

Bellum Iustum

I 1200-TALLETS VESTEUEOPÆISKE TÆNKNING OG KIRKENS FRED

AF

KURT VILLADS JENSEN

Teorier om *bellum iustum*, om retfærdig krig, er et underligt uhåndgribeligt fænomen med to ansigter.* På den ene side er det umådelig konstant. Det er de samme begreber og de samme kriterier, man har brugt i årtusinder for at afgøre, om en krig er nødvendig og retfærdig. På den anden side viser der sig gennem tiden nogle væsentlige ændringer i det indhold, man giver begreberne; hvordan man vægter dem i forhold til hinanden; og på hvilken baggrund de forstås. Men der er tale om langsomme ændringer; om små nuancer i et stort kildemateriale, som er gennemsyret af ældre tradition.¹

I løbet af 1200-tallet præciseredes vesteuropæiske teorier om *bellum iustum* i en række spørgsmål, som fik meget stor betydning for senere århundreders opfattelse af krig og især af kristne eller europæiske krige mod ikke-kristne. Det skete i en ganske omfattende litteratur, som både kan tolkes som et forsøg på at begrænse krige og som en øget tilladelse til at føre retfærdig krig.

Målet med denne artikel er at undersøge, hvorfor samme kilder kan

* Artiklen er en lettere ændret version af Ph. D. forelæsning, holdt den 7. april 1992 som afslutning på et Ph. D. studium finansieret af Københavns Universitets Humanistiske fakultet og Professor Johs. Pedersen og Hustru Thora, født Gertz' Legat.

¹ Det absolut vægtigste værk om begrebet retfærdig krig i middelalderen er F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1975 (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3. ser.; 8). Den middelalderlige tradition behandles i et større tidsperspektiv i James Turner Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War. A Moral and Historical Inquiry*, Princeton 1981, som bygger megen af sin behandling af middelalderen på F. H. Russell.

tolkes så forskelligt; og at foreslå to distinktioner som forudsætninger for at forstå 1200-tallets teorier om bellum iustum. Den første skelnen er mellem krig mod ikke-kristne og krig mellem kristne indbyrdes. Ganske vist dækkedes begge former for krig af samme teorier, men de konkrete resultater af overvejelserne var markant forskellige efter, om de skulle bringes i anvendelse mod ikke-kristne eller mod kristne. Den anden skelnen er mellem lovens bogstav og dens ånd: Min tanke er, at ganske mange tilsyneladende konkrete påbud i 1200-tallets skrifter skal forstås som betingede påbud, der kun gjaldt i situationer, hvor de fremmede det overordnede mål, nemlig kirkens fred.

Den første del af artiklen vil omtale to forudsætninger for det første korstog, som blev væsentlige elementer i senere teorier om bellum iustum. Den anden del vil forme sig som en gennemgang af 1200-tallets formelle kriterier for at afgøre, om en krig var retfærdig eller ej. Under første og anden del vil jeg anføre de karakteristiske træk, som kan bruges til at skelne et korstog fra andre retfærdige krige. Tredie og sidste del vil foreslå at tolke teorierne om bellum iustum i lyset af middelalderens opfattelse af udvikling, af lovens opgave, og af kirkens fred.

Det første korstog

Det første korstog i 1095 havde to forudsætninger, som er væsentlige i denne sammenhæng. Det ene var den fuldstændige aflad, det andet var pavens rolle som aktiv initiativtager til krigsførsel.²

Afladen var korsfarerne sikrede ved at deltage; nemlig *indulgencia plena*, fuldstændig forladelse for deres synder, og dermed en vished for at komme direkte i paradys, hvis de skulle dø under kampen for troen.³ Der er forsåvidt intet bemærkelsesværdigt ved tanken i sig selv, den kristne kirke er bygget på martyrer og er udbredt ved martyrer; men den fulde aflad i forbindelse med korstogene udskiller sig ved tre forhold: Den kan for det første udloves på forhånd til en bestemt navngiven person på betingelse af, at han gør noget bestemt. Den kræver for det andet, at man forlader sit samfund og opsøger hedningene. Begge disse forhold åbner en mulighed for, at enkelte personer bevidst kan søge martyriet, hvad kirken aldrig har accepteret som noget godt i sig selv. På den anden side set kunne en korsfarer ikke drage af sted af andre grunde end for at forsvare troen og rense sig for synd. Hvis han havde andre intentioner, ville han

² Se f.eks. Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986; *A History of the Crusades* vol. I, gen. ed. K.M. Setton, Madison 1969.

³ *Indulgencia plana* behandles grundigt i Norman Daniel, »The Legal and Political Theory of the Crusade«, i *A History of the Crusades* vol. VI, 1989, 3-38.

pådrage sig synd og blev dermed en fare for hele hærens krigslykke. Denne dobbelthed i afladen – at man risikerede at dø for at få den, men man måtte ikke opsøge døden for at få den – blev senere mindre modsætningsfyldt ved, at man tolkede korstogene som retfærdige krige. Så blev kampene mod muslimerne et forsvar og ikke en bevidst søgen efter martyriet.

Det tredje forhold ved syndsforladelsen er, at den faktisk virkede. Der havde gennem 1000-tallet været forsøg på fra pavestolens side at kæde kamp for kristendom og syndsforladelse sammen; med det første korstog blev det en succes og appellerede til en stor skare mennesker. Der kan selvfølgelig have været andre grunde til at tage på korstog. Nogle kilder tyder på, at enkelte har set det som en mulighed for at slippe ud af et uheldigt ægteskab;⁴ og historikere i dette århundrede har lagt vægt på, at ufrie mænd opnåede frihed og dermed skattefrihed ved at tage på korstog.⁵ Men i den middelalderlige forståelse var afladen det vigtigste, og netop den adskilte korstogene fra andre retfærdige krige. Afladen var et kriterium, som afgjorde om en krig var et korstog eller ej; om en krig blot var retfærdig, eller om den også var retfærdiggørende.

Den anden forudsætning for 1.korstog var pavens aktive rolle som initiativtager til krigsførsel. Også det havde der været ansatser til tidligere i 1000-tallet, både på det praktiske plan og fra Gregor VII (1073-1085) især på det teoretiske plan, i udformningen af en ideologi om krigsførsel. Der er to forhold her, som er vigtige for en forståelse af teorierne om retfærdig krig. Det ene er det rent konkrete faktum, at paven søgte at sætte sig i spidsen for en hær og dermed skelne mellem gode krige og mindre gode krige og dermed, at nogle former for krigsførsel kunne blive særlig fortjenstfulde. Krigsførsel kunne blive et aktivt, positivt instrument, som i pavens hånd fremmede kristendommen; og ikke blot et onde, som nødtvungent var blevet accepteret i forsvarsøjemed.

Det andet er, at pavestolen voldsomt udvidede sit indflydelsesområde. Ved mere og mere at trænge ind på de verdslige fyrsters område og optræde som hærfører; ved at opdyrke helt nye områder, som ingen andre havde indflydelse på, nemlig den kristne kamp uden for Europa; og ved at kæde dette sammen med en øget omsorg for det enkelte kristne menneske, som det kommer til udtryk i afladsinstitutionen. Pavestolens

⁴ Således må man vel tolke Urban II's befaling om, at unge mænd skal huske at fortælle til deres hustruer, at de drager på korstog. Oversat i *Chronicles of the Crusades. Eye-witness accounts of the Wars between Christianity and Islam*, ed. Elizabeth Hallam, London 1989, 63.

⁵ F.eks. Frederic Duncaif, »The First Crusade: Clermont to Constantinople«, i *A History of the Crusades vol I*, 253-279.

indflydelse fortsatte med at vokse i 1100- og 1200-tallet, både reelt – den greb ind på flere og flere områder – og især i teorien. Begge dele får en indflydelse på tanker om *bellum iustum* i 1200-tallet.

Disse forudsætninger for det første korstog springer ud i fuldt flor et par generationer senere, i midten af 1100-tallet. Måske er det i virkeligheden først på det tidspunkt, at de latinske kristne udviklede teorierne fuldt ud og begyndte at fremstille det første korstog som en hellig, gudinspireret og gudledet krig;⁶ og det var på det tidspunkt, at krigen mod de vantro blev alment teologisk accepteret som et positivt gode.

Det fandt udtryk hos Bernhard af Clairvaux (1090-1153) i hans brev til den nystiftede tempelherreorden, hvori ridderen beskrives som Guds tjener til hævn over dem der gør ondt, han er de kristnes forsvarer, og når han dræber, er han ikke en manddræber, men en ondt dræber.⁷ Disse passager er ofte blevet citeret af moderne historikere; selvom de blev fuldstændig negligeret af dem, der i middelalderen skrev om retfærdig krig. De delte formodentlig Bernhards opfattelse, men de fandt et langt fyldigere materiale at arbejde videre med i Gratians *Decretum*.

*Decretum*⁸ er den autoritative samling af kirkefædreudtalelser, af pavebeslutninger og koncil- og synodebeslutninger, som blev samlet af Gratian († c. 1150) i midten af 1100-tallet og inddelt groft efter emner, i en række *causae* eller problemstillinger. *Decretum* er særdeles omfangsrig og kan bedst opfattes som det grundlag, pavestolen systematisk opbyggede for at kunne gøre sin indflydelse gældende på så store områder af samfundslivet og det enkelte menneskes forhold som muligt. *Decretum* og senere tilføjelser blev referencerammen for jurister og i vid udstrækning også for teologer.

Tekster om krig er samlet i Causa 23, som indeholder en meget stor mængde Augustincitater. Hvad Augustin egentlig selv mente om krig, er altså ikke ærindet i denne sammenhæng, for siden Gratian har Augustin været læst gennem udvalget i *Decretum* og kun i meget sjældne tilfælde direkte. Bestemmelserne om krig i Causa 23 meget forskellige af indhold, men man kan udskille to grundtanker. Den ene er romerretlig og regulerer i princippet forholdet imellem to ligeværdige parter: Ifølge den skal krig hævne et brud på loven og genoprette ligevægtstilstanden, eller

⁶ Det er tanken hos E.O. Blake, »The Formation of the »Crusade Idea«,« i *Journal of Ecclesiastical History* 21, 1970, 11-31.

⁷ Bernhard af Clairvaux, *De laude novæ militiæ ad milites templi liber*, i J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* 182, 924-925.

⁸ I *Corpus Iuris Canonici*, ed. Ae. Friedberg, Leipzig 1879 (fot. genoptr. Graz 1959); herefter CJC.

krig kan anvendes til at afvise fjendtlige angreb. Den anden tanke bygger på en forskel mellem kristenheden og kirken på den ene side og kættere, banlyste og vantro på den anden, hvor krigens mål er at afvende de vantros angreb på kirken.

Kriterier for bellum iustum

På det grundlag bygger teorierne om retfærdig krig, og fra omkring år 1200 er der i store træk enighed om de kriterier, der skal afgøre, om en krig er retfærdig eller ej.⁹ Der er 5 kriterier for at kunne påbegynde en krig; og 3 regler, man skal overholde, når krigen er begyndt.¹⁰ Kriterierne som regulerer jus ad bellum – retten til at indlede en krig, er *persona*, *res*, *causa*, *auctoritas* og *intentio*; jus in bello – de regler der regulerede krigsførslen – er *incontinenti*, *moderamen inculpate tutelae* og måske *persona*.

Personerne skal være de rette. Det betyder, at privatpersoner ikke må føre krig, et spørgsmål der normalt behandledes under punktet autoritet. Det betød også – og det er det vigtigste – at gejstlige ikke måtte deltage aktivt i krigsførslen. Det er uforeneligt med forvaltningen af sakramenterne at udgyde blod. Det gav et problem, fordi selvforsvar altid er tilladt, for det er altid tilladt at modstå magt med magt. Men hvis en præst i selvforsvar satte magt mod magt, syndede han så? Hovedtendensen blandt kommentatorerne var, at en gejstlig under ingen omstændigheder måtte forsvare sig. Eventuelt måtte de bevæbne sig med forsvarsvåben som skjold, hjelme og harnisker, men ikke med stikkende eller skærende våben.¹¹ En enkelt pave præciserede det derhen, at en gejstlig måtte gå så langt som til at kaste sten for at forsvare sig, hvis han blot ikke slog nogen ihjel med sin stenkastning.¹²

Res udtrykker, at man skal have et retmæssigt krav på det, man slås om. Det drejede sig om to ting. For det første det landområde, man slås om; for det andet, hvor meget bytte man må tage efter kampen.

Hvem der havde det bedste krav på et landområde i middelalderens Europa som følge af arv eller ægteskab, har i praksis været særdeles svært at afgøre til begge involverede parters tilfredshed. Det bliver ikke mindre indviklet, hvis man ser på kristenhedens krav på landområder; thi

⁹ Kriterierne gennemgås detaljeret i F.H. Russell 1975.

¹⁰ Nogle forfattere opererede med 3, 4 eller 6 kriterier, som kunne benævnes forskelligt men dækkede det samme indhold som her.

¹¹ Huggocio, citeret i James A. Brundage, »Holy War and the Medieval Lawyers«, i *The Holy War*, ed. Thomas P. Murphy, Columbus 1976, 99-140, p. 112 og 131.

¹² Innocens IV, citeret i F.H. Russell 1975, 187.

kristenheden havde et arvekrav på både romerrigets landområder og på det forjættede land.

Der var alment enighed om, at det Hellige Land tilhørte de kristne; det kunne man derfor fuldt retfærdigt søge at tilbageerobre. Derimod var der forskellige opfattelser af, hvilket krav kristendommen havde på de øvrige dele af det gamle romerrige. Spørgsmålet blev sjældent behandlet på den måde, at man diskuterede bestemte landområder. I stedet formulerede man spørgsmålet omvendt og mere generelt, nemlig om ikke-kristne overhovedet havde ret til et land; om de kunne udøve et retmæssigt herredømme. Det er en væsentligt bredere måde at spørge på end at diskutere gamle romerske landområder, og svarene kunne bruges i 1200-tallets udforskning af Asien og igen efter opdagelsen af Amerika.¹³

Det mest almindeligt accepterede svar i 1200-tallet blev, at ikke-kristne kunne have retmæssigt herredømme over områder uden for kristenheden, men kun så længe de overholdt de love, de levede under. Om de levede i overensstemmelse med deres egne love eller ej, blev op til paven at afgøre. Derimod kunne ikke-kristne ikke have noget retmæssigt herredømme over kristne områder, det gjaldt for vantro og for jøder, kættere og banlyste.

Det bytte, man måtte tage efter kampen, skulle svare til hvad der var blevet frarøvet en, og dertil en kompensation for udgifterne ved krigsførslen. Men så heller ikke mere; man måtte helst ikke berige sig på fjendens bekostning, og soldaterne skulle være tilfredse med deres løn og ikke kæmpe for personlig vindings skyld. Princippet er klart nok, men i praksis må det have været umådeligt svært at bringe i anvendelse i et samfund, hvor krige mellem de samme parter har kunnet bølge frem og tilbage i generationer.¹⁴

Anderledes stillede det sig med kætterne, som ikke blot havde begået en uretfærdighed i en bestemt sag, men som i bund og grund var uretfærdige. Om dem gjaldt det, at alt hvad den uretfærdige besidder, besidder han uretfærdigt, og det bør besiddes af den retfærdige.¹⁵

Denne regel gjaldt også de vantro, til tider gradueret efter hvor de boede og hvordan de levede, men for de vantro i det Hellige Land var tolkningen klar. De havde forbrudt sig mod retfærdigheden ved at sætte sig i besiddelse af det Hellige Land, derfor kunne de ikke eje noget med

¹³ For brugen af 1200-tallets teorier om retfærdig krig ved erobringen af Amerika; se James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, Liverpool 1979.

¹⁴ Teorien er de teologiske og juridiske teoretikers; og den modificeredes ofte derhen, at det var lovligt at tage bytte i en retfærdig krig, men ikke i en uretfærdig; se F. H. Russell 1975. For et indtryk af virkelighedens mangfoldighed til forskel fra teoriernes, se M. H. Kenn, *The Laws of War in the Late Middle Ages*, London 1965; især pp. 137-155.

¹⁵ Det teoretiske fundament herfor var *Decretum C. 23, q. 7; CJC 950-953*.

rette. Dermed opstod det tilsyneladende paradoksale, at kirken på god teologisk og juridisk grund kunne propagandere for korstog – som kun måtte føres med de ædleste motiver og ikke for personlig vinding – ved at stille i udsigt et stort bytte fra de vantro. Det uindskrænkede bytte er et andet kriterium for korstog.

Netop bestemmelserne om bytte er et godt eksempel på, at den samme tanke i diskussioner om retfærdig krig fik vidt forskellige konkrete følger, efter om den skulle regulere forholdet mellem kristne indbyrdes eller mellem kristne og ikke-kristne. I det første tilfælde blev den begrænsende, så vidt det nu var praktisk muligt; i det andet tilfælde blev den til en uindskrænket tilladelse til at tage bytte.

Causa angiver, at der skal være leveret en umiddelbar årsag til krigen; ingen må uprovokeret gå i krig. Det er en fuldstændig fundamental tanke i teorier om retfærdig krig; og det betyder, at alle krige i middelalderen var forsvarskrige. Den mere moderne skelnen mellem forsvars- og angrebskrig, som historikere forgæves har ledt efter, ligger i virkeligheden i selve denne skelnen mellem retfærdig og ikke-retfærdig krig. En angrebskrig var ingen retfærdig krig og dermed strengt taget slet ingen krig, men et røvertogt. Dette fundamentale princip kan til nød opretholdes, så længe man mener, at der i en krig er een retfærdig og een uretfærdig side; men det bliver voldsomt kompliceret, hvis man tror, at begge parter kan have retten eller noget af retten på deres side. Den slags overvejelser er der ansatser til i 1100- og 1200-tallet, men de er ikke særlig almindelige og de tænkes kun om forholdet mellem to kristne parter, så de vil blive ladet ude af betragtning her.

Hovedspørgsmålet blev så, hvornår modparten havde leveret en gyldig grund til at forsvare sig mod ham. Det kan være mere eller mindre oplagt, og de mest interessante diskussioner blev ført på marginalerne, dér hvor det må have syntes meget lidt indlysende for flere i samtiden.

Da mongolerne i 1241 faldt over Ungarn og i månedsvis jagede kong Bela IV rundt over hele Balkan, var sagen oplagt. Han havde ret til at forsvare sig mod angrebet på sin person og på sit kongedømme.

Muslimerne i det Hellige Land havde overfaldet de kristne i et kristent landområde, men det var sket næsten 500 år før det første korstog. I middelalderen har det været følt som for lang en reaktionstid, til at muslimernes erobring i sig selv kunne være gyldig årsag til at begynde krigen; og det er nok forklaringen på, at flere jurister og teologer lagde megen vægt på den altid tilstedeværende islamiske trussel.¹⁶ Argumenter-

¹⁶ F.H.Russell 1975, 199ff. Sammensværgelsesideen var en grundtanke for argumentationen hos Humbert Romans i hans *De Predicatione Sancte Crucis* fra 1260-erne; udg. Nürenberg 1495.

ne gik nogenlunde som følger: Når muslimerne har besat det Hellige Land, har de vist, at det er deres hensigt at krænke de kristnes rettigheder. Hvis dét er muslimernes hensigt, vil de forsøge at erobre flere kristne områder. Det vil sige, at de kun venter på en gunstig lejlighed til at invadere Europa. Derfor var det lovligt selvforsvar at bekriige dem i det Hellige Land.

I 1200-tallet udvikledes denne argumentation til at omfatte muslimer uden for det Hellige Land og i øvrigt også alle hedninge. Det sker ved ganske små ændringer af begreberne »fædreland« og »angreb«.

Angreb er på noget, og det er nemmest at forestille sig geografisk. Hvis romerrigets grænser overskrides, må romerne forsvare sig. Kristendommen videreførte romerriget, men ændrede indholdet af *patria*, af begrebet fædreland. Det mistede efterhånden enhver geografisk binding og blev på første niveau forsamlingen af troende; på næste niveau blev det den hidtil højeste åbenbarede, universelle sandhed.

Angreb behøvede derfor ikke længere, i 1200-tallet, at være fysiske og militære. Man kan angribe en idé med ord, og man kan angribe dens gyldighed ved simpelthen ikke at leve efter dens forskrifter. Spørgsmålet bliver så, hvor aktivt ikke-kristne skal være ikke-kristne, før man lovligt må forsvare sig mod dem ved at føre krig. En konkret måde at stille det spørgsmål på er, om de ikke-kristnes tro alene er gyldig grund til at bekæmpe dem. Ved at leve som f.eks. muslimer angreb de jo rent faktisk det kristne *patria*.

Spørgsmålet besvaredes forskelligt i 1200-tallet, men en hovedtanke går igennem de fleste af svarene. Det er skellet mellem dem der engang har været kristne og er faldet fra, og dem der aldrig har modtaget kristendommen gennem dåben. Det interessante er, at skellet opretholdtes, selvom andre argumentationer gjorde det fuldstændigt irrelevant i sammenhæng med en diskussion af krigsførsel.

De frafaldne, kætterne, må uden videre bekæmpes, for kætteri er i sig selv et angreb på kirken. Kætterne må derfor stilles over for valget at vende tilbage til kirken eller at blive dræbt. Hedningene derimod må ikke tvinges til at antage kristendommen. Derudfra spreder sig en bred vifte af meninger, fra at de skal lades i fred til at de skal udryddes. Tilsyneladende kan man finde begge holdninger hos samme forfatter.

Det er ikke muligt at give eet, kort og entydigt svar på, om det at være ikke-kristen i sig selv var gyldig grund til, at de kristne kunne indlede en forsvarskrig. Det afhang i virkeligheden af den konkrete sammenhæng, svaret skulle anvendes i; og netop dette punkt illustrerer tydeligst opfattelsen af lovens opgave i 1200-tallet. Det vil blive gennemgået grundigere i tredje afsnit.

Konklusionen på *causa* er altså, at kriteriet kunne tolkes meget bredt, når der var tale om ikke-kristne angribere. Når der var tale om kristne angribere, var det enten åbenbart i tilfælde af et angreb, eller også var der tale om brud på en juridisk forpligtelse, hvad der kunne være teknisk svært at afgøre og snarere opfordrede til at finde en god sagfører og søge domstolene end til at indlede en forsvarskrig med god samvittighed.

Kravet om den rette *autoritet* betyder, at krig ikke er nogen privatsag. Hvis man kæmper uden den rette autoritet bag sig, er det forbryderisk og at leve ved sværdet, og ved det skal man så gå til grunde. Augustins definition, som blev optaget i *Decretum*, var: »Dén lever ved sværdet, som uden at den rette autoritet befaler eller tillader det, tager til våben mod andre.«¹⁷ Spørgsmålet var så, hvem der havde den rette autoritet.

Der var forsøg på i begyndelsen af 1200-tallet at begrænse det til konger, kejseren og paven. Det betyder, at kun paven og kejseren i sidste ende kan bedømme, om en krig skulle have været ført eller ej, og kun de kan retmæssigt indlede en krig overalt. Men det er kun begyndelsen på et svar. Næste skridt er nemlig, om en almindelig herremand skal tro på, at hans herre har den fornødne autoritet, når det bliver krævet, at han skal deltage i en bestemt, mere afgrænset krig. Og dernæst, om herren skal tro på sin herres autoritet og så fremdeles lige indtil kejseren, hvis autoritet ingen kan bestride. Endnu mere kompliceret blev det af, at samme herremand kunne være forpligtet på to forskellige herrer, som kunne have forskellig opfattelse af, om han skulle deltage i en bestemt krig eller ej. Problemet var åbenbart for biskopper, som samtidig var kongelige lensmænd.

Afgørelsen af den rette autoritet er et område, hvor der er en forskel på de juridisk uddannede og de teologisk uddannedes svar. Juristernes behandling blev meget teknisk. Teologernes blev meget simpel: Ret autoritet har kun den, som ikke har nogen herre. Alle andre kan indbringe deres sag for deres herres domstol og søge en afgørelse dér og ikke i krigen.¹⁸ Det er en meget kort og præcis formulering af den tanke, som også ligger bag juristernes mere spidsfindige udredninger. Det gjaldt om at flytte konflikter fra slagmarken til retssalene.

Pavens autoritet bliver forsøgt styrket på 2 måder i 1200-tallet. I stridigheder mellem kristne bliver han øverste appelinstant i den udstrækning, de enkelte parter accepterer det og indbringer deres sager for ham. I stridigheder mod ikke-kristne får paven monopol på autoriteten. Det er måske ikke forunderligt, når de ikke-kristne udgør en trussel mod kristenheden, men begrundelsen for at tiltage sig denne autoritet er

¹⁷ C. 23, q.4, c.36; CJC col. 916.

¹⁸ Bl.a. hos Thomas Aquin, *Summa Theologica* II II q.40 a.1, resp.

bemærkelsesværdig. Det viser sig i 1200-tallets forståelse af bestemmelsen fra *Decretum*: »at det ikke tilkommer os at dømme dem der står uden for«. Innocens IV (1243-1254) opremsede en lang række tilfælde, hvor paven kan bestemme over ikke-kristne. Hvis de ikke adlyder, kan de tvinges ved den verdslige arm, og paven og kun paven kan da udbyde krig imod dem. Han fortsætter: »Det er ikke imod den regel, at det ikke tilkommer os at dømme over dem, som står uden for, thi det skal forstås således, at vi ikke skal dømme dem med banlysning eller tvinge dem til at blive kristne, for til det kaldes de kun ved Guds nåde«. ¹⁹

Udtrykket »at dømme dem der står uden for« indskrænkedes dermed til at forbyde bandlysning og tvangsdåb af hedninge, hvad der i øvrigt ville have været en umulighed af teologiske grunde. Til alt andet kunne paven altså dømme dem der står uden for, fordi, skrev Innocens, »paven har jurisdiction og magt over alle efter loven, skønt ikke i praksis.« ²⁰ Det vil sige, at paven – og kun paven – havde autoritet til at dømme over ikke-kristne og dermed også til at udbyde krig imod dem, hvis de forså sig mod loven. Det blev så endnu et kriterium for korstog, at det skulle føres med pavens autoritet.

Diskussionerne om autoritet følger altså to veje i 1200-tallet. Internt i kristenheden blev det forsøgt at begrænse krigsførslen og opprioritere domstolenes rolle. Udadtil udvidedes pavens autoritet, hvad der i det mindste teoretisk skabte en bredere basis for at føre retfærdig krig mod ikke-kristne.

Intentionen hos de kæmpende skal være den rette. Et simpelt punkt, som alle var enige om i teorien, selv om det i sagens natur var umuligt at bedømme i praksis. Men hvis man ser på baggrunden for kravet, er det nok i virkeligheden et af de vigtigste omdrejningspunkter for en forståelse af 1200-tallets diskussioner om retfærdig krig.

Intentionen skulle være den rette. Det vil sige, at man ikke måtte kæmpe af hævnthirst, af lyst til at herske, for at skade, eller for at opnå en fryd ved at slå ihjel. ²¹ For det er ondt, og så ville man gengælde ondt med ondt, og så kunne krigen ikke være retfærdig.

Man skulle kæmpe med det mål for øje at opnå fred. Augustin blev citeret i *Decretum*: »Søg ikke freden, for at du kan øve dig i krig, men før krig for at opnå fred. Vær altså fredselskende i din krigsførsel, således at du fører dem, du bekæmper, til fredens gavn ved at overvinde dem.« ²²

¹⁹ Innocens IV, *Apparatus* til X 3.34.8, Frankfurt 1570, fol. 430v; citeret fra J. A. Brundage 1976, 138, note 155.

²⁰ Sst. note 152.

²¹ C. 23, q.1, c.4; CJC col. 892-3.

²² C. 23, q.1, c.3; CJC col. 892.

Freden i romerretslig forstand var at genoprette status quo, at vende tilbage til tilstanden før modstanderen havde krænket ens rettigheder. Status quo forblev et fundamentalt mål i 1200-tallets forsøg på at regulere stridighederne mellem kristne fyrster. Fred i kristen forstand er imidlertid andet og mere end status quo. I sidste ende er den umulig at realisere her på jorden, og derfor holder kampen aldrig op. Levende kristne er meget betegnende »den kæmpende kirke«, til forskel fra de døde, der er den sovende kirke, og de salige, som er den triumferende kirke. Den kristne fred er en idé, som er universel, og som bygger på lighed: Alle mennesker skal gøre det gode, der er i dem.²³ Enhver kristen krigers mål skulle altså være at udbrede denne kristne fred, fordi den er universel, og at give modstanderen mulighed for at gøre det gode ved at begrænse hans mulighed for at gøre det onde.²⁴

Det er i det lys, man skal se en dommers hverv, fremgår det af *Decretum*: Han glæder sig ikke over forbryderens død i sig selv; for det ville være at gengælde ondt med ondt; men han glæder sig over, at forbryderen med sin død er berøvet muligheden for at gøre skade på andre, dermed fremmes hans mulighed for at gøre det gode. Hvad dommeren gør, er altså at gengælde ondt med godt.²⁵

Denne opfattelse af det gode ligger bag tankerne om retfærdig krig, når det drejer sig om krig mod ikke-kristne. Bernhard af Clairvaux sagde det meget kort: den kristne krig er ikke en *homocid* – en manddræber, men en *malocid* – en ondt-dræber. Tanken bliver fuldt udviklet i 1200-tallet, hvor den kunne anvendes på to planer. Det var fortjenstfuldt at dræbe en kætter eller en vantro, fordi man derved begrænsede hans mulighed for at øve ondt mod de svage, nemlig de kristne. Derved fremmes freden. Desuden var det en velgerning over for ham selv, for jo hurtigere han dør, des mindre når han at synde, og desto mildere bliver hans straf efter døden. Det er altså at gengælde hans onde med det gode.²⁶

Intentionen med at kæmpe skal altså være at skabe fred. Om det så konkret betyder en mere eller mindre udstrakt tilladelse til at begynde en

²³ Enhver lovs mål – og især den guddommeliges – er at gøre mennesker gode. Men et menneske siges at være godt af den grund, at det har en god vilie, hvormed det udfører i handling, hvad det har af godt i sig. Thomas Aquin *Summa Contra Gentiles* III, 116.

²⁴ *Decretum pars prima*, dist. 4; CJC col. 5.

²⁵ C. 23, q.3, c.1; CJC col. 896.

²⁶ F.eks. formuleret således af pariserbiskoppen Wilhelm Alvernus i 1230-erne i hans *De Legibus* cap. 1; i *Opera Omnia*, Paris 1674, p.28; og af Humbert Romans i 1274 i hans *Opus Tripartitum* cap. 16; udg. i Edward Brown, *Appendix ad Fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*, London 1690, 185-228. Argumentationen er altså hverken sen eller begrænset til den folkelige korstogsagitation, som Kaj Hørby antyder (*I Den kristne middelalder*, København 1992, p.262).

krig, afhænger af, hvilket aspekt af freden man lagde vægt på – status quo eller den universelle – og det ahang af, hvilket onde man skulle imødegå.

Hvis alle disse kriterier var opfyldte, kunne man retfærdigt påbegynde en krig. Under selve krigsførslen skulle man så overholde nogle regler. De vil kun blive nævnt ganske kort, for de optager ingen særlig plads i 1200-tallets tænkning, når det drejer sig om krig mod ikke-kristne.

Incontinenti betyder, at en selvforsvarskrig skal sættes i værk uden tøven. Hvis det ikke sker umiddelbart, er der tale om hævn og ikke selvforsvar. Dog skal der være tid til at samle sine folk, og en tommelfingerregel blev, at man inden for et år skulle have indledt krigen, hvis den skulle anses for en retfærdig selvforsvarskrig. Dette krav hørte ikke med, når det drejede sig om krig mod ikke-kristne. Begrundelsen er øjensynlig, at deres aggression ikke alene var territorial og militær, men også åndelig. Derfor var de uophørligt en fare, og enhver krig i selvforsvar mod dem ville være uden tøven.

Moderamen angiver, at en krig skal føres med de midler, der er tilstrækkelige, og heller ikke mere. Det var en begrænsning på brugen af våben og på, hvilken taktik man kunne anvende. I praksis ser den ikke ud til at have haft nogen virkning ud over, at den måske generelt har indpodet en fornemmelse af, at man skal lægge bånd på sig selv i krig.

På kirkemøder i 1100- og 1200-tallet blev der udstedt forbud mod at bruge armbrøsten, sikkert fordi våbnet var for grusomt og for effektivt.²⁷ I første omgang gjaldt forbudet brugen mod kristne, derimod måtte den gerne anvendes mod ikke-kristne og kættere. Senere ændredes tolkningen af koncilbeslutningen således, at armbrøsten gerne måtte bruges mod kristne i en retfærdig krig, men ellers ikke. I praksis er den sikkert blevet brugt, når der var råd til det og brug for den. Den stadig mere udstrakte tilladelse til at bruge armbrøsten afspejler ikke alene praksis, men lige så meget en teoretisk udvikling i 1200-tallet, hvor den opfattelse mere og mere vandt frem, at man kunne bruge ethvert våben og enhver taktik, hvis blot krigen var retfærdig.

Personerne bliver et vigtigt begreb i eftermiddelalderens nationale krige, nemlig den regel, at man fører krig mod soldater, men ikke mod civilbefolkningen. Det ser imidlertid ikke ud til at være blevet særskilt overvejet i middelalderen ud over i nogle ganske få bestemmelser i *Decretum* om, at man i en krig ikke må dræbe pilgrimme, kvinder og

²⁷ II Laterankoncil 1139, can. 29, i *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. ter. cur. J. Alberigo et al., Bologna 1973, p. 203.

ubevæbnede fattige.²⁸ Den manglende interesse for personerne skyldes nok to forhold.

I kampe mellem kristne har det været en selvfølge, at man kun sloges mod professionelle krigere; det var der ingen grund til at bemærke særskilt. Bønder kunne man straffe, hvis de brød loven; man kunne ikke føre krig mod dem, for de kunne aldrig have den rette autoritet bag sig. At dræbe en modstanders bønder faldt derfor ind under bestemmelserne om *res*, at man ikke måtte tiltage sig noget, man ikke havde et retmæssigt krav på.

I krig mod ikke-kristne var sagen anderledes. Deres aggression bestod i en anden tro end den kristne, og derfor rettede krigen sig i princippet mod alle medlemmer af den anden tro, mod professionelle krigere, bønder, kvinder og børn. Reglen er sjældent blevet efterlevet i praksis; der har været en vis begrænsning af andre teologiske grunde, og fordi alt andet ville have været uøkonomisk; men hovedteorien har været, at retfærdig krig mod ikke-kristne var mod alle medlemmer af religionen.

Det bliver så det sidste af de fire kriterier, hvorpå man i middelalderen kunne kende et korstog fra andre retfærdige krige: Afladen, ubegrænset mulighed for at tage bytte, pavens autoritet, og at det var mod befolkningen i sin helhed, for så vidt det nu kunne lade sig gøre. Det viser sig i selve betegnelsen på korstog. Der findes intet særligt middelalderlatinsk ord for korstog, som benævntes enten neutralt som togt eller færd, eller som *peregrinationes*, pilgrimsfærd, eller som *extirpatio* eller *exterminatio*, udryddelse eller udslettelse.

Mere eller mindre fred?

Der var en tydelig forskel på de konkrete følger af kriterierne for *bellum iustum*, efter om krigen var mellem kristne indbyrdes eller mod ikke-kristne. Spørgsmålet bliver så, om der skete en ændring heraf i løbet af 1200-tallet. Det er der givet direkte modstridende bud på, hvoraf tre skal nævnes ganske kort.

H. E. J. Cowdrey²⁹ tager udgangspunkt i en opfattelse af hellig krig som et meget lidt juridisk reguleret begreb. Første korstog byggede på en overbevisning om at gøre Guds vilje og på ønsket om at få aflad. Denne

²⁸ C. 24, q.3, c. 22-23. Spørgsmålet behandlede ikke i Causa 23, som først og fremmest handler om kringsførsel, men i Causa 24, som omhandler banlysningens omfang og grunde til banlysning.

²⁹ H. E. J. Cowdrey, »The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War«, i *The Holy War*, ed. Thomas Patrick Murphy, Columbus 1976, 9-32.

umiddelbare begejstring for »krigen for en idé« afløstes af »den begrænsede krig«, som blev ført for rettigheder og interesser, og som blev reguleret af detaljerede juridiske foreskrifter. Ifølge Cowdrey har 1200-tallets tanker om retfærdig krig altså virket begrænsende på omfanget af krig og flyttet problematikken fra en teologisk til en juridisk sammenhæng.

F. H. Russell når ad andre veje frem til parallelle konklusioner. Han mener blandt andet, at 1200-tallets diskussioner udviklede opfattelsen, at de vantro kunne have legitimt herredømme i egne områder, så længe de ikke herskede over kristne. Det havde ikke været en almindelig tanke før. Desuden lægger han vægt på 1200-tallets skel mellem kættere og vantro, hvor det hele tiden understreges, at de vantro ikke kan tvinges til at antage kristendommen. Ud fra begge disse træk mener Russell, at der som noget nyt i 1200-tallet udvikledes en »begrænset tolerance« over for ikke-kristne, og at det skete som en følge af tænkningen om retfærdig krig.³⁰

Den stik modsatte opfattelse kommer frem hos James A. Brundage, som mener, at korstogsbegrebet udvidedes i perioden 1000-1300 i forbindelse med juristernes arbejde med teorier om retfærdig krig. Især i 1200-tallet blev korstogene eller den hellige krig mere total, og den kunne anvendes på flere og flere områder, mod flere og flere grupper af ikke-kristne. Først kunne den kun bruges mod muslimer i det Hellige Land, senere mod muslimer andre steder, senere mod kættere. Ifølge Brundage sker der altså en udvidelse i adgangen til at føre krig i løbet af 1200-tallet.³¹

Forskellen på disse konklusioner er ikke et spørgsmål om kildegrundlag. Alle tre historikere, og især Brundage og Russell, bygger nemlig på de samme middelalderforfattere og på nøjagtig de samme kildesteder hos forfatterne. Men modsætningen kan måske opløses ved at se på to hovedtanker i middelalderens kilder om bellum iustum. Den ene er tanken om udvikling, den anden er tanken om lovens bøjelighed.

Det er en almindelig tanke i mange kulturer, at verden har udviklet sig, og at man selv befinder sig på et andet eller bedre stade end fortidens; men den tanke kan have meget forskellige udformninger. Den moderne tanke om udvikling er i hovedsagen en evolution, en målrettet arbejden sig igennem forskellige lag. Menneskeheden er kravlet opad og kunne ikke være nået til det nuværende stade uden de foregående; men nu vi er

³⁰ F. H. Russell 1975, 287 ff.

³¹ J. A. Brundage op. cit.

her, kan vi godt undvære dem. De var midlertidige mellemstationer, som nu har mistet deres værdi og gyldighed.

1200-tallets tanke om udvikling var derimod en opbygning efter en forud lagt plan; og til forskel fra i dag beholdt de tidligere stadier fuld gyldighed. De kristne i 1200-tallet befandt sig i toppen, højere end tidligere tider, men man kunne ikke fjerne et eneste element fra de tidligere stadier, uden at det hele faldt sammen. Det gjaldt både inden for teologien og inden for juraen.

Konkret betyder det, at gamle love principielt bevarede deres gyldighed. Nye love skulle ikke afløse de gamle, men supplere dem og præcisere, hvorledes de skulle forstås. Det er den tanke, Jesus udtrykte med, at han ikke var kommet for at nedbryde Moseloven, men for at opfylde den. Det betyder f.eks., at alle mennesker er underlagt naturretten, nemlig at man gifter sig, een kone med een mand, sætter børn i verden, og at man forsværer sig, hvis man bliver angrebet. Moseloven, Romerretten, folkeslagenes ret, og kristen lov er så verdslige og religiøse love, som betegner en forbedring og en præcisering i forhold til naturretten og indbyrdes, men som ikke gør ældre love ugyldige, hverken inden for den nye lovs område eller selvfølgelig udenfor.

Det forklarer, hvorfor hedningene kunne tilkendes retmæssigt herredømme i eget område i 1200-tallet. Det er ikke tale om et kristent herredømme, endsiges da et Gud velbehageligt herredømme, men et retmæssigt herredømme i den forstand, at det fungerede i overensstemmelse med den lov, der gjaldt for det område. At nægte dem denne ret ville ubønhørligt logisk have ført til, at man skulle nægte, at romerretten stadig havde gyldighed, eller at det Nye testamente bygger på det Gamle (hvad der ville have været særligt farligt i 1200-tallet, fordi det ville have været vand på kætternes mølle).

At man i 1200-tallet fremhævede hedningenes ret til eget herredømme er altså ikke tegn på nogen særlig tolerance.³² Det var en naturlig følge af arbejdet med at præcisere det grundlag, loven stod på. Det bliver kun særlig interessant (og kompliceret), fordi det faldt sammen med pavestolens forsøg på at opstille sig selv som overdommer og udstrække sin autoritet over nye områder. Hvis hedningene skulle leve i overensstemmelse med deres lov for at udøve retmæssigt herredømme, måtte der være en, som kunne bedømme deres måde at overholde loven på. Det blev paven, som sad i toppen af udviklingen og dermed havde en forståelse af hedningenes lov på et højere plan, end de selv havde.

³² Tolerance er i det hele taget et tvivlsomt begreb at bruge for middelalderen, fordi den moderne betydning af ordet er så snævert knyttet til et ikke-religiøst menneskerettighedsbegreb, som ville have været fremmed for middelalderen.

Innocens IV skrev, at både troende og vantro er Kristi får, fordi de er skabte, selvom de ikke alle er kirkens får. Men Kristus gav nøglemagten til Peter og bad ham om at vogte sine får; derfor har paven jurisdiktion over alle skabninger. Det betyder, præciserede han, at paven kan straffe de hedninge, der kun har naturretten, hvis de forbryder sig mod naturretten, som f.eks. sodomitterne havde gjort.³³ Det betyder endvidere, skrev han, at paven kan straffe jøderne, hvis der opstår kætteri blandt dem mod jødedommen, og hvis deres rabbinere ikke selv skrider ind. Det var derfor pavens opgave at undersøge jødernes bøger og rense dem for fejlfortolkninger af det Gamle Testamente, og derfor stod pavestolen bag Talmudafbrændinger i 1200-tallet.³⁴ Ligeledes kunne paven befale – ikke at de vantro omvendte sig til kristendommen, men at de hørte på kristne prædikanter, fordi enhver rationel skabning er skabt til at prise Gud, og hvis de vantro hindrede prædikanterne i at prise Gud, havde de forbrudt sig; vel at bemærke ikke mod kirkeloven, men mod naturretten.

Jo mere pavens rolle som øverste dommer understregedes, desto vigtigere blev det at tilkende de vantros eget herredømme retmæssighed – inden for den lov, som nu gjaldt for deres område.

Det andet grundsynspunkt bag 1200-tallets tanker om retfærdig krig er lovens bøjelighed. Det er et gennemgående træk ved mange bestemmelser i *Decretum*, at de kan bøjes efter omstændighederne, og det gælder i lige så høj grad senere teologers og juristers kommentarer. Bestemmelser og regler er ikke faste og uforanderlige, men situationsbestemte og skal kun efterleves, hvis de fremmer tanken bag loven.

Thomas Aquin (1225-1274) skelnede et sted skarpt mellem kættere og vantro, nemlig i spørgsmålet, om de måtte tvinges til at antage kristendommen. Kættere kan altid tvinges korporligt. Vantro, som aldrig har modtaget dåben, må ikke tvinges til at blive kristne.³⁵ Dette sted er blevet brugt af F. H. Russell som eksempel på en større tolerance over for vantro i 1200-tallet; men Thomas Aquin fortsatte, at de vantro må tvinges af de troende, således at de ikke hindrer troen med blasfemier eller onde overtalelser eller forfølgelser – *hvis der er mulighed for det*. Det er derfor, de kristne kæmper mod de vantro, ikke for at tvinge dem til troen, men for at

³³ Innocens IV, *Apparatus* til X 3.34.8, Frankfurt 1570, fol. 430v; citeret fra J. A. Brundage 1976, 137-8, note 152. En ofte fremsat anklage mod muslimerne var, at de var sodomitter. Derfor leverede Innocens IV hermed – uden at skrive det direkte – et argument på naturrettens grund for at bekriige islam.

³⁴ *ibidem*, note 153. »libros talium« skal nok læses som »libros Talmud«.

³⁵ *Summa Theologica* II II q.10 a.8.

de ikke skal hindre Kristi tro. Man kunne altså kæmpe mod de vantros af disse meget udstrakte grunde, hvis der var mulighed for det.

Det samme forbehold viser sig i Thomas Aquins spørgsmål, om de kristne skal tolerere de vantros gudsdyrkelse. Svaret er principielt nej, for ved at tillade deres blasfemier ville de kristne få del i dem. Dog skal man tillade dem at leve, hvis der er mulighed for at omvende dem; eller hvis udryddelsen af dem vil skabe et større onde, end deres fortsatte eksistens er. Dette større onde end de vantros fortsatte eksistens er *scandalum vel dissidium* – forargelse eller splittelse inden for kirken.³⁶

Netop dette sidste spørgsmål af Thomas Aquin mener Russell er tegn på opkomsten af noget nyt i 1200-tallet, nemlig »en begrænset tolerance«. Det er det ingeniørlige, for hensynet var ikke vendt mod de vantros, men mod de kristne, der skulle sikres mod forargelse og splittelse. Desuden var det ikke nyt; nøjagtig samme tanke udtryktes i et Augustincitat, som er optaget i Decretum under overskriften: »Af hensyn til kirkens fred skal de onde tolereres.« De onde er her et vidt begreb, nemlig de der endnu drives af kærlighed til verden, d.v.s. de gridske, edsbryderne, ægteskabsbryderne, de der overværer skuespil, de der søger råd hos matematikere eller fantastere eller hos dem, der spår i indvolde og fugleflugt. Endelig er det drukkenbolte og ædedolke. Alle disse onde skal man irettesætte og imødegå for ikke at få del i det urene, men man skal kun gøre det *salva pace*, hvis det kan ske under bevarelsen af kirkens fred.³⁷

Dette forbehold omfatter ethvert påbud eller forbud i Decretum og senere tænkning om retfærdig krig: De gælder, når de sikrer eller fremmer kirkens fred. Ellers ikke. Denne fleksibilitet i loven kan måske forklare, hvorfor det tilsyneladende er så svært at bringe 1200-tals teologer og juristers til at sige det samme. Ud fra den er det nemlig rigtigt at sætte lighedstegn mellem kættere og muslimer, fordi de begge udgør en væsentlig fare for kirkens fred på trods af deres forskellige formelle status. Hvis dét er hovedsynspunktet i skriftet, er det en logisk følge at gøre det legitimt at slå begge grupper ihjel qua deres status som kættere og muslimer.

Men samtidig er det rigtigt at skelne imellem dem, fordi det at tvinge dem til at afstå fra at gøre det onde har forskellig virkning på kirkens enighed og fred. Hvis dét er udgangspunktet, er det lige så logisk og rigtigt at opfordre til en lempeligere kurs over for vantros end over for kættere.

Det har været kirkens mening, i det mindste siden Decretum og sikkert længe før, at de vantros *i princippet* var en lige så stor fare som kætterne, og

³⁶ Summa Teologica II II q.10 a.11.

³⁷ C. 23, q.4, c.3 og c.4; CJC col. 899-900.

at det i *princippet* var legitimt og fortjenstfuldt at slå dem ihjel, hvis ikke de holdt op med at gøre det onde. Den argumentation er hverken speciel folkelig eller 1300-talsagtig, den er god teologi i 1200-tallet.³⁸ Men hvis det ikke var muligt at udføre i praksis, måtte man koncentrere sig om mere nærliggende fjender.

I den juridiske litteratur fra 1200-tallet kan man støde på udtrykket, at »nødvendighed kender ingen love«. Et lige så fundamentalt princip i 1200-tallets tænkning var, at »umulighed bryder alle regler«.

For at opsummere: 1200-tallets tænkning om retfærdig krig havde to mål, som er snævert forbundne. Det ene var at realisere den kristne fred så vidt som muligt, geografisk og samfundsmæssigt. Den anden var at styrke pavemagtens rolle i dette arbejde. Det resulterede i et forsøg på at regulere stridigheder mellem kristne ved domstolene i stedet for på slagmarken; og det resulterer i et *princip* om en uindskrænket krig mod ikke-kristne, som ikke altid kunne realiseres i praksis, men som understøttedes med pavens krav på jurisdiktion også over ikke-kristne.

Desuden var der et tredje mål, som kan påvises ad forskellige veje. Megen moderne litteratur om retfærdig krig i middelalderen slutter af med at overveje, om teorierne så faktisk begrænsede krigsførslen eller ej. Blev nogle krige stoppet, fordi de ikke var retfærdige, og var det flere end dem, der blev indledt, fordi de kunne påberåbe sig alle 5 kriterier?

Spørgsmålet er forkert stillet af to grunde: Det er umuligt at sige noget om, hvordan noget ville have været, hvis det havde været anderledes, end det var; så svaret kan kun blive en fornemmelsessag. Men spørgsmålet bygger desuden på en forkert forudsætning, nemlig at det gælder om at afskaffe krig. Den tanke deltes ikke af middelalderen, hvor krig blev opfattet som en nødvendighed for at sikre freden. Teorierne om krig skulle bruges til at skelne mellem de rigtige krige og de forkerte, mellem de gode krige og de onde. Og det skulle man i meget høj grad af hensyn til den enkelte kæmpendes sjælefred, hvad den store vægt på afladsinstitutionen viser. Krigeren var i en udsat position, hvor han nemt kunne komme til at gøre det onde, og havde brug for klare retningslinier for, hvornår han deltog i en retfærdig krig. Teorierne er altså udviklet ikke alene af hensyn til dem, der kunne udbyde krig; men også for de enkelte, der deltog.

³⁸ I modsætning til B.Z.Kedar, som opererer med en forskel på en teologisk skelnen mellem kættere og vantro og en folkelig sammenblanding af de to grupper, hvor det folkelige krav om omvendelse eller død først trængte ind i teologernes rækker i 1300-tallet (i *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984, især 183-189).