

*Leonardo Cecchini*

## Dante's Christian Universalism and Islam

### *English Summary*

During the years 2001-2004, when the establishment of a Constitution for Europe was on the EU's agenda, the suggestion to include a reference to the 'Christian roots' of Europe in the Constitution's Preamble led to an animated debate. Some Italian Catholic intellectuals (Anna Maria Chiavacci, Giuseppe Reale) took part in the debate and used Dante to illustrate the essential significance of Christianity in the European culture, thereby involving themselves in this debate. Referring to T.S. Eliot's famous quote (»the culture of Dante was not of one European country but of Europe«), they claimed that Dante's work was one of the greatest expressions of a Christian European cultural identity which took form in the Middle Ages and drew impulse from a synthesis of the two great Mediterranean cultural traditions: the Greek-Roman and the Jewish-Christian; a cultural identity they identified tout court with our present 'European' or 'Western' culture. It is worth observing that Chiavacci and Reale did not mention in their narrative the third great Mediterranean cultural tradition (especially in the Middle Ages) of Islam and its own likely contribution to the 'European' civilization. In my paper, I wish to contribute to the understanding of how Dante represents 'Europe' and 'Islam' in his work. My suggestion is that in Dante's work we can neither find an idea of a Europe (or 'West') as separated or superior to other continents nor an orientalized image of the Orient as claimed by Edward Said. On the contrary, Dante considers 'Europe' as a metaphor for an ideal universal Christian community (with strong eschatological features), that is a community that potentially includes the whole of humanity.

As few other intellectuals in the Middle Ages, Dante's attitude to Islamic culture is primarily assimilative; he does not include but assimilates Arabian culture and philosophy to the extent that they have contributed to Christian thinking. As a good medieval Christian, Dante is hostile to Islam just because he looks at it as a heretical or schismatic version of Christianity (and therefore assimilated to his own faith), not as 'another' religion.

*Leonardo Cecchini*

Lektor i italiensk litteratur og kultur ved Institut for Sprog, Litteratur og Kultur, Aarhus Universitet. Han har bl.a. udgivet »Allegory of the theologians or Allegory of the poets: Allegory in Dante's *Commedia*« in *Orbis Litterarum* 55 (2000), *Parlare per le notti. Il fantastico nell'opera di Tommaso Landolfi* (2001), »»Galeotto fu il libro e chi lo scrisse«. Some remarks about intertextuality in *Inferno V* < i U. Falkeid (red.) *Dante. A critical Reappraisal* (2008).

*Leonardo Cecchini*

# Dantes kristne universalisme og islam

## Dante og den europæiske identitet

I november 2003 afholdtes, med støtte fra ministerpræsident Silvio Berlusconi, en international konference ved Centro Dantesco dei Francescani i Ravenna (hvor Dante ligger begravet) med titlen *Dante og Europa*. Tidspunktet var ikke tilfældigt valgt. Det var netop i denne periode, at Berlusconi var formand for EU, og der rasede en ophedet debat om den nye europæiske forfatning. Striden stod især mellem tilhængere og modstandere af, at der i forordet til forfatningen blev indføjet en særlig formulering, der betonedede Europas såkaldte »kristne rødder«.

En af de meste ansete Dante-forskere, Anna Maria Chiavacci Leonardi, fokuserede i sin tale ved konferencens åbning på Dantes bidrag til danselsen af den europæiske kulturelle tradition, og hun hentydede tydeligvis til den samtidige politiske situation, når hun hævdede, at konferencen fandt sted netop »i det øjeblik, hvor Europa efter ca. tusind år igen bliver en politisk enhed«.<sup>1</sup>

Med udgangspunkt i et berømt T.S. Eliot-citat<sup>2</sup> hævder Chiavacci, at Dantes værk er det største i europæisk litteratur, fordi denne storslåede digtning »er et udtryk for den kulturelle identitet, der opstod i Middelalderen takket være foreningen af de to store Middelhavs-kulturtraditioner, den græsk-romerske og den jødisk-kristne, og som kendetegner det, der i dag kaldes ’vestlig kultur’«.<sup>3</sup>

Ifølge Chiavacci er denne europæiske og vestlige kulturelle identitet kendetegnet af to forhold: dels »at verden kan begribes i kraft af dens rationelle struktur, styret af finale love, i overensstemmelse med vor egen fornuft«, en arv fra græsk filosofi, dels »ethvert menneskes uvisnelige værdi, der beror på, at det er skabt i Guds billede, som det bærer med sig, og på dets evige skæbne (som også er målet for Historien)«, hvilket hidrører fra kristendommen.<sup>4</sup> Disse værdier kendetegner »på eminent vis de europæiske folks kultur. Heri har totusind års kristen tradition afsat et særpræg – næsten et segl – som de ikke kan unddrage sig uden at miste deres egen identitet«.<sup>5</sup>

Således lægger Chiavacci sig tæt op ad en anden vigtig katolsk intellektuel, Giovanni Reale, docent i filosofihistorie ved Università Cattolica i Milano, som hun faktisk citerer i sit foredrag. Reale – der var nær ven af afdøde pave Johannes Paul II (hvis samlede værker han har forestået udgivelsen af) – havde, ligeledes i 2003, udgivet en bog med den sigende titel *Europas åndelige og kulturelle rødder*, hvor også han brugte Dante i et vægtigt forsøg på at udnævne kristendommen til Europas grundlæggende aksiologiske princip: »Kristendommen udgør, takket være assimilationen, udviklingen og nytænkningen af den klassiske kultur, den ”kulturelle identitet” som er den bærende akse i ideen om Europa«. <sup>6</sup>

Der er ikke nogen tvivl om, at Dante *er* en kristen digter, eftersom – som vi vil se – hans tids kulturelle og ideologiske horisont var kristen, men det, som Chiavacci slår til lyd for, er mere end det. Hos hende bliver Dante fremstillet som en af hovedkræfterne bag en – kulturelt overlegen – europæisk/vestlig civilisation, hvis definerende træk er kristendommen (i dens latinske udgave, ikke den græsk-ortodokse), et teleologisk historiesyn (en mission), og en bearbejdelse og indordning af den klassiske hedske arv i en kristen sammenhæng. Som det fremgår med al tydelighed af Chiavaccis ’aktualiserende’ foredrag, bliver Dante i denne fortolkningstradition medvirkende til at skabe det (Vest) Europa vi kender i dag, og som vi genfinder i den aktuelle diskussion om den kristne arv i EU’s forfatning og i debatten om Tyrkiets optagelse i EU, et Europa, der afgrænses mod øst og syd (den slavisk-ortodokse verden og islam-Tyrkiet).

Måske under indflydelse fra samtidens politiske kontekst, kommer Chiavacci dermed til at fremstille Dante som en af de største eksponenter for en vestlig kulturtradition, der er kemisk rensset for alle »ikke europæiske« elementer, dvs. fremmede for den græsk-kristne tradition. Det er værd at lægge mærke til, at når Chiavacci taler om »foreningen af de to store Middelhavs-kulturtraditioner«, så undgår hun enhver hentydning til den fremtrædende rolle, som islam i mange århundreder – og især i en stor del af middelalderen – har spillet i middelhavsområdet. Hendes læsning af Dante kan siges at være en form for eurocentrisme, idet den tillægger den europæiske kultur og civilisation nogle iboende karakteristika (»et segl«), der adskiller den fra og gør den overlegen i forhold til alle andre kulturer og civilisationer.

Ifølge Samir Amin er eurocentrismen et moderne historisk fænomen, hvis rødder går tilbage til Vestens genopdagelse af og forestilling om Antikken i løbet af Renæssanceperioden, og som især udvikler sig i løbet af kolonialismens og imperialismens tid. Eurocentrisme er ikke bare en form for banal etnocentrisme, men den er et udtryk for en vestlig hegemoni (opstået takket være dannelsen af kapitalismen i Vesteuropa)

og forudsætter en global teori om verdens historie og et globalt politisk projekt, som ikke kan være andet end resultatet af moderniteten. Det er kun, når kategorierne 'selv' og 'anden' bliver låst i en imperial tankemåde, at eurocentrisme opstår.<sup>7</sup>

Når Chiavacci læser Dante inden for rammen af eurocentrisme-paradigmet, gør hun sig derfor skyldig i en form for anakronisme. Det springende punkt er nemlig, om og i hvilket omfang Dante og 'europæerne' på hans tid virkelig havde en europæisk (selv-)bevidsthed, som ovenfor skitseret.

Edward Saids udgangspunkt og målsætninger i hans bog *Orientalism* er stik modsat Chiavaccis, men på paradoksal vis når han frem til det samme resultat. Også han placerer Dante centralt i den vestlige kanon, men samtidig kritiserer han Dante for at være ansvarlig for Vestens fordomsfulde syn på Orienten. Især fortolker han Dantes dom over Muhammed i *Den guddommelige Komædie* som »en hensynsløs skematisering af hele Orienten«,<sup>8</sup> hvis tidligste fortølfælde ifølge Said kan føres tilbage til det klassiske Grækenland.

Selvom Said ikke altid er enig med sig selv om, hvornår orientalismen begynder (mange steder i bogen fremstilles orientalismen som en sekulær udløber af Oplysningstiden; andre steder som en ældgammel europæisk tilbøjelighed til at give en forkert fremstilling af andre kulturer), vil jeg nok anse orientalismen, i lighed med eurocentrismen, for at være et udpræget moderne fænomen.<sup>9</sup> Derfor forekommer Saids opfattelse af Dante som orientalist mig at være ligeså anakronistisk som Chiavaccis synspunkt. Som Amin skriver, var hverken kristne eller muslimer i stand til at påtvinge hinanden deres hegemoni i Middelalderen, selvom begge parter var overbeviste om, at deres tro var den 'rigtige' (og den modsatte part var vantro) og derfor kan Dantes dom over Muhammed ikke være et eksempel på orientalisme, idet: »de kristnes domme i korstogens tid var ikke mere 'eurocentriske' end arabernes var 'islamocentriske'«. <sup>10</sup> Begge parter var underkastet en form for parallel etnocentrisme, som er svær at undgå helt, fordi det vil forudsætte evnen til at træde ud af historien og betragte alle kulturer, inklusive sin egen, som om de var på samme plan.

I det følgende vil jeg forsøge at påvise, at Dante ikke anvender begrebet 'Europa' som betegnelse for en specifik kulturel identitet, som Chiavacci (og Said) gør det til. Når vi i dag gør Dante til en kanoniseret repræsentant for den vestlige litterære tradition, så er det ikke, fordi han bevidst udelukker resten af verden, og heller ikke fordi hans *forma mentis* var radikalt anderledes end en jødisk eller muslimsk middelalderlig tænkere, men fordi han levede i det, der senere, *a posteriori*, blev til Europa som kulturel og politisk ide betragtet.

## Europa og det universelle Kejserdømme

Betegnelsen 'Europa' forekommer kun fire gange i *Den Guddommelige Komædie*<sup>11</sup> (ca. 1305-1321) og en snes andre gange i Dantes øvrige skrifter, og det har da først og fremmest geografisk-kosmologisk betydning. Med få afvigelser følger Dante den traditionelle, klassiske (aristotelisk-ptolemæiske) og kristne (Orosius, Isidor af Sevilla) opfattelse af jorden, hvor Europa, Asien og Afrika er en del af den nordlige halvkugle, sådan som den traditionelt fremstilles i den middelalderlige kartografi. I modsætning til den sydlige halvkugle er den nordlige beboet, og den fremstilles i kartografien som delt i midten af et T, hvis to arme er Nilen og Tanais (Don), og hvor benet er Middelhavet.

Præcis hvordan Dante opfatter Europas geografiske udstrækning i *Komædien* er ikke altid klart. I *Paradiset* (12, 46-48) udgør den iberiske halvø Europas grænse mod vest. Hinsides Herkules' søjler (jf. *Helvedet* 26, 107-108; *Par.* 27, 82-83), dvs. Gibraltarstrædet, begynder det store ocean, der på den sydlige halvkugle omgiver Skærsildsbjergene, der opstod, da Jorden trak sig væk fra Lucifer, efter at denne af Gud var blevet forvist fra Paradiset og kastet mod jordens indre. Hvad de østlige grænser angår, beskriver Dante (i *Par.* 6, 1-5) kejsertronens flytning fra Rom til Konstantinopel under kejser Konstantin med udtrykket »ved Europas udkant« (*ne lo stremo d'Europa*). Mod nord er Europa afgrænset fra Asien af Don-floden (*Helv.* 32, 27) og af de fantastiske Rifæerbjerge (*Skærs.* 26, 43).

Dog er Dantes forhold til det græsk-byzantinske Østeuropa præget af en vis tvetydighed. Af de få hentydninger i Dantes skrifter er det vanskeligt at danne sig en ide om, hvordan han opfatter den ortodokse slavisk-byzantinske verden. Den politiske og kulturelle fjernelse af Østeuropa fra Vesteuropa, som længe havde været undervejs siden Konstantins deling af Det Romerske Kejserdømme, var på Dantes tid en kendsgerning. Under alle omstændigheder kan man ikke være uenig med Federico Chabod,<sup>12</sup> når han påpeger, at hvordan Dante end opfatter Europas geografiske udstrækning, så er det den blok, der senere skulle blive til Vesteuropa, han reelt tænker på i sine gentagne bekymrede overvejelser over emnet – og selvfølgelig især Italien, »den ædleste region i Europa« (*Mon.* II, 3, 17) og »kejserrigetets have« (*Skærs.* 6, 105).

Alligevel kan man i hans værk *Monarchia* (ca. 1307-1309) spore en brug af ordet 'Europa' med en bredere betydning end det geografiske. Både i en symbolsk og kulturel betydning kommer 'Europa' til at definere det, som man kunne kalde et imaginært fællesskab:<sup>13</sup> dvs. et ideelt, universelt fællesskab med stærkt utopiske og eskatologiske træk. Dantes ide

om et universelt monarki (men med mulighed for regional uafhængighed og selvstyre) der baserer sig på romersk lov og på delingen mellem en verdslig magt, Kejserdømmet, og en åndelig, Kirken, er en udvikling og bearbejdelse af klassisk romersk geo-historie (Vergil) i forening med kristen og jødisk historieopfattelse (Augustin, Orosius) og rummer et stærkt eskatologisk element: »borger i det Rom, hvor Kristus er romer« (*cive di quella Roma onde Cristo è Romano; Par. 32, 101-2*). Her betyder Rom ikke byen Rom, men målet for det menneskelige liv.

Dette fællesskab er ikke kun begrænset til Europa (der dog ikke desto mindre er i centrum for Dantes interesse), men omfatter potentielt hele menneskeheden (*Epistola 7, 11*). Dante er den første, der fremsætter ideen om et universelt fællesskab, der fordrer hele menneskeheden medvirken. Når Dante i *Monarchia* taler om et universelt styre, mener han tydeligvis, at dette skal omslutte hele verden. Faktisk henregner han herunder folk uden for Europa, som f.eks. garamanterne omkring ækvator og skyterne fra det kolde, subarktiske område (*Mon. I, 14, 6*), og kommer dermed i modstrid til Plinius og den latinske tradition, der beskrev perifere folkeslag uden for Romerrigets grænser som »eksotiske« og »barbariske«; Dante derimod henregner dem, i det mindste som en mulighed, under romerlovens styre.

Betegnelsen 'Europa' i forening med de andre to kontinenter, Afrika og Asien, bruges her for simpelthen at definere hele den beboede del af verden og stadfæste Roms universelle mission, en mission som er både verdslig og religiøs. For yderligere at legitimere Roms og Romerrigets rolle i historien anvender Dante i *Monarchia* desuden en migrationsfortælling,<sup>14</sup> der tjener til at forene Rom med alle tre kontinenter: Europa, Asien og Afrika. Rom blev således grundlagt af efterkommerne til »det romerske folks stamfader«, Æneas (og her støtter Dante sig til Vergil og Livius), der havde ledet trojanernes flugt til Latium, hvor de havde blandet sig med den oprindelige befolkning. Denne opgave blev betroet Æneas, fordi han i kraft af sin slægt og sit ægteskab, forenede de tre kontinenters »dyd« (*virtus*). Myten fortæller, at Æneas' forfader og Trojas grundlægger, Dardanus, kom fra Italien, mens hans mor, Elektra, var datter af den afrikanske kong Atlas. Æneas' første hustru, Creusa, var datter af kong Priamos af Troja, hans anden, Dido, var dronning af Karthago (Afrika), og om den tredje, Lavinia, hed det, at hun som »albanernes og romernes moder var barnefødt i Italien, den ædleste egn af Europa« (*Mon. II, 3, pp.10-17*).

Takket være Æneas' blandede afstamning og hans slægt kæder Dante således Rom sammen med alle tre kontinenter, Europa, Asien og Afrika, hvilket tillader ham at forskyde verdens politiske midtpunkt fra Asien til

Italien – en *translatio imperi* fra øst til vest baseret på arveretten og på genetisk arvelighed – og derved hævde den romerske kulturs sammensatte karakter. Rom er særlig velegnet til at påtage sig lederskabet over verden, fordi dets forbilledlige ædelhed er frugten af en genetisk set sammensat arv.

I *Monarchia* finder man derfor ingen beskrivelser af Europa som de andre kontinenters modsætning eller overmand, men udelukkende af Europa (og Italien) som centrum for en *Res Publica Christiana* eller universel *Christianitas*. Romerrigets verdslige magt og Pavestolens åndelige gælder ikke kun de befolkninger, der bor inden for Europas geografiske grænser, men gælder principielt hele menneskeheden. Alligevel er Dante bevidst om, at i den historiske situation, han befinder sig, er der lang vej til at indfri dette mål: Ikke engang Europa adlyder kejserens eller Kirkens autoritet.

I *Komedien* derimod etablerer Dante, som vi har set, særlige grænser øst og vest for Europa og reducerer dermed romerrigets universelle magt. Der ligger heri en modsigelse til det, han skriver i *Monarchia*, men det faktum, at der bor mennesker uden for Romerriget (og den kristne verden), tillader ham samtidig at behandle et tema, som ligger ham særligt på sinde, nemlig de vantros frelse:

»Du plejed jo at sige: 'Den der fødes / ved Indus, hvor man ikke kender Kristus, / og ingen skriver eller taler om ham, / hvis han i liv og gerning, ord og tanke / er god og fri for synd, så vidt vi mennesker / med den fornuft vi fik, formår at dømme, / men dør, som han jo må, foruden dåben, / og dømmes derfor – er det da retfærdigt? / Hvori består hans skyld, hvis han er hedning?'«. («Ché tu dicevi: 'Un uomo nasce alla riva / de l'Indo, e quivi non è chi ragioni / di Cristo né chi legga né chi scriva; / e tutti suoi voleri e atti buoni / sono, quanto ragione umana vede, / senza peccato in vita o in sermoni. / Muore non battezzato e senza fede: / ov'è questa giustizia che 'l condanna? / ov'è la colpa sua, se ei non crede?'« *Par.* 19, 70-78).

Dante svarer undvigende på disse spørgsmål, som allerede havde plaget Paulus (*Romerbrevet* 3, 5-6). Med den tale, som han lægger i munden på Ørnen, Romerrigets symbol, tilpasser han sig middelalderteologiens ortodokse holdning, at udøbte personer ikke kan blive frelst (jf. *Johanne-sevangeliet* 3, 5). Dåben er også for ham en forudsætning for frelsen, men straks efter, ved mødet med de retfærdige ikke-kristne ved Indusflodens bredder, fordømmer han de mange uretfærdige kristne, der hyklerisk på-

kalder Gud hvert øjeblik, men som ikke opfører sig som kristne:

»Så talte [ørnen] det på ny: Til dette rige / er ingen nået uden tro på Kristus, / før eller efter at han led på korset. / Men mangan en der råber 'Kristus! Kristus!' / skal vise sig på dommens dag at være / langt fjernere end hedningen fra Kristus; / når flokkene skal skilles, for at vandre / mod evig nød, eller mod evig rigdom / vil nubieren dømme den slags kristne« (»esso ricominciò: 'A questo regno / non salì mai chi non credette 'n Cristo, / né pria né poi ch'el si chiavasse al legno. / Ma vedi: molti gridan 'Cristo, Cristo!', / che saranno in giudicio assai men *prope* / a lui, che tal che non conosce Cristo; / e tai Cristian dannerà l'Etiope, / quando si partiranno i due collegi, / l'uno in eterno ricco e l'altro inòpe«. *Par.* 19, 103-111).

Der synes altså at være et vist modsætningsforhold hos Dante mellem den proklamerede kristne universalitet inden for rammerne af det universelle Romerrige og hans bevidsthed om, at der eksisterer en verden uden for disse grænser. Dette modsætningsforhold afspejler på et doktrinært plan et uforeneligt brud mellem det, som er begribeligt for den menneskelige fornuft, og den uransagelige guddommelige vilje.

På denne måde bruges den vantro som et middel til at øve selvkritik eller som et spejl til at afsløre den kristne morals mangler. Den ikke-kristne skaber hverken frygt eller angst og bliver ikke gjort eksotisk eller 'orientaliseret' i Saids betydning af ordet, sådan som det sker i nogle af tidens geografiske afhandlinger eller i middelalderens kartografi, hvor der findes afbildninger af de abnorme racer, der bor på den anden side af jordkloden eller af østens vidundere. Hos Dante er det simpelthen et eksempel (eller et påskud) for at illustrere problemerne i et samfund, Dantes eget, der efter hans mening er i dyb krise.

### *Islam i Komedi*

Siden 1919, da den spanske islamforsker Miguel Asín Palacios udgav sin *La Escatología Musulmana en la Divina Comedia*, har Dantes forhold til islam været livligt debatteret inden for Dante-forskningen. Kernen i debatten var, om og i hvilket omfang Dante har ladet sig inspirere af islamiske kilder i udformningen af det hinsides i *Komedi*.

Betragter man denne diskussion i lyset af de interkulturelle forhold mellem Øst og Vest viser den sig som et ganske typisk eksempel på den langt bredere debat for og imod den arabiske kulturs indflydelse på kulturudviklingen i Vesten. Af pladshensyn vil jeg ikke her igen gennemgå



de forskellige positioner i den berømte strid, der blussede frem og tilbage indtil 40-50'erne, idet der allerede findes en udmærket kritisk fremstilling af hele denne *querelle* på dansk.<sup>15</sup> I stedet vil jeg koncentrere mig om de to episoder i *Komedien*, som Said (herom ovenfor) bygger sine synspunkter på, og som af alle Dante-eksperter regnes for de steder, hvor Dantes syn på islam tydeligst fremgår. Det drejer sig om hhv. beskrivelsen af sjælene i *Limbo* i *Helv.*, 4. sang og episoden med Muhammed i *Helv.*, 28. sang.

Som bekendt videreudvikler Dante i *Komedien* på en original måde det traditionelle *Limbo*-begreb (af latin *limbus*, »kant« eller »rand«) som et sted i det hinsides midtvejs mellem frelse og fortabelse. Den kristne middelalderlige tænkning havde udviklet *Limbo*-begrebet med henblik på at løse det teologiske problem om umuligheden af frelse for ikke-døbte (især børn) og om placeringen af retfærdige fra Det Gamle Testamente inden Kristi Frelse (*Lukas* 16, 22). At der er tale om Dantes helt egen originale udformning af *Limbo*, fremgår af, at stedet er befolket af et større antal berømte skikkelser fra den klassiske oldtid, altså hedninger, der levede og døde før Kristus. Derved påkaldte Dante sig forargede reaktioner fra samtidens teologer.<sup>16</sup>

Episoden kan ses som en erklæring fra Dantes side om, hvem han kulturelt står i gæld til, og er måske en af de mest dækkende allegoriske fremstillinger af den assimilation af antik filosofi og litteratur, der finder sted i Middelalderen og kulminerer med Humanismen. Men i den »prægtige fæstning« (*Helv.*, 4, 106), findes der – ud over sjælene af de trojanske og romerske forløbere for *Imperium Romanum* og antikke filosoffer og tænkere – også muslimer. I den skare, der er samlet omkring »mesteren, den største tænker af dem alle« (*Helv.* 4, 131), dvs. Aristoteles, findes også Ibn-Sina (980-1037), persisk læge og filosof, kendt i Vesten som Avicenna, Ibn-Rushd (1126-1198), filosof fra Cordoba, kendt i Vesten som Averroës og, lidt afsides, den egyptiske sultan og Jerusalems (gen-)erobrere, Saladin (Salh-ad-Din, 1138-1193). Dante synes således at modsig den udbredte opfattelse af *Limbo* og dens teologiske udgangspunkt. Disse tre personer tilhører nemlig ikke en før-kristen fortid, men levede efter Kristus, og har, i Saladins tilfælde, endog medvirket til at fordrive de kristne fra Det hellige Land.

Episoden viser, at Dante regner Avicenna og Averroës for tænkere fra sin egen kulturelle tradition. At de er muslimer, betyder intet for ham. Det afgørende er, at de på afgørende vis har bidraget til udviklingen af den kristne tænkning. At hedninge og muslimer befinder sig i Dantes *Limbo* skyldes, at de i deres værker har været medvirkende til udformningen af teologien og til den kristne omvendelse, selv om forfatterne selv

tilbad »falske guder« (*Helv.* 1, 72) og ikke kunne modtage omvendelsens glans. Dante anvender her en fremgangsmåde som kunne kaldes assimilation gennem eksklusion: »Ideen om Limbo former mønstret for deres eksklusion fra den kristne åbenbaring, men de er indlemmet i Kristendommens historie takket være deres bidrag til den kristne epistemologi«. <sup>17</sup> Her ses det alment udbredte princip i middelalderens tænkning, nemlig at skelne skarpt mellem 'araberne', der regnedes for kilden til videnskab og filosofi, og 'saracenerne', der var de kristnes religiøse, politiske og militære modstandere. <sup>18</sup>

Vanskeligere er det at forklare, hvorfor *Limbo* er opholdssted for Saladin, en kriger, der havde kæmpet indædt mod de kristne og havde generobret Jerusalem fra korsridderne. Dante følger her en folkelig legende, der var meget udbredt i den kristne Syd og Vesteuropa helt fra begyndelsen af 1200-tallet, hvor Saladin var fremstillet som noget nær 'en af vore egne': et typisk eksempel på assimilation af modstandernes helte. Man lovpriste hans høviske og ridderlige fortrin, hans storsind, gavmildhed og visdom, ja til tider hans religiøse tolerance; et fortrin, der viser sig igen hos hovedpersonen Saladin i novellen *De tre ringe* fra Boccaccios *Decameron* (ca. 1351) og senere i Saladinfiguren i Lessings *Nathan* (1779). Ifølge nogle kilder var der ligefrem grund til at antage, at Saladin nærrede skjulte sympatier for kristendommen, og at han ikke var blevet døbt på grund af falske vidnesbyrd fra korrupte kristne præster. <sup>19</sup>

Dantes, og mere generelt den kristne middelalderkulturs assimilation af Saladin, viser, at de to civilisationer i realiteten delte de samme mentale kategorier. Når Saladin befinder sig i *Limbo*, er det som eksponent for en række 'høviske' idealer, som arabere og kristne havde tilfælles: ædelhed, ridderlighed, gavmildhed, dristighed osv., der var en del af samme *forma mentis* eller kulturelle model i to samfund, der grundlæggende havde en identisk økonomisk og ideologisk struktur.

Holdningerne til islam i Middelalderens kristne Vesteuropa var uhyre forskellige; fra Jacques de Vitrys hadefulde angreb til fremstillinger med en vis objektivitet som hos f.eks. Pierre de Cluny eller Thomas Aquinas. Overordnet set må man sige, at det ikke lykkedes de kristne forfattere særlig godt at forstå islam, og de næppe heller var synderligt interesserede i at forstå den. Både blandt de lærde og på mere folkeligt plan var forståelsen af islam altid fragmentarisk og upræcis, og man opfattede aldrig Muhammeds religion som en *anden monoteistisk religion*, men kun som en kristen kætterorden. <sup>20</sup> Om Muhammed selv cirkulerede forskellige rygter og myter i middelalderens Europa. Han blev beskrevet som en misundelig kristen munk, der af sin egen vrede eller af den kætterske munk Pelagius (ca. 353-420) eller en anden forsmået prælat blev drevet til at sønderrive

Kirken. Han blev således regnet for skismatiker eller kætter, men aldrig som stifter af en ny religion.<sup>21</sup>

Som mange andre i Middelalderen er Dante ikke i besiddelse af de kulturelle redskaber til at indplacere Muhammed i den rette historiske sammenhæng og er heller ikke i stand til at forklare de forskellige samfundsmæssige og kulturelle kontekster, hvori de to religioner opstod og udviklede sig. Derfor tilpasser han islam til den kulturelle kontekst han kender, og gør den således til en udspaltning fra kristendommen.

Med dette in mente kan det ikke undre, at Dante behandler Muhammed, som han gør i *Helv.*, 28. sang. Her er islams stifter sammen med sin svigersøn Alí placeret i ottende kreds' niende grav, hvor der udøves straf mod dem, der »har sået splid og ufred«, enten ved at stifte kætterske sekter inden for religionen eller ved skabe splittelse i det sociale og politiske liv, blandt venner og i familien.

I modsætning til Avicenna, Averroës og Saladin, der kun omtales flygtigt, er Muhammed udførligt beskrevet. Der er tale om en beskrivelse som Edward Said kalder »særlig modbydelig«<sup>22</sup> på grund af nogle skatologiske detaljer, som Dante ikke sparer os for: Muhammed er kløvet fra hagen til endetarmsåbningen; hans indvolde hænger ned mellem benene, og hjerte, lever, milt og lunger er synlige sammen med den »sølle pose, hvor det man sluger, bliver til lort i kroppen« (*'l tristo sacco che merda fa di quel che si trangugia*, 26-27). Men heri er der vel at mærke intet særligt aggressivt i forhold til stifteren af en *anden* religion, der regnes for fjendtlig, som Said påstår; der er derimod tale om gengældelsens lov (*contrapasso*), der styrer hele Helvedets etiske struktur, og den straf, som sjælene udsættes for, afspejler således ganske enkelt grovheden af hver enkelt forseelse. Muhammed er kløvet i to, fordi han er ansvarlig for at have skabt et brud i Kristendommens indre system.

Igen fokuserer Dante på sin egen kulturelle kontekst, og set fra denne synsvinkel er Muhammed betragtet som ansvarlig for et alvorligt brud i *Christianitas'* universelle fællesskab, både religiøst og politisk; det er heller ikke tilfældigt, at nogle andre *kristne* historiske personer, som er ansvarlige for politisk og social splid, placeres ved siden af ham og beskrives på samme måde. Her har vi et eksempel på eksklusion gennem assimilation: »Muhammed og Alí er ekskluderet fra den kristne frelse på grund af kætteri, men den kendsgerning at de betragtes som kættere, placerer dem alligevel i en kristen kontekst«.<sup>23</sup>

## *Komedien og ånden fra korstogene*

Korstogene er den første synlige manifestation af den økonomiske og politiske fremgang i de vesteuropæiske lande, der efter at være trængt tilbage i århundreder nu begynder at ekspandere og udføre erobringer mod øst, men også i Nord- og Østeuropa.<sup>24</sup> Flere forskere identificerer netop korstogene som det tidspunkt, hvor det som vi i dag kalder Vesteuropa for første gang begynder at udvikle en aggressiv selvbevidsthed og at konstruere en første opfattelse af sig selv som en kristen, politisk enhed.

De historiske dokumenter, der mest tydeligt viser tegn på en voksende følelse af en kristen identitet modsat en ikke-kristen, er de talrige rejseberetninger om pilgrimsrejser og korstog til Det Hellige Land, som blev skrevet i årene før, under og efter disse rejser, og som endnu på Dantes tid havde et stærkt emotionelt tag i det læsende publikum. I disse teksters retoriske opbygning er den religiøse og den politiske funktion tæt sammenflettede. Der skelnes ikke mellem pilgrimsrejse som en religiøs bodsvandring og korstoget som politisk-militært (gen-)erobringstogt. Ord som *iter* (rejse), *expeditio* (korstog) og *peregrinatio* (pilgrimsrejse) bruges som synonyme. De betegner en *quest*, der på én gang er en religiøs rejse på jagt efter åndelig fornyelse og et forsøg på at etablere en håndfast adskillelse mellem dem, der er kristne og dem, der ikke er det. Undertiden fører den implicitte eller eksplicitte sammenligning med det andet (islam) dog til en form for selvkritisk sans, og dermed rejses problemet om, hvilken betydning der ligger i den kristne identitet, og hvad der ligger i begrebet omvendelse; således påvises der i højere grad moralske brister i den kristne del af verden end en selvbevidst europæisk overlegenhed.<sup>25</sup>

På overgangen fra 1200- til 1300-tallet var korstoget dog ved at miste sin betydning i realpolitisk sammenhæng. Således var det netop på Dantes tid, at de sidste episoder i islams generobring af Det Hellige Land fandt sted, efter at de var blevet indledt omkring et hundrede år tidligere af Saladin. Dante var 27 år gammel i 1291, da den sidste latinske bastion i Palæstina, Acre, faldt. De kristne måtte tage til efterretning, at projektet var mislykket.

Dante behandler temaet om korstogene i den episode, der dækker de tre midterste sange i *Paradiset* (15. til 18. sang), hvor han møder sin forfader Cacciaguida, der døde i Det hellige Land under sin deltagelse i andet korstog (1147-1149). Den opfattelse af korstogene, der fremgår af episoden, er præget af en række traditionelle, tilbagevendende temaer i den slags litteratur: Jerusalem som de kristnes retmæssige ejendom, fordi den er deres retmæssige arv; Saracenernes tilsvarende uretmæssige erobring af byen; korstogsridderens død under ekspeditionen, der har

karakter af martyrium; Pavestolens pligt til at fremskynde erobringen af de hellige steder.

Alligevel bruger Dante disse temaer i en helt anderledes ånd end i korstogstraditionen, ikke for at etablere en dikotomi mellem 'os og de vantro', men for at etablere et kronologisk brud internt i kristendommen mellem en ideel og idealiseret fortid (forfaderen Cacciaguidas tid og det andet korstog) og en nutid i opløsning, hvor kristendommen er ude af stand til at efterleve de idealer, den selv har proklameret. For Dante kommer truslen ikke så meget udefra, som fra kristendommens egne indre rækker. At korstogene har spillet fallit, skyldes ifølge Dante snarere interne forhold i den kristne verden, som f.eks. Kirkens korrupsion, som det fremgår af hentydningen til byen Acres fald i *Helv.*, 27, 85-90, hvor hærføreren og greven af Urbino, Guido da Montefeltro (ca. 1220-1298), anklager pave Bonifacius VIII (ca. 1230-1303) for at have forsømt erobringen af Det Hellige Land til fordel for sine egne personlige interesser.

Man kunne ligefrem tro, at Dantes skuffelse over kristendommens indre forhold har været udslagsgivende for hans syn på de ikke-kristne. Dette kunne forklare, hvorfor Saladin, islams militære leder, befinder sig i *Limbo*, mens Frederik d. 2. af Hohenstaufen (1194-1250), kejser af Det Hellige Romerske Kejserrige, dømmes af Dante som kætter (*Helv.*, 10, 119), fordi han havde benægtet eksistensen af sjælens udødelighed (mens omvendt stifteren af denne doktrin, Averroës, befinder sig i *Limbo*), men også fordi han havde forsømt sine pligter som kristen kejser. Alle eksempler, der igen peger i retning af en assimilationstankegang: Fremmede personligheder og kulturelle fænomener mm. inddrages i det omfang, det er nødvendigt for ens egen argumentation.

Litteraturen om korstogene forsyner desuden Dante med et ordforråd, som han gør brug af i beskrivelsen af sin rejse i de tre hinsides riger. Alligevel er der også her vigtige forskelle mellem *Komedien* og dens kilder. Dantes rejse er ikke en virkelig rejse mod et fysisk Jerusalem (selv om Dante i det tekstuelle rum beskriver rejsen i de tre riger Hinsides som en »virkelig« og »fysisk« rejse), men en indre, symbolsk rejse mod både Gud og det himmelske Jerusalem. Målet er således et andet.

Dantes brug af selve ordforrådet fra denne type litteratur er meget anderledes. Lad os tage som eksempel ordet *milizia*, der i korstogslitteraturens aksiologiske system er et centralt begreb, som betegner det forhold, at den militære og religiøse funktion er to sider af samme sag. Dante bruger ordet (som optræder ni gange i *Skærsilden* og *Paradiset*) enten for at definere et kristent menneskes hele liv som et korstog (og gengiver dermed Paulus) eller for at definere de udvalgte, der har »kæmpet« (metaforisk, ikke bogstaveligt) for den kristne sandhed (f.eks. Den hellige

Dominicus eller Frans af Assisi) og ikke kun dem, der har kæmpet med våben i korstogene.<sup>26</sup> Dante erstatter altså denne type litteraturs bogstavelige forståelse af hellige tekster og steder med en metaforisk tilgang.

### *Dante, Europa og islam*

Man kan tilslutte sig Robert Bartlett når han skriver, at fundamenterne til det (Vest)Europa, som vi kender i dag, skabes i perioden ca. 950-1350, og at Europa allerede omkring år 1300 var en identificerbar kulturel enhed.<sup>27</sup> Dette er dog noget, vi kan sige i dag, når vi ser tilbage på den historiske udvikling af Europa som ide efter Middelalderen. Det er mere end tvivlsomt, om 'europæerne' i Middelalderen betragtede sig selv sådan. Som Bartlett selv skriver andetsteds: »I Middelalderen var betegnelserne 'Europa' og 'europæer' kendt, men de blev sjældent anvendt og næsten aldrig med politisk og kulturel betydning [...] 1300-tallets europæere tænkte ikke på sig selv som europæere; men det store flertal af dem ville beskrive sig selv som kristne«.<sup>28</sup>

Når vi i dag placerer Dante i en europæisk sammenhæng, er det, fordi han levede i det, der senere blev til 'Europa' som kulturel og politisk ide betragtet. En ide som 'europæerne' i Middelalderen var med til at udvikle, men som de ikke var bevidste om. For Dante, som for så mange andre i Middelalderen, var Europa synonym med kristendommen. Hverken i *Monarchia* eller i *Komedien* kan man finde begreberne 'Europa' eller 'Vesten' som betegnelser for noget adskilt og overlegent i forhold til 'Østen' eller andre kontinenter. Tværtimod viser historien om Roms oprindelse, som fortælles i *Monarchia*, at alle tre kontinenter har bidraget til Roms storhed. Æneas' migrationsfortælling knytter Europa til Asien og Afrika og understreger *Imperium romanums* universelle mission.

Hos Dante finder vi ikke en bevidst sondring mellem selvet og den anden, når det drejer sig om modsætningen mellem kristendom og islam. Som en god kristen anerkender Dante værdien af pilgrimsfærden og generobringen af de hellige steder, men disse forhold står ikke centralt placeret i hans religiøse og politiske interesser. Korstogets fortælling og dets ordforråd anvendes som metafor for et kristent liv. Som i korstogets fortællinger findes også i *Komedien* en todelt dikotomi, men ikke mellem 'os' og 'dem', men mellem »de druknede og de frelste« (brevet til Hebræerne, 11). Truslen kommer ikke udefra, men inde fra kristendommen selv, nemlig sådan som kristendommen realiseres af Pavestolen og af Kirken. Orienten er et redskab og anvendes med henblik på at henlede læserens opmærksomhed på det, som er hans væsentligste interesse: det kristne Vestens kaos.

Dantes kristne diskurs er universalistisk; han tillægger ikke islam status som en anden religion, men, som man gjorde almindeligvis i Middelalderen, som en 'forkert' religion, et skisma i forhold til kristendommen. Faktisk underkaster han islam de samme moralsk-teologiske kriterier, som han anvender på sin egen kulturkreds, idet han bruger det aristoteliske system til at bedømme dem, der levede før og efter Kristus, hvad enten de er hedninge, kristne, jøder eller muslimer.

Det er først i løbet af det 14. og 15. århundrede, at den generelle viden herom bliver betydeligt større, samtidig med at holdningen til islam og islamisk kultur skærpes. Dette hænger sammen med den nye måde, den post-middelalderlige periode ser sig selv: som en *Renæssance* – en kulturel genfødsel, som følger en døende periode. Det er i denne periode, at der langsomt opstår en definition af 'selv' og 'anden', der kan forstås som moderne. Man fokuserer nu i stort omfang på beskaffenheden af sin egen periodes forhold til tidligere perioder: Middelalderen og Antikken – hvor den sidste tillægges en fremherskende rolle. Det privilegerede forhold, som etableres mellem den moderne og den antikke verden (et forhold set som konstituerende), påvirker dybt selv-begrebet.

Der er her, at de første sten bliver lagt til det paradigme – stadig virkningsfuldt i dag – om den vestlige civilisations grundlæggende kontinuitet og enhed fra Oldtidens Grækenland, gennem Renæssancens Italien til moderne Europa. I løbet af 1800-tallet fasttømmes paradigmet; dvs. netop i kolonialismens og imperialismens periode, hvor det europæiske herredømme over den fremmede 'anden' (og den arabiske verden var en sådan 'anden') var på sit højeste. Det var en anden som Europa – efter egne normer – netop var i gang med at civilisere (i det omfang dette var muligt for ikke-europæere) og som derfor umuligt kunne have bidraget til dannelsen af den 'europæiske civilisation' i fortiden.

Det er kun for nylig, at man er begyndt at betragte dette paradigme som delvist ideologisk funderet og anerkende den betydelige rolle, som den arabiske/islamiske og jødiske kultur og videnskab spillede i skabelsen af den 'europæiske civilisation' i Middelalderen. Den såkaldte Renæssance i det 12. århundrede, som førte til en fornyelse af filosofi og videnskab i Vesteuropa og var forudsætning for den senere Renæssance, ville ikke have været mulig uden kendskab til den arabiske og jødiske filosofiske tradition (som selv var en bearbejdelse af græsk antik filosofi). Denne viden blev tilgængelig takket være oversættelser fra arabisk foretaget i Spanien og Sicilien (dvs. de to steder i Europa hvor de interkulturelle relationer med den islamiske verden var mere udviklede). Den kultur, der resulterede af denne osmose, lagde grunden til universiteterne og fortsatte som en bærende struktur for den vestlige tænkning indtil det 17. og 18. århundredes



videnskabelige fornyelse.

Det forekommer mig derfor, at også andre kulturstrømninger end arven fra de græsk-romerske og jødisk-kristne kulturtraditioner har bidraget til det Europa, vi kender i dag; et Europa med blandede rødder.

## Noter

- 1 »nel momento in cui l'Europa ricostruisce, dopo circa un millennio, la sua unità politica«, Anna Maria Chiavacci Leonardi: »Introduzione«, in G. Breschi (red.): *Dante e l'Europa. Atti del Convegno internazionale di Studi, Ravenna, 29 novembre 2003*, Ravenna 2004, p. 11.
- 2 »the culture of Dante was not of one European country but of Europe«, T. S. Eliot: *Dante*, London 1929, p. 19.
- 3 »viene ad esprimere, in forma di altissima poesia, quell'identità culturale che nel Medioevo si costruì mediante la fusione delle due grandi tradizioni culturali mediterranee, la greco-romana e l'ebraico-cristiana, e che contraddistingue quella che è detta oggi 'civiltà occidentale'«, op. cit., p. 12.
- 4 »l'intelligibilità dell'universo, la sua struttura razionale, retta da leggi finalizzate, fatte a misura della nostra stessa ragione [...] il valore intangibile della persona uguale in ogni uomo in quanto dovuto all'immagine di Dio che esso porta in sé e al suo destino eterno (e al quale è correlata la finalità della storia)«, op. cit., p. 13. I en forelæsning holdt ved Regensburgs Universitet d. 12. september 2006 anvendte pave Benedikt d. XVI det samme paradigme (»the profound harmony between what is Greek in the best sense of the word and the biblical understanding of faith in God«) for at karakterisere forholdet mellem tro og fornuft i den europæiske tænkning. Forelæsnningen skabte furor blandt muslimer på grund af en uforbeholden anvendelse af et citat fra den middelalderlige byzantinske kejser Manuel II som anklager Muhammed »to spread by the sword the faith he preached«. Benedikt d. XVI blev nødt til at præcisere, at det ikke var hans mening at give et billede af islam som en voldsreligion. (Hele forelæsnningen kan læses på:[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html)).
- 5 »in modo eminente la cultura dei popoli europei. In essi duemila anni di tradizione cristiana hanno impresso un carattere – quasi un sigillo – che forse non potranno togliersi se non perdendo la loro stessa identità«, op. cit., p. 18.
- 6 »Il Cristianesimo, grazie all'assimilazione, allo sviluppo e al ripensamento della cultura classica, rappresenta quella "identità culturale" che costituisce l'asse portante dell'idea d'Europa«. Giovanni Reale: *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'«uomo europeo»*, Milano 2003, p. 157.
- 7 Samir Amin: *Eurocentrism*, London 1989, pp. vii-xiii; pp. 71 f. (fransk org.1988). Se også Fernando Coronil: »Beyond Occidentalism: Toward Non-imperial Geohistorical Categories«, in *Cultural Anthropology*, 11 (1996). Hans anvendelsen af begrebet »occidentalisme« er modsat Burumas & Margalits (se Ian Buruma & Avishai Margalit: *Occidentalism: the West in the eyes of its enemies*, New York 2004).
- 8 Edward Said: *Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten*, Roskilde 2002, p 94 (engelsk orig.1978).



- 9 For en kritik af Suids bog se: Robert Irwin: *Af begær efter viden. Orientalisterne og deres fjender*, København 2007, pp. 294-349 (engelsk orig. 2006).
- 10 »the judgments of the Christians at the time of the Crusades are not more 'Eurocentric' than those of the Arabs are 'Islamocentric'«, Amin, p. 74.
- 11 I det følgende: *Komedien*. Jeg citerer Dantes værker fra flg. udgaver: *Commedia*, Emilio Pasquini og Antonio Quaglio (red.), Milano, 1982 (dansk overs.: *Dantes Guddommelige Komedie*. På danske vers af Ole Meyer, København, 2000); *Monarchia*, Mario Pizzica (red.), Milano 1988; *Opere Minori*, bd. II, Epistole, Antonio Jacomuzzi (red.), Torino, 1986.
- 12 Federico Chabod: *Storia dell'idea d'Europa*. Bari 1961, p. 35.
- 13 Jeg anvender begrebet i en anden betydning end Benedict Andersons (*Imagined Communities*, London og New York 1991).
- 14 Se også Pernille Hermanns artikel i dette nummer af K&K.
- 15 Se Jesper Hede: »Dante og Islam«, in RIDS, nr. 131 (Romansk Institut, Københavns Universitet, 1994). Se også R. W. Southern, *Dante and Islam in Relations between the East and the West in the Middle Ages*, Derek Baker (ed.), Edinburgh 1973. I sin bog påstod Asin Palacios, at Dante kunne have lånt hovedelementer i opbygningen af hans rejse i det hinsides fra arabisk eskatologi. Han fremlagde mange overbevisende paralleller mellem en mængde islamiske værker og *Komedien*, men han kunne ikke fremvise fra hvilken kilde, Dante (som hverken kunne arabisk eller græsk) kunne have lært om arabisk eskatologi. Yderligere problemer var, at de islamiske tekster Palacios benyttede sig af, var af forskellige forfattere, fra forskellige geografiske områder og med stor forskel i tid, samt at de aspekter ved islamisk eskatologi som skulle genfindes i *Komedien*, også genfindes i Antikkens litteratur, i Biblen og tidligere kristne tekster (og kunne være kommet til Dante fra denne side). I 1946 (efter Palacios' død), fandt den italienske orientalist Enrico Cerulli den »missing link«, dvs. en islamisk eskatologisk tekst, *Kitab al-Miraj*, som fortæller om Muhammeds rejse gennem Paradiset og Helvede, som var blevet oversat i 1264 først til latin (*Liber Scalae Mahometi*) og senere til (old)fransk (*Livre de l'Eschiele Mahomet*) af Bonaventura da Siena, en lærd aktiv ved kong Alfons X af Castiliens hof. Paradoksalt nok svækkede opfindelsen af den missing link på en måde Palacios bredt anlagte tesis. Uden kendte kilder kunne han bygge sin sag med henvisninger til hele corpus af den muslimske litteratur. Nu var baggrunden for sammenligningen drastisk reduceret. For at sammenfatte kan man sige, at der er i dag enighed blandt Dantesforskere om, at Dante godt kunne have læst og være blevet inspireret af *Liber Scalae Mahometi* og at der eksisterer et vis tematisk slægtskab mellem *Komedien* og dette værk, men man afviser Palacios' storslåede billede af Dante som en dyb kender af islamisk litteratur.
- 16 Et ekko af teologernes modvilje mod Dantes udgave af Limbo finder man i den forlegenhed, der præger de første kommentatorer af værket i deres behandling af episoden. Så sent som i 1928 blev ideen om et Limbo for retfærdige vantro kontant afvist og fordømt af *Dictionnaire de théologie catholique*.
- 17 »The idea of Limbo forms the pattern for their exclusion from Christian Revelation. But they are integrated in the history of Christendom because of their contribution to Christian epistemology«, Jesper Hede: »Dante in the hermeneutical circle of European consciousness«. in *Arbejdsrapport, Center for Kulturforskning ved Aarhus Universitet* nr. 72 (1998), p. 15.

- 18 Norman Daniel: *The Arabs and Mediaeval Europe*, London og New York 1975, p. 242.
- 19 Legenden findes i forskellige versioner i latinske, franske og italienske manuskripter. Se den klassiske Gaston Paris, »La legende de Saladin« in *Journal des Savants* 1893. Se også R.W. Southern, op. cit. 135-136.
- 20 Norman, op. cit., pp. 246 ff. Se også Montgomery W. Watt: *Muslim-Christian encounters. Perceptions and Misperceptions*, London og New York 1991, især kap. 6 og Robert Irwin, op. cit. pp. 19-53.
- 21 Norman Daniel: *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1960, pp. 4-5, 88-9, 93, 235-7, 281-347.
- 22 Said, p. 96.
- 23 »Mohammed and Ali are excluded from Christian salvation because of heresy. But the fact that they are regarded as heretics integrates them in a Christian context«, Hede, p. 16.
- 24 Se Robert Bartlett: *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, Princeton 1993.
- 25 Brenda Deen Schildgen: *Dante and the Orient*, Urbana and Chicago 2002, p. 48.
- 26 Op. cit., p. 54.
- 27 Bartlett, p. 313.
- 28 »in the medieval period the terms 'Europe' and 'European' were known, but they were used rather infrequently and hardly ever with much political and cultural significance [...] Europeans of the 13<sup>th</sup> century did not think of themselves as Europeans; but the vast majority of them were and would describe themselves as Christians «, Robert Bartlett: »Patterns of Unity and Diversity in Medieval Europe«, in Brian Patrick McGuire (ed.): *The Birth of Identities. Denmark and Europe in the Middle Age*, København 1996, p. 36.