

»ØJET I DET HØJE«

eller

Fra elitetroppernes gudserfaring til menigmands gudsbillede

Af Ninna Jørgensen

Hvad sker der, når en åndelig vakt elites intense oplevelse af Gud og Djævelen, verden, livet og døden, omsættes til menigmand i form af serveret - altså: ikke-erfaret - »viden«? De fleste religioner og religiøse bevægelser bliver jo til ved en sådan proces, som man i første omgang nok må karakterisere som et fald i religiøs valeur. Men en proces er jo ikke sådan at indfange, og det er den da navnlig ikke, når den finder sted i historiske epoker, der på forhånd unddrager sig vor viden og indlevelse på de mest basale punkter.

Religiøse erfaringer frister gerne en aldeles omflakkende tilværelse, idet de befordres frem og tilbage og rundt mellem forskellige brugsmiljøer og disses tekstlige fikseringer, bearbejdes i teologiske refleksioner, rammer »tilfældigt forbigående ofre« for deres eksistens - samt er genstand for den u(den)forstående eftertids reception. For at der derfor ikke skal herske nogen tvivl om, hvad det er for en model, der ligger bag nedenstående redegørelse, vil jeg først skitsere mit eget hjemmelavede »sociogram« over det forhold mellem personer, religiøse tekster og socialmiljøer, som kan etableres ud fra de foreliggende kilder.

Vi starter det enklest tænkelige sted overhovedet. Det hedder »B«, fordi der senere følger et »A«. Det er kort og godt den religiøse personlighed, eneren eller geniet, om man vil. Han/hun er gerne karismatiker. Han kan f.eks. hedde den hellige Antonius, den hellige Bernard af Clairvaux, den hellige Frans af Assisi eller eventuelt: den alt andet end hellige Thomas Müntzer. Men jeg plejer nu gerne at kalde ham »Gandhi«. Og det gør jeg selvfølgelig på baggrund af den filmatisering af Gandhis liv ved Richard Attenborough, som netop for en kirkehistoriker med et middelalderemne på slående vis satte focus på genkendelige sider hos disse kirkens hellige mænd fra en fjernere fortid. Gandhi søgte, først og sidst, Gud! Dét gjorde

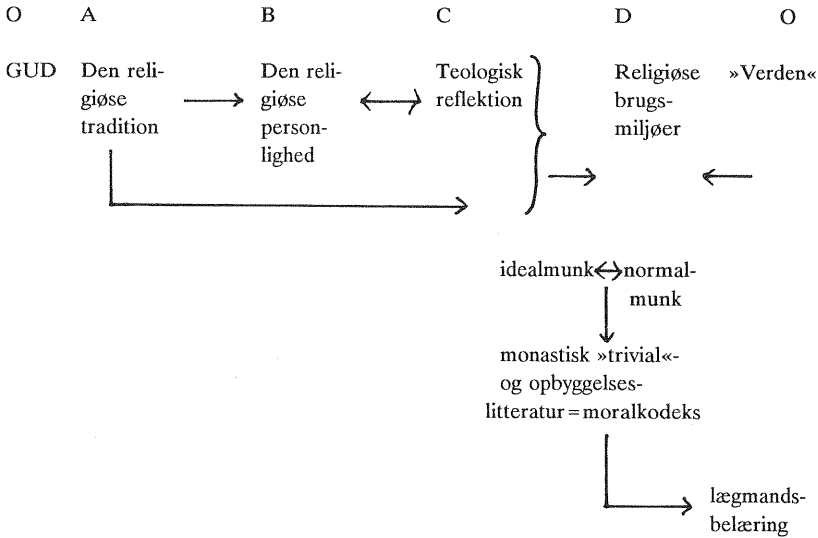
»Øjet i Det Høje«

ham til en kompromisløs asket, men vel at mærke én af dem, hvis personlige fuldkommenhedskrav virker på omgivelserne med både karismatisk varme og intens demagogisk udstråling - en massemobiliserende faktor, den professionelle politiker næppe kan konkurrere med. Gandhis »program« var at omskabe samfundet ad den besværlige vej, at de enkelte hver især først renser sig indefra - som forudsætning for, at det gammelkendte rollespil ikke bare skulle gentage sig med nye aktører i de politiske magtkonstellationer. Som en første celle i dette nye samfund samler han om sig en skare ligesindede; de søger bl.a. at frigøre sig fra det givne samfunds omklamring ved selv at producere deres enklest muligt definerede livsfornødenheder. Alt sammen, og mere til, ting, vi umiddelbart kender fra den gamle kirkes munkebevægelser.

Med til en sådan »Gandhi-skikkelse« hører imidlertid (skemaets kolonne »A«), at han kan trække på en allerede eksisterende religiøs tradition. Han er ikke i dén forstand nyskabende, at stoffet ikke allerede foreligger, men han reaktiverer den religiøse tradition ved at gøre den levende for andre, som på forhånd er fortrolige med den som noget helligt. En folkelig vækkelsesbevægelse kan dermed opstå (men behøver det naturligvis ikke).

Helt uden for skemaets kolonner ligger »virkeligheden« - både dén transcendent, som traditionen forholder sig til, og som vi vel passende kan kalde »gud« - og dén socio-økonomiske virkelighed, som er grundlaget for både traditionen og dens fornyelse. Vi kan kalde den »verden«, selv om det kan være misforståeligt ud fra en ren middelalderlig munketeologi. Med til »verden« hører de fysiske love, bakterier og lignende, som kunne indgå i de gamle kristne »Gandhi-typers« beherskelse af deres omverden, ligesom også folkeskaren og dæmonerne ikke kunne unddrage sig virkningerne af hellighedens konkrete nærvær.

Hermed bevæger vi os over til de to - snævrere - rubrikker, hvori dén proces foregår, vi her skal beskæftige os med. Den første - »C« - er igen meget enkel. Det er den teologiske refleksion over de ytringer og oplevelser, der finder sted under »B«, omkring den religiøse eners oplevelser og udstrålingsfelt - men dermed i videre forstand tillige: over en meddelelse fra den foreliggende religiøse tradition (»A«). Her er der ofte tale om tekster på et så højt refleksionsniveau, at ikke blot teologer, men også folk fra andre faggrene kan drage nytte af at beskæftige sig med dem uden større hensyntagen til ophavsmiljø og andre tids- og stedsbetingede faktorer.



Noget tilsvarende vil til gengæld, af mange gode grunde, ikke kunne lade sig gøre, når vi kommer til de tekster, der befinder sig i rubrik »D«, og som er de vigtigste for en social- og/eller mentalitetshistorisk arbejdende kirkehistoriker. Det drejer sig her om tekster, der er blevet til i selve brugsmiljøernes omsætninger af de religiøse erfaringer til »viden«. Disse brugsmiljøer vil i senantikken som i den europæiske middelalder næsten altid være munkemiljøer, uden at andre dermed er udelukkede som modtagergrupper; bl.a. foregår der jo en løbende hvervning for »det religiøse liv«, man efterhånden kun kunne forestille sig som ret levet i form af en decideret munketilværelse.

Med hensyn til det nærmere forhold mellem »B« og »C« burde det klassiske eksempel her være dén teologiske kvalificering af et konkret ørkenfaderliv, som kirkefaderen Athanasius omkring midten af 300-tallet gav i sit »vita« over Antonius. Ud fra Athanasius' guddommeliggørelsesteologi anskues denne enkeltpersons praktiserede frontalangreb på alle dæmoner som noget nær toppen af kristen eksistens. Eksemplet er imidlertid af den grund mindre velegnet, at det ikke i lige høj grad er indlysende for alle, at det her er teologi, og ikke religiøs triviallitteratur,

»Øjet i Det Høje«

således som den især forefindes under »D«, der kommer til udfoldelse. Det nærmeste, vi derfor kan komme et klassisk standardeksempel på samarbejdet mellem religiøse ekstatikere og lærd tænkning, er den thomistiske mystiks »forfining« af nonners og beguners oplevelser ved mandlige, skolastisk trænede skriftefædres mellemkomst.¹ Til gengæld er der ifølge sagens natur adskillige, der, med Bernard af Clairvaux som den nok mest iøjnefaldende, i deres egen person forener ikke blot »B« og »C«, men også »D« og »A«, idet de er udgået af selvsamme munkemiljø, som de hæver op på et højere spirituelt og intellektuelt plan. Det interessante ved vekselvirkningen mellem »B«, »C« og »D« er først og fremmest, at vejen fra autentisk religiøs oplevelse til en »viden«, der kan udfoldes, undersøges og viderebefordres, næsten altid vil forudsætte etableringen af en autoritetsinstans (for så vidt det, selvfølgelig, ikke er denne selv, der har haft oplevelsen). Ellers bliver vi stående ved de enkelte karismatiske personligheder og de lokale vækkelser, der opstår omkring dem. I den ældre del af kirkehistorien var det som regel kirkens eller det allerede eksisterende munkevæsens teologer og/eller embedsindehavere, der stod for denne mere institutionelle side af sagen; og det har bestemt ikke altid været nogen ulempe for kvaliteten af den religiøse tankegang.² Til gengæld har en sådan etableret og autoriseret »viden« det også med at blive demokratiseret igen - og *denne* proces *kan* være yderst uheldig. Dermed bevæger vi os endegyldigt over i »D«, i brugsmiljøerne for de til tekster omsatte religiøse erfaringer. Principielt, og oprindeligt, var disse miljøer jo en gruppe spontane tilhængere omkring gurun; de lærte umiddelbart af hans eksempel og mundtlige belæring. Efterhånden må de nødvendigvis lære ved stedfortrædere for denne guru - abbeden, novice-mestrene, seniormunkene - dog stadig med det personlige eksempel og den mundtlige formaning som nr. 1 type instruktionsart. Dog allerede her kommer også teksterne ind: Således er jo fikseringen af Den Helliges vita en slags erstatning for hans personlige nærvær. Der kommer flere tekster til: forherligende, idealiserende, om munke, der har nået det utrolige. Derved dannes den *ene pol* i selve de levede miljøer, den idealtipe, munken helst skulle udvikle sig til, og som derfor hele tiden holdes ham for øje. Og dét er ikke altid lige skægt! For den *anden pol* - det er selvfølgelig den enkelte, højst reale munk, som ikke *kan* dét dér, men som plages, somme tider ulideligt, af forskellige af de behov, han har aflagt løfte om ikke at lade tilfredsstillende. Han kan anfægtes allerede ved rent

fysiske realiteter - en ufrivillig natlig sædafgang måtte forurolige ham dybt, dersom han var alvorlig i sit forsæt. Heldigvis kender abbeden, novicemesteren og hans andre åndelige vejledere alle disse problemer og prøver derfor at komme deres medbrødre til hjælp. Og hér, nøjagtigt i dette spændingsfelt, opstår en voluminøs bunke tekster: De er opbyggelige, moraliserende, pedantiske, dommedagsagtige og trivielle - kort sagt mestendels uudholdelige at læse i større målestok. Men de afspejler, at der er opstået en særlig religiøs kultur, med normer og forestillinger, der måtte fikseres stedse mere - *for at* hjælpe den person med et munkeløfte bag sig (og dét er det helt essentielle), som har svært ved at leve op til kravene, fordi han nu engang ikke *er* nogen hverken Frans eller anden Gandhi (jf. det sydtyske mundheld: »frans-is-kaner« = Franz ist keiner),³ men mest af alt ligner den normale samfundsborger, han tidligere var.

Denne munkereigion for den ikke-elitære, mere gumpetunge del af ordensfolket vokser sig som sagt stor gennem århundreder. Og lige som man i middelalderen havde svært ved at forestille sig, at »det religiøse liv« kunne være andet end asketens, således begyndte denne trivialmoral for munke efterhånden at sive uden for murene og slet og ret tegne billedet af, hvad der var moral for *alle* gumpetunge kristne. Det skyldtes ikke mindst tiggermunkeordnernes virksomhed. Og her er vi efter min mening fremme ved noget, der skulle blive skæbnesvangert - som blev det, selv trods en Martin Luthers gode intentioner om at vende en skæv udvikling. Når denne udvikling løb af sporet og ikke længere kunne standses, så skyldtes det bl.a., at »verden« af normale samfundsborgere udenfor - adel, borgere og, i mindre grad, bønder - også ønskede at være »religiøse«, og derfor søgte at annektere hele den religiøse adfærd, hvis normer oprindeligt var skabt med munkes og nonners specielle problemer som forudsætning. Og som derfor ikke lod sig transplantere til andre socialmiljøer uden på væsentlig måde at ændre karakter derved.

Dermed er vi langt om længe nået frem til pointen ved hele denne opstilling. Det er min ambition at belyse utilsigtede langtidsvirkninger ved en sådan ureflekteret genbrug af bestemte religiøse norm- og billedannelser i andre socialmiljøer end de brugssammenhænge, de er opstået i. Til dette formål har jeg valgt et eksempel, der siger noget om bivirkninger helt ind i vor egen tid. Jeg tillader mig således at spænde over et sted mellem et og to årtusinder for at nå frem til, hvad der vel må være en respektabel kirkehistorisk opgave: at sige noget, om ikke nyt, så dog

»Øjet i Det Høje«

meningsfuldt, om nutiden ved hjælp af studeret fortid. Og hermed til selve eksemplet.

Der var en munk, som blev grebet af en ubetvingelig lyst til at spise kød (han »fristedes«, som det hedder i genrens sprog). Til sidst blev det for meget, og han gik hen til sin søster og bad hende tilberede sig en lækker kødgryde. Det gjorde hun. Men som han sad der ved vinduet og skulle til at sætte tænderne i retten, blev han alligevel betænkelig. »Jeg sidder ikke godt her. Måske er der nogen, der kan se mig!« Han forlanger at få plads under en balje. Dér hæver han blikket; og se! et øje kigger ned på ham! Dybt chokeret styrter han hjem til sit kloster og lader kød være kød.

Hjemme i klostret skammer han sig imidlertid ved at skrifte sin - ganske vist jo mirakuløst forpurrede! - synd. Til gengæld pålægger han sig selv den bod, at han aldrig vil afslå nogen en tjeneste, som han bliver bedt om i Herrens navn. Og da Herren - med et skjult citat fra bodssakramentets liturgi, måske middelalderens mest brugte trøstende ord overhovedet, som stammer fra Ez. 33,11 - »jo ønsker, at alle mennesker må blive frelst« (sådan gengives det her) - så kommer han selv til klostrets port, forklædt som spedalsk tigger. Han beder om almisse. Og da det naturligvis er vor ulykkelige munk, der er stedets portvagt, så får han den da også straks. Dog, aldrig så snart har han fået den, så banker han på igen. »Dét er for galt!« mener munken (helt rimeligt), »alligevel skal jeg føje dit ønske«. - »Så vask mit hår!« kommanderer den uforskammede tigger. Og det bliver munken selvfølgelig ikke mindre knotten over; men ihukommende sit løfte til Gud overvinder han sin modvilje. Da ser han i hovedbunden - et øje! »Hvad er dog dét?« »Det er det øje, der så, hvordan du skulle til at spise kød under baljen! Jeg ville ikke have, at du skulle fortabes (igen Ez. 33,11!), derfor kom jeg herhen!« Munken kaster sig nu selvfølgelig ned for Herrens fødder, men får - som fortællingen jo også for samtiden følgerigtigt har lagt op til med sin brug af Ez. 33,11 - pålæg om dog endelig at få foretaget det skriftemål. Hvilket han gør, og bliver evindeligt salig.⁴

Fortællingen her er selvfølgelig et såkaldt »exemplum«. Dette latinske ord er blevet den tekniske betegnelse for en afrundet, anekdoteagtig fortælling, som middelalderens moral- og religionslærere brugte til at belyse bestemte religiøse forhold med. I den form, jeg har gengivet det her, foreligger det i et håndskrift, som i begyndelsen af dette århundrede blev fundet i et forhenværende dominikansk klosterbibliotek i det

nuværende Vestpolen. Håndskrifttypen kan dateres til ca. 1350. Samme form, i samme samling af exempla, er også fundet i et håndskrift fra det 15. århundredes Italien, ligeledes i et dominikanerkloster. Vi kan således tillade os at gå ud fra, at det som foreliggende her har været brugt i al fald i den dominikanske forkyndelse i senmiddelalderen, der jo som bekendt kunne være stilet til medbrødre så vel som til lægfolket. Det betyder imidlertid ikke, at der ikke findes andre - langt tidligere - versioner af fortællingen (eller rettere: fortællingerne). Da det her drejer sig om virkningerne ved genbrug af religiøst billedmateriale i andre sammenhænge end deres oprindelige, vil disse ældre versioner blive taget frem under gennemgangen af denne her bestemte, ovenfor udførligt gengivne, udgave.

I den sene, dominikanske udformning af eksemplet er det vist ret oplagt, at handlingen forløber i to tempi - som imidlertid ved nærmere eftersyn er en fordobling af én og samme type guddommelig, mirakuløs indgriben. Den første er selvfølgelig oplevelsen - (hvordan man så vil tolke den!) - af dét allestedsnærværende øje, der hindrer en munk på vildveje i at begå den synd, han er blevet forledt til at planlægge. Og hvis oprindelige alvor - ellers forstår man ikke fortællingens pointe - ikke så meget består i den faktuelle synds forkastelighed (det er jo ikke noget mord) - som i den kendsgerning, at han ved at begå den bryder sit munkeløfte. Hvis denne munk nu havde kunnet sine munkeklassikere - og dét er jo nok i virkeligheden dét, han kan! - så ville han have mindet sig selv om f.eks. advarslen i Benedict af Nursias Regels 4. kapitel, v. 48: »Vogt hver en time på hver en handling i dit liv, i den stensikre forvisning, at Gud *stirrer på dig på hvert et sted!*« (min fremhævelse). Eller, samme sted, 7,13: »Lad ham (munken) tænke på, at han altid, hver en time, *bliver set* af Gud i himlen, og at hans gerninger overalt er i Guds *synsfelt* og rapporteres hver en time af hans engle!« (ligeledes mine fremhævelser). I Benedicts regel er det faktisk endog sådan,⁵ at forestillingen om, at hver en sjæl har sin skytsengel er blevet forvandlet til, at disse skytsengle er Guds altid vågne spioner over for den enkelte. Alle disse formaninger om Guds overvågende øje findes tykt og tæt i især dén del af den monastiske belæring, som er relevant for de små, uerfarne brødre - dem, der mere skal kyses til end de selv frivilligt iler til det store himmelske mål. Vi befinder os med andre ord typisk i spændingsfeltet i »D« mellem den enkelte og idealet, og det gør vi på flere planer: Fortællingen vedrører en munk, der

»Øjet i Det Høje«

har problemer med sit munkeløfte; der er tale om en teksttype, som er skabt ud fra den helt specielle situation, dette problem rejser; som derfor bl.a. er skåret til med det specielle formål at befæste svage brødre. Alligevel er det ikke den evige, intimiderende pukken på Guds årvågne spionøje, der *bærer* denne fortælling. Det er Miraklet! Det er dét, at Gud viser sin *mildhed* (!) ved således at gribe ind og på underfuld måde hindre en munk i at begå en synd mod den retfærdighedens Gud, han jo selv har valgt at tjene ved sit specielle løfte. Gud spiller sådan set »under øjne med« sin egen retfærdighed - ved et lille guddommeligt trick. Derfor burde fortællingen også være morsom (og dermed mener jeg ikke: ufrivilligt morsom, som den er her) og befriende. For da faren for at besudle sit munkevita med denne lille kødspisningshistorie nu virkelig bliver afværget, effektfuldt i sidste øjeblik, med heldig hånd eller rettere: øje, så skulle man tro, at dét var dét, og at den lykkeligt frelste nu blot behøvede at takke sin Gud for hjælp i nøden. - Og dét er faktisk lige nøjagtigt, hvad der er tilfældet i en væsentlig ældre og tilmed ægte humoristisk-befriende variant af samme motiv, som går helt tilbage til det 5.-6. århundrede. Her er det selveste Skt. Patrick, irlernes apostelhelgen, om hvem det fortælles (det stryges godt nok i de senere Patrick-vita'er), at han en dag fristedes over evne til at nyde et stykke kød. For ikke at forarge sine ledsagere gemte han det under sin kutte og listede afsides med det. Da møder han et væsen, der i bogstaveligste forstand har øjne i nakken (ud over dem foran). Det er selvfølgelig Guds sendebud, som har normalt seende øjne i ansigtet, men: »med dem i nakken ser jeg en munk med et stykke kød gemt under kutten«. Forfærdet kaster Patrick kødstumpen i den nærmeste sø - hvor det bliver til en fisk! Og den må han jo godt spise. Således fik han både stillet sin sult og slap for at synde, og han takker behørligt og går tilbage, fri og glad.⁶

Denne enkle fortælling om en medgørlig Guds små julelege med sine små frivillige soldater (som han derfor selvfølgelig også elsker) udbygges nu i det dominikanske eksempel med en helt ny fortælling, der i grunden ganske vist har samme struktur, men hvor pointen ikke desto mindre har forskudt sig væsentligt - og typisk: i forhold til en belæring, der mere sigter på lægmandens tilværelse end på det specielle ved munkens liv. Moralen i eksemplets anden del er selvfølgelig at indskærpe nødvendigheden af det kirkeligt-sakramentale skriftemål og den kirkelige absolution. Og det kunne meget ligne en dominikansk folkeprædikant at fokusere

stærkt på det. At det er bodssakramentet, det drejer sig om, viser allerede den gentagne brug af Ezechielstedet, som netop *ikke* findes i første del af fortællingen. Nu er det selvfølgelig ikke sådan, at munke ikke også har brug for den kirkeligt-sakramentale bodsinstitution, eller foragter dens værdi. Alligevel er der klart tale om en sammenblanding af to typer historie med dertil knyttet frelseshandling, som sigter på hvert sit sociale miljø. Det bekræftes da også af den simple kendsgerning, at fortællingens anden del faktisk foreligger som selvstændigt exemplum. Det er blevet til i midten af 1000-tallets Italien, og her drejer det sig om en bondemand, der har stjålet sin nabos gris og sat den i sin egen stald, men som i øvrigt er en from mand, der specielt indlægger sig fortjeneste ved at hellige sig pilgrimmes og fremmedes pleje. Under udøvelsen af denne gudvelbehagelige gerning finder han Guds Øje under en uplejet tonsur, han har givet sig i kast med at skære til. Her, som i Patrickeksemplet, behøver dette øje kun optræde én gang for at bringe manden på ret køl. Han afleverer grisen og gør tilfredshed.⁷

Der er flere interessante pointer at hente ved en sammenligning mellem disse to sammenføjede fortællingers indbyrdes forskelle og ligheder. Den første er, at de i grunden handler om én og samme fundamentale side af Gud: Det er hans ufortjente mildhed over for den menneskelige svaghed, der her skal demonstreres. Denne mildhed praktiseres bare på vidt forskellig måde, alt efter om der er tale om et menneske *med* eller *uden* et (munke)løfte. Det ligner således slående Vor Herres tænke- og handlemåde (det er et gennemgående træk ved den ældre kirkes triviallitteratur) at forskåne folk *med* et løfte fra at besudle deres (kropslige) renhed. Ikke alene griber han, som i dette tilfælde, ind med et mirakel endnu før handlingen er begået. Han sørger også for, at viede jomfruer ikke med vold berøves deres dyd. Og det skal der ofte stærke mirakler til for at hindre.

Over for almindelige lægmænd, derimod, sætter han sig først i bevægelse - men da ligeledes trøstende, sonende, rensende - når det tilsyneladende allerede er for sent, den syndige handling er begået. Det sker med den særlige institution, han har oprettet netop med henblik på at afbøde virkningerne af den kendsgerning, at døbte nu engang synder: nemlig bodssakramentet.

Bag denne forskellige optræden ligger en vidt forskellig udmøntning af ét og samme »urdatum« ved Guds væsen. Gud er, på den ene side, den

»Øjet i Det Høje«

sanddrø, hvis ord står evindeligt fast. Som da Han højtideligt kundgjorde for Adam og Eva, at de skulle dø, hvis de spiste af den forbudte frugt. Og som derfor måtte lade retfærdigheden ske fyldest. Over for denne, af troværdighedshensyn pålagte strenghed, træder den barmhjertige side af Guds væsen frem og opponerer. Dét anskueliggøres somme tider i Sønnen-Logos; somme tider slet og ret ved de guddommelige dyders hypostasering til selvstændige væsener; og somme tider, især i trivallitteraturens senere faser, men ikke kun dér: ved Jomfru-Moderens underfundighed. Når jeg udtrykker det på den korte og grove måde, har jeg selvfølgelig allerede bragt de dybere teologiske refleksioner ned i dét niveau, hvori de faktisk kan genfindes i den monastiske litteratur: I somme tider Jesu, somme tider Marias eller en lavere helgens, mirakuløst-underfundige indgriben over for syndere gentages på en vis måde - »en miniature« - det oprindelige og enestående guddommelige frelsesunder, den faldne menneskeheds i virkeligheden umulige forsoning med Retfærdighedens Gud ved hjælp af Hans egen mirakuløse indgriben.

Vi er, som lutheranere eller allenfals stående i en luthersk tradition, vant til at tænke på denne akt som »einmalig«, hvorefter det næsten ikke *kan* være anderledes, end at mennesket som »simul justus et peccator« frikendes på denne forsoningsakt alene. Derfor behøves der heller ingen mirakler for at hindre synderen i at synde, men kun den ubetingede tillid til, at »Gud vil ingen synders død, men at han omvender sig, at han må leve«, og at dette er muligt på baggrund af samme éngangshandling fra Guds side. På ét eller andet plan må man vel konstatere, at dét egentlig også var tilfældet med den ældre kirkes syndige lægmænd. Men det er det faktisk *ikke* for de »kristne elitetropper«, munkene. De har jo, frivilligt følgende et kald, valgt en anden og bedre vej: via perfectionis. Og målet med den er intet mindre end at blive det af nåde, Han er af natur:⁸ guddommelig, totalt syndfri i denne eksistens. Det skal tages ret bogstaveligt, selv om munkefaderen Cassian, én af Benedict af Nursias store inspirationskilder, kun mente, det er lykkedes i alt fire af de udmærkede ørkenfædre, han har talt med og om, at nå så langt. Men fire er også ret så mange - set med lutherske øjne!⁹

I den munketilværelse, der har en sådan guddommeliggørelse for øje, er der i helt enestående grad brug for dét altoversvågende Guds Øje, der - lige som abbedens og seniormunkenes - hviler på én dag og nat, til og med i en sådan intensitet, at lampen i dormitoriet ikke må slukkes. For

der er selvfølgelig da ingen, der for alvor forventer, at normale munke skal kunne nå dertil af egen kraft; men på den anden side: dérhen skal de ikke desto mindre! Og hvor bliver så Guds nåde af, i dette spil om fuldkommenhed? Det er helt logisk: Dens funktion består for en munk først og fremmest i selve det, at han overhovedet blev kaldet til at gå denne brydsomme fuldkommenhedens vej.

Det kan bedst vises ved autoriteten over alle autoriteter: Benedicts Regel. Da kirkehistoriske klassikere jo gerne har det med at blive omtalt mere end læst, vil jeg forudsætte den ubekendt og tage udgangspunkt i prologens tilkendegivelser af, hvordan en munk bliver til, og hvad han er for noget. Her er der ganske vist ingen øjne endnu. Men det bliver til gengæld klart, hvorfor de senere dukker op i selve Reglen: de er en naturlig konsekvens af prologens udsagn.

Prologen er strammere bygget op, end man umiddelbart måske kan se. Tilsyneladende står man over for ét sammensurium af løst sammenføjede skrift-, især salme-citater, ud fra devisen: »Tal hverandre til med hymner og åndelige sange«, som jo i munkenes liv var konkret virkelighed, idet de levede og åndede i den grad med Davids salmer, at de næppe kunne åbne munden, uden at der faldt et salmecitat ud af den. Men i virkeligheden er der tale om en gennemtænkt struktur. Det hele er bygget op efter et slags kinesisk-æske-system, hvor der begyndes og sluttes med den jordiske abbeds/lærers henvendelse til sit følgeskab (eller evt.: en flok novicer) - men hvor vi i løbet af hans tale føres på en lille åndelig udflugt helt ind i den himmelske abbeds inderste telthelligdom - for altså siden at lande igen i den jordiske abbeds »skole«, som sikrer munken hans endelige bolig dér, hvor han just har været: i de himmelske boliger.

Først opfordrer »mesteren« (abbeden eller regelgiveren) til at man 1) hører og 2) adlyder hans instrukser. Temaet er lydighed som det middel, der kan bringe dét menneske tilbage til Gud, som faldt på grund af ulydighed. Den klostertugt, der her er tale om, overføres hurtigt på den himmelske abbed (som jo i munkeregi er Kristus! Kristus er munkens herre og mester og fader, på samme måde som han var det over for sine oprindelige disciple; abbeden har dermed Kristi faderfunktion over for munkene i lighed med, hvad Kristus havde over for apostlene). Ham skylder man lydighed, fordi han allerede *har* gjort os til sine børn.

Herefter følger det første tema i den indre æske, som skal udfolde lydigheden mod Guds bud. Og det er *kaldelsen*. Verber og substantiver i

»Øjet i Det Høje«

samtligede sammenstillede bibelcitater i denne afdeling har med »råbe«, »opløfte sin stemme«, »kalde« at gøre. Det kulminerer med en næsten konkret kaldelsesberetning rettet til den enkelte: Hvem er der nu, som vil følge mit kald, hvorefter mennesket responderer det eneste mulige: »ego«. Denne afdeling rundes af med citatet: »Hvad er lifligere end hans stemme, som kalder os?« *Hvortil* han kalder, fremgår herefter straks, idet nu det andet store tema i den indre æske anslås: *Vejen*, man må gå, hvis man vil følge kaldelsen til hans kongerige (og som derfor også i munketeologien kaldes »kongevejen«).¹⁰ Den næste samling bibelsteder har som gennemgående verber/substantiver: »gå«, »vandre«, »vej«, »sti«. Denne vej fører ind i telhelligdommen. Hvad man oplever dér, er imidlertid ikke ligefrem ophidsende: Det er ikke vingede keruber, man ser, men en samling instrukser om, hvad man må og ikke må.

Herefter går turen tilbage til abbediet, den himmelske abbed bliver igen den jordiske, der nu trøster: Forekommer vejen snæver, der er dog glæde forude, og hér vil man hjælpe, som i en skole. Således består da munkens vej, ifølge prologens udsagn og opstilling, i at overholde bud! Mens nåden som sagt er dét, at han modtog kaldelsen til at gå denne vej.

Når jeg fremstiller det sådan, lyder det unægteligt som om jeg vil påstå, at munkeliv i middelalderen var blottet for al højere spiritualitet og åndelige oplevelser. Det er ikke meningen, kun at slå fast, at kaldelsen til munk faktisk er en kaldelse til at overholde en række bud - hvorfor det er en stor, en særlig, ekstra nåde af Gud at gribe ind over for en munk, *inden* han synder med en faktisk synd, hvorimod det spiller en mindre rolle for den almindelige kirkekristne.

Jeg vil afrunde med at anføre Bernard af Clairvaux's fantastisk flotte gengivelse af forsoningsunderet¹¹ for at vise, hvordan den monastiske pointering af dette dogme netop ikke ender i en prædiken om tilgivelse og nåde, men inkorporerer munkens højest personlige og bogstavelige imitatio til og med den ekstreme dødelse af kødet, som Bernard af Clairvaux selv praktiserede - selvfølgelig for »død med Kristus at kunne leve med ham«.

Også Bernard tager udgangspunkt i den - næsten som klassisk tragedie anlagte - uløselige konflikt mellem retfærdigheden og sandheden på den ene side: som nødvendigvis må kræve synderens død. Og, på den anden side, barmhjertigheden og freden, som vil lade nåde gå for ret. De ender hos den vise dommer - Salomon - der kommer med en ægte salomonisk

dom, som han skriver i jorden på samme måde som Jesus gjorde det, da han i sin tid kom med sin salomoniske dom:

Han skrev: Denne (Dommeren, som er Kristus) siger: Jeg går til grunde, hvis man ikke følger miskundhedens vej. Lad døden blive god, og begge (nemlig: retfærdighed og sanddrøhed samt barmhjertighed og fred) vil opnå hvad de søger. -

Efter at have undret sig over disse visdommens ord, må de stridende parter alligevel spørge:

Hvordan kan det ske? Døden er det grusomste, det bitreste, der findes. Døden er forfærdelig, ja frygtelig blot at høre nævne! Og han svarer: Syndernes død er frygtelig, men de helliges død kan blive herlig. Ville den mon ikke være herlig, om den blev indgangen til livet og ærens port? Jo, herlig, siger de, men hvordan kan dette blive muligt? -

Herefter følger de klassiske udredninger om, hvordan den eneste uden synd sprænger dødens magt.

Altså: Når munkens livsprojekt på denne måde er at *dø*, for at indgå til livet gennem ærens port, da er selv det, Luther ville kvalificere som »dukkesynder«, en højst alvorlig sag. Et fald fra et højere asketisk trin til et lavere (stadig: asketisk), uden overtrædelse af noget bud, er for Bernard at ligne ved frafald, »at have lagt sin hånd på ploven og set sig tilbage«. ¹²

I et sådant livsprojekt er det vogtende øje udtryk for Guds milde forsyn i en tilværelse, der er indrettet på at tjene Hans retfærdighed og hellighed. Derfor er det helt logisk, at det kan optræde, som det gør, i den mere humoristiske monastiske triviallitteratur, hvor som sagt forsoningsunderet gentages »en miniature« i adskillige af munkens ophold på den store Vej, som fører ham til livet.

Og dermed er jeg så nået derhen, hvor jeg ville, med det gennemgåede exemplum. Og dét er at vise, at det faktisk er en utilgivelig tankeløshed, når man lader dette Gudsøje dominere i en lægmandsbelæring, hvor - ovenikøbet, Herregud - den synd jo alligevel er en kendsgerning, som dette øje, eller rettere: den stadige tanke på det, skulle hindre. Øjet som det dominerende guddommelige organ - og ikke f.eks. det nådige øre, der lyttende »bøjer sig ned til« menneskers bøn - eller den helbredende, »healende«, guddommelige hånd, vi *også* finder i middelalderens bønnelitteratur - hører nemlig i eksklusiv forstand hjemme i en munks tilværelse. Og dette øje kan næppe flyttes derfra uden uoverskuelige, om end utilsigtede, skadevirkninger. Det vil jeg belyse ud fra en genbrug af dette

»Øjet i Det Høje«

billede om Guds nidkært vogtende øje i en højst sækular, ja, sækulariseret sammenhæng:

Jeg sigter selvfølgelig på den i sin tid berygtede vise af Jesper Jensen, som blev kendt over hele landet, da Trille fremførte den i slutningen af 60'erne. Den hedder slet og ret »Øjet« og står i en digtsamling fra 1967.¹³ Den drejer sig om en lille, og efterhånden større, og til sidst voksen, pige, der gang på gang hindres i at lave små uskyldige frække ting under dynen, fordi dette her »øje i det høje« hver gang lurer. Omkvædet, i Jesper Jensens platte stil (ligesom meget andet af visen er uhyggeligt plat) lyder derfor også (vi er jo i 60'ernes frigørelsesperiode): »Ham gud, han er edderma'me svær at få smidt ud«.

Lige så håbløst forældet denne 60'er-frigørelse virker i dag, lige så skråsikkert vil jeg vove at påstå, at »et øje i det høje« i denne ubehagelige betydning af instrument for selvkontrol, hindring af kropsfunktioner, der ikke burde være noget galt med, er en reminiscens af en til munkens liv naturligt henhørende disciplin, som uheldigvis for den kristne kirke i dag er gået hen og blevet internaliseret i almindelige folks bevidsthed om, hvad Gud overhovedet står for: Nemlig det berygtede »overjeg« i sin mest platte og platumulige udgave. Guds øje kan ganske vist også »se« i en helt anden betydning, som man i øvrigt også kendte til i den gamle almuereligion, og som for min fornemmelse er nærmere en ægte bibelsk betydning. Som når den fattige dreng, der har tabt sine træsko og derfor ikke kan løbe fra ridefogeden på stubmarken, udbryder: Hvor tør du slå mig? Gud kan jo se det! Med andre ord en velanbragt reminder om, at undertrykkelse af svage ikke lades upåagtet af Gud. Fokus på ens egen renhed som noget, Gud skulle interessere sig aldeles voldsomt for, forudsætter derimod et løfte til ham om en sådan renhed. Der er intet mindre end en verden til forskel mellem »præstationselitens« kamp for at kunne bestå over for »øjet i det høje« - og så f.eks. den bøn om hjælp i de livstruende fødselsveer, som er overleveret os i en reformatorisk gengivelse af en formodentlig langt ældre bøn, og hvor kvinden siger: »Lad mig fornemme din helbredende (»heilsame«) moderhånd!«

Noter

1. Jf. den »klassiske« formulering af problemet i Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegung im Mittelalter*, Hildesheim 1961 (Neudruck).
2. Jf. Bernhard Lohse, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen 1963, 34 ff (om forholdet

- mellem den historiske Antonius og Athanasius' fremstilling af ham).
3. *Det europæiske klostervæsen*, red. H. J. Frederiksen, Århus 1985.
 4. *Erzählungen des Mittelalters. In deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*, hrsg. J. Klapper, Breslau 1914 (genoptrykt Darmstadt 1984). Exemplum nr. 132.
 5. Her - som senere prologen - gengivet efter *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*, Collegeville, Minnesota 1981.
 6. Jean Décarreaux, *Monks and Civilization*, London 1964, 180, desværre uden kildehenvisning. Fortællingen er udeladt i de fire latinske vita'er, som er genoptrykt: *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. viii, Dublin 1971.
 7. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 145, p. 671 (Petri Damiani opera tom. III, »De fide Deo obstricta non fallenda«, cap. v).
 8. Johs. Cassian, *Sämtliche Schriften*, II, Kempten 1879, 252 et passim. Forholdet mellem natur og nåde/gave udvikles især i det kristologiske stridsskrift »De incarnatione«, jf. ibid. 534 ff et passim.
 9. Lohse, op. cit. 120.
 10. Ibid. 90.
 11. *Bernard af Clairvaux. Hans liv fortalt af samtidige og et udvalg af hans værker og breve*, København 1926, 230 ff.
 12. Lohse, op. cit. 120.
 13. Jesper Jensen, *Den praktiske socialisme og andre sange*, København 1967.

Summary

»The Eye of God. The Transformation of the Concept of God from the Monastic Milieu to the Layman's World.« - What happens when a fixed set of conceptions are transferred from their original and natural »Sitz-im-Leben« to another social and cultural milieu? Something like this occurred when the literature which had developed in connection with the old monk movements was unleashed in the layman's world, not the least due to the activities of the new beggar orders in the cities.

This article closely studies one »exemplum« and its path from the earliest Middle Age times to the High Middle Ages with a new twist and on to become a part of the Dominican exemplum-corpus in the 15th century.

The example demonstrates God's leniency towards persons who have taken the vow of celibacy: in the face of menacing temptations, God miraculously reveals His eye, thereby either averting the planned sin or bringing on confession. Transferred into the daily lives and piety of ordinary people, this lenient guardian eye becomes a type of »super-ego«, which keeps an eye on the small sins of the individual, especially sexual escapades. In this manner the concept of God takes on the uncomfortable moralistic tones which have survived until this day.

Ninna Jørgensen
Seniorstipendiat, lic. theol.
Institut for Kirkehistorie
Københavns Universitet