

DET FØRSTE KORSTOGS RETORIK

Korstogsbevægelsen begyndte med en tale – og hvilken tale! Den har dog været ganske forsømt af forskere i anvendt retorik. Med denne artikel forsøger Christian Eversbusch dels at udbrede kendskabet til én af verdenshistoriens mest effektive propagandapræstationer, dels at vise, hvordan en kombination af antik og moderne retorisk teori på oplysende vis kan afdække samspillet mellem psykologi, hermeneutik og historie i en konkret talesituation.

Af *Christian Nicholas Eversbusch*

År efter Herrens kødspåtagelse 1095 [...] i November måned [...] samlede [...] pave Urban alle Galliens og Spaniens biskopper og holdt et stort kirkemøde i Auvergne i byen Clermont, der i gamle dage kaldtes Arvernes. Meget af det, som gik i svang dennes Alperne, rettede han og traf mange for sædernes forbedring nyttige bestemmelser.

Således indleder den normanniske krønikør Orderik Vital sin gengivelse af, hvad der fandt sted på middelalderens måske berømteste kirkemøde. Det var et møde, der for bestandigt skulle forandre verden, som man kendte den. Korstogsbevægelsen blev nemlig født her. Det skete helt nøjagtigt den 27. november og initiativtageren hed pave Urban II. Han havde ry for at være én af sin tids største prædikanter, og pontifikens oratoriske færdigheder bar da også rig frugt ved denne lejlighed; ifølge beregninger foretaget af korstogseksperter Sir Steven Runciman lå antallet af mennesker, der fulgte det pavelige opråb og drog over Balkan fra 1096-97 på mel-

lem halvferds- og éthundredetusind¹. Den vestlige verden havde aldrig set noget lignende. Så sent som 10 år efter mødet i Clermont "there were Crusaders still going East in answer to Urban's call for the First Crusade"². Desuden er Urban II's tale verdenshistoriens "første [...] eksempel på korstogspropaganda og dens temaer blev gentaget gang på gang i senere pave-buller"³. I mere end én henseende kan man således sige, at talens historiske betydning knapt nok kan ansættes for højt.

Urban II's prædiken er overleveret i flere forskellige udformninger, og der findes desværre ingen nøjagtige nedskrivninger af, hvad paven sagde under Clermont-konciliet. Vort, trods alt, ganske gode kendskab til talens indhold skyldes fire korstogskrøniker, der alle begynder med en skildring af begivenhederne i Clermont. Ærkebispens af Dol, Balderik af Bourgueil (i det følgende: Balderik af Dol) forfattede *sin* krønike ca. 1110, en munk fra Reims, kendt som Robert Munk, skrev omkring 1107, kapellanen Fulker af Chartres nedskrev en rekonstruktion af talen omkring 1101 og endelig er der abbed Guibert af Nogent, hvis krønike blev til i 1109.

☛ Christian Nicholas Eversbusch er netop blevet cand. mag. i retorik ved Københavns Universitet. Under sin uddannelse har han især arbejdet med emner inden for politisk retorik i Tyskland.

1 Knoch (1966), s. 115, note 41.

2 Krey (1958), s. 2.

3 Holmqvist-Larsen, s. 63. Endvidere Röhrich (1901), s. 238.

For at mindske afstanden mellem læseren og den nu mere end 900 år gamle retoriske situation vil jeg løbende overlade en del plads til øjenvidnernes gengivelser. Vi lægger for med et lille oprids af de fysiske rammer for talen. Hvem og hvor mange lyttede til pavens ord hin novemberdag?

Clermont – pavens retoriske situation

Til Clermont "strømmede foruden en mængde bisper og abbeder, hvis antal af nogle (ved at tælle de lange stave) opgjordes til ca. 400, også lærde fra hele Francia og dets lydstater", skriver Guibert af Nogent.⁶ Lavere rangerende gejstlige har man – at dømme efter tidens synodale praksis – kunnet tælle i tusindvis. Endvidere omtaler Fulker af Chartres "alle de, der var til stede, såvel af kleresiet som af folket".⁷ At også 'folket' deltog i kirkemøder på denne tid, skyldtes ikke mindst nysgerrighed; dels havde mange af de beslutninger, der blev truffet på møderne, stor indvirkning på det daglige liv for medlemmer af alle stænder, og dels talte koncilerne gejstlige deltagerskare mange af tidens største berømt heder. Rygtet om den hellige paves og en mængde højtstående prælaters tilstedeværelse har således lokket mange af områdets folk til. Tusinder skal ifølge én kilde ligefrem have trodset novemberkulden ved at rejse telte på markerne omkring Clermont.⁸

Urbans diskurs var dog ikke i lige høj grad møntet på alle grupper; blandt lægfolkene var det ridderne og blandt ridderne især lensherrer, der interesserede paven (mere herom senere), og hvor mange af disse, der har været ved Clermont, ved vi ikke. Hvor Robert Munk taler om stormænd fra Tyskland og Frankrig, der taler Balderik af Dol diffust om "utallige magtfulde og

udmærkede lægmænd, stolte af deres ridderskab"⁹.

Hvem de tilstedeværende riddere mere præcist har været, ved vi ikke. Vi ved således heller ikke, hvem eller hvor mange af det følgende års korsfarere, der var blevet overbeviste af pavens egne ord under Clermont-konciliet, hvilket er ærgerligt for et forsøg på at fastsætte det fysiske udbytte af Urbans retoriske indsats. Imidlertid kan vi roligt gå ud fra, at langt de fleste koncilsdeltagere er kommet fra Syd- og Midtfrankrig, at de altså har været vestfranker. Ikke desto mindre var tilhørerskaren stærkt heterogen; vi har konstateret at flere nationaliteter var repræsenterede; både vestfranker og østfranker, italienere og spaniere var mødt op. Standsmæssigt var publikum ikke mindre forskelligt; bisper, abbeder og klerke inden for det kirkelige hierarki modsvarede af lensherrer, riddere og småfolk – bønder og håndværkere – inden for det verdslige hierarki. I Bitzers terminologi har der med andre ord været tale om en yderst 'kompleks' talesituation.¹⁰ Den store udfordring, Urban her har været oppe imod, vil jeg sige mere om senere.

Det skal være blevet annonceret, at paven ønskede at give en særlig meddelelse. Byen summede af forventning. Hidtil havde konciliet arbejdet i Clermont-katedralen, men nu gik paven "ud på en stor, rummelig plads, da mængden ikke let kunne rummes i en bygning", som Robert Munk siger¹¹. At paven valgte en stor plads som fysisk ramme, viser os, at han har ønsket at nå ud til et bredt publikum. Derfor er det også tænkeligt, at den tyske forsker A. Becker har ret i, at Urbans "Aufruf an die Laien" er blevet leveret på hans oldfranske modersmål,¹² og ikke på den mere

6 [Flere forf.] (1966/1879), s. 137.

7 Fulker af Chartres (1969 [1095-1127]), I, III, 1.

8 Se oversætterens note s. 198 i bd. II af Vital (1886-96) og Duncalf (1969), s. 238.

9 Begge efter Duncalf (1969), s. 238.

10 Bitzer (1997), s. 16. Jeg har benyttet den i *Rhetorica Scandinavica* 3/97 bragte udgave af "Den retoriske situation".

11 Efter Thiedeckes kildeudvalg s. 30. Med hensyn til konciliets begivenhedsforløb, se især kildegengivelserne hos Runciman (1978), s. 107.

12 Becker (1988), s. 393.

13 Den danske oversættelse af talen har jeg selv udarbejdet

elitære latin, der jo ellers var Romerkirkens sprog. Det var de våbenføre mænd, der skulle muliggøre Urbans foretagende, og da mange af disse ikke har behersket latinen, må man sige, at der allerede i Urbans kodevalg – hvis Beckers tese holder stik – har ligget en sund sans for *aptum*.

På den omtalte plads, der lå uden for byens østlige port, lod man opstille et podium, hvorpå en pavelig trone skal være blevet anbragt. Da masserne var forsamlede og faldet til ro, rejste Urban sig:

Elskede brødre, vi har hørt og I har hørt ting, vi ej kan berette om uden med dyb sorg. Vi har hørt, hvorledes vore kristne brødre, Kristi lemmer, med vældig fortræd og svare lidelser plages, underkues og såres i Jerusalem, i Antiokia og Østens øvrige stæder. Eders egne brødre af blodet, eders fæller, eders forbundne – thi I er sønner af den samme Forløser og den samme kirke – underkastes på de hjemsteder, der er givet dem i arv, fremmede herrer eller de drives bort fra deres hjemsteder eller de kommer som tiggere i vor midte eller [...] de piskes og landsforvises som slaver, der udbydes til salg i deres eget land. Kristent blod forløst ved Kristi blod er blevet udgydt og kristent kød beslægtet med Kristi kød er blevet underkastet usigelige nedværdigelser og trældom. Overalt i hine stæder er sorg, overalt elendighed, overalt mishag. Med et suk siger jeg jer dette. De samme kirker, der i svundne tider var skuepladser for højtideligholdelse af guddommelige mysterier, bruges, til vor sorg, nu som stalde for disse folks fæ! Det er ej hellige mænd, der besidder disse stæder, nej visselig, usle og urene tyrker hersker over vore brødre. Den signede Peter sad først som biskop af Antiokia, men se! I hans egen kirke har hedningene grundfæstet deres overtro, og den kristne tro, som de hellere burde pleje og elske, har de tarve-

ligt lukket ude fra det hus, der er viet Gud [...]. Herrens præsteskab er blevet kastet til jorden. Guds helligdom – usigelige skam! – bespottes overalt.¹³

Gengivelsen er Balderik af Dols, men de andre tre krønikører lader paven behandle samme emner på næsten samme måde og i stort set samme stil.

Hvad der fra en retorisk synsvinkel først springer i øjnene, er det stærke pathos-moment; stemningen må have været intens under talen. Samtidigt peger alle fire versioner af prædikenen på, at pavens budskab har været enkelt; talen har behandlet et stærkt begrænset antal temaer, der er blevet udsmykket og detaljeret så meget desto mere. Pavens overordnede strategi har med andre ord heddet *amplificatio* (forstørrelse). Skulle Urban opnå sit sigte med Clermont-appellen, var han da også nødt til at få situationens bydende alvor til at gå op for tilhørerne: "Veltalenhed er evnen til at overbevise om pligtskyldighed. Den som vækker det ønskede sindelag i tilhørerne, forstår at overtale", skrev Vico i 1709, og hans bud på, hvordan man bærer sig ad hermed, lød således:

Folk i almindelighed rives med og bort af deres begær, der er forstyrret og oprørsk. Og fordi begæret er en skamplet, som sjælen har pådraget sig ved berøring med lege-

på grundlag af Kreys engelske forlæg [s. 30-33: Robert Munks version, s. 33-36: Balderik af Dol, s. 36-40: Guibert Nogent]. Til min oversættelse af Fulker af Chartres' version har jeg benyttet Rya's udgave af Fulkers krønike (der har latinsk paralleltekst), men desuden konsulteret Han-nestads (ufuldstændige) danske oversættelse, der er at finde i Pernoud (1964), s. 19ff. Til min oversættelse af Robert Munks version har jeg enkelte steder fundet inspiration i Thiedeckes danske udgave, der dog i bedste fald kan betragtes som en personlig gendigtning, i værste fald som en pinligt sjusket oversættelse. En komplet og sammenhængende dansk oversættelse af de fire krønikørers versioner er aldrig blevet udgivet. De latinske originaler kan – i samlet form – konsulteres i folio-udgivelsen *Recueil des Historiens des Croisades – Historiens Occidentales* bd. III-IV.

14 Vico (1997 [1709]), s. 44.

met, hvis natur sjælen følger, kan begæret kun påvirkes ved hjælp af legemer. Altså skal almindelige mennesker lokkes af anskuelige forestillinger for at komme til at elske, for når først de elsker, kan man nemt få dem til at tro. Og når de både tror og elsker, skal de indgives begejstring, så de *vil*.¹⁴

Den indsigt, Vico her formidler, er ligeså gammel som retorikken selv, og den anviser en direkte vej til forståelsen af den pathos-bårne persuasio, Urban udvirkede ved Clermont; pavens appel til mængdens følelser udsprang nemlig – herom kan der ikke herske tvivl – af en række billedfremkaldende beskrivelser (*descriptio*-afsnit). Således lader både Balderik af Dol (ovenfor) og Guibert Nogent paven svælge i stærkt visualiserende skildringer (*illustratio*), der syder af affekt. Robert Munks *descriptio* af vold øvet mod dels Østens kristne, dels deres helligdomme er dog – i kraft af sin makabre detaljerighed – den mest slagkraftige:

Gruopvækkende tidender fra Jerusalem og Konstantinopel er gentagne gange blevet bragt os for øre. Tidender om, at et folk fra persernes kongedømme [...] er trængt ind på kristent område og har [...] aflivet [kristne mennesker] med grum tortur. Disse hedninge ødelægger altrene efter at have besudlet dem med deres urenhed. De omskærer de kristne, og blodet fra omskærelsen smører de ud på altrene eller hælder det i døbefontene. Når de har til sinds at mishandle folk til døde, stikker de hul i deres navler, trækker det yderste af deres indvolde ud og binder det til en pæl. Med piskeslag tvinger de dernæst offeret rundt om pælen, indtil hans indvolde er vældet helt frem og han falder udmarvet til jorden. Andre binder de til en stolpe og gennemborer dem med pile eller de lader dem strække hals og prøver så om de kan hugge deres hoved af

med et enkelt sværdhug. Og hvordan skal jeg kunne fortælle om den grufulde voldtægt af kvinderne? At tale derom er værre end at tie”.

De nævnte afsnit fremviser en tvedelt *commiseratio* – altså en medlidenhedsappel; paven har dels søgt at vække publikums medynk med de østlige kristne, dels søgt at fremkalde sorg over den angivelige vanrøgt af Østens helligdomme. Hvordan denne *commiseratio* helt præcist har formet sig, kan vi ikke sige,¹⁵ men dén høje og gravitetiske stil, Urban bruger hos alle fire krønikører, peger på, at Orderik Vitals¹⁶ skildring af pavens fremførelse (*actio*) under netop *commiseratio*'en meget vel kan komme sandheden nær:

For hele forsamlingens øjne græd han ligefrem af sorg, da han fortalte om nedtrampningen af Jerusalem og de hellige steder, hvor Guds søn legemligen havde boet med sine højhellige fæller; og mange af hans tilhørere følte sig ved synet heraf så hæftigt rørte og grebne af kærlig medynk med deres brødre, at de måtte græde med.

Medlidenhedens affekt skal altså via Urbans *actio* og hele anskueliggørelse af situationen i Østerland have forplantet sig til tilhørerne og afstedkommet massegråd. Ja, Balderik af Dol hævder, at mange ligefrem 'skælvede' af bevægelse; Urbans pathos-præstation skal således have forårsaget decideret fysisk rystelse blandt publikum.

Hvis medlidenheden havde fået lov at stå alene, var der imidlertid aldrig kommet noget kors-

herske tvivl om: "Ohne Frage bildete den Inhalt ein Klageruf ‚ber die von den Ungläubigen gegen die Christen im heiligen Lande verübten Gewaltthaten“, hedder det således hos Röhrich (1901), s. 20.

¹⁶ Vital (1886-96), Bind 2, IX,2. Skønt Orderik Vital ikke selv var til stede, da paven prædikede, ved vi, at han generelt har "mange af sine beretninger fra øjenvidners mund" (indledning til Orderiks krønike s. 6) og i det hele taget hører til blandt sin tids mest pålidelige krønikører.

¹⁷ Robert Munk. Guibert Nogent fokuserer mere på muha-

¹⁵ At den har været central i prædikenen, kan der dog ikke

tog ud af Urbans prædiken. Samtidigt med de blødere følelser måtte vreden vækkes. De omtalte stykker skal således heller ikke *kun* læses som *commiseratio*-afsnit; de er i ligeså høj grad eksempler på *indignatio* – altså fremmaning af forargelse. Parringen af disse to affektstrategier er da også indlysende; ligesom en forbrydelse afstedkommer medlidenhed med offeret, således forårsager den ophidset vrede mod gerningsmanden. Dette naturlige, menneskelige følelsesmønster har Urban klogt nok valgt at amplificere i stor stil. Paven skal endog have sat trumf på med en stribe tøjlesløse invektiver; tyrkerne var:

Et forbandet folk, et folk fuldstændigt fremmed for Gud, en yngel, der i sandhed hverken har rettet sin hu mod Gud eller betroet Ham sin ånd.¹⁷

Paven havde altså nu vakt mængdens følelser. Stemningen må på dette tidspunkt have nærmet sig sit kogepunkt. Og med perfekt udnyttelse af *kairos* skred Urban da frem til sit *egentlige* ærinde – nu skulle de voldsomme emotioner omstøbes til stålsat vilje:

Lad de, som hidtil har været vant til uretmæssigt at kæmpe i private fejder mod de troende, nu bekæmpe de vantro og bringe den krig, som burde være påbegyndt for lang tid siden, til en sejrrig afslutning. Lad de, som hidtil har været røvere, blive Kristi stridsmænd. [...] Lad de, som fordem var lejetroppe til fals for smudsig sold, nu vinde evige belønninger. [...] Bind omgående jer selv ved at aflægge et løfte. Lad krigerne bringe deres anliggender i orden og samle sammen, hvad de behøver for at dække deres udgifter. Når vinteren er omme og foråret kommer, lad dem da begive sig afsted med trøstigt sind under Herrens føreskab.¹⁸

medanernes angivelige lascivitet.

¹⁷ Fulker af Chartres (1969 [1095-1127]).

¹⁸ Runciman (1978), s. 46.

Umådelig behændigt lancerede paven således sit Orientfelttog som en enestående chance for tidens utæmmede stridskræfter, en chance for at udøve deres ellers så syndige våbenhåndværk i en ærbar sags tjeneste til gavn for hele kristenheten. Hvis man skal tro Robert Munk, formåede Urban også på en mere spontan og umiddelbart effektiv måde at lade tilhørerskarens heftige bevægelse tjene sit retoriske formål; lynhurtigt greb han mængdens begejstrede tilråb og brugte det som belæg for sin egen tolkning af, hvad det var, der skete: dette er Guds værk:

Da pave Urban havde sagt disse [...] ting i sin [...] sømmelige prædiken, bevægede han i en sådan grad alle de tilstedeværendes længsler og ønsker til ét mål, at de alle som én råbte "Gud vil det! Gud vil det!". Da den ærværdige romerske pontifeks hørte dette, takkede han Gud med himmelvendte øjne, og idet han med sin hånd beordrede stilhed, sagde han: "Højt elskede brødre [...]. Der som Gud Herren ikke havde været til stede i jeres sind, ville I ikke alle have råbt det samme, thi skønt råbet udgik fra talrige munde, havde det kun én kilde. Desårsag siger jeg eder, at Gud har sat dette råb i jert bryst, og at det var Gud, der bragte det frem. Da nu dette ord er indgivet eder af Gud, lad det da være eders kampråb. Når I farer frem i væbnet skare mod fjenden, lad da dette råb lyde fra alle Guds riddere: "Gud vil det! Gud vil det!".

Ovenstående udgør altså endnu et udtryk for pavens føling med *kairos*.

Korstoget var hermed lanceret og den romerske apostelfyrste havde for stedse bragt verdenshistorien ind på en ny bane. Lad os se på, hvor den pavelige retorik i øvrigt fandt sin næring. Hvilke følelser og forestillinger hos publikum appellerede Urban ellers til i sin prædiken?

Jerusalem

Alle krønikørerne – på nær Fulker af Chartres – er enige om, at paven i sit klageråb trak på de motiver, der lå i den kristelige forestilling om Jerusalem:

Hvis al kristen forkyndelse har sit udspring i Jerusalems kilde, og dens bække – hvorhen end de forgrener sig over den ganske verden – omkranser den katolske skares hjerter således, at de dygtigt må grunde over, hvor meget de skylder en så rigt vædet kilde [...] – da burde det forekomme eder såre ærbart, at det ligger i eders magt [...] at hidføre en tvætning af dette sted, dette sted, hvorfra I [...] har annammet dåbens tvætning og vidnesbyrd om eders tro.

Rekonstruktionen er Guibert Nogents, men stykkets ledende tanke går igen i Balderiks version. Med sin pathosbårne eksponering af emnet Jerusalem har paven nemt kunnet bevæge mængden. 1000-tallet udgjorde nemlig højdepunktet for pilgrimstanken, og særligt franskmændene valfartede til Palæstina som aldrig før.¹⁹ "Jerusalem er verdens navle", råbte paven – ifølge Robert Munk – og her sagde han blot, hvad alle i Clermont på forhånd har vidst; Gud selv havde valgt Jerusalem som den by, hvorfra menneskehedens frelse skulle udgå; Forløseren var ikke blot død her; selv samme stad ville snart blive skueplads for hans Andet Komme – Jerusalem var *sancta civitas Christi* – byen over alle byer. Omkring det nærmest magiske stednavn 'Jerusalem' grupperede der sig i folkebevidstheden således en mængde intenst oplevede *topoi*: "Jerusalem held a natural attraction [...] because of its manifold associations with the life of Christ and the major scenes of Biblical and church history."²⁰ Når Talen er om Jerusalem som middelalderligt toposkompleks, vil jeg slet ikke mene, det er overdrevet at applicere Borns-

20 Brundage (1969), s. 8.

21 Bornscheuer (1976), s. 103.

cheuers pointe om, at visse særtopoi kan have en "an das Magische grenzende Faszinationskraft" og således antage karakter af 'regelrette besværgelsesformularer' med en helt symbolsk aura ('Symbolizität') omkring sig.²¹ Men – og det er meget afgørende – disse ekstremt magtfulde Jerusalem-*topoi* kan umuligt være blevet oplevet på samme måde af hele Urbans tilhørerskare. Tidligere nævnte jeg, at pavens publikum var meget heterogent sammensat, og ét af de punkter, hvorpå forskelligheden mellem de respektive tilhørergrupper må have været essentielt set fra et retorisk betragterstade, er punktet intellektuel fatteevne.

Oral kontra litteral reception af Urbans korstogsinventio

Som bekendt var det i middelalderen stort set kun gejstligheden, der kunne læse og skrive, ja, selv kapellaner og landsbypræster var som oftest "barely literate"²², og ditto blandt adelens medlemmer. De fleste riddere og så godt som *alle* i de lave stænder var analfabeter og havde dermed ikke adgang til skriftlighedens univers, til bogens og dermed idéernes verden. Man kan derfor med Vico sige, at disse uoplyste folks tanker "af intet var spiritualiserede, fordi de [...] alle var nedsænkede i sanserne, [...] begravede i kroppen"²³. Manglende evne til at abstrahere fra det fysisk forhåndenværende kom i denne den 'folkelige' del af middelalderens tankeverden til udtryk i blandt andet en stædig bibeholdelse af elementer fra de animistiske naturreligioner, pri-

22 Painter (1969), s.6. Vi ved, at episkopatets krav til præsterne angående bibel- og sprogbeherskelse endnu i højmiddelalderen lå på et *yderst* beskedent plan (Southern (1978), s.192).

23 Vico (1997 [1744]), s. 130. Af s. 366ff. (5. bog), hvor Vico behandler middelalderen under betegnelsen "De genkomne barbariske tider", fremgår, at det er helt legitimt at citere ovenstående som et udtryk for Vicos syn på, hvordan folkets metafysik og forståelseshorisont tog sig ud i middelalderen – til trods for, at Vico ikke selv har anbragt den citerede passage i 5. bog.

24 Generel omtale hos Southern (1978), s. 30ff.

En gruppe korsriddere modtager hostien af en ærkebiskop før deres afrejse til det Hellige Land. Miniature i 1100-talshåndskrift (Bibliothèque Nationale, Paris). Den andagt og ærefrygt for prælaten, som kunstneren lader krigernes øjne udstråle, ligger næppe fjært fra Clermont-publikummets holdning til pave Urban. (Tegning efter gengivelse i Armstrong (1988), s. 141).



mært den gammelhedenske tro på, at gudskraft 'bor i' og er uløseligt knyttet til særlige steder og genstande. For folkebevidstheden var det således mere heldbringende at være i besiddelse af en indtørret finger fra en tapper, hedengangen slægtspatriark end at tilbringe en time i meditativ gudshengivenhed foran et kirkealter.²⁴

Tidens højere gejstlighed så med bekymring på denne form for tro, fordi den reducerede kristendommen til en slags hedensk mirakelmagi.²⁵ Siden 900-tallets første halvdel var således en vældig reformbevægelse, der blandt andet tilsigtede en forædlende spiritualisering af Vesteuropas kristendom, udgået fra det indflydelsesrige kloster Cluny i Burgund. Her havde Urban selv været både munk og storprior før han besatte pavestolen, og alene derfor er det hævet over enhver tvivl, at Urbans tro og hele korstogsinventio var besjælet af cluniacensernes teologisk velfunderede og åndeligt-kontemplative kristendom.²⁶ Urbans inventio har med andre ord været konciperet inden for rammerne af en litteral, begrebsligt præget bevidsthedssfære, der stod i kras kontrast til de mange analfabetiske tilhøreres sanseligt dominerede og oralt opbyggede

tankeverden.²⁷ Jeg vil i det følgende prøve at vise, at dette modsætningsprægede forhold har skabt nogle graverende hermeneutiske problemer i den retoriske situation, problemer, der endte med at gøre korstoget til noget helt andet, end dets ophavsmand, paven, havde forestillet sig. Nøglen til forståelsen af denne afgørende problemstilling ligger i det ovennævnte tema: 1000-tallets Jerusalem-topik. Lad os derfor prøve at trænge ind i nogle tankestrukturer, der ligger uendeligt fjært fra vor tids.

Mytiske steder i bevidsthedens landskab : Paven og topikken

Flere af de bærende bjælker i den kristne tankeverden er, som bekendt, knyttede til lokaliteterne i og omkring Jerusalem: den Salvedes æselridt fra Oliebjerget, hans nattevågen i Getsemane

(1991), s. 118, om et "skel mellem en folkelig oral kultur (...) og en skriftbundet intellektuel kultur, hvor tidens (...) teologer lader sig bestemme af det nye mediums (det vil sige skriftens) mentalitetsbetingelser". At dette skel har været en mærkbar realitet, sandsynliggøres af moderne forskningsresultater opsummeret hos Ong (her i svensk oversættelse): "det behövs bara en ringa grad av läs- och skrivkunnighet för att på ett genomgripanda sätt förändra tankeprocessen", det vil sige fjerne den fra oralitetens erkendelsesstrukturer (Ong (1990), s. 65).

²⁸ Togeby (1985), s. 195.

²⁵ Se Armstrong (1988), s. 42.

²⁶ Becker (1988), s. 355ff. og 376-383.

²⁷ Hvad angår middelalderen, taler således Lindhardt

Have, hans ophold i templet, hans optræden for rådet og passionshistoriens partier fra Golgatha og graven. Disse (og masser af andre) beretninger fra biblen, hørte middelalderens mennesker fra vugge til grav i deres hjemlige præsters gengivelse, og de har derfor været brændt ind i sindet på menigmand. I 'bevidsthedens landskab'²⁸ har der altså befundet sig en række 'steder', topoi, der har udgjort tilhørerens opfattelse af Jerusalem, og hvad mere er: disse topoi har været af visuelt betinget art. De ovennævnte beretninger om Kristi levned appellerer jo stærkt til den mentale billeddannelse i kraft af deres udprægede sceniske karakter, de udgør en række narrativt formede optrin med handlende personer, man kan se for sig. På Urbans tid var den billedlige bibeltilegnelse så meget desto mere fremtrædende på grund af analfabetismen. Og kleresiet gjorde en dyd af nødvendigheden: via kirkerummenes kalkmalerier, relieffer og altertavler viste det med tiltagende kunsthæderlighed for menigmand, hvordan det var gået til, da Frelseren, de hellige apostle og helgener havde øvet deres (under)gerninger.²⁹

Det, jeg vil frem til, er, at det må være sådanne i forvejen kendte, 'handlende billeder' (*imagines autem agentibus*) – for nu at bruge et udtryk af Quintilian³⁰ – der i Clermont-tilhørernes sind har udgjort grundlaget for forestillingerne om Jerusalem, grundlaget for deres *imaginatio*

29 Den vældige mængde af nye kirker, der gennem hele 1000-tallet skød op overalt i Vesteuropa som følge af cluniacenserbevægelsens utrættelige indsats (Armstrong (1988), s. 40), fremmede afgjort den billedlige bibeltilegnelse; den romanske stil havde en forkærlighed for omfattende skulpturarbejder fremstillende bibelscener og helgen-gerninger uden på kirkernes mure (Painter (1969), s. 28-29).

30 Ekstrakten – der egentlig er en Cicero-parafase – stammer fra *Institutio Oratorias* (IX,II-22) behandling af mnemoteknik. Skønt passagen således er møntet på det bevidste arbejde med visuel formning af bevidsthedsindhold, mener jeg det ville være for subtilt til vort formål at distingvere mellem sindets henholdsvis bevidste og ubevidste billeddannelse. I original lyder passagen: "Locis est utendum multis, illustribus, explicatis, modicis intervallis, imaginibus autem agentibus" (citeret fra Loeb-udgaven v. H. E. Butler).

om Jerusalem. For *imaginatio* og *memoria* er en enhed³¹; fantasien henter sine billeder fra erindringen, og intellektet bliver derved – med en formulering af barokhumanisten Emanuele Tesauro – "sin egen tilskuer og sit eget teater"³². Vi ved fra Vico, at billeder – eller "anskuelige forestillinger", som han siger (se citatet ovenfor) – er nært beslægtede med affekter. For at kunne føle medlidenhed for eksempel, må man kunne se lidelsen for sit indre blik (jævnfør med Urbans ovenfor drøftede *illustratio*). Derfor kan man også roligt gå ud fra, at visuelt prægede topoi omhandlende Jerusalem, der har befundet sig i Clermont-tilhørernes bevidsthedslandskaber, har været forbundne med dén følelsesmæssige oplevelse, dén sakrale atmosfære, der dominerede samtidens anskuelse af Jerusalem.

Genkaldelsen af Jerusalem-billederne fra sindets *memoria* har under Urbans tale altså vakt tilhørernes hermed forbundne, religiøse følelser. Det synes at være en rimelig antagelse, at Urban med sin appel til Jerusalem-forestillingerne – for eksempel som vi ovenfor har set Guibert præsentere dem – har udløst en art dominoeffekt i publikums reception: det første mentale billede har aktiveret det næste i en art topisk steppebrand, der samtidig må have antændt alle de affektive stemninger, alle de sakrale konnotationer, der knyttede sig til de enkelte Jerusalem-topoi. Den begejstring, der herved er blevet vakt, må så være taget til, da det, vel ret tidligt i talens forløb, er gået op for folk, at de *selv* skulle til Jerusalem, at deres egen deltagelse var en del af pavens budskab.

Men hvordan kunne publikums begejstring

31 Bornscheuer gør gældende, at denne enhed hviler på mentale dybdestrukturer, der grunder sig på fælles arv, en kulturel tradition, der kan være fælles for et helt folk (Bornscheuer (1976), s. 59 og 130-137).

32 Emanuele Tesauro afleder selve ordet 'intellekt' af *intus legere*, det vil sige "at læse i sig selv". Intellektet skuer "de skønne ting, det har i sig", og er således på én og samme tid "sin egen tilskuer og sit eget teater". Ergo bliver tankerne, som Tesauro kalder den "åndelige samtale", "intet andet end en ordnet opbygning af disse indre billeder" (efter Grassi (1979), s. 185, der har værkhenvisnin-

for Urbans dvælen ved Jerusalem-motivet blive så ekstatiske, så aldeles befriet for kritisk distance?³³ Svaret er i virkeligheden enkelt; gennemføres en billedlig og dermed følelsesgennemsyret reception rent, udelukker den fuldkomment den kritiske sans. Hvorfor? Fordi den kritiske evne er væsensforskellig fra den. Vi bevæger os altså her ind på det klassisk-retoriske modsætningsforhold mellem "pathetisch wirkendem Bild und schliessender Ratio"³⁴. Desuden skal man være opmærksom på, at mange af Urbans tilhørere – som diskuteret ovenfor – tænkte på en så konkret, sanseligt forankret måde, at evnen til ratio i deres sind på forhånd har været begrænset. Alene derfor har deres muligheder for at recipere pavens budskab kritisk været ganske ringe. Dermed må man også konkludere, at det så magtfulde toposkompleks, der har knyttet sig til folkesindets forestilling om Jerusalem, umuligt kan have været en fornuftpræget topik, men derimod en art 'sanselig topik'³⁵. En topik mere præget af *mythos* end af *logos*.³⁶ Myten, der er naturligt knyttet til det religiøse,³⁷ kalder Vico nemlig for 'en fantastisk talen', og det fantastiske er beslægtet med fantasien (*fantasia*) – det fremgår alene af etymologien. Fantasien er igen en evne særligt udviklet og stærkest fremtrædende hos dem, der er "uden [...] ræsonneringsevne", som Vico siger.³⁸ Så den bevidsthedssfære, vi her har med at gøre, er altså logosfremmed; fornuften har intet at sige her. At de uoplystes følelser fik frit råderum under receptionen af Urbans Jerusalem-relaterede taleafsnit, synes

ger).

33 Mht. folkets Jerusalem-eufori efter Clermont, se Pernoud (1972), s. 24-25 og 32-35 samt Knoch (1966), s. 110-113.

34 Grassi (1979), s. 147.

35 Vico (1997 [1744]), s. 176.

36 Se Vicos udredning i Vico (1997 [1744]), s. 139.

37 Sammenlign s. 130-131 med 138ff i Vico (1997 [1744]).

38 Vico (1997 [1744]), s. 128.

39 Så snart mennesket besidder ræsonneringsevnen og dermed altså formår at udrede kausalitetsforhold, så bliver dets verden afmytifieret, siger Grassi (1984), s. 4-5; hvad der forhen blev oplevet som sakralt, fordi dets årsag var ukendt, overskues nu via ratio som værende afledt af

således forklarligt ud fra en 'urretorisk' epistemologi.³⁹

Nu kunne det imidlertid være interessant at finde ud af, om man kunne få et bedre greb om denne mytiske prægede Jerusalem-topik. Giver kilderne os nogen chancer for at få en mere konkret idé om, hvordan de mytiske træk i folkets Jerusalem-opfattelse har set ud? Jeg vil mene, der er én ledetråd, vi især skal gribe fat i: tanken om det Ny eller det Himmelske Jerusalem.

I 1000-tallet var man meget optaget af tanken om dommedag. Stærkt udbredt var troen på, at et himmelsk spejlbillede af det jordiske Jerusalem på den yderste dag ville blive nedsænket på jorden og indvarsle en ny, salig tid. Men hvor dette Nye Jerusalem for tidens teologer overvejende var en indre sindstilstand, et *åndeligt* mål for den sande kristne stræben,⁴⁰ der stod det for folkebevidstheden som noget mere håndgribeligt. Den analfabetiske menigmand har ikke behersket de lærde teologers abstraktionsniveau og for ham har det åndeligt-paradisiske derfor været uadskilleligt fra det jordiske Jerusalem, der så at sige blev anbragt et sted mellem himmel og

et andet (naturligt) fænomen, og mister derved sin 'kraft' (Grassi (1984), s. 4-5). At man ikke var nået til dette fornuftens stadi i den folkelige del af Vesteuropas middelalderkultur, fremgår alene af tidens udbredte overtro. Her er de også for folkemindeforskningen så værdifulde trylleviser meget oplysende: når folk døde i en flod, var det ikke fordi de druknede, men fordi de blev taget af åmanden, hverken torden eller skumringsdis opstod som følge af meteorologisk forklarlige fænomener, men var direkte udslag af henholdsvis Thors og elvernes, altså sakrale væseners, ageren (sammenlign med Ong (1990), s. 58. Når jeg bruger Vicos benævnelse 'mytisk' eller 'sanselig topik' om sådanne middelaldertankemønstre, vil jeg derfor henholde mig til K.-O. Apels udlægning af benævnelsen indhold: "alle jene Weltgehalte, von denen noch kein begriffliches Wissen existiert". Apel kalder denne del af Vicos arbejde for "eine geniale Umdeutung der humanistischen Topoi" (begge citater fra Apel (1975), s. 174).

40 Meget typisk er således den store ærkebisp Anselm af Canterburys opfordring fra 1086 til en normannerridder om at "forsage Jerusalem", altså det jordiske, til fordel for en indre søgen efter Augustins "*himmelske* Jerusalem, der er en fredens åbenbaring" (efter Cowdrey (1970), s. 184). Se i øvrigt Salomonsen (1965) og – selvfølgelig – hovedkilden: *Jhs. Åbenbaring* (især 21,1 ff).

jord.⁴¹

Der findes et parallelt eksempel fra samtiden, der kan sandsynliggøre, at mange vitterligt har opfattet Jerusalem på denne måde; blandt vore skandinaviske forfædre var det ikke ualmindeligt at forøge sine midler ved at drage til Lilleasien og tjene i den byzantinske kejsers hær i en længere periode. Når lejesvendene vendte hjem til det høje Nord, berettede de om den statelige metropol Konstantinopel – kendt som Miklagård – der dengang var verdens største by. Fortællingerne om byens relikviesamlinger, knejsende katedraler og kæmpepaladser vakte hos mange nordboer den tro, at dette måtte være selveste gudernes hjem – Miklagård måtte være Asgård.⁴²

Kombinerer man denne kendsgerning med det velkendte særpræg hos oralt, primitivt tænkende mennesker, at de ikke skelner mellem det naturlige og det overnaturlige, så kan det næppe heller synes utroligt, at der blandt Clermont-tilhørerne vitterligt var folk, der har troet, at Jerusalem var himmerig, og at korstogsvandringen derfor – rent fysisk – ville ende i selve paradiset. Kan det undre, at Urbans publikum blev begejstret?

Jerusalem som nøglen til misforståelsens retorik

Frugten af pavens persuasive kæmpesucces var dog rådden. Og kimen til denne råddenskab må have ligget i de hermeneutiske forhold, vi netop har udredet. Lad os se nærmere på, hvad det var for retoriske problemer, der meget hurtigt begyndte at vælte ned over Urban.

Urbans cluniacensiske ideologi var ikke blot en inderlighedens tro, men tillige en udsynets kristendom. Cluniacenserne styrkede hele pilgrimsvæsenet og var i berøring med selv kristenhedens fjerneste egne. Som storprior i Cluny (i 1070'erne) havde Urban set Romerkirkens insti-

tutioner forgrene sig stadigt mere, han havde følt en ny kristen enhed blive til via Clunys initiativ og pavedømmets ledelse. Må det ikke have været en fristende tanke for Urban, at denne tendens til kristelig vækst og samling i hans levetid og under hans medvirken kunne udstrækkes til Østerland? I sin store biografi om Urban II har Becker således dokumenteret, at paven i årene op til Clermont havde tilegnet sig en intenst oplevet, holistisk anskuelse af kristenheden som én stor sammenhængende sfære – ét stort broderskab.⁴³ Utvivlsomt har pavens teologiske skoling her ladet hans inventio bygge på en nuanceret, kristen tradition, der var meget levende blandt middelalderens gejstlige, en tradition, der går tilbage til Paulus.⁴⁴ På denne baggrund forstår man, at trosfællernes underkuelse i Østen blev et påtrængende problem, en stærkt og affektivt oplevet *exigence*⁴⁵ for Urban. Bestandsdigt fremhævede han da også som korstogets "leitendes Motiv die *caritas*, die Hingabe für die Brüder im Orient aus dem Antrieb der Nächstenliebe"⁴⁶; korstogets mål skulle være en storstilet befrielse (*liberatio*) af østskirkens menigheder.⁴⁷

Det er noget nær sikkert, at disse for paven så essentielle dele af korstogsinventioen er blevet mødt med en helt forfejlet interpretation i Clermont. I den folkelige, hedensk inspirerede kristendom var man mere optaget af tanken om enkelte, magisk virkende steder end af Urbans udstrakte kæmpeterritorier. Formentlig har tanken om en åndelig enhed med tusinder af ukendte mennesker, der levede i en mængde

43 Becker (1988), side 355-356. Alle Clermont-kronikørerne giver i et eller andet omfang belæg for, at dette 'kristelige brodermotiv' er trådt frem i korstogsprædikenen.

44 I 1. Korinterbrev 12,13 omtales Kristus som "den Førstefødte af mange Brødre" og i Romerbrevet (8,29) er Paulus – meget lig Urban i Clermont-talen – inde på, at alle kristne udgør én stor organisme: "Thi med én Aand blev vi alle døbt til at være ét Legeme."

45 Bitzer (1997), s.12. *Exigence* er, som bekendt, den tilstand, taleren tilsigter at reagere og ændre på med sin diskurs.

46 Knoch (1966), s. 112.

47 Erdmann (1974), s. 306: "Urbans Programm hieß (...) "Befreiung der Christenheit""

41 Sammenlign Erdmann (1974), s. 280 med Armstrong (1988), s. 119.

42 Omtalt hos Runciman (1978), s. 47.

lande, man kun havde vage forestillinger om, befundet sig så langt fra de mange uoplyste tilhøreres virkelighed, at den ikke kan have udøvet den store tiltrækningskraft. For dem har kontakten med de sakralt, mytisk oplevede lokaliteter i Palæstina været det afgørende.⁴⁸ Fra de store skarer af pilgrimme, der i hele 1000-tallet drog til Orienten, vidste menigmand i Vesteuropa, at man for snart sagt hveranden mil, man rejste i det Hellige Land, kunne se betydelige helgengravsteder og relikvier fra apostlene. Ja, man var overbevist om, at selve landet var gennemsyret af en intens, guddommelig energi. Palæstinas jord, vand, sten, træer, veje og så videre havde i bogstaveligste forstand absorberet den kraft, der var udgået fra de hellige mænd med Kristus og apostlene i spidsen. Deres dyder, *virtutes*, sad overalt, de kunne røres og føles. Det hellige var altså håndgribeligt og det havde en meget praktisk funktion; det kunne befri en for sygdom og det beskyttede mod onde magter. Mange troede endog, at et pilgrimsophold ved Frelserens grav bortslettede såvel fortidig som fremtidig syndeskyld.⁴⁹ Denne hedensk inspirerede og materielt forankrede kristendom forvanskede i folkesindet pavens sofistikerede korstogs-konception og af mange blev toget slet og ret kendt som 'Vejen til Herrens grav' (*via sepulchri Domini*)⁵⁰.

Dette fører direkte over i det næste punkt, hvorpå mængdens 'fysisk forgrovede' *exigence-*

48 Sammenlign med Praver (1972), s. 15: "It was not the prestigious name of Constantinople but the venerated names of Jerusalem, Nazareth and Bethlehem which stirred the imagination of millions (...). The major objectives of the papacy – relations with the (...) Eastern Empire (...) counted for little or nothing in the (...) emotions of the countless knights and peasants".

49 Brundage (1969), s. 9. Sammenlign desuden Armstrong (1988), s. 42-43 med Runciman (1969), s. 68. Den "folkelige" kristendoms forbindelse til de animistiske naturreligioner er, som tidligere berørt, indlysende; om sidstnævnte skriver for eksempel Sløk: "kraften bag det hele er [...] ligesom opladet i visse ting eller på visse steder, der da virker som bærere eller formidlere af livskraften [...] høje-ne, kilderne og de grønne træer [...] er lokale centre for styrke, hvor man kan hente trivsel og lykke" (s. 13).

50 Hannestad (1963), s. 26.

oplevelse slog igennem: Jerusalems hellige steder var blevet besudlede, og korstogets karakter af *renselsesbehandling* blev således essentiel for den konkret, sanseligt tænkende tilhører. Som en komplementær størrelse hertil opstod naturligt nok hævnmotivet: de fjender, der havde besudset helligdommene, måtte straffes. For mange blev korstoget dermed et kultisk renselseshverv, der naturnødvendigt indebar en slags rituel hævnaktion.⁵¹

Flere forskere mener, at dette hævnaspekt ved korstogstanken af mange, ikke blot riddere, er blevet set i lyset af den æreskodeks, der gennemsyrede hele feudalsamfundet: besudlingen af den hellige stad var et personligt angreb på Kristus og skulle derfor hævnnes, ligesom en dræbt frænde skal hævnnes. Der må således have været mange, for hvem Urbans nuancerede *liberatio*-tanke med dens teologiske implikationer er druknet i blodhævnens enkle logik. Og da først disse rørelser var vakt, var der mange, der ikke evnede at se klart; pludselig var alle, der ikke bekendte sig til kristendommen, Kristi fjender. Også jøderne, som Urban ikke havde skænket en tanke.

Antisemitismen er et vigtigt vidnesbyrd om misforståelsens retorik ved Clermont; den *indignatio*-affekt, Urban manede frem i sin tale, skabte en art hævngherrig fromhed, der lynhurtigt blev revet ud af den retoriske kontekst, paven havde anbragt den i. Urban formåede ikke at inddæmme den bølge, han selv satte i bevægelse:

Vi tragter efter et angreb på Guds fjender i Øst, der forudsætter, at vi krydser vældige landområder. Hvor meningsløst er dette foretagende, når man tænker på, at jøderne, der er mere fjendtlige over for Herren, end noget andet folk, befinder sig just for vore øjne.

Sådan skal nogle folk i Rouen have talt, da de var blevet vakte af ånden fra Clermont.⁵² Allerede en

51 Sammenlign med Armstrong (1988), s. 120: "The Muslims (...) were polluting this Holy City and had to be eliminated like vermin".

lille måned efter Urbans prædiken indtraf de første overgreb mod jødiske samfund, og i tiden derefter sås de, til dels uafhængigt af hinanden, talrige steder i Frankrig.⁵³ En rå videretolkning af *indignatio*-affekten i Urbans budskab synes således at være faldet mange naturligt.

Den aggressive del af den begejstring, Urban vakte ved Clermont, trak altså på nogle affektivt ladede forestillinger, der var så magtfulde, at netop den tematiske konstellation, paven anbragte dem i, hurtigt skulle blive sprængt til fordel for andre, mere primitive sammensætninger. Kurien kunne intet stille op mod denne antisemitiske forvrængning af korstogsbudskabet.

Også denne side af misforståelsens retorik ved Clermont synes at være udsprunget af de mentalitetsbetingelser, som den orale, hedensk prægede verdensopfattelse implementerede hos de mange lægfolk. Når man "ikke har skriften til hjælp", falder det nemlig "svært at operere med mere komplicerede forhold", og derfor opbygger man i mundtlige kulturer sin livsforståelse i "overskuelige modsætninger. God/ond [...] stor/lille etc."⁵⁴ Det er således et velkendt træk ved det orale middelaldermenneskes forestillingsverden, at entydigt onde væsner udkæmper en konstant kamp mod entydigt gode væsner. Synlige eller usynlige befinder disse sig overalt, og det gælder derfor om konstant at være på vagt. Tydeligvis har et så enkelt tankemønster udgjort det bedst tænkelige grundlag – en optimal *constraint* (i Bitzers terminologi)⁵⁵ – for en gunstig reception af pavens hadske udfald mod den tyrkiske fjende i Orienten. Paven har hurtigt kunnet overbevise sine oralt, antagonistisk⁵⁶ tænkende tilhørere om, at muhamedanere var

entydigt onde – af den enkle årsag, at de ikke bekendte sig til kristendommen – den eneste sande tro – og altså måtte være på Satans side.

Men selv samme tankemønster må have været en tvingende omstændighed af negativ art, en *bæmmende constraint* for de uoplystes rette forståelse af jødernes ubetydelighed i pavens budskab, for når der ikke fandtes nogen nuancer mellem godt og ondt, så måtte jøderne jo være ligeså foragtelige som muslimerne. Mange af de uoplyste må således have tolket pavens budskab som en krigserklæring mod *alle* onde mennesker, in casu: alle, der ikke ærede Treenigheden, og vi ved da også, at der allerede i bevægelsens tidligste historie var mange, der – forrået – opfattede toget som en ren troskrig⁵⁷. Helt uinteressant er det ikke, at det første eksempel på systematisk gennemførte jødeforfølgelser i Vesteuropa således udsprang af en misforståelse, en misforståelse, der formentlig bundede i oralitets- og *mythos*-paradigmernes mentalitetsbetingelser.

Sammenfattende må man altså konkludere, at de polare paradigmer: oralitet og mythos kontra litteralitet og logos kan forklare nogle væsentlige aspekter af dét hermeneutiske sammenbrud, der fandt sted i Clermont. Nogle præciserende tilføjelser ville dog være velanbragte.

Undersøgelsen af den 'folkelige' Jerusalem-

fremmer antagonistisk tænkning. Den 'mundtlige' middelalders tro på, at den ganske verden var opdelt i henholdsvis onde og gode magters domæner, blev suppleret med forestillingen om, at enhver egn havde sin helgen samt hele rækker af andre kristeligt farvede skytspatroner (Painter (1969), s. 6). Satan udkæmpede en evig kamp mod egnens gode kræfter, som ikke blot udgik fra skytspatronerne, men også fra egnens kloster. Klosteret var derfor essentielt; for hver en bøn, der blev sagt af munke, for hver en hellig hymne, de sang, blev egnens onde kræfter kuet og balancen mellem mørkt og lyst forrykkede sig en smule i det lysens favør (se Southern (1978), s. 225). Det overnaturlige var med andre ord vævet ganske ind i middelaldermenneskets hverdag (Southern (1978), s. 225. Sammenlign med Vico (1977 [1744]), s. 327 og 128ff.

57 Erdmann (1974), s. 321-322.

52 Efter Riley-Smith (1986), s. 54. Endvidere Knoch (1966), s. 111-112 og Armstrong (1988), s. 49-53.

53 Om antisemitisme under korstogtet se for eksempel Per-noud (1964), s. 27ff. og Armstrong (1988), s. 119.

54 Lindhardt (1991), s. 35.

55 Bitzer (1997), s. 12 (Jens Elmelund Kjeldsen oversætter *constraint* med "tvingende omstændighed").

56 Både hos Ong (1990), s. 58-59 og Lindhardt (1991), s. 43-44 møder man den veldokumenterede tanke, at mundtlige kulturers antitetiske opdeling af alle fænomener

topik berettigede, som påvist, sammenføjes af paradigmerne *mythos* og *pathos* – på bekostning af *logos*. *Mythos* er det umiddelbare, *logos* er det middelbare og *pathos* udspringer af det umiddelbare.⁵⁸

Hvad har det helt konkret betydet for Urban II? Groft sagt: den høje grad af uoplysthed og analfabetisme i tilhørerskaren har befordret den affektive respons på korstogsbudskabet. I en nøddeskal: sandsynligheden for, at man bliver ekstatiske ved tanken om at skulle til Jerusalem, er alt andet lige højere, hvis man er overbevist om, at Jerusalem ikke blot er en by, men selve paradiset. Men var talesituationens eksplosive *pathos*-moment så i virkeligheden ikke fremmede for pavens retoriske ærinde? Det var jo i bund og grund dét, der var årsag til, at så mange tilsluttede sig budskabet og drog mod Øst. Hvis blot Jerusalem og østkirken blev befriet, kunne Urban vel nok leve med, at nogle jøder gik til, og at togets teologiske ideologi blev overskygget af hævntrang og kultisk stedsdyrkelse. Eller hvad?

Fra *pathos* til publikum

Besvarelsen af dette spørgsmål fører os frem til Urbans største retoriske vanskelighed overhovedet, der samtidig er det sidste, jeg vil belyse her.

Som nævnt tidligere henvendte paven sig primært til ridderne og lensherrerne i sit publikum; i middelalderen var krig en sag for krigerkassen, og Urban ville hverken have bønder, småborgere eller kvinder med på sit korstog,⁵⁹ "thi slige mennesker er mere til besvær end gavn"⁶⁰. Men Urban forregnede sig ganske fatalt; *pathos*-momentet kuldkastede med ét den pavelige planlægning. Publikum var jo særdeles heterogent sammensat – 'komplekst', med Bitzers ovenfor citerede ord – og de ukampdygtige, uønskede grupper var også repræsenterede blandt publikum. Urban efterlevede *Vicos* oven-

nævnte formaning om, at tilhørerne "når de både tror og elsker, skal [...] indgives begejstring, så de vil", men nu var problemet blot, at han gjorde det så godt, at de *allesammen* ville. Med sin gnistrende vækkelsesoration vakte paven – med et udtryk af Orderik Vital – en 'sød pilegrimslængsel'⁶¹ og det var naivt af ham at tro, at den kunne begrænses til visse tilhørergrupper; dé kristne følelser, Urban appellerede til, brændte ligeså stærkt hos lavstændernes ukampdygtige småfolk som hos krigerkastens våbenføre riddere – uagtet, at Urbans opråb kun gjaldt de sidstnævnte. Samtlige tilhørergrupper jublede. Alle ville med. Det skulle udviklingen det følgende år til fulde bevise.

Bitzers teori er ganske velegnet til at belyse dét retoriske problem, Urban her så sig konfronteret med; den amerikanske teoretiker er inde på, at et 'retorisk publikum' udelukkende består af "de personer som kan påvirkes af diskursen og som kan formidle forandringen"⁶². Urbans dilemma bestod i, at hvor han som afsender fra kendte lavstændernes folk i sit publikum enhver status af 'formidlere af forandring' (*mediators of change*), der har den samme skare i høj grad opfattet sig selv som sådan. Det paradoksale var jo, at disse folk levede op til det første af Bitzers to kriterier; de kunne påvirkes af diskursen – og blev det i højeste grad – men det blev dem altså forbudt at leve op til det andet. Først opdannede Urban de omtalte modtagergrupper til dåd, dernæst påbød han dem *apati*; pavens persuasive *telos* bar i sig hele selvmodsigelsens obskure uforståelighed.

Ved at satse stærkt på det affektive (*movere*) i sin appel forskyldte Urban dog selv, at hans nøgterne forbud mod visse gruppers deltagelse blev overhørt; mængdens følelsesbårne vilje til at handle var blevet vakt og *logos*prægede formaninger om, at ukampdygtige ingen nytte ville gøre i Herrens militæroperation, fordampede på pavens *pathos*-bål. Det er således *pathos*-

58 Således Grassi (1979), s. 220ff og flere andre steder.

59 Herom hersker der ingen tvivl i forskningen; se for eksempel Becker (1988), s. 388ff.

60 Robert Munk.

61 Vital (1886-96), Bd. 2, IX, 1.

62 Bitzer (1997), s. 13.

63 Riley-Smith (1986), s. 34ff & 54-56. Sammenlign med

momentet, der på én og samme tid rummer forklaringen på pavens succes og fiasko i Clermont: Det var pathos, der ansporede alverden til i troens tjeneste at omsætte pavens plan til virkelighed, men det var altså også pathos, der fik mængden til at realisere Urbans vision på en komplet fordrejet måde: ekspeditionen skulle have været et velorganiseret ridderfelttog udført i Clunys pilgrimsånd, men blev en hysterisk massevandring besjælet af hedensk folkefantasi.⁶³

Billedet er dog ikke entydigt klart. Alle det første korstogs mellem halvjerds- og éthundredetusind deltagere tænkte selvfølgelig ikke ens. Og ligedan med Urbans tusindtallige tilhørerskare; mødet i Clermont var jo et kirkemøde, og mange af de højerestående gejstlige deltagere – primært prælaterne – beherskede fuldt ud skrifterens medium. De har hørt til tidens lærde, teologisk velbevandrede elite og på dem har naturreligionernes hedenske tankemønstre, folkeovertroen med dens mange mytiske indslag og lignende virket inferiøre. Vel kunne de begejstres af Urbans pathos-præstation, men deres reception har næppe haft karakter af komplet henført ekstase; de har godt været klar over, at der var forskel på det himmelske og det jordiske Jerusalem, deres boglige dannelse har muliggjort en teologisk korrekt reception af alt stoffet fra Urbans inventio, og alene den kendsgerning, at Urban var deres overordnede, har nødvendiggjort streng overholdelse af pavens hvervebestemmelser, af hvad art disse end måtte være.

Pathosproblematikken ender altså med at føre os over i publikumsproblematikken; i sidste instans bliver det den skæve deltagersammensætning under Clermont-mødet, der udgør essensen af pavens retoriske problemer. For det første kan man således undre sig over, at Urban

fra starten valgte at holde sin direktivt tilskyndende tale for en forsamling, hvis ene halvdel han egentlig ikke ønskede at tilskynde til noget som helst. Og for det andet forekommer det mærkværdigt, at paven tilsyneladende ikke har været opmærksom på, at essentielle sider af det samlede budskab lå på et niveau, der oversteg fatteevnen hos en stor del af publikum. Urban var vokset op i et riddermiljø i Champagne og gennem en stor del af sit liv har han derfor været omgivet af mennesker, hvis boglige dannelse kunne ligge på et meget lille sted, mennesker, der ofte bevidst undgik enhver form for intellektuel forfinelse, fordi de mente, den slags var upassende for rigtige stridsmænd. Det virker besynderligt, at disse erfaringer ikke ansporede paven til at nuancere sin modtagerbevidsthed på nogle af de hermeneutisk set mest grundlæggende områder overhovedet. Og det virker ekstra besynderligt, når man tænker på, hvor suverænt Urban i øvrigt har behersket nogle af retorikkens mest raffinerede, psykagogiske virkemidler.⁶⁴

Urban II's korstogskonception blev således ét af disse sære fænomener, man også kender fra andre af verdenshistoriens kapitler: i ophavsmandens hjerne tog den sig ud på én måde, men i virkelighedens verden blev den realiseret på en ganske anden måde. Man mindes Columbus, hvis forsæt om at finde søvejen til Indien 400 år efter Clermont-mødet igangsatte en europæisk bevægelse, der såvel i omfang som i øjemed fuldstændig fjernede sig fra initiativtagerens udgangspunkt og i enhver henseende skulle

ning: I Clermont kunne man "opleve (...) den pebrede veltalenhed, hvormed denne yderst velformulerede pave tordnede løs om et hvilket som helst emne (...) Hans dygtighed inden for veltalenheden forenedes med hans litterære kunnen". Urban forekom Guibert at "overskylle retorikernes virkemidler og at ride hen over en hvilken som helst talers vid med sin litterære åndfuldhed". (*Recueil des Historiens des Croisades – Historiens Occidentaux* bd. 4 s. 137. For oversættelsen af blandt andet disse tekstuddrag (fra latin) skylder jeg en stor tak til lektor Olav Nygaard, Sorø Akademi.

Armstrong (1988), s. 50: "Popular preachers spread the news of the Crusade, bringing non-Cluniac and popular motivation to the fore, and thousands of lay men and women volunteered (...) All these (...) lay ideas were very far from Pope Urban's vision of the Crusade".

64 Guibert Nogent sparer ikke på sine lovord i denne ret-

unddrage sig hans kontrol. Under alle omstændigheder er det første korstogs fødselshistorie en påtrængende påmindelse om, at ideologisk sandhed sjældent modsvarer retorisk virkelighed, en

påmindelse om, at der kan være langt fra *orator* til *auditor*.

Litteratur:

- Apel, Karl-Otto (1975 [1963]): *Die Idee der Sprache in der Tradition des italienischen Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn Bouvier Verlag, Herbert Grundmann.
- Armstrong, Karen (1988): *Holy War*. Macmillan, London.
- Becker, Alfons (1988): "Papst Urban II (1088-99). Band II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug", i: *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 19/II. Hiersemann, Stuttgart.
- Bitzer, Lloyd F. (1997): "Den retoriske situation" (oversat af Kjeldsen, Jens E.), i: *Rhetorica Scandinavica* 3/97, s. 9-17. Syvtil, København.
- Bornscheuer, Lothar (1976): *Topik – Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Brundage, James A. (1969): *Medieval Canon Law and the Crusader*. The University of Wisconsin Press, Madison og London.
- Cowdrey, H.E.J. (1970): "Pope Urban II's Preaching of the First Crusade", i: *History, The Journal of The Historical Association*, vol. 55 # 184, s. 177-188. Frome & London.
- Duncalf, Frederic (1969): "The Councils of Piacenza and Clermont", i: Baldwin, W. Marshall & Setton, Kenneth M. Madison (red.): *A History of the Crusades I: The first hundred Years*, s. 220-252. The University of Wisconsin Press, Milwaukee og London.
- Erdmann, Carl (1974 [1935]): *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- [Flere forf.] (1866/1879): *Recueil des Historiens des Croisades – Historiens Occidentaux*, bd. 3-4 (folio), Imprimerie Impériale, Paris 1866 og Imprimerie Nationale, Paris 1879.
- Fulker af Chartres/Fulcheri Carnotensis (1969 [1095-1127]): *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127* (orig. Historia Hierosolymitana), v. Ryan, Frances Rita & Fink, Harold S. The University of Tennessee Press, Knoxville.
- Grassi, Ernesto (1979 [1970]): *Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- (1984 [1979]): *Die Macht der Phantasie – zur Geschichte abendländischen Denkens*. Syndikat, Frankfurt am Main.
- Hannestad, Knud (1963): *Korstogene – Et møde mellem to kulturer*. Munksgaards Forlag, København.
- Holmqvist-Larsen, Niels Henrik: "Korsfarerne og deres fjender", i: Kristiansen, Kristof K. og Rasmussen, Jens R. (red.): *Fjendebilleder og fremmedhad*, s. 61-74. FN-forbundet gennem Gyldendal, København.
- Knoch, Peter: (1966): "Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik", bd. I i *Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart.
- Krey, August C. (red. og udg.)(1958 [1921]): *The first Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*. Peter Smith, Gloucester, Massachusetts.
- Lindhardt, Jan (1991): *Tale og skrift – to kulturer*. Munksgaard, København.
- Munro, Dana Carleton (1906): "The Speech of Pope Urban II. at Clermont, 1095", i: *The American Historical Review*, vol. XI, # 2, s. 231-242. New York og London.
- Ong, Walter (1990 [1982]): *Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet*, (orig. Orality & Literacy. The Technologizing of the Word). Anthropos, Göteborg.
- Painter, Sidney (1969): "Western Europe on the Eve of the Crusades", i: *A History of the Crusades I* (se under Duncalf), s. 3-29.
- Pernoud, Régine (1964): *Korstogene*, (antologi bestående af primærkilder) oversat af Hannestad, Knud. Rosenkilde og Bagger, København.
- Praver, Joshua (1972): *The World of the Crusaders*. Weidenfeld and Nicolson, London & Jerusalem.
- Quintilianus, Marcus Fabius (1961): *Institutio Oratoria* I-XII (bd. 1-4), (overs. & red.) Butler, H. E., The Loeb Classical Library, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press og London, W. Heinemann Ltd.
- Riley-Smith, Jonathan (1986): *The First Crusade and the Idea of Crusading*. Athlone, London.
- Runciman, Sir Steven (1978 [1951]): *A History of the Crusades*, vol. I: The First Crusade & the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. Penguin (Peregrine) books, London.
- (1969): "The Pilgrimages to Palestine before 1095", i *A History...*(se under Duncalf, F.), s. 68-78.
- Röhrich, Reinhold (1901): *Geschichte des ersten Kreuzzuges*. Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung, Innsbruck.
- Salomonsen, Børge (1965): "Jerusalem, det himmelske, det nye", i: Nielsen, Eduard & Noack, Bent (red.): *Gads danske bibelleksikon* I-II, bd. I, spalte 944. G.E.C. Gads Forlag, København.
- Sløk, Johannes (1960): *Det religiøse instinkt*. Berlingske Forlag, København.
- Sommerville, Robert (1976): "The Council of Clermont and

- the First Crusade", i: *Studia Gratiana*, bind XX, s. 325-37. Rom.
- Southern, R. W. (1978 [1970]): *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex.
- Talbot, Hugh (1975): "Die cluniazensische Spiritualität", i: *Cluny – Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, s. 43-49. Richter, Helmut, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Thiedecke, Johnny (1988): *Gud vil det! Korstogstiden 1100-1300*. Marko, Ålborg.
- Togeby, Ole (1985): "Frames, scripts, scenarios – og – topoi", i: Rørbech, Lone og Skyum-Nielsen, Peder (red.): *Retorisk festskrift*, s. 190-199. Dafolo forlag, København.
- Vico, Giambattista (1997 [1709]): *Vor tids studiemetode*, oversat med indledning og noter af Conni-Kay Jørgensen, [1. udg. De nostri temporis studiorum ratione, Neapel 1709]. Museum Tusulanums Forlag, København 1997.
- (1997 [1744]): *Den nye Videnskab*, oversat med indledning og noter af Wolder, Fritz, 1. udg., 1. opl. [oversat fra Scienza Nuovas stærkt udvidede 3. udg., 1744]. Helikon, Århus 1997.
- Vital, Orderik (1886-96): *Kirkehistorie – Historiske Beretninger om Normanner & Angelsaxere I-III*, oversættelse & indledning: Kierkegaard, P. Selskabet til historiske kilde-skrifters oversættelse/Carl Schönbergs Forlag, København.
-