

Religionssatirens fødsel ud af grådighedskritikkens ånd

På tærsklen til det 12. århundrede indtraf der en skelsættende begivenhed i den europæiske litteratur. For første gang i Europas historie opstod der en række satirer, som åbent gik til angreb på den kristne kirke, som de udstillede som gennemsyret af pengebegær, grådighed, korruption og bestikkelse. Med fremkomsten af anonyme værker såsom *Tractatus Garsiae Tholetani* (som handler om kirkens tilbedelse af 'martyrerne' Guld og Sølv) og *Evangelium secundum marcas argentii* (også kaldet penge-evangeliet) opstod der en ny og udpræget antiklerikal form for satire, som udsprang af en voksende skepsis over for kirkens stadigt mere åbenlyse interesse for penge. Selvom denne antiklerikale satire i begyndelsen blot udgjorde en lille, anonym undergrundsbevægelse, så blev den senere videreført og videreudviklet af Erasmus af Rotterdam, Molière, Jonathan Swift, Denis Diderot, François Voltaire, Heinrich Heine, Samuel Butler og mange andre, hvorved den fik afgørende indflydelse på den moderne europæiske litteratur.

Artiklen argumenterer for denne sammenhæng i tre trin. Den første del af artiklen viser, hvorledes der opstod en udbredt kritik af pengebegær og korruption inden for kirken i det 11. århundrede. Selvom det var i modstrid med Biblen, var det almindeligt at handle med kirkelige embeder, og da kirken forsøgte at gøre op med dette, blev det offentligt kendt, at gejstlige købte sig til deres stillinger. Det gødede jorden for den antiklerikale satire. Kombineret med at den romerske satire blev studeret intenst i det hastigt udviklende uddannelsessystem, tilvejebragte det vækstmulighederne for en ny kunstnerisk udtryksform: Den antiklerikale satire.

Artiklens anden del introducerer og analyserer de to nævnte satirer, som i middelalderforskningen går for at være de to mest udbredte antiklerikale satirer i høj- og senmiddelalderen. Analysen viser, hvorledes satirerne opbygger en række groteske modsætninger mellem Jesu fattigdom og kirkens rigdom for dermed at udstille det tiltagende misforhold mellem kristendommens lære og kirkens virke. Mens det ifølge Biblen er så godt som umuligt for en rig at komme ind i paradiset, skildrer satirerne eksempelvis, hvor umuligt det er for en fattig at komme ind i kirken i Rom.

Kun bestikkelse kan åbne døre for dem, der ønsker adgang til det romerske klerikokrati, og bestikkelse kræver penge.

Artiklens tredje del argumenterer for, at den antiklerikale satire, som voksede frem i det 12. og 13. århundrede, ikke kan medregnes til den parodisk-karnevalistiske tradition, som Mikhail Bakhtin har gjort berømt. I modsætning til de milde og ofte helt ukritiske *parodia sacra*, som dyrkedes under middelalderens karnevalsfe-ster, er de polemisk-antiklerikale satirer, der begyndte at cirkulere i den europæiske undergrund fra og med det 12. århundrede, eksplicitte og skånselsløse i deres kritik af kirken. Her er omvendingen af verden ikke munter som under karnevallet, men udtryk for en klerikal perversion af troen. Derfor må den antiklerikale satire forstås som en selvstændig tradition, hvis eftervirkninger i europæisk litteraturhistorie in-genlunde har været mindre end karnevalismens.

Det 11. århundredes grådighedskritik

Der findes talrige historiske kilder, som vidner om, at køb og salg af gejstlige em-beder var en udbredt praksis inden for kirken i det 11. århundrede (Manitius 1931, 21ff.). Eksempelvis gengav Gerbert d’Aurillac, som senere blev udnævnt til Pave Sylvester 2., en “ussel” biskops forsvar for, at han – med d’Aurillacs ord – var “steget i graderne ved hjælp af penge og ikke meritter”¹:

“ For nylig blev jeg ordineret til biskop af ærkebiskoppen, og jeg gav ham hundrede guld-mønter for at give mig denne rang; havde jeg givet mindre end det, ville jeg ikke have været biskop i dag. Men det er bedre for mig at formindske guldet i min kiste end at miste et sådant embede. Jeg gav guld, og jeg fik et bispeembede; dog med lidt held behøver jeg ikke opgive håbet om at få guldet hurtigt tilbage. Jeg vier en præst, og jeg får guld; jeg udnævner en diakon, og jeg får en stor mængde sølv. Det gælder for hver en gejstlig rang, og for at vie abbeder og indvie kirker forventer jeg også en fortjeneste i penge. (Silvestri II 1880, 174)

Ifølge denne og mange lignende kilder var køb og salg af gejstlige embeder noget, der foregik på *alle* niveauer i det klerikale hierarki. Det bekræftes af den samtidige kronikør og benediktinermunk Rudolf Glaber, som skriver, at “denne pestilens hærger vidt og bredt blandt prælater fra kirker over hele verden. På grund af deres griske pengebegær forvandler de den ærværdige gave, de har fået af den almægtige Kristus, til deres egen forbandelse” (Glaber 1880, 636). Prælater er en betegnelse for højstående gejstlige og inkluderer sågar paven, så Glaber skrev altså, at hand-len med kirkelige embeder også – og måske især – foregik i de øverste lag af det katolske klerikokrati, dvs. i de lag som nok var de mest magtfulde, men som også burde være de mest forbilledlige.

Officielt fordømte middelalderkirken al handel med kirkelige embeder som *si-moni*. Dette udtryk stammer fra den bibelske fortælling om magikeren Simon, der forsøgte at købe evnen til at overbringe Helligånden til troende ved hjælp af håndspålggelse. I *Apostlenes Gerninger* fortælles det, at apostlene besad denne evne, og at Simon var vidne til, at de brugte den:

“ Da Simon så, at Ånden blev givet ved apostlenes håndspåleggelse, kom han med penge til dem og sagde: ‘Giv også mig den magt, at den, jeg lægger hænderne på, får Helligånden.’ Peter svarede ham: ‘Gid dit sølv må forgå og du selv med, når du tror, at du kan købe Guds gave for penge.’ (Ap.G. 8:18-20)

Med udgangspunkt i denne fortælling fordømte kirken udadtil enhver handel med gejstlige embeder som simoni. Æren ved og evnen til at overbringe Helligånden, forkynde evangeliet og lede flokken til frelse var en *gave*, som Jesus havde overrakt til apostlene, og som derefter var gået i arv til kirkens gejstlige. I Biblen siger Jesus til apostlen Peter, at han er den “klippe”, hvorpå han vil bygge sin kirke (Matt. 16:18), og det fik den katolske kirke til at betragte Peter som den første pave og de senere paver som hans efterfølgere (Collins 2009, 9-11). Derfor burde enhver pave afvise simoni, ligesom Peter havde afvist Simon. Gaver fra Kristus handler man ikke med! Sådan var det i teorien. Men som de ovenstående citater af d’Aurillac og Glabus viser, var praksis ofte en anden.

I det 11. århundrede blev den penible uoverensstemmelse mellem teori og praksis til et omdiskuteret problem, hvilket satte gang i en reformbevægelse, der skulle gøre op med den simonistiske praksis. Leo 9., som var pave fra 1049 til 1054, stod i spidsen for en række kirkeforsamlinger, som blev afholdt over hele Europa. Her blev gejstlige, der var anklaget for simoni, og som ikke kunne forsvare sig på tilfredsstillende vis, uden videre afsat (Whitney 1968, 25). Denne reformpolitik fortsatte under Leo 9.’s efterfølgere og kulminerede i slutningen af 11. århundrede i det, der kaldes den gregorianske reform (Laudage 1993, 21-44).

En utilsigtet konsekvens af denne reformbevægelse var, at det blev offentligt kendt over hele Europa, at kirken var gennemsyret af simoni. Som vi allerede har set eksempler på, blev der skrevet talrige skrifter, der kritiserede simoni og bestikkelse i klerikale kredse, og som hudflettede den grådighed og det pengebegær, der lå bag. “The literature directly concerned with simony was extensive”, skriver middelalderlitteraturen John A. Yunck, som underbygger dette med en lang række eksempler (Yunck 1963, 60). Det kunne næsten ikke undgå at øge middelalderens fokus på den traditionelle dødssynd grådighed (latin: *avaritia*). Mens stolthed (latin: *superbia*) igennem århundreder var blevet betragtet som den vigtigste af de syv dødssynder, begyndte europæernes moralske fokus gradvist at forskyde sig til grådigheden. Ifølge religionshistorikeren Lester K. Little satte denne forskydning ind med pengeøkonomiens opkomst og simoniens udbredelse i det 11. århundrede:

“ Until the end of the tenth century, pride was unreservedly dominant as the most important vice ... But in the eleventh century, Peter Damian heralded a significant change when stating unequivocally: ‘Avarice is the root of all evil’ [...] ‘First of all, get rid of money, for Christ and money do not go well together in the same place.’ These themes were picked up again and again in the following generations. (Little 1978, 36)

På denne måde kom kritik af simoni, grådighed og pengebegær til at indtage en central plads i offentligheden i det 11. århundrede, og det dannede ifølge Yunck “the soil out of which medieval venality-satire grew” (1963, 54). For i det 12. og 13.

århundrede blev der skrevet en lang række satirer, som udstillede den kristne kirke som gennemsyret af pengebegær og simoni. Siden har middelalderlitteraten Rodney M. Thomson kritiseret Yunck for, at hans fokus er for snævert (Thomson 1978, 75). Ifølge Thomson er det nemlig ikke kun latinske bestikkelses- og korrupsionssatire, der opstår i det 12. århundrede, men i det hele taget den latinske satire, hvilket er identisk med den middelalderlige satire, eftersom de tidligste middelalderlige satirer – og stort set alle før det 13. århundrede – er på latin (76).

Jeg mener ikke, det kan betvivles, at Yunck har ret i, at kritikken af grådighed og simoni var med til at gøde jorden for den eksplosive vækst i satiriske skrifter, som så dagens lys i det 12. århundrede. Men jeg mener samtidig, at *både* Yuncks og Thomsons historiske perspektiver er for begrænsede. For det var hverken kun den middelalderlige korrupsionssatire eller kun den middelalderlige satire som sådan, der opstod på tærsklen til det 12. århundrede. Det var en langt mere vidtrækkende og skelsættende begivenhed, der fandt sted, for det var første gang i Europas historie, at satiriske værker åbent gik til angreb på den kristne kirke. Dermed indledte disse værker den tradition for *antiklerikal* satire, som kom til at præge den europæiske kultur igennem århundreder, og som vi i dag bl.a. forbinder med forfattere som Erasmus, Molière, Swift, Diderot, Voltaire, Heine, Butler og med billedkunstnere som Hogarth, Gillray, Goya, Cruikshank, Grandville, Daumier og mange flere. Uden at vide af det indledte det 12. århundredes anonyme forfattere en tradition, som skulle komme til at spille en betydelig rolle i den europæiske kultur igennem adskillige århundreder – nemlig en tradition for at udstille og latterliggøre kirken og dens repræsentanter (hvilket har været den suverænt mest fremtrædende form for religionssatire i det moderne Europa).

Selvom grådighedskritikken gødede jorden for den antiklerikale satire, så kan den ikke *i sig selv* forklare den antiklerikale satires fremvækst. Af jord alene vokser der intet frem. Der må også frø til, og de blev leveret af den romerske satire, som efter at have ligget i dvale i den tidlige middelalder blev genoplivet i det 11. århundrede. Som Thomson har påpeget, skyldtes det ikke mindst, at uddannelsessystemet ekspanderede kraftigt i denne periode (76-81). Udviklingen af kloster- og katedralskoler og etableringen af de første universiteter i Bologna, Paris og Oxford afstedkom en langt mere omfattende gruppe af studerende end tidligere (Verger 1992, 47-55). De blev ikke kun undervist i grammatik, retorik, filosofi og astronomi – men også i satire. Som Thomson har påpeget, så var den romerske satire ofte en obligatorisk del af pensum i de nye uddannelsesinstitutioner: “Library-catalogues, surviving manuscripts and *loci citati* in works of all kinds indicate that Horace, Juvenal and Persius were read by all school-trained clerks” (Thomson 1978, 77). Således bidrog udviklingen af uddannelsessystemet til, at stadig flere lærte at beundre klassiske skoleeksempler på satirisk skrivekunst, hvilket ikke kun var med til at inspirere nye satirikere, men også til at opdyrke et nyt publikum for satire. Plantet i det 11. århundredes grådighedskritiske muld frembragte de gamle romerske frø således en ny, opsigtsvækkende plante, nemlig den antiklerikale satire. Over de næste mange århundreder skulle denne nye vækst brede sig ud over hele Europa og spire i adskillige kunstarter, men til at begynde med var den antiklerikale satire frem for alt et *litterært* fænomen.

Den antiklerikale satires opkomst

I slutningen af det 11. århundrede begyndte en samling latinske satirer at cirkulere blandt europæiske gejstlige og studerende. De var skrevet af en vis Sextus Amarcus, hvilket formodentlig er et pseudonym. Forfatterens identitet er ukendt, men teksterne bar præg af, at han på den ene side var inspireret af Horats og på den anden side påvirket af samtidens kritik af pengebegær. "Amarcius", skriver Yunk, "brings the material and the spirit of the Roman satirists to bear for the first time in the Middle Ages on clerical venality and simony" (1963, 65). Den teknik, som Amarcus oftest bruger, svarer til Friedrich Schillers senere så berømte definition af satire som en modstilling af ideal og virkelighed (Schiller 1952, 37). Således hudflettede Amarcus den herskende bestikkelsespraksis ved at vise, hvor langt den befandt sig fra den kristne idealkirke:

“ Hvis alle biskopper ville betragte bestikkelsespenge fra uduelige mænd som det rene ingenting og i stedet gøre værdige mænd ære, så ville Satans fristelser ikke gribe så mange sind [...] Men nu er det sådan, at hvad redelighed ikke indbringer, det indbringer penge. Nu er en mand, der 'kommer med gaver' redelig; han går ind, mens den, der ikke har noget, går ud [...] O penge, penge, al ondskab bliver købt gennem dig; med din hjælp afgør præster godt og ondt. (Amarcius 2011, 160-162)

Amarcius' satirer er interessante, fordi de markerer et litteratur- og kulturhistorisk nybrud, men de er med rette ikke blevet opfattet som satiriske mesterværker. Der skulle dog ikke gå mange år, før der blev skrevet en antiklerikal satire, hvis originalitet var så bemærkelsesværdig, at den kom til at danne tradition. I 1099 eller umiddelbart derefter skrev en vis Garcia fra Toledo, som sandsynligvis også er et pseudonym, et værk kaldet *Tratatus Garsiae Tholetani* (*Traktat af Garcia fra Toledo*), som satte helt nye standarder. Det var ikke blot den første "large-scale anti-papal satire", der blev skrevet i Europa (1973, 8). Det var også et værk, der ifølge den tyske middelalderlitterat Paul Lehmann var skrevet af "en satirisk mester" (Lehmann 1963, 29).

Traktat af Garcia fra Toledo er en slags tidlig nøgleroman, for den beretter om en rejse, som den daværende ærkebiskop af Toledo, Bernard de Sedirac, faktisk foretog i 1099, hvor han drog til Rom for at erhverve en stilling som pavelig legat i Aquitaine (Bayless 1996, 145). Ærkebiskop Bernard – som i satiren er omdøbt til ærkebiskop Grimoard – fik denne stilling, og satiren beretter om, hvordan det gik til. Allerede åbningsscenen gør det klart, at det næppe skete uden bestikkelse, eftersom kirken i Rom er manisk optaget af sølv og guld:

“ På den tid hvor Urban, den allergrådigste pave af den romerske kirke, overførte legerne af de ærværdige martyrer Sølv og Guld fra Frankrig, hvor de var blevet indsamlet, til Rom, og netop imens han var i færd med egenhændigt og hæderligt at gravlægge dem i guldbroderede punge som en hellig mand, opdagede Grimoard, ærkebiskoppen af Toledo, ved et tilfælde nogle af disse martyrs relikvier. Han besluttede sig for at overføre dem skånsomt til Sankt Havesyges helgenskrin, og idet han tænkte, at de ville glæde den romerske pave – for han kendte til hans kvaler – bragte han dem med sig til Rom. Ærkebiskoppen håbede på at blive pavelig legat i Aquitaine [...] men han havde ingen chance for

at blive legat for den romerske kirke, hvis ikke han kunne forelægge værdifulde relikvier fra disse martyrer for den romerske pave. (Garcia 1973, 14-16)

Martyrerne Sølv og Guld hedder Albini og Rufini i den latinske tekst, hvilket egentlig betyder hvid (som sølv) og rød (som guld). Allerede inden Garcia fra Toledo skrev sin tekst, var disse “ærværdige martyrer” blevet til gængse satiriske betegnelser for sølv og guld, som var de materialer, datidens mønter var lavet af. “Albini og Rufini blev meget hurtigt til faste figurer, særligt i den anti-simonistiske og anti-kuriale satire” ifølge Lehmann (1963, 25). Et kort elegisk distikon var særdeles udbredt i perioden fra det 11. til det 14. århundrede og lød som følger: “Den som ejer knoglerne fra martyren Albini eller fra martyren Rufini af Rom, han vil være stærk nok til at sejre” (25).

Ved at gøre sølv- og guldmønter til *martyrer* spillede Garcias traktat – ligesom Amarcus’ satirer – på misforholdet mellem de kristne idealer og den klerikale virkelighed. De kristne martyrer, som blev helligholdt i middelalderen, var dem, der havde ofret deres liv for kristendommen i dens første århundreder, hvor den fortsat var en forfulgt mindretalsreligion. Når højmiddelalderens satirikere gjorde mønter til martyrer, antydede de derfor, at pengebegæret egentlig ‘ofrede livet’ til fordel for troen i den oprindelige, autentiske kristendom, men at penge nu – i højmiddelalderen – blev dyrket af kirken som det mest værdifulde og ophøjede. Den eksisterende klerikale virkelighed var med andre ord blevet til et vrængbillede af de oprindelige kristne idealer.

Som bekendt indsamlede man i middelalderen martyrerens jordiske rester – de såkaldte relikvier – og placerede dem i helgenskrin i kirker og klostre. I Garcias traktat har ‘relikvier’ imidlertid fået en anderledes satirisk betydning. For her kan man læse, hvordan den romerske kurie indsamlede ‘legemsdele’ af sølv og guld (dvs. mønter), med samme iver som Europas kirker indsamlede legemsdele fra de sande martyrer. Når teksten beskriver “legemerne” af “de ærværdige martyrer Sølv og Guld” som “relikvier”, der var blevet “indsamlet” i Frankrig og “overført” til Rom, så beror det altså på den metaforiske lighed mellem indsamlingen af martyrrelikvier og indsamlingen af penge.

Denne metaforiske lighed var ikke grebet ud af luften, for relikvier var enormt værdifulde og havde ofte samme *funktion* som penge i middelalderen. Dyrkelsen af relikvier udgjorde baggrunden for hele pilgrimsbevægelsen, da pilgrimme op søgte steder, der opbevarede relikvier, fordi man mente, at de udstrålede en kraft, som kunne rense for synder eller beskytte imod trusler (Bredero 1994, 122). Som middelalderhistorikeren Diana Webb har påpeget, så afstedkom pilgrimsfærd dog også “opportunities for profit”, for “pilgrims had money” (92). Relikvier øgede ikke kun kirkernes anseelse, men fyldte også deres kirkebøsser. Da efterspørgslen efter relikvier hurtigt kom til at overstige udbuddet, forekom der sågar “hellige tyverier”, hvor pilgrimme stjal relikvier med hjem til deres egne kirker eller klostre eller solgte dem videre til abbeder, biskopper eller andre højtstående gejstlige (Geary 1990, xii). Med andre ord gjorde *Traktat af Garcia fra Toledo* i virkeligheden blot relikvierne til det, de – i praksis – allerede var i forvejen, nemlig sølv og guld.

Et af de litterære greb, der adskiller Garcias traktat fra Amarcus’ satirer, er, at den ikke blot beskriver pengebegær og korrupsion udefra, men især lader den komme til

orde gennem den romerske kuries egen mund. I en parodi på en opbyggelig tale opremser en af de kardinaler, der omgiver paven, en lang række synder, mens han frejdigt erklærer, at penge – eufemistisk omskrevet som relikvier fra martyrerne Guld og Sølv – kan rense synderne for alt og skaffe dem adgang til det romerske klerikokrati:

“ O hvor kostbare er ikke martyrerne Guld og Sølv! O hvor forkyndelsesværdige! O hvor prisværdige! Enhver synder, der besidder deres relikvier, er altid retfærdiggjort [...] Hvem end der er besmittet af en horkarls læber, hvem end der er tilsmudset af usædelighedens forbrydelser, hvem end der er blevet bleg af misundelsens sygdom, hvem end der har ry for at bryde ed, kort sagt, alle som har begået helligbrøde, alle sladretasker, vindrankere, tyve, gnier, skændere, bæster, forrædere, fredløse, bøller, vanhellige, løgnere, ondsindede – hvad mere? – alle foragtelige, forbandede, infame, kriminelle, udviste, fordømte, ja sandelig, alle syndere som har krænket Gud i ord eller handling; lad dem ikke tøve med at komme til vor hersker paven bærende på relikvier fra disse, de mest kostbare martyrer, således at de kan få syndsforladelse for alt. Men uden disse relikvier vil deres bøn være forgæves. Kom, kom, simonistiske ærkebiskopper, biskopper, stiftsprovster, abbeder, diakoner og klosterforstandere, giv den romerske pave de to martyrer, ved hvilke man kan få adgang til den romerske kirke [...] Bed derfor via Sølv, og der skal gives jer; søg via Guld, så skal I finde; bank på via en af disse martyrer, så skal der lukkes op for jer. For enhver, som beder via Sølv, får; og den, som søger via Guld, finder; og den, som banker på via en af disse martyrer, lukkes der op for. (Garcia 1973, 18-20)

Mens senere tiders antiklerikale satirer ofte har fremstillet gejstlige som folk, der prædiker ét men gør noget andet, er de gejstlige her blottet for hykleri. De *foregiver* end ikke at være de “gode hyrder”, de burde være ifølge Biblen (Johs. 10), men er helt åbenlyst som glubske ulve – i hvert fald inden for kirkens mure, hvor denne parodi på en opbyggelig tale holdes. De eksalterede opremsninger, der komisk føres *ad absurdum*, skyldes ingeniørlunde, at kardinalen er opflammet af religiøs iver, men snarere at han er ramt af guldfeber. Som en foregribelse af den praksis, der udviklede sig i forbindelse med de senere så berygtede afladsbreve, erklærer kardinalen bramfrit, at penge kan frikøbe mennesker for alverdens synder. Således bliver klerikokratiets omvendning af det oprindelige kristne fattigdomsideal ekspliciteret af dets egne højeste medlemmer. Selv *simoni* kan afbødes med endnu mere bestikkelse, og på denne måde transformeres Kristi kirke til en klerikal pengemaskine.

Den sidste del af citatet fra kardinalens lovtale over de fantastiske virkninger af penge er et typisk eksempel på, hvordan teksten fordrejer bibelcitater og vender deres oprindelige betydning på hovedet. I Biblen siger Jesus således: “Bed, så skal der gives jer; søg, så skal I finde; bank på, så skal der lukkes op for jer. For enhver, som beder, får; og den, som søger, finder; og den som banker på, lukkes der op for” (Matt. 7: 7-8). Kort forinden har Jesus tilmed sagt: “I kan ikke tjene både Gud og Mammon” (6: 24). I kardinalens fordrejede version af Jesu tale har han imidlertid indflettet de små tilføjelser *per Albinum* (via Sølv), *per Rufinum* (via Guld) og *per utrumque martirem* (via en af disse martyrer), hvorved Jesu ord netop kommer til at stå i Mammons tjeneste. Det klerikale bedrag består således ikke kun i, at de gejstlige ledere afviger fra kristendommens lære, men også i at de forfalsker og perver-

terer den. De ophøjede idealer bliver behændigt manipuleret, så alting kommer til at dreje sig om ussel mammon. Således vendes den kristne etik på hovedet af dens fremmeste forvaltere.

Ikke overraskende udstiller *Traktat af Garcia fra Toledo* også, hvorledes pavens og kardinalernes pengejagt kommer dem selv til gode i form af ekstravagante klæder og luksuriøse spise- og drikkevaner. Efter paven i en parodi på en prædiken har gennemgået alle de skrækkelige strabadser, kirken har måttet gennemgå for at blive rig, opfordrer han sine kardinaler til at fejre den indtrufne rigdom med et overdådigt ædegilde:

“Lad os tilfredsstille vore maver, lad os føje vor appetit! For det står skrevet: ‘Hvis I er vilige og lydige over for Urban, skal I fortære landets goder’. Derfor, mine kardinaler, fortær laks, spis karpe, fyld jer med aborre, mæsk jer i delfin, slug stør, åben muslinger, fileter havål, kast jer over lampretter. (Garcia 1973, 34)

Paven og kardinalerne spiser ikke kun meget, men også meget *luksuriøst*. De fisk og skaldyr, som nævnes her, hørte således til blandt de mest kostbare retter, man kunne spise i middelalderen. Som religionshistorikeren Paul N. Morris har gjort opmærksom på, var især lampretter kostbare og derfor associeret med luksus og magt: “Garcias allusion to lamprey is telling. There is no dish more associated with luxury and power than this one” (Morris 2001, 42). Desuden ser vi her igen, hvordan paven frit fordrejer bibelcitater, så de passer ind i hans eget kram. I Biblen står der selvsagt intet om, at man skal være lydige “over for Urban”, men udover denne tilføjelse findes den sætning, som paven siger “står skrevet”, i Esajas’ Bog 1:19.

Den satiriske teknik, der består i at fordreje bibelcitater, blev yderligere perfektioneret i den tekst, der går for at være middelalderens mest populære antiklerikale satire, nemlig det såkaldte *Penge-evangelium*, som eksisterer i talrige afskrifter og versioner fra begyndelsen af det 13. og frem til det 16. århundrede (Lehmann 1963, 39; Bayless 1996, 136). Jeg anvender i det følgende den “intermediate version”, som middelalderlitteraten Martha Bayless har sammenstillet på baggrund af 12 overleverede manuskripter (1996, 321-331). I det ældste manuskript, som ifølge Lehmann er fra omkring 1230, er værkets latinske titel *Evangelium secundum marcas argentii* (Lehmann 1963, 39). Denne titel kommer af, at det andet evangelium i biblen – *evangelium secundum* – hedder Markusevangeliet, men samtidig er Marcus her blevet ændret til *marca argentii*, som betyder sølvmark eller sølvmonet, og således kommer satiren til at hedde *Penge-evangeliet*.

Fra første færd opbygger *Penge-evangeliet* et grotesk misforhold mellem de kristne idealer og den klerikale virkelighed. Ifølge Biblen vil Kristus vende tilbage til jorden på dommedag, hvilket beskrives på følgende måde: “Når Menneskesønnen kommer i sin herlighed og alle englene med ham, da skal han tage sæde på sin herligheds trone” (Matt. 25:31). Dette bibelsted fordrejes i åbningsscenen til *Penge-evangeliet*, således at paven i stedet for at tage imod Kristus anbefaler at *afvise* ham, når han ankommer til den *pavelige* herligheds trone – og altså ikke sin egen som i den bibelske fortælling:

“ Paven sagde til romerne: ‘Når Menneskesønnen kommer til vor herligheds trone, så lad dørvogteren sige til ham: ‘Min ven, hvad er du kommet for?’ Og hvis han fortsætter med at banke på uden at give dig noget, så kast ham ud i mørket udenfor, hvor der skal være gråd og tænderskæren. Kardinalerne sagde: ‘Hvad skal vi gøre for at skaffe penge?’ Paven svarede: ‘Hvad står der i loven? Hvad læser du dér? Du skal elske guld og sølv af hele dit hjerte og af hele din sjæl, og den rige som dig selv. Gør det, så skal du leve’. (Bayless 1996, 322)

Alene i denne korte passage, der sigende springer direkte fra afvisningen af Kristus til instruktionen i, hvordan man skaffer penge, er der inkorporeret hele fem bibelcitater (323). Det sidste er ironisk nok fra den berømte lignelse om den barmhjertige samaritaner, hvor en lovkyndig spørger Jesus: “Mester, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?”, hvilket i *Penge-evangeliet* er blevet til kardinalernes spørgsmål om, hvad de skal gøre for at skaffe penge. Ligesom paven svarer Jesus: “Hvad står der i loven? Hvad læser du der?” I Biblen svarer den lovkyndige: “Du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl [...] og din næste som dig selv” (Luk. 10:25-28). I *Penge-evangeliet* siger paven imidlertid: “Du skal elske guld og sølv af hele dit hjerte og af hele din sjæl, og den rige som dig selv.” Med andre ord har paven *bogstavelig talt* udskiftet kærligheden til Gud med kærlighed til “guld og sølv” og erstattet næstekærligheden med kærlighed til “den rige”.

Mens Garcias traktat kun stedvist indfletter fordrejede bibelcitater, så er hele *Penge-evangeliet* bygget op af fordrejede bibelcitater. Ud af denne citatmosaik opstår der en fortælling om, hvordan en fattig mand ikke kan komme ind i kirken i Rom, da han ikke har penge nok til at betale dørvogteren, mens en “fed, simonistisk biskop” kommer ind ved hjælp af bestikkelsespenge (Bayless 1996, 322). Dette efterfølges af en fortælling om, at paven bliver dødeligt syg, men helbredes af “en salve af guld og sølv”, som han får af den simonistiske biskop (323). Denne parodi på en mirakuløs helbredelse får paven til at bryde ud i en lovprisning af rigdom: “Salige er de rige, for de skal mættes. Salige er de, som har, for de skal ikke være tomhændede. Salige er de, der har penge, for deres er den romerske kurie” (ibid.). Det bibelsted, der her fordrejes, har et noget andet budskab: “Salige er de, som hungrer og tørster efter retfærdighed, for de skal mættes. Salige er de barmhjertige, for de skal møde barmhjertighed. Salige er de rene af hjertet, for de skal se Gud” (Matt. 5:6-8).

Igen ser vi, hvordan paveligt citatfuskeri erstatter de oprindelige kristne værdier med en hyldest til ussel mammon. I den omvendte pengeverden, som også *Penge-evangeliet* fremstiller, har retfærdighed, barmhjertighed og næstekærlighed vejet pladsen for pengefikseret afgudsdyrkelse. Her har de klerikale ledere, der burde være som gode hyrder, vendt Biblens ord på hovedet i deres tilbudelse af guldkalven i stedet for den sande gud. Her er det lige så vanskeligt for en fattig at komme ind i kirken, som det er for en kamel at komme igennem et nåleøje. Det er en alt andet end munter omvendning af kristendommens idealer.

Antiklerikalisme er ikke karnevalisme

Det er kendetegnende for de antiklerikale satirer, der opstår i det 12. og 13. århundrede, at de er eksplicite og skånselsløse i deres kritik af kirken og især af den romerske kurie. Det adskiller dem tydeligt fra de *parodia sacra* (hellige parodier), som

dyrkedes i forbindelse med middelalderens karnevalsfe-
 ster. Disse parodier fordre-
 jede alvorfulde religiøse tekster, så de fik et mere jovialt og muntert indhold. Ek-
 sempelvis kunne *Pater Noster* (fadervor) omskrives til *Potus Noster* (drik vor), eller
 man kunne skrive en drukkenbolts trosbekendelse eller en spillers liturgi (Lehmann
 1963, 124). Mikhail Bakhtin har påpeget, hvordan karnevalsfesterne og den “gro-
 teske realisme”, som han mener, de har afstedkommet inden for litteraturen, hiver
 alt, der almindeligvis betragtes som ophøjet, helligt og åndeligt, ned på et jordisk,
 profant og kropsligt plan (Bakhtin 1984, 19-21). Imidlertid var disse karnevalisti-
 ske degraderinger ofte ganske harmløse, og de var derfor også i vid udstrækning
 accepterede af kirken (74). I modsætning til den stærkt polemiske antiklerikale sa-
 tire var den mere parodiske karnevalistiske tradition stort set aldrig kritisk over for
 kirken eller dens ledere. Det er en *afgørende* forskel mellem den karnevalisme, som
 Bakhtin har gjort berømt, og den antiklerikale satire, som karnevalismens berøm-
 melse har været med til at fjerne fokus fra.

Når den antiklerikale satire vendte ‘verden på hovedet’, så var det, som vi har
 set i det foregående afsnit, først og fremmest udtryk for en klerikal forvanskning
 eller perversion af de kristne idealer og ikke – som under karnevallet – en munter
 og temporær omvendning af hierarkier. I den antiklerikale satire er den munterhed,
 festlighed og rekreation, som ifølge Bakhtin gennemsyrede den karnevalistiske tra-
 dition, erstattet af indignation, polemik og foragt over for de klerikale ledere, der
 burde være gode hyrder, men opfører sig som forslugne ulve. I den antiklerikale
 satire er det ikke folket, der har vendt verden på hovedet, men derimod de kleri-
 kale ledere, der har vendt det kristne fattigdomsideal på hovedet i deres higen efter
 penge. Desuden er omvendingen her ikke temporær, men derimod så indgroet, at
 den forekommer permanent. Derfor kan den antiklerikale satire, som cirkulerer i
 den litterære undergrund, ikke medregnes til den karnevalistiske tradition, der flo-
 rerer på middelalderens markedspladser, og som ifølge Bakhtin udgør indbegrebet
 af middelalderens latterkultur. På grund af sine særegne, ikke-karnevalistiske træk,
 må den antiklerikale satire derimod forstås som sin *egen* tradition.

Bakhtin ignorerer ikke den antiklerikale satire fuldkomment. Værker som
Traktat af Garcia fra Toledo og *Penge-evangeliet* var så udbredte og indflydelses-
 rige i høj- og senmiddelalderen, at de slet og ret er uomgængelige, hvis man vil
 skrive troværdigt om middelalderens latterkultur. Men selvom Bakhtin ikke var
 blind over for deres eksistens, så var han blind over for dens egenart. Selvom han
 registrerede, at der opstod en ny polemisk-antiklerikal satiretradition på tærsklen
 til det 12. århundrede, så fik det ham ikke til at operere med to eller flere sideord-
 nede latterkulturer i middelalderen. Derimod forsøgte han med vold og magt at
 inkorporere den antiklerikale satire i den karnevalistiske tradition. Under en gen-
 nemgang af festmåltidet som motiv i middelalderlitteraturen, skriver han således
 følgende:

“ In the eleventh and twelfth centuries the medieval symposium becomes more complex
 by the introduction of a satirical element [...] The ‘Treatise of Garcia of Toledo’ is ob-
 viously directed at the corruption, avidity, and disintegration of the Roman curia. The
 banquet images, exaggerated to extraordinary dimensions, have here what might seem a

purely negative connotation. This is the exaggerated picture of 'the improper'. However, the matter is far more complex. Banquet images, like all popular-festive forms, are ambivalent. True, in the given case they are made to serve a satirical, negative goal. But even here the images preserve their positive nature, and indeed it is this positive element that creates the exaggerations, though they are put to a satirical use [...] The images used for a satiric purpose continue to live their own life [...] Bread stolen from the people does not cease to be bread, wine is always wine, even when the Pope drinks it. (290-291)

Selvom Bakhtin tydeligvis har vanskeligt ved at få Garcias traktat til at passe ind i den karnevalistiske tradition, så hævder han alligevel, at den gør det. For at gennemføre sit argument fokuserer Bakhtin udelukkende på værkets beskrivelser af den romerske kuries festmåltider, mens alt det, der passer mindre godt ind i det karnevalistiske billedunivers – guld, sølv, martyrer, relikvier osv. – udelukkes. Dernæst hævder Bakhtin, at beskrivelser af festmåltider altid er ambivalente og derfor per definition aldrig kun kan tjene "a satirical, negative goal". Det beror på, at Bakhtin generelt forstår det satiriske som noget negativt, fordi han udelukkende associerer det med degradering (11-12, 62-63). Derimod er karnevalistiske elementer – såsom beskrivelser af festmåltider – ifølge Bakhtin ambivalente, da de også besidder et skabende "positive element". Når Bakhtin skal have Garcias traktat til at passe ind i den karnevalistiske tradition, fokuserer han derfor på beskrivelserne af festmåltider, hvis "positive nature", han mener, antager "their own life", eftersom "wine is always wine, even when the Pope drinks it." Løsrevet fra den satiriske funktion, som beskrivelsen af den romerske kuries æde- og druggilder har i værket, kan de således ifølge Bakhtin forstås som elementer i den karnevalistiske tradition. Følgelig ser Bakhtin ingen grund til at skelne mellem den parodisk-karnevalistiske tradition og den satirisk-antiklerikale tradition.

Bakhtins argument er ikke overbevisende. Ikke nok med at han bekvemt nøjes med at undersøge nogle få, håndplukkede beskrivelser af festmåltider uden at tage højde for resten af Garcias traktat; han rensrer også disse håndplukkede beskrivelser for den funktion, de har i teksten, for at få de tilbageblevne, nøgne og funktionsløse billeder af mad og vin til at passe ind i den karnevalistiske tradition. Kun ved at reducere den romerske kuries dekadente æde- og druggilder til abstrakte billeder af festmåltider – til rene ornamentter, der frit kan tilskrives andre funktioner – formår Bakhtin at få det til at passe ind i den karnevalistiske tradition. Dermed ignorerer han, at den romerske kuries eksklusive luksusgilde er en *lukket* fest, der er finansieret af korruption, og ikke en karnevalsfest, hvor folket deltager.

Bakhtin nægter tilsyneladende at tage højde for de afgørende og grundlæggende forskelle mellem den kritisk-angribende antiklerikale satire, der florerede i den litterære undergrund, og den muntert-festlige karnevalisme, der udspillede sig på middelalderens markedspladser. Hans forsøg på at inkorporere et gennemført satirisk værk som *Traktat af Garcia fra Toledo* i den karnevalistiske tradition afslører hans modvilje imod at acceptere, at der kan være flere, sideordnede latterkulturer i middelalderen. I stedet forsøger han at presse alle lattervækkende tekster ind i én og samme monolitiske karnevalisme. Under dække af at sagen er "far more complex", simplificerer han den i virkeligheden. I stedet for at anerkende, at der etable-

res en selvstændig og særegen satirisk tradition på tærsklen til det 12. århundrede, insisterer han på, at der kun er én latterkultur i middelalderen, og at den er karnevalistisk.

I modsætning til Bakhtin har både ældre og nyere middelalderforskere foreslået en tvedeling af den middelalderlige latterkultur. Lehmann har eksempelvis skelnet mellem to forskellige traditioner i middelalderen, hvoraf den ene er munter ligesom Bakhtins karnevalisme, mens den anden – som er den, der opstår med værker som *Traktat af Garcia fra Toledo* og *Penge-evangeliet* – er satirisk. “Jeg foretrak,” skriver Lehmann, “at skelne den kritiserende, stridende og triumferende parodi, hvor satiren er hovedformålet og det komiske et middel, fra den mere humoristiske, muntre og opmuntrende parodi” (1963, 24). På samme måde i modsætning til Bakhtin, har Matha Bayless skelnet mellem “amusing, noncritical works”, som blot parodierer hellige tekster, og værker med “a sharper, more satirical dimension”, som udstiller og kritiserer kirken, og som ifølge Bayless udgør en selvstændig og sideordnet tradition, som dannes på tærsklen til det 12. århundrede:

“ The texts of early period (roughly 500-1100) are by and large amusing, noncritical works, often genuinely instructive [...] It was in the later period (1100-1500) that a sharper, more satirical dimension appeared in parody [...] Thus, though humorous nonsatirical parodies persisted into the late Middle Ages, they were joined by a new breed of social parody extending across the spectrum from satirical to polemic. (Bayless 1996, 11-12)

Både Lehmann og Bayless fokuserer primært på det parodiske element i middelalderens latterkultur, hvilket de forstår som dens tendens til at gendigte, omforme eller forvanske et allerede givet forlæg som f.eks. Biblen eller bønnerne. Ikke desto mindre bemærker de begge det, som Yunck, Thomson og senest også middelalderlitteraten Laura Kendrick har omtalt som *the rise of satire* på tærsklen til det 12. århundrede (Kendrick 2007, 56). Det, mener jeg, er en afgørende opdagelse. I lighed med Lehmann og Bayless mener jeg, at det er nødvendigt, at tage højde for den antiklerikale satires opkomst i det 12. århundrede og afvise Bakhtins ensidige og altopslugende fokus på den muntre karnevalisme for i stedet at operere med to sideordnede latterkulturer i middelalderen.

Denne distinktion er især vigtigt, fordi den gør det muligt at forstå den moderne antiklerikale satire som en videreførelse og videreudvikling af den antiklerikale satire, der opstod i den litterære undergrund på tærsklen til det 12. århundrede, snarere end som en videreførelse og videreudvikling af den karnevalisme, der florerede på middelalderens offentlige markedspladser. Når forfattere som Erasmus, Molière, Swift, Diderot, Voltaire, Heine og mange, mange andre blottede, udstillede og latterliggjorde klerikale autoriteter og institutioner, så viste de sig – i selve deres kritisk-angribende impuls – at være langt tættere beslægtede med middelalderens polemisk-angribende undergrundssatire end med de karnevalistiske folkefester og deres *parodia sacra*. Desuden forblev den antiklerikale satire i vid udstrækning et litterært undergrundsfænomen langt ind i oplysningstiden, hvor den endnu var underlagt censur, endnu blev retsforfulgt og endnu ofte blev udgivet anonymt. Årsagen hertil var ikke, at den antiklerikale satire blev underlagt nye restriktioner og

måtte gå under jorden, men at den fra begyndelsen – dvs. siden det 12. århundrede – havde været et undergrundsfænomen.

Perspektiv

Ifølge Kendrick blev den udstilling af klerikalt pengebegær, som *Traktat af Garcia fra Toledo* søsatte, altdominerende i de efterfølgende århundreders satire: “*Tractatus Garciae* [...] announces what will turn out to be the main theme of Latin satire for the entire Middle Ages: the greed or avarice of the clergy” (54). Mere end noget andet værk var *Penge-evangeliet* med til at udbrede de satiriske udstillinger af klerikokratiets pengefiksering. Ifølge Lehmann har *Penge-evangeliet* ligefrem “dannet skole [...] Kort tid efter dets tilblivelse blev værket til varigt fælleseje i den vestlige kultur. Gang på gang har franskmænd og tyskere, englændere og italienere afskrevet teksten” (Lehmann 1963, 39).

Som jeg har argumenteret for i denne artikel, udgjorde den voksende satirisk-polemiske tradition ikke kun en selvstændig tradition i den middelalderlige latterkultur. Den var også begyndelsen til den antiklerikale satire, som kom til at præge store dele af den moderne europæiske kultur: Det satiriske angreb på den kristne kirke, som den antiklerikale satire indledte i det 12. århundrede, er siden blevet videreført af traditionsdannende europæiske satirikere. Eksempelvis udstillede allerede Geoffrey Chaucer kirkens pengebegær og korrupsion i *Canterbury Tales* (14. årh.), og i renæssancen angreb datidens mest læste forfatter, Erasmus af Rotterdam, den katolske kirkes grådighed og simoni i satiren *Julius exclusus e coelis* (1514). Endnu mere berømt blev Molières udstilling af skinhellige og pengegriske gejstlige i *Tartuffe ou l'imposteur* (1664), og endnu mere skandaløs var Jonathan Swifts satire over den romerske kirkes opfindelse af skærsilden som en stor pengemaskine i *A Tale of a Tub* (1705). Fra oplysningstiden og frem er den antiklerikale satire blevet en central og fast bestanddel af den europæiske kultur. Overalt finder man skånseløse satiriske angreb på kirken og dens repræsentanter.

Selvom den antiklerikale satire i begyndelsen blot var en lille, anonym undergrundsbevægelse, voksede den sig efterhånden stor, og den endte med at blive en omfangsrig, kanoniseret og kulturdannende kraft i det moderne Europa. I de første århundreder af dens levetid var dens helt centrale ærinde imidlertid at udstille det pengebegær og den korrupsion, der herskede i klerikale kredse. Dette tema var altdominerende i den antiklerikale satiretraditions første 4-5 århundreder, og det forblev et centralt tema i den moderne epoke, selvom det her blev sekunderet af andre temaer. Derfor kan vi konkludere, at pengebegær ikke kun har fået gejstlige til at afvige fra det kristne fattigdomsideal igennem århundreder. Indirekte har det også foranlediget opfindelsen af en produktiv og indflydelsesrig litterær tradition, nemlig den europæiske tradition for antiklerikal satire.

Noter

1 Alle oversættelser fra latin er mine egne.

Litteraturliste

- Amarcius, Sextus (2011): *Satires, Eupolemius* (Dumbarton Oaks Medieval Library, 9), latin/engelsk udgave ved Ronald E. Pepin og Jan M. Ziolkowski, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Bakhtin, Mikhail (1984): *Rabelais and his World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Bayless, Martha (1996): *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bibelen (1992), Viborg: Det Danske Bibelselskab.
- Bredero, Adriaan H. (1994): *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Michigan: Wm. B. Eerdswin Publishing & Co.
- Collins, Roger (2009): *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy*, New York: Basic Books.
- Garcia Tholetani (1973): *Tractatus Garsiae* (Textus Minores 46), latin/engelsk udgave ved Rodney M. Thomson, Leiden: Brill.
- Geary, Patrick J. (1990): *Furta Sacra. Theft of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.
- Glaber, Rodulfus (1880): "Historiarum sui temporis libri quinque", i J.-P. Migne: *Patrologiae cursus completus: Series latina*, 142, Paris: Garnier, col. 611-698.
- Kendrick, Laura (2007): "Medieval Satire", i Ruben Quintero (red.): *A Companion to Satire: Ancient and Modern*, Oxford/Malden/Victoria: Blackwell Publishing, s. 52-69.
- Laudage, Johannes (1993): *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (Erträge der Forschung, 282), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lehmann, Paul (1963): *Die Parodie im Mittelalter*, 2. neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Little, Lester K. (1978): *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca: Cornell University Press.
- Manitius, Max (1931): *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3, München: C.H. Beck.
- Morris, Paul N. (2001): *Roasting the Pig: A Vision of Cluny, Cockaigne and the Treatise of Garcia of Toledo*, Boca Raton: Dissertation.com.
- Pepin, Ronald E. (2011): "Introduction" i Sextus Amarcius: *Satires, Eupolemius* (Dumbarton Oaks Medieval Library, 9), latin/engelsk udgave, Cambridge/London: Harvard University Press, s. vii-xxvi.
- Schiller, Friedrich (1952): *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Stuttgart: Reclam.
- Silvestri II (1880): "Sermo de informatione episcoporum", i J.-P. Migne: *Patrologiae cursus completus: Series latina*, 139, Paris: Garnier, col. 169-178.
- Thomson, Rodney M. (1978): "The Origins of Latin Satire in Twelfth Century Europe", i *Mittelalterliches Jahrbuch*, 13, s. 73-83.
- Verger, Jacques (1992): "Patterns" i Hilde de Ritter-Symoens (red.) *A History of the University in Europe: Volume 1: Universities in the Middle Ages*, s. 35-76.
- Webb, Diana (2001): *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, New York: I.B.Tauris & Co.
- Whitney, J.P. (1968): "The Reform of the Church", i *Cambridge Medieval History*, 5, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-50.
- Yunck, John A. (1963): *The Lineage of Lady Meed: The Development of Medieval Venality Satire*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.