette angreb han skarpt Aristoteles som en fordærvelig »systembygger«. Luther drog imidlertid en videre konsekvens end Occam selv af læren om menneskets begrænsede muligheder: de overleverede dogmer må kritiseres, sådan som alle metafysiske spekulationer må det, og menneskets vilje måtte ligesom intellektet bøje sig for Guds suverænitet.

For den almindelige, kulturelle udvikling fik nominalismen stor betydning: fornuften var nu henvist til at beskæftige sig med rent dennesidige realiteter og skulle ikke forvilde sig ud i abstrakte spekulationer. På dette punkt viste sig en vis berøring med den aristotelske opfattelse af erfaringens og iagttagelsens nødvendighed for menneskelig erkendelse; ganske vist var Aristoteles som nævnt blevet anvendt til støtte for den kirkeligt-hierarkiske teologi, og i den henseende skilte Occam sig klart fra ham. Aristoteles' filosofi kunne også bruges som en rent videnskabelig metode, løsrevet fra sin metafysiske sammenhæng (jvfr. s. 173), og occamismen og aristotelismen blev derved begge forberedere for den fornyelse af det åndelige og religiøse liv, som kaldes renæssancen, og som kendetegnes ikke mindst ved interessen for det jordiske og det menneskelige.

Ganske vist må det ikke glemmes, at det jordiske og dennesidige aldrig var noget aldeles fremmed og fjendtligt for middelalderens mennesker; interessen for livet *her* var stærk gennem hele middelalderen, både før nominalismen og før kendskabet til Aristoteles. Man må ikke glemme Frans af Assisis lovprisning af naturen i »Solsangen«, glemme kalkmaleriernes farveglød og katedralernes linjevirkninger, eller glemme det studium af naturvidenskaberne, som trivedes ved flere lærdomssæder (fx skolen i Chartres) og af en lang række lærde, bl. a. den tidligere nævnte *Hugo af Sct. Victor*, en del engelske teologer (fx *Roger Bacon*, d. 1292) og franskmanden *Nicole Oresme* [åræ·m] (d. 1382). Men trods alt dette — som ganske vist ofte glemmes i omtalen og vurderingen af mid-

delalderen — må det siges, at grundbetragtningen af livet var, at det er en pilgrimsvandring mod de evige højder, bort fra verdens jammerdal, og at kirken, både med sin velsignelse og med sin inkvisition og sit krav om askese, er det eneste, der kan redde mennesket. Ganske vist må der også i evangelisk begrundet tro leve en følelse af, at mennesket er en pilgrim, en skabning, der står over for sin Gud og skaber; men livet her skal ikke blot leves *for* at vinde livet hisset; som liljerne på marken og fuglene under himlen skal mennesket leve ubekymret om fremtiden. Og middelalderens stærke dualisme og helvedesforkyndelse får nu let beskueren til at se med skepsis på den stræben efter »livsfylde«, som man hævdede var hovedsagen!

Nicolaus af Cusa.

Den sidste, og særdeles originale, repræsentant for den kirkelig-skolastiske tænkning var kardinal *Nicolaus af Cusa* (1401—64). Han fortsatte den *nyplatonske* tradition fra Johs. Eriugena og Bonaventura; hans gudsbegreb mindede stærkt om Plotins »Det ene«, idet Gud for Nicolaus ikke kunne beskrives eller defineres, ja, var uerkendelig for mennesket, som jo altid kun kan beskrive noget ved at stille det i relation til noget andet; og Gud er netop den uendelige, den, der sammenfatter alt, alle modsætninger, hvile og bevægelse, ondt og godt, i en modsigelsesfri enhed; ikke en i sig selv hvilende enhed, men en stadigt skabende »uendelig enhed«; Gud »eksisterer« ikke; han »er«.

For Nicolaus var verden trods alt kun Guds verden, fordi og for så vidt som den var kirkens verden; han byggede på den kirkelige tradition og var middelalderlig i sit livssyn. Mange historikere vil imidlertid regne ham blandt renæssancens filosoffer, der karakteriseres ved en blanding af gammelt og nyt, og som derfor var medvirkende til, at de gamle rammer sprængtes; givet er det også, at adskillige træk i Nicolaus af Cusas filosofi kan findes hos mange senere filosoffer og naturvidenskabsmænd*).

*) Et interessant eksempel på, hvordan skolastikkens problemstillinger fremtræder i moderne teologi- og kulturdebat ses i bd. II i serien »Mennesket i tiden«: Ib Andersen (katolik), Regin Prenter (protestant) og Peter P. Rohde (ateist): Kristendommen og mennesket, 1951.

D. Mystikken.

Mystikken (af græsk myein — »at lukke øjnene«) er et alment religiøst fænomen. Målet for mystikeren er ved selvfordybelse at opnå enheden med guddommen; den filosofiske forudsætning er læren om, at menneskesjælen efter sin oprindelse er i slægt med guddommen, og mystikken er ofte forbundet med panteisme (Gud (theos) er i alt (pan)); i den kristne mystik træder Kristi betydning temmelig stærkt i baggrunden, med mindre det — som hos Bernhard af Clairvaux — er enheden med Kristus, der netop er målet.

Både hos Augustin og hos Johannes Scotus Eriugena var det mystiske element ret fremtrædende, og i den bernhardinske mystik indgik teologisk ortodoxi og inderlig Kristusfromhed en ejendommelig forbindelse, ligesom også Frants af Assisi var præget af mystikkens gudsoplevelse. Som før nævnt indtager mystikkens gudserkendelse også en dominerende plads hos visse skolastiske filosoffer, fx Bonaventura; filosofi og mystik lå for ham — som for samtiden — i forlængelse af hinanden. Man får i det hele taget først det karakteristiske ved middelalderen frem, når både skolastikken og mystikken fremhæves; alt for ofte er den intellektuelt bestemte skolastik opfattet som den eneste linje i middelalderens teologi og kultur; men mystikken må ikke glemmes, hverken den skolastiske mystik eller »den egentlige mystik«.

Den kendteste repræsentant for højskolastikkens *egentlige mystik* er tyskeren *Mester Eckehardt* (d. 1327). Han følte sig som sin kirkes tro søn, og han skrev også rent skolastiske værker. Men i sin filosofi — Gud som den alt gennemstrømmende kraft, der i øvrigt ikke kan beskrives, men kun opleves af den enkelte — adskiller han sig klart fra den kirkelige teologi.

Hos andre spillede den kirkelige teologi og en efterlevelse af Kristus (imitatio Christi) i lidelse og næstekærlighed en større rolle. Det gælder således tyskeren *Heinrich Suso* (d. 1366), der ganske vist førte askesen ud i urimelige konsekvenser; hans landsmand *Johan Tauler* (d. 1361) hævdede et sundere Kristi efterfølgelses-ideal. Det gælder også *den nederlandske mystik* som helhed; i Nederlandene virkede mystikken nemlig samfundsdannende, og de kredse, der opstod her — bl. a. »Brødrene af fælleslivet« —

bestod ofte af lægfolk, der i regelen var kirkevenlige, men som tog deres personlige gudsforhold op til revision uden kirkens vejledning og bevarede et positivt forhold til livets mange, ydre foreteelser. Et mere klosteragtigt samfund — »Windesheimerkongregationen« — opstod også i Nederlandene; til dette samfund hørte *Thomas a Kempis* (d. 1471), der skrev den berømte »Om Kristi efterfølgelse«.

Den videnskabelige skolastik har efter sin intention: at opbygge et dogmatisk-filosofisk system, intet kirkeopløsende i sig; men i dens metode: fornuften som vejleder, ligger kimen til opløsning: troen på det rationelle element i åbenbaringen kan svigte! Mystikken har endnu videre kirkeopløsende konsekvenser i sig: det drejer sig om *den enkeltes* erfaring af enheden med Gud; organiseret fællesskab er unødvendigt og ydre handlinger får mindre betydning i forhold til hjertets fulde overgivelse til Gud; kult, dogmatik og institution træder tilbage for subjektiv oplevelse.

Om senskolastikkenes betydning for Luther — og dermed for reformationen — er der vist ikke megen tvivl; mystikkens indflydelse er derimod langt mere diskutabel; ganske vist læste Luther bl. a. et skrift, »Theologia Deutsch«, udgivet af en ret antikirkelig kreds af mystikere i 1300-tallet, og han udgav det 1516; men det er snarere mystikkens antikirkelige *og* ikke dens religiøst subjektive tendens, han har haft brug for at drage frem. Dog er Luthers forhold til mystikken sikkert ikke afgjort dermed; der *er* en forbindelse mellem nyplatonismens og mystikkens opfattelse af forholdet mellem Gud og verden og Luthers tale om Kristi åndelige nærvær i troen. Men netop ved fremhævelsen af Kristi nærvær i *troen* afviste Luther mystikkens tro på, at mennesket gennem eroslængselen kan nå enheden med Gud og derved gribe sandheden.

KAPITEL XII.

Ca. 1300 — ca. 1525.
Tradition og nybrud.
(Senmiddelalderen og renæssancen).

Økonomisk, socialt og politisk skifter samfundet karakter. Kirkens vilkår ændres også; pavens magt begrænses p. gr. af de nationale kongers styrkede position, og kirkemøder søger at optræde som ledende institutioner; enkelte, kritiske reformatorer lider en tragisk skæbne. En fornyelse af det åndelige og kulturelle liv (renæssancen) lykkes, men fornyelsen sprænger alligevel de gamle rammer.

A. Linjer i samfundsudviklingen.

I 13—1400-tallet øgedes den udvikling, der var begyndt i de foregående århundreder. *Økonomisk og socialt* gik der stærkt skred i det middelalderlige feudalsamfund, idet byerhvervenes betydning for samfundet øgedes stærkt, og de feudale institutioners manglende evne til at løse samfundsopgaverne trådte tydeligt frem; borgerne gjorde sig mere og mere gældende ved siden af adelen og bønderne. *Politisk* blev de nationale kongers betydning nu langt større over for den internationalt orienterede adel og den internationale pavemagt; kongen kunne spille på både adel og borgerstand, idet adelen søgte at *redde* sin indflydelse (og det lykkedes også i nogle århundreder fremover, om end det altså kom til at koste en vis afhængighed af kongen), og borgerne søgte at *opbygge* deres magt, også ved kongens hjælp. Kirken, hvis grundpiller var gejstlige adelsmænd, blev ligeledes afhængig af kongen, og den gamle, germanske egenkirke-idé viste sig klart på katolsk grund (som »landskirkedømme«) og banede vej for en ny opfattelse af forholdet mellem kirkens embedsmænd og staten. Kirkens eneret på at være kulturbærer og kulturformidler blev nu også stærkt angrebet; borgerstanden blev en hård konkurrent og med bogtrykkerkunstens

opfindelse (ca. 1450) var vejen banet for en »folkelig kultur«. Bøndernes arbejde var af stor nationaløkonomisk værdi; men de fik ikke en dertil svarende social anerkendelse, hvorfor bondeoprør var hyppige.

I *Frankrig* blev kongemagten yderligere styrket under Ludvig XI (1461—83); han sikrede sig bl. a. Karl den Dristiges Burgund (medens hertugens anden store besiddelse: Nederlandene for største delen gik til Maximilian af Østrig, Karl den Dristiges svigersøn), og da Ludvigs søn, Karl VIII, døde 1498, var kongemagten i Frankrig stærkere end noget andet sted. I *England* tog »rosekrigen« (1455—85) kraften ud af de rivaliserende adelsgrupper, så at tudorne kunne gribe kongemagten, støttet af borgere og lavadel. I *de skandinaviske lande* fandt en gradvis forøgelse af kongemagten sted, sådan som det ses under de danske konger Christian I, Hans og Christian II; dermed fortsattes den linie, som var begyndt med Valdemar Atterdag og Margrethe (ca. 1350—1400). I *Tyskland* fortsatte rigsopløsningen, idet kejserens indflydelse blev stedse mindre; man må dog ikke anvende det udtryk, at udviklingen i Tyskland gik i anden retning end i det øvrige Europa; de tyske fyrstendømmer var nemlig de statslige enheder, inden for hvilke udviklingen forløb parallelt med udviklingen i de nationale kongedømmer (Frankrig, England m. fl.), og både de tyske fyrster og andre landes konger modarbejdede internationale institutioner som fx den tysk-romerske kejsermagt. Først i løbet af 1500-tallet blev de tyske fyrsters magt dog sikret; endnu i 1400-tallet fandt nemlig stadige fejder sted mellem fyrsterne og byerne, og disse — især de ca. 70 rigsstæder (der var direkte under kejseren) — fik selv i 1500-tallet betydelig økonomisk og politisk indflydelse. De tyske adelsmænd (ridderne) blev derimod stærkt svækkede, og de var tilmed ofte i strid med de ret selvbevidste tyske bønder.

B. Kirkelige forhold.

1. 1309—1378: Paverne i Avignon.

Bonifatius VIII's nederlag havde gjort paven afhængig af fransk politik, og i 1309 flyttede pave Klemens V kurien til *Avignon* (der på det tidspunkt tilhørte Karl af Anjou, men 1348 (indtil 1789!) kom under kurien). Paven undgik derved også det partisplittede

Rom. Filip den Smukke udnyttede situationen til at knække tempelherreordenens magt; tempelherrerne havde tilegnet sig rige godser i Frankrig som et led i deres internationale pengeforretninger; men Filip tvang paven til at ophæve ordenen, og en frygtelig tortur blev iværksat mod de 2000 franske tempelherrer. Aktionen styrkede oppositionen mod paven, idet han jo havde vist sig at være helt i kongens vold!

Det forsøg, paven gjorde på at hævde sig magtpolitisk, lykkedes ikke: Pave *Johs. XXII* (1316—34) nægtede at krone den tyske kong *Ludvig af Bayern* (1314—47); men Ludvig erobrede derefter Rom med magt. De egentlige sejrherrer var dog kurfyrsterne (der valgte — kårede — den tyske konge (kejser)); de udsendte nemlig 1338 en erklæring fra *Rense* om, at den kandidat, de udvalgte, uden videre var kejser, og at han ikke behøvede at indhente pavens godkendelse. I striden mellem imperium og sacerdotium havde det første dermed sejret! Og kejseren sagde sig faktisk løs af det fællesskab, der havde båret de to partier hidtil: kampen for den universelle Gudsstats virkeliggørelse; når han hævdede den nationale stats ret, opløste han dermed tanken om en universel Gudsstat.

2. 1378—ca. 1500: Konciliernes tid.

Følgen af de nationale staters modsætningsforhold ses i kirkens liv endnu tydeligere, efter at der i 1378 havde fundet et dobbelt pavevalg sted: et i Avignon og et i Rom. Det efterfulgtes af en 30-årig »hellig krig« mellem Frankrig og Neapel på den ene side og den tyske kejser og England på den anden, en krig, der ganske simpelt var en del af den standende (100-års) krig mellem England og Frankrig. Følgen af alt dette var for det første styrkelsen af de nationale særkirker; den franske gejstlighed rev sig løs fra Rom under påberåbelse af den gallikanske (biskoppelige) kirkefrihed; (100 år efter — 1516 — kom den franske gejstlighed under kongen i stedet for!). Men for det andet var følgen dels en yderligere sammenknytning af kirkepolitik og magtstræb, dels yderligere forvirring hos lægfolket; og dermed fremstod ønsket om et *kirkemøde* (koncilium), der kunne reformere kirken »på hoved og lemmer« (in caput et membris).

Et kirkemøde i *Pisa* 1409 medførte blot yderligere splittelse: 3 paver i stedet for 2! Konciliet i *Konstanz*, ved Bodensøen, (1414—

18) kunne for så vidt opvise bedre resultater: man fik valgt én pave — der måtte bøje sig for en vedtagen bestemmelse om, at »et i Den Helligånd retmæssig foranstaltet koncil har sin myndighed direkte fra Kristus« — og man fik diskuteret reformkravene (samtidig med at man dømte Johan Huss til døden!); men virkelig gennemført nogle reformer fik man ikke*).

Et langvarigt koncilium i *Basel* (1431—49) diskuterede hele skalaen af reformer og stridsspørgsmål igennem, men enighed nåedes ikke, og konciliet blev sprængt. For så vidt rummer det dermed de typiske træk ved den katolske kirke i senmiddelalderen: Uenighed og splittelse. Dog var koncilets indirekte indflydelse på eftertiden ganske betydelig, idet dets reformkrav gang på gang blev draget frem i den følgende tid og virkede som forberedende for reformationen. (Ganske interessant er det også, at moderne parlamentarismes forretningsgang (udvalg etc.) stammer herfra).

Konciliernes tid fortsatte helt til midten af 1500-tallet (med kirkemødet i Trient), og den sluttede med pavens sejr!

C. Reformbevægelser og renæssance.

De mange krige og revolutioner skabte spænding og forvirring i alle sjæle; uroen og ængstelsen blev ikke mindre under de filosofiske og teologiske stridigheder og på grund af biskoppers og pavers forfald i politisk og privat moral. »Hvorledes skal jeg dog finde en nådig Gud?« — usikkerheden over for besvarelsen af dette spørgsmål var derfor disse århundreders religiøse problem. Der havde ikke tidligere været nogen usikkerhed m. h. t. besvarelsen; men under kirkens svækkede magt og indre opløsning blev usikkerheden i aller højeste grad rådende, og derfor antog den religiøse aktivitet stedse stærkere og hidsigere former med et mere og mere asketisk og verdensfjernt præg, og overtro og heksedyrkelse bredte sig.

1. Forreformatorer.

I denne situation kunne man da gøre et af to: Man kunne hævde, at den hektiske religiøsitet, som katolicismen uvægerligt måtte ende i, i virkeligheden var udtryk for vantro, og at man derfor måtte vende tilbage til den bibelske opfattelse af forholdet mellem Gud

*) En af de 3 *ikke-anerkendte* paver hed Johannes XXIII. Først 1958 tog en pave det navn!

og menneske: Gud er menneskets skaber og herre, hvorfor al bekymring for ens evige fremtid er grundløs; denne vej førte ikke uden videre til et nyt verdensbillede eller til en ny politisk holdning, og den førte i hvert fald ikke til hævdelsen af individets ret over for alt og alle; tværtimod; men den førte til en evangelisk grundbetragtning af menneskets stilling i tilværelsen.

Den vej blev først for alvor betrådt af Luther og de andre reformatorer, og deres vandring skal vi senere følge. Men den samme vej blev dog allerede i 13—1400-tallet delvis betrådt af nogle »forreformatorer«, der ikke blot — som koncilierne — kritiserede misbrug i kirken, men angreb visse dele af kirkens lære. De to kendteste skikkelser er Wiclif og Huss.

(Den anden vej blev benyttet af renæssancen, se s. 203).

a. Wiclif.

De engelske konger i 1300-tallet allierede sig hyppigt med paven, dels for at befæste deres egen magt i den engelske kirke, dels for at søge støtte i kampen mod Frankrig (100-års-krigen); 1376 kom således en forståelse i stand mellem Edvard III og paven. Herimod opponerede imidlertid parlamentet, og det krævede yderligere, at kongen skulle tage penge fra gejstligheden. En af dem, der støttede parlamentet i dets krav var John Wiclif. Han var født i den lille by Wiclif i Yorkshire og havde studeret i Oxford; her var han stødt på den senmiddelalderlige, anti-thomistiske teologi (se s. 191) og var blevet grebet af dens synspunkter; i 1368 var han blevet rektor på en skole nær Oxford og kastede sig derefter ud i kampen mod kirkens stræben efter magt og penge: Bibelen, ikke kirkens tradition, var Guds lov og troens eneste grundlag; kirken var ikke gejstligheden, der ikke overholdt Guds lov, men var fællesskabet af de til frelse forudbestemte (de prædestinerede); den nationale konge var indviet af Gud, og paven kunne kun anerkendes, dersom han accepterede de nævnte grundsætninger og i øvrigt gik ind for reformer (fx oversættelse af Vulgata til folkesproget). Wiclif indsatte »fattige præster« til at gå omkring og forkynde ordet, men disse folk blev fordømt af paven som »lollarder« (der betyder »ukrudtsfrø« af lat. lollium).

1381 udbrød et bondeoprør i England; det havde en klart social baggrund og var en parallel til andre bondeoprør i senmiddelalde-

rens Europa; men det blev forstærket ved lollardernes virksomhed. Derved svækkedes Wiclifs stilling, især i parlamentets — de mere velhavendes — øjne, og det samme var følgen af Wiclifs angreb på transsubstantiationslæren og en række andre dogmatiske læresætninger. Han blev af kongen og overhuset stemplet som kætter, men døde dog i fred 1384. 1427 gravedes liget imidlertid op og blev brændt — hvorefter asken kastedes i en flod.

b. Johan Huss.

Fra England hjemførte pragerstudenter Wiclifs tanker, og Johan Huss, der var lærer ved universitetet, blev dybt påvirket af dem, ja, overtog dem direkte, idet han dog modsat Wiclif fastholdt transsubstantiationslæren. Kritikken af kirken havde god grobund i disse års Böhmen, hvor der var mange økonomiske, religiøse og nationale modsætningsforhold: den vældige opblomstring, som landet oplevede under Karl I (der tillige var tysk konge) kom kun de rige til gode, og det vil sige de rige *gejstlige,* og det vil igen sige de *tyske* gejstlige. Situationen tilspidsedes yderligere, da Karl I 1409 flyttede de tyske studenter til Leipzig, hvorefter Huss blev rektor for det nu rent nationale universitet i Prag. Det styrkede hans position i folket; men da han støttede folkets krav om nadver »under begge skikkelser«, lystes han i band af ærkebiskop og pave. Skønt han under løfte om frit lejde kaldtes til Konstanzerkonciliet, hvor kirkens forhold blev diskuteret, blev han dømt for kætteri og brændt på bålet (6. juli 1415).

Huss' tilhængere splittedes i to grupper: de *moderate* (utraquister), der kun krævede ret til nadver »under begge skikkelser« (lat. sub utraque) og fri prædiken, og de *radikale,* der ville kræve langt videregående reformer ud fra opfattelsen af bibelen som »Guds lov«. Denne splittelse svækkede hussitterne over for kejserens stadige forfølgelser; men de moderate blev til sidst — som »den bøhmiske kirke« — anerkendt som en nationalkirke, uafhængig af Rom (1485). De radikale blev holdt nede af de moderate; men under samarbejde med valdesiske kredse dannede de i 1467 et samfund med navnet »brødremenigheden« (unitas fratrum); den fik stor betydning for de senere herrnhuter (i 1700-tallet).

Både Wiclif og Huss var i mange henseender bundet af middelalderlige synspunkter og anvendte argumenter (mod pavens myn-

dighed fx), der var godt middelalderlige; men ved deres angreb på kirken kom de alligevel til at bane vej for den reformation, der senere skulle fuldbyrdes af Luther.

Senere i 1400-tallet fremtrådte munken *Savonarola* i Firenze og kæmpede lidenskabeligt mod pavernes og fyrsternes umoral og vellevned, og kampen kostede ham døden på bålet (1498). Flere apokalyptiske eller socialt betonede strømninger kæmpede på samme front, men noget større eller samlet opgør blev det ikke til.

2. Renæssancen og humanismen.

Man kunne imidlertid også gå en helt anden vej end den i det foregående omtalte, og denne anden vej blev betrådt langt mere og langt dristigere i disse århundreder end den første vej.

Konger, fyrster og borgere var rent praktisk — dvs. økonomisk, socialt og politisk — på vej ud af det hierarkisk opbyggede kirkesamfund; men de havde ikke udformet det kulturelle udtryk for deres nye situation. De forsøgte derfor en nyskabelse af livet — af kunst, videnskab og filosofi — ved hjælp af en endnu dybere udnyttelse af den kristeligt-antikke tradition, som levede i Europa — i teologi, i naturfilosofi, i kunst — og under inspiration af de antikke minder, som mere eller mindre talrigt fandtes i alle lande, især dog i Italien og Sydfrankrig. Men det var altså netop traditionen, de byggede videre på; i deres bestræbelser for at skabe liv og skabe kultur, følte de sig stadig som børn af »corpus Christi«, og det var ofte med kirkens velsignelse og støtte, de udførte deres genfødende virke; kirken havde selv bevaret og benyttet den antikke tradition, og i det nye, åndelige liv, præget af den antikke kultur, så kirken muligheder for en standsning af de opløsende kræfter, der ellers var let kendelige. Målt med antikkens målestok kom periodens kultur imidlertid rent indholdsmæssigt ikke ud over at være en »efterklang«, dens personlige og tekniske glansfuldhed til trods. (Udviklingen begyndte i 1300-tallet og fortsatte i 14- og 1500-tallet).

Periodens karakteristiske forening af gammelt og nyt ses klarest i *filosofien.* Her fandt en videreførelse og nybearbejdning af den platonske (og især nyplatonske) tradition sted. Thomas Aquinas (d. 1274) var bestemt af den aristotelske begrebsverden; men det meste af den øvrige skolastik, således franciskanerskolen (Bonaven-

tura, d. 1274) og senere Duns Scotus (d. 1308) havde bygget på den platonske tradition, og i 1400-tallet fik Platon-studiet nu en renæssance. Pionerskikkelsen var her den (NB!) østromerske embedsmand og filosof *Gregorius Gemisthos Pléthon* (1355—1450); han deltog bl. a. i et koncilium i Firenze 1438, ved hvilket man — forgæves ganske vist — søgte at etablere en virkelig union mellem øst og vest, og i kraft af sin forbindelse med Firenzes fyrste, pavernes bankier, *Cosimo dei Medici,* udvirkede han, at der blev grundlagt et platonsk akademi i byen; det var i 1442, da Plethon var nær de 90 år. Han havde tidligere i sit liv skrevet et værk, der skildrede den ideale stat, og som var en direkte parallel til Platons skildring af sin ideale stat; det filosofisk-teologiske grundsyn var også det platonske: troen på menneskets mulighed for at bevæge sig til tænkningens yderste grænser og derigennem erkende den absolutte, guddommelige sandhed.

Den kendeste skikkelse ved akademiet i Firenze blev italieneren *Marsilio Ficino* (1453—99). Han oversatte Platons og Plotins værker og udgav (nyplatonsk prægede) kommentarer til dem, ligesom han selv forfattede filosofiske værker, i hvilke nyplatonismen og kristendommen gik op i en højere enhed; Ficino var overbevist om harmonien mellem de to religiøse systemer. Af ikke uvæsentlig betydning for ham var i øvrigt nogle mystisk-filosofiske retninger, især den jødiske mystik (kabbala). Hovedtanken i Ficinos filosofiske teologi var, at det højeste mål for mennesket var at nå enheden med Gud, og at sjælen også havde mulighed for at få tilfredsstillet sin stræben (sin eros-længsel!); mennesket og Gud er nemlig i slægt med hinanden, ja, stærkere endnu: Mennesket er Gud på jorden, en »mikrokosmos« (lille verden), der kender og forstår »makrokosmos«. Det endelige mål for mennesket er dog iflg. Ficino (modsat Plotin) ikke passiv, kontemplativ skuen af Gud, men netop som »Gud på jorden« at skabe og handle, aktivt og udadrettet.

Ficino anså kristendommen for afgjort at være det bedste middel til at nå målet, enheden med Gud; men han tillagde også andre religioner og filosofiske systemer stor værdi. Denne anerkendelse af værdier i al filosofisk og religiøs søgen trådte endnu tydeligere frem hos Ficinos selvstændige kollega og efterfølger *Pico della Mirandola* (1463—94). Tydeligere end hos nogen anden

filosof i dette tidehverv ses det, at tænkningen var en renæssance af alt det, som de foregående århundreder havde bygget på af kristeligt, antikt, arabisk og jødisk stof; netop derved fornyedes for Pico filosofien, livet, kulturen.

Den foregående karakteristik af disse århundreders teologiske filosofi er imidlertid ikke tilstrækkelig til at give det *egentlig* karakteristiske ved renæssancens filosofi. Det må nemlig pointeres, at de nævnte filosoffer under deres anvendelse af traditionen, bevidst eller ubevidst omformede den, så at den kom til at sige noget helt andet end i den oprindelige sammenhæng; da begrebsapparatet fra den middelalderlige, kristeligt-antikke tradition blev overført til en senere tid, hvor samfundsstrukturen var en helt anden, blev den middelalderlige harmoni sprængt, og modsætningerne inden for traditionen trådte nu frem, som de var trådt frem i økonomisk og social henseende. Et par eksempler kan vise det.

Plethon havde som nævnt skildret den ideale stat og havde hævdet troen på menneskets guddommelighed. Han så imidlertid klart, at denne lære stred ganske afgørende mod kristendommen, og at konsekvensen af den ville blive, at mennesket »afsatte« Gud; når mennesket var »Gud på jorden«, var det religiøse aspekt i virkeligheden forladt. Plethons disciple gjorde da også hans filosofi »kirkelig«, og hans hovedværk udkom ikke før midt i 1800-tallet, 400 år efter hans død.

Også hos *Pico della Mirandola* ses, hvorledes det nye — midt i traditionen — træder klart frem: Netop ved Picos overtagelse af den samlede, brogede tradition, blev to sæt af principper ledende: individualisme og tolerance (i stedet for den kirkelige, kollektivt bestemte dogmatik) og mangfoldigheden og uroen (i stedet for det ordnede hierarki). De følgende århundreder skulle blive præget af netop denne individets stadige stræben og den deraf følgende kulturelle brogethed*).

Men for Pico var »det nye« altså blot et led i hans bestræbelser for at forny livet og genskabe kulturen; han gjorde sig ikke uafhængig og autonom (selvstændig) i forhold til kirken (selv om paven en overgang fordømte hans værker); en sådan udvikling

*) Om Pico della Mirandola se Johannes Sløk: Tradition og nybrud, 1957.

fandt først for alvor sted i løbet af 15-1600-tallet (det første, omfattende, helt autonome, filosofiske system, udformet af den fra kirkelig dogmatik helt frigjorte, selvstændige fornuft, skabtes af den spansk-hollandsk-jødiske filosof *Spinoza* ca. 1670; og selv hans system føles som »efterklang« af antikkens originalitet).

Det nybrud i kulturlivet, som fandt sted i hele Europa i løbet af 13-, 14- og 1500-tallet kaldes sædvanligvis for *renæssancen;* navnet anvendtes første gang i slutningen af 1500-tallet af en italiensk maler, der ville karakterisere de foregående århundreders kunst i forhold til den tidligere gotik, og senere er navnet blevet anvendt som en betegnelse for hele det kulturelle nybrud. Man har endvidere kaldt renæssancens lærde side (studiet af antikken) for *humanismen* for derved samtidig at karakterisere renæssancen efter dens »menneskelighed« og efter dens bærende idé: mennesket i centrum.

Vigtigere end at hefte sig ved disse betegnelser — skabt af tilbageskuende historikere — er det dog at forstå, at den kultur, der skabtes i de nævnte århundreder, var udtryk for forsøg — inden for kirkens rammer — på en genskabelse af det åndelige liv under de ændrede ydre vilkår; forsøget førte imidlertid til en sprængning af rammerne.

Man må altså skelne mellem tre stadier i udviklingen: Det første stadium var den religiøse-kirkelige kollektivisme (der karakteriserede det tidsafsnit, der kaldes middelalderen), og det tredje stadium — let kendelig siden 16-1700-tallet — var den verdsliggjorte (sækulariserede) individualisme, hvor alle livsområder — filosofi, politik, etik, videnskab og kunst — fulgte sine egne, autonome love, uafhængig af kirkelige synspunkter. Mellem de to stadier ligger da renæssancen, der rummede de to andre stadiers synspunkter i uudlignet spænding.

Men i alle tre stadier bevares et og samme menneskesyn: troen på menneskets muligheder for at mestre og forstå tilværelsen. Den kirkelige tro på pavens og hans embedsmænds ret til at tale på Guds vegne var i virkeligheden en antik idé i kristen dragt, og efter at kirkens åndelige monopol var brudt, blev denne idé — om menneskets, geniets, guddommelige ret — med styrke hævdet på en meget bred front; den blev nu anvendt *imod* den kirkelige kollektivisme, som derefter afløstes af en sækulariseret individualisme.

(Målt med nytestamentelig målestok rummede sækulariseringen afgjort store muligheder for fornyelse af kulturlivet på grund af frigørelsen fra kirkens dogmatiske og kirkepolitiske magt; men forkyndelsen af Gud som menneskets skaber havde i middelalderens kirke trods alt stadig holdt eros-længselen i ave (jvfr. om Augustin s. 94); *nu* skulle budskabet forkyndes ind i en situation, hvor dyrkelsen af menneskets muligheder truede med at blive dominerende. Endnu på reformatorernes tid (i 1500-tallet) var sækulariseringen ikke trængt dybt ned i kulturlivet; reformatorerne tog et opgør med en katolsk renæssancekirke; men i senere århundreder skulle problemet om forholdet mellem reformationen og sækularisering blive aktuelt).

Den sækulariserede indstilling viste sig måske først og tydeligst i den *politiske filosofi og praksis*. Den tyske kejser Frederik II (d. 1250) var som tidligere nævnt langt forud for sin tid; men han fik adskillige efterfølgere i 14-1500-tallets fyrster og generaler; selv nationalstaternes kristne konger førte deres autonome politik. Den italienske diplomat *Machiavelli* gav i »Fyrsten« (Il principe) 1527 en skildring af en sådan sækulariseret hersker, som han efter Machiavellis mening — men også til hans beklagelse — måtte optræde.

Også i den rent *naturvidenskabelige* betragtning af verden — og det vil bl. a. sige verdensbilledet — fandt store ændringer sted. Aristoteles' empiriske metode var blevet anvendt inden for kirken, og da denne metode blev taget i anvendelse i en verden — 15-1600-tallets verden — hvor tænkningen mere og mere kredsede om menneskets jordiske virkelighed, skærpedes sanserne og forøgedes eksperimenternes tal; resultatet var, at det gamle, ptolemæiske verdensbillede, hvor jorden var centrum, afløstes af et nyt, sækulariseret verdensbillede, hvor hele universet, også jorden med det guddommelige menneske, drejede sig i lovmæssig ro omkring den livgivende sol. Det nye verdensbillede fremsattes som en hypotese af *Kopernicus* (d. 1543) og underbyggedes yderligere af *Kepler* (d. 1630) og *Galilei* (d. 1642); efter dem fuldførtes den klassiske fysiks verdensbillede af Newton (1642—1727). Aristoteles' videnskabelige opfattelse af tilværelsens struktur blev ganske vist forladt; man forlod den teleologiske verdensforklaring (se s. 186) og gik over til en fysisk verdensforklaring, hvor man kun regnede

med årsager, der kan påvises i naturen; men Aristoteles' *metode* fik altså vidtrækkende betydning.

Renæssancens videnskabelige fortjenester kan således ikke betvivles (selv om 1900-tallets verdensborgere har deres besvær med netop at benytte videnskaben *ret*!). Også renæssancens fortjenester m. h. t. de såkaldte *humanistiske videnskaber* må fremhæves; løsenet blev: »tilbage til kilderne« (ad fontes), og i litteraturen og i den teologiske videnskab drog man de antikke og bibelske skrifter frem til et omhyggeligt studium. Den kendeste skikkelse blev her *Erasmus af Rotterdam* (d. 1536), hvis »bibelhumanisme« fik talsmænd i alle lande. Fra denne kreds udgik også betydelige filosofiske værker, som nok havde »mennesket« som centrum, men som hævdede »menneskeligheden« (humanitas) og ikke forkyndte menneskedyrkelsen; renæssancen rummer ikke blot machiavellistiske fyrster, men også erasmianske lærde med etisk rejsning. (Et andet, om end ikke mindre interessant, forhold er, at erasmianske humanister både dengang og i vore dage i deres iver efter at »respektere« andres rettigheder er kommet til — i tolerancens navn — at bane vej for dyrkelse af mennesket, det stærke, selvudfoldende menneske, der kræver andres »respekt«).

Endelig må det velkendte forhold omtales, at det nye, skabende liv trådte særdeles klart frem i *kunsten,* tilmed på et meget tidligt tidspunkt. Det ses både i den litterære og den billende kunst, og især ses det i den italienske (toscanske og lombardiske) kunst. Her fandtes rige købmands- og adelsslægter, der kunne være mæcener for billedhuggere, malere og forfattere, og her var et væld af fortidsminder, der kunne stimulere interessen for antikken, især den romerske antik; da flygtningene fra Konstantinopel efter 1453 i stort tal kom til Italien, øgedes interessen yderligere, denne gang for den græske. Digterne *Petrarca* og *Boccacio,* arkitekten *Brunelleschi,* billedhuggerne *Ghiberti* og *Donatello* samt malerne *Giotto, Fra Angelico* og *Boticelli* er alle kunstnere, der hører hjemme i denne periode (fra begyndelsen af 1300-tallet til slutningen af 1400-tallet), og i 1500-tallet optræder *Lionardo da Vinci, Michelangelo, Raffael, Tintoretto* og *Tizian.* Om alle disse kunstnere gælder det, at deres emner og teknik var forskellig fra de foregående århundreders emner og teknik; antikkens interesse for mennesket og antikkens lidenskabelighed dominerede over for skolastisk

kult og arkitektur. (At renæssancen på mange måder adskilte sig fra antikken skal blot nævnes). Men om de nævnte kunstnere gælder også, at de følte sig som medlemmer af Kristi kirke, og paven var mæcen for flere af dem; i højrenæssancen (1500-tallet) var Rom tilmed kunstens og åndslivets centrum, og det katolske Spaniens betydning må heller ikke glemmes. Kunstnerne var »dobbeltmennesker« såvel som filosofferne var det.

Slutning.

Den storpolitiske udvikling i Europa siden 1450 gik videre ad samme baner som i de foregående århundreder: Tyngdepunktet for europæisk civilisation blev afgørende forskudt fra øst til vest. Siden midten af 1300-tallet havde de tyrkiske osmanner haft fodfæste på Balkanhalvøen, og 1453 faldt Konstantinopel; i hele Mellemøsten fik osmannerne overtaget over seldjukkerne, til stor skade for den europæiske handel på disse og endnu fjernere østlige egne. Fra deres bastioner i sydøsteuropa skulle osmannerne i 15-1600-tallet være en stadig trussel mod alle lande uden for dets grænser, lige fra Rusland til Spanien. Bag osmannerriget rejste sig fra ca. 1450 en række store, selvstændige, asiatiske riger, efter at de havde gjort sig fri af mongolerne (kun stormogul-riget i Indien bestod, helt til 1765, ja, formelt til 1857).

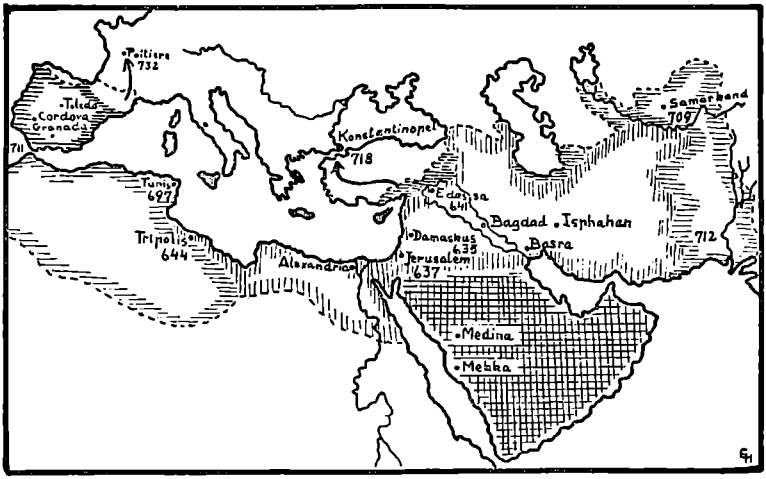
Opbygningen af de nationale kongedømmer fortsattes: *Frankrig* og *England* afsluttede 100-årskrigen 1453, og kongeriget *Spanien* dannedes 1479 efter et ægteskab mellem Ferdinand den Katolske af Aragonien og dronning Isabella af Kastilien. *Portugal* havde været selvstændigt kongerige siden slutningen af 1300-tallet. *De tyske fyrstendømmer* befæstede deres magt over for hinanden og over for kejseren; den habsburgske kejser blev næsten blot »den første mellem ligemænd«, idet han kun havde virkelig magt i sit eget område (Østrig), og at den spanske konge, Habsburgeren Karl I, blev tysk kejser (som Karl V) 1519 gjorde ikke de tyske samlingsbestræbelser stærkere. *Italien* var som sædvanlig genstand for stormagternes rivaliserende interesser; men de havde dog hidtil holdt hinanden nogenlunde i ligevægt. Men i 1494 forstyrredes ligevægten: I det år forsøgte den franske Anjou-slægt — med støtte fra paven — at sikre sig Syditalien (Neapel og Sicilien), hvor en spansk slægt (siden 1282) havde hovedindflydelsen; forsøget

mislykkedes (bl. a. på grund af den nye sygdom syfilis' udbrud i Neapel), og Ferdinand den Katolske kunne (1505) sikre sig Syditalien for Spanien. Det skete dog først, efter at næsten alle europæiske stater havde været inddraget; det var en regulær verdenskrig. I Mellem- og Norditalien lykkedes det paverne — især den krigerske Julius II — at hævde deres indflydelse og at tvinge franskmændene ud (1511); men det skete kun med støtte fra Spanien og fra pavernes rival Venezia, og den lærde pave Leo X (1513—20) måtte bøje sig for Spaniens voksende indflydelse i hele Italien. De norditalienske byer hævdede ganske vist stadig deres selvstændighed; men det var fra Spanien og Portugal, de store *opdagelsesrejser* udgik, og dermed indledtes en ny æra i Europas og verdens historie. At Spanien var Europas førende magt i disse årtier understregedes yderligere, da Karl af Spanien blev tysk kejser. Hans hovedmodstander var Frans I af Frankrig; men også tyrkerne skaffede ham mange problemer, både på Middelhavet og i sydøsteuropa.

*

På de allerfleste områder betegner år *1500* ikke noget skel i historien. Af mest vidtrækkende betydning var opdagelsen af de nye søveje i 1490'erne. Men den økonomisk-sociale og politiske udvikling i landene gik — om end i potenseret form — i 1500-tallet videre ad de foregående århundreders baner. Idehistorisk betegner århundredskiftet heller ikke noget afgørende skel; det indtræffer først for alvor i 16-1700-tallet, og selv da ændres *menneskesynet* ikke.

Men *kirkehistorisk* indtræffer noget afgørende i det andet, tredje og fjerde årti af 1500-tallet: Reformationen finder sted. Ganske vist bliver også *den* præget af og »fanget ind« af tidens politiske magtfaktorer, hvorfor den for en stor del må betragtes som et led i den almindelige historiske udvikling; men den var efter sin intention så revolutionær, at den trods alt satte varige spor.



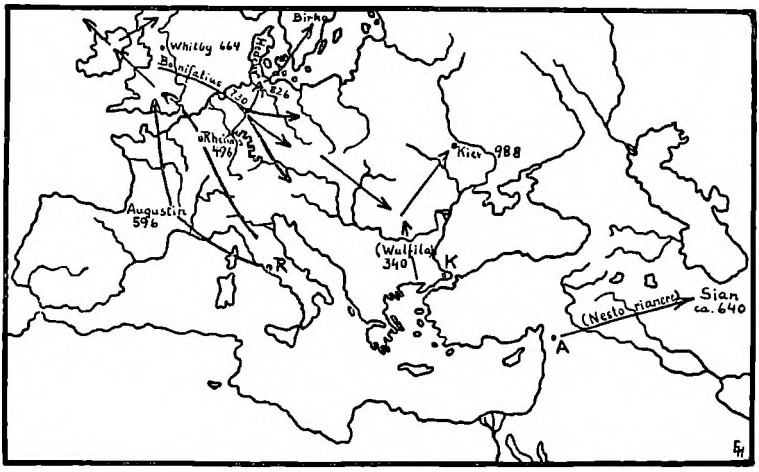
Muhammedanismens ekspansion ca. 630 — ca. 950.

Muhammeds rige 632.

Erobringer indtil 656.

Omejjadernes erobringer 661—750.

Erobringer 750—950.



Missionens veje ca. 340 — ca. 1000.

I årene efter 340 missionerede Wulfila blandt *goterne*. *Frankerne* gik over til den romersk-katolske kirke 496 (Chlodevig kronet i Rheims). Den *irske* missions virksomhed standsedes definitivt ved *angelsaksernes* overgang til den rom.-kat. kirke 664. Fra Britannien missionerede Bonifatius blande *tyske* stammer (ca. 730). I *østeuropa* konkurrerede øst- og vestkirken i 8—900-tallet. Omkr. 500 blev nestorianerne delvis fortrængt til *Persien*, hvorfra de i 600-tallet nåede *Indien* og *Kina*.

Den tekniske udførelse af kortene skyldes kommunelærer *Ejvind Holm*.

Litteratur.

Flere steder i teksten er der henvisning til forskellige større eller mindre værker. Den flg. liste omfatter lidt af den litteratur, læseren kan finde yderligere oplysning i.

Fremstillinger af hele kirkehistorien:
G. Krüger: Handbuch der Kirchengeschichte I-IV, 1923—31.
Holmquist og Nørregaard: Kirkehistorie I-III, nyeste udg. 1948, 1949, 1940.
Lorenz Bergmann: Kirkehistorie I-II, nyeste udgaver 1958 og 1955.
Hal Koch: Kirkehistorie, 1943, nyoptryk 1957.
J. P. Kirsch: Kirchengeschichte I-IV (1930 — uafsluttet); katolsk hovedværk.

Oldtid og middelalder:
Hans Lietzmann: Geschichte der Alten Kirche I-IV, 1936—44. (2. udg. 1953).
Walter Ullmann: The Growth of Papal Government in the Middle Ages, 1955.
Hal Koch: Oldtidens og middelalderens kirkehistorie (i Gyldendals verdenshistorie I-II, 1936—38).

Dogmehistorie:
Bent Hägglund: Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, 1956.
Gustav Aulén: Dogmhistoria, 1917, nyoptryk 1957.
J. Nørregaard: Grundrids af Dogmehistorien, 2. udg. 1952.
R. Seeberg: Grundriss der Dogmengeschichte, 7. udg. 1936.
Einar Molland: Konfesjonskunnskap, 1953.

Profanhistorie:
Martin P:n Nilsson: Den romerska kejsartiden I-II, 1921.
André Piganiol: Historie de Rome, 1954.
Carl Stephenson: Mediaeval History, 3. udg. 1953.
F. L. Ganshof: Feudalism, 1. eng. udg. 1952.

Filosofihistorie:
Bertrand Russell: Västerlandets filisofi, Stockholm 1948; (dansk udg. 1955).
Poul Helms: Fra Plato til Bergson, 1919.
Søren Holm: Filosofien i Oldtid og Middelalder, 1956.

Liturgi, kunst m. m.:
Johan Johnstad: Kirkens gudstjenesteliv; et liturgisk grundriss, Oslo 1953.
Hellerström: Liturgik, 3. opl. 1954.
Thure Hastrup: Stilarternes historie, 1942.

Leksika:
Kirkeleksikon for Norden I-IV, 1900—29.
Nordisk Teologisk Leksikon I-III, 1953—57.

Atlas:
Atlas of the Early Christian World, 1958; (engelsk udgave af van Meers og Mohrmanns Atlas); 42 kort og 620 billeder.

Navne- og sagregister.

(Se også indholdsfortegnelsen s. 5 f)

Aflad. 152, 164, 188.
Albigenserne. 158, 161, 170.
Alexander af Hales. 184.
Alexandria; se Ægypten.
Alkuin. 136, 179.
Allemannerne. 81.
Ambrosius af Milano. *55*, 56, 83, 89, 100, 129.
Angelsakserne. 81, 121 f, 128; (se også England).
Anselm af Cantebury. 84, *180 f*, 183, 187, 191.
Antiokia; se Syrien.
Arabere. 104 f, 121, 129, 139, 147, 150 ff, 185, 211.
Aragonien (kristent kongerige i Nordspanien fra ca. 1050). 158, 172, 174, 209; (se også Neapel).
Aristoteles (og aristotelisme). 173 f, 177 ff, 185 ff, 207.
Arius, arianere og arianisme. 58, 77, *82 f*, 115, 118 ff, 179.
Armenien. 10, 32, 88, 105.
Askese, bl. a. cølibat. 35, 36, 39, 67, 73, 140, 146, 164; (jvfr. munke).
Athanasius og athanasiansk teologi. 77, *83 ff*, 101, 115, 120 f.
Augustin (fra Nordafrika). 37, 43, 45. *55*, 58, 77, 85, *88 ff*, 100, 127, 129, 134, 161, 162, 177 f, 179 f, 190, 195, 207.
Augustin, missionær i Britannien. 122 f, 123, 128, 211.
Augustinereremitterne. 161.

Bagdad; se Mesopotamien.
Bernhard af Clairvaux. 148, 153, 156, *159*, 166, 183, 195.
Bod (bodspraksis, skriftemål, kirketugt). 72, 100, 162, 164, 168, 188.
Boëthius. 178, 185.
Bonaventura; se franciskanerskolen.
Bonifatius (Winfrid). 123 f, 126, 131, 133, 136, 211.
Burgund og burgundere. 81, 120 f, 139, 159, 198.

Cassianus. 92, 101.
Cassiodor. 124.
Chlodevig. 120, 211.
Cistecienserne. 159.
Cluny og cluniacensere. 107, *139 ff*. 150 f, 158 f, 162, 172.
Comnenerne (bl. a. Alexios Comnenus). 108, 151, 153.
corpus Christi. 78, 80, 82, (94 f). 126 f, 145, 148, 155, 158, 162. 169, 173, 203; (jvfr. cæsareopapisme).
Cæsareopapisme. 79, 80, 103, (120), 126 f, 134 f, 141, 145, 199; (jvfr. imperium og sacerdotium).
Cyprian. 51, 66, 68, 70, 73, 77, 95, 175.
Cølibat; se askese.

Danmark; se Norden.
Decius. 41, 50.
Diokletian. 50, 51 f, 76, 112, 114.
Dionysos Areopagita. 177 f.
Doketisme. 36, 86.

Dominikanerne. 161.
Domkapitler. 90, 136, 146, 149.
Donatio Constantini. 80, 132, 157.
Donatus og donatister. 77, 91.

Einhard. 135, 137.
England (bl. a. Britannien). 81, 113, 122, 128, 139, 145, 147, 149, 155, 157, 171, 174, 180, 191 ff, 198, 199, 201 f, 209.
Episkopalisme. 63 f, 65 f, 68, 72, 136, 137 f, (142), 175, 176, 199.
Erasmus af Rotterdam. 208.
Eros-længsel. 16, 18, 19, 94, 196, 204.
Euseb, biskop i Kæsaræa ved havet. 52, 53, 78, 112.

Feudalisme. 113, 126, 130, 139 f, 148, 151, 158, 167, 174, 176, 197.
Ficino. 204.
Filip II August. 153, 157.
Filip den Smukke. 155, 172, 199.
Filo. 22, 40.
Forfølgelser (og martyrer). 35, 42, *48 ff*, 100.
Forsoningslære. 26 f, 181 f, 182.
Franciskanerne (bl. a. Frants af Assisi). *159 ff*, 193, 195.
Franciskanerskolen (bl. a. Bonaventura). *183 f*, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 203.
Frankerne. 81, 105, 120 f.
Frankrig (bl. a. Gallien). 32, 38, 49 f, 52, 77, 92, 101, 113, 122 f, 129, 131 ff, 139, 142, 150 ff, 157, 159, 167, 170, 171 f, 174, 179 f, 182 f, 184, 193, 195, 198 f, 203 f, 209 f.
Spec. Sydfrankrig. 32, 38, 49, 77, 81, 92, 101, 123, 151, 158, 170, 203 f.
Frederik I Barbarossa. 148 f, 153.
Frederik II. 149, 153, 155, 157, 171, 174, 207.
Friserne. 122.

Germanerne. 80 f, 113, 115, 118 ff; (se også allemannerne, angelsakserne, burgunderne, m. fl.).
Gnosticismen. *35 ff*, 38, 48, 64, 65, 73.
Goterne. 77, 79, 81, 94, 117, 118, 121.
Grækenland. 16 f, 20 f, 32, 40, 79.

Hellenisering. 31 ff, 114, 116.
Hellenistisk kultur (bl. a. verdensbilledet). *12 f*, 13, 17 f, 19 f, 28, 33 ff, 42, 46, 54, 116, 119, 168.
Henrik II, engelsk konge. 149.
Henrik II, ty.-rom. kejser. 142.
Henrik III. 142, 145, 149.
Henrik IV. 145 f.
Henrik VI. 149, 175.
Henrik Løve (Welferne). 148, 157.
Heraklios. 105, 152.
Hieronymus. 101 f, 129.
Hohenstauferne. 157, 171.
Hugo af Sct. Victor. 184, 193.
Humanismen. 206 ff.
Huss. 175, 200, 201, 202.

Idealistisk filosofi. 18, 40, 42 f; (jvfr. Platon).
Ignatios. 33, 38, 49, 65.
Imperium og sacerdotium. 95, 145, 199; (jvfr. cæsareopapisme).
Indien. 10, 87, 103, 209, 211.
Inkvisition. 162, 163, 170.
Investitur. 143, *144 ff*.
Irenæus. *38 f*, 66, 84, 107.
Irland. 118, 121 f, 211.
Isidor af Sevilla (og pseudo-Isidor). *127*, 138, 142, 148, 176.
Islám; se arabere, korstog, seldjukker, osmanner og mamelukker.
Italien. 52, 80, 81, 83, 108 f, 113, 121, 123, 128, 139, 142, 147, 148, 152, 153 f, 157, 170, 171, 174, 194, 203 ff, 208, 209 f.

Spec. Norditalien: 52, 89, 108 f, 148, 151 f, 170, 171, 208, 210.
Spec. Syditalien: 108, 139, 145, 147, 153, 154, 157, 171, 172, 174, 209 f; (se også Neapel og Sicilien samt Rom).

Jerusalem (og jødekristendom). 32, 61 f, 105, 150 ff, 171.
Johannes Chrysostomos. 79, 100.
Johannes Damaskenos. 104, 106, 177.
Johs. Duns Scotus. 162, *191 f*, 204.
Johs. Scotus Eriugena. *138*, *178*, 194, 195.
Justin. 34, 49.
Justinian. 79, 98, 103, 121, 123, (135).

Kanon- og dogmedannelse samt teologisk tænkning. 33, 37 ff, 61, 63, 71 f, 82 ff, 99 f, 128, 136, 159, 177 ff, 203 ff.
Karl af Anjou. 153, 171, 172, 198, (209).
Karl den Store. 107, *133 ff*, 138, 141, 148, 150, 179, 180.
Karmelitterne. 161.
Kelterne. 114, 118, 121.
Kejserdyrkelse. *14 f*, 17, 47, 53, 54 f, (168).
Kina. 10, 37, 87, 103, 211.
Klemens Alexandrinus. *39 f*, 44.
Klostre; se munkevæsen.
Konciliarisme. 175, 199 ff; (se også synoder).
Konkordater (i London og Worms). 146.
Konstantin. 51, *52 ff*, 76 f, 80, 112, 114, 132, 208.
Konstantinopel (Byzans). 68, 76, 79 f, 82, 83, 86, 87, 96, 98, 103 ff, 126, 127, 129, 131 ff, 150 ff, 158, 208, 209.
Korstog. 108, *150 ff*, 158, 159, 169, 171, 173, 176.
Kristologi. 85 f, 136, 179.
Kult (gudstjeneste, sakramenter, fester). 61, 63, 65, 69 ff, 97, 98 f, 128, 164 f, 188; (jvfr. nadveropfattelser).
Kunst (bl. a. kirkebygninger). 69 f, 97 f, 166 f, 208 f.
Kæsaræa i Kappadokien. 83, 101.
Kæsaræa (ved havet) i Palæstina; se Euseb.
Kættere. 162, 168, 169 f, 175.

Landskirker og »egenkirkesystem«. 120, 125 f, 130, 141 f, 149, 176, 197.
Langobarderne. 81, 121, 127 f, 131, 133.
Leo III Isauria. 105, 106, 129.
Lilleasien. 16, 32, 36 f, 38, 49, 52, 68, 77, 83, 86, 101, 108, 118, 121, 149, 150 ff.
Logos (og logosfilosofi). 18, 20 f, 34 f, 38, 40, 42, 84, 86.
Ludvig den Fromme. 137.
Ludvig den Hellige. 153, 161, 171.
Luther. 90, 94, 96, 112, 161, 193, 196, 201.

Machiavelli. 207.
Mamelukkerne. 153 f.
Manikæismen. 34, *37*, 88, 169.
Markion. 36 f, 71.
Martin af Tours. 101.
Mesopotamien. 37, 103, 105, 106, 108, 114, 150, 154.
Mirandola. 204 f.
Mission. 32 f, 57, 62, 77, 87, 101, 109 f, 114 f, 118 ff, 142, 211.
Mongolerne. 108, 154, 155, 172, 209.
Monofysitter. 86, 105 f.
Montanos. *37*, 39, 68.
Munkevæsen og klostre. 73, 90, 100 f, 123 f, 139 ff, 156, 158 ff, 175, 180.

Mysteriereligioner. *15 ff*, 17, 69, 73.
Mystik. 159, 160, 175, 183 f, 195 f.

Nadver og nadveropfattelser. 63, 70, 98 f, 128, 158, 164, 179 f, 188, 202.
Naturvidenskab. 193 f, 207.
Neapel (kongerige, oprettet 1282, efter at Sicilien havde revet sig løs fra det syditalienske kongerige og sluttet sig til Aragonien; til Spanien 1505). 171, 172, 174, 199, 209 f. (Se også Sicilien).
Nederlandene. 155, 195 f, 198, 206, 208.
Nestorianere. 86 f, 106, 211.
Nicole Oresme. 189, 193.
Nikolaitisme. 140.
Nominalisme. 193.
Nordafrika. 11, 32, 39 f, 51, 52, 66, 77, 81, 88 ff, 105, 108, 113, 121, 153.
Spec. Karthago: 39, 51, 66, 77, 88 ff, 92.
Norden (bl. a. Danmark). 122, 123, 137, 142, 147, 148, 150, 155, 156, 157, 158, 161, 172, 180, 198.
Normannerne. 107, 145, 150.
Nyplatonismen (Plotín). 19 f, 36, 73, 87, 89 f, 93, 99, 177 ff, 183 f, 189 f, 194, 196, 204 ff.

Occam. 192 f.
Organisation (embeder m. m.). 63 f, 65 ff, 96, 136 f, 173, 176.
Origenes. *40 ff*, 44, 50, 55, 71, 82.
Osmannerne. 105, 154, 209.
Osrhoëne, 10.
Otto I den Store. 141 f.

Paven (biskoppen i Rom, papalisme m. m.). 67 f, 78, 79, 80, 81 f, 96, 107 f, 112 f, 115, 121 f, 126 ff, 130, 131 f, 141, 145 ff, 148, 151 ff, 156, 167 f, 171 f, 175, 199, 209 f. Se også Rom.
Paver. Victor I, 67. Calixtus I, 67, 72. (Hippolytos, 72). Stefanus I, 67. Sylvester I, 80, 132. Leo I den Store, 81, 96, 135. Gelasius I, 127, 142, 148. Gregor I den Store, 70, 122, 127 f, 158, 180. Sergius I, 129. Gregor II, 129. Zacharias, 131. Stefan II, 132 f. Leo III, 134. Nikolaus I, 138. Johs. XII, 141. Leo IX, 145, 149. Nikolaus II, 145. Alexander II, 145. Gregor VII, 67, 135, 145 f, 158, 171, 175 f. Urban II, 151, 153. Alexander III, 148 f. Innocens III, 135, 149, *156 ff*, 160, 170, 171, 190. Innocens IV, 171. Bonifatius VIII, 172, 198. Klemens V, 198. Johs. XXII, 199. Johs. XXIII, 200. Julius II, 210. Leo X, 210.
Pakum. 101.
Paulus Diakonus. 137.
Pelagianisme. 92, 128, 183, 192.
Perserne (og persisk kultur). 12, 16, 37, 78, 103, 105, 150, 185.
Pipin den Lille. 131 f, 141.
Platon (idelæren). *17 ff*, 22, 42, 44, 73, 79, 181, *185 ff*, 204 ff.
Plethon. 204 f.
Plotín; se nyplatonisme.
Polykarp. 49.
Portugal (kristent kongerige, opbygget fra ca. 1050). 158, 210.

Ravenna (exarchen i R.). 81, 128, 131 f.
Renæssancen. 56, 112, 173, 183, 194, 201, 203 ff.
Ridderordener. 156, 199.
Rom. 11 ff, 32, 34, 36, 49, 51 ff, 67 f, 69, 71, 72 f, 76, 78, 81 f, 88, 94, 96, 107 f, 112, 122 f, 123, 126, 127, 131, 134, 141, 146, 158, 172, 199, 209. (Jvfr. paven).

Rom contra Konstantinopel. 81 f, 96, 107, 121 f, 130, 131 ff, 151, 153, 155, 158, 172, 179.

Sakramentalisme. 65 ff, 75.
Sakramenter; se kult, og nadver.
Savonarola. 203.
Seldjukker. 105, 209.
Sicilien. (ca. 500—ca. 1100 successivt ejet af østrom (»grækerne«), langobarderne og araberne; derefter af normannerne, der af Syditalien og Sicilien skabte et syditaliensk kongerige; 1194 gik det til Hohenstauferne; 1266 til Anjou; 1282 rev Sicilien sig løs (til Aragonien); 1505 kom både Sicilien og Syditalien (Neapel) til Spanien. Se også Neapel). 107, 139, 149, 154, 157, 171, 172, 210.
Simoni. 140.
Spanien. 11, 32, 37, 81, 83, 105, 107, 113, 121, 127, 138, 147, 150, 153, 154, 160, 161, 185, 209 f.
Spinoza. 206.
Stoicisme. 20 f, 40, *55*, *57*, 92.
Synkretisme. 16, 35.
Synoder (kirkemøder, koncilier). 68. Arles 314 (77), Nikæa 325 (43, 77, 82, 158), Konstantinopel 381 (83, 96), Karthago 418 (92), Efesus 431 (86, 92), Efesus 449 (86), Kalkédon 451 (86, 96, 158, 179), Konstantinopel *553* (79, 87), østkirken 692 (129), Lateranet 1215 (158, 163), Lyon 1245 (171), Pisa 1409 (199), Konstanz 1414-18 (199 f, 202), Basel 1431-49 (200), Firenze 1438 (204), Trient 1545-63 (192, 200).
Syrien (bl. a. Antiokia). 10, 32, *33 f*, 49, 65, 79, 88 f, 103, 105, 150 ff, 177.
Sækularisering. 96, 206 f.
Tempelherrerne; se ridderordener.
Tertullian. *39*, 72, 107.
Theoderik. 121.
Theodosius. *56*, *78*.
Thomas a Kempis. 196.
Thomas Aquinas. 162, 174, 185 ff, 191, 203.
Thomas Beckett. 149.
Tiggermunkene. 159 ff.
Transsubstantiationslæren; se nadver.
Treenighedslæren. 39, 82 f, 85, 87, 91, 187.
Tyskland (Østfrankien). 122 f, 137, 140 ff, 145 ff, 155, 157, 170, 171, 174, 185, 195, 198 f, 209.

Valdeserne. 160, 161, 170, 175, 202.
Vandalerne. 77, 79, 81, 82, 121.
Vestlig tankegang (»Latinsk genius«) og østlig tankegang (»Græsk psyke«). 14, 39, 44 f, 69, 84 f, 98 f, 101 f, 107, 114, 178.
Vulgata. 102, 201.

Whitby. 122, 211.
Wiclif. 175, 201.
Wulfila. 77, 115, 118, 211.
Ægypten. 10, 11, 16, 19, 32, 74, 88, 101, 103, 105, 108, 153, 160. Spec. Alexandria: 22, 36, 40, 78, 82 f, 86 f, 103.
Æthiopien. 88, 103.

Østeuropa (og Balkanlandene). 77, 81, 109 f, 121, 139, 142, 150, 154, 156, 158, 172, (175, 202), 209.