

6 Middelalderens Kristus

DEN EUROPEISKE HØY- OG SENMIDDELALDEREN var både kulturelt og politisk en storhetstid for kristendommen. Den var anerkjent som det religiøse og ideologiske grunnlaget for Europa, det grunnlaget som forente på tvers av politiske og kulturelle forskjeller. Og Europa så seg i sin tur som grunnstammen i den kristne verden, i det *ene kristne legeme* (lat. *unum corpus christianum*), som man sa med et sentralt bibelsk bilde. Dette legemet manifesterte seg naturligvis i første rekke gjennom kirken, men det var også knyttet til den verdslige makten: Sammen ivaretok den kirkelige og den verdslige øvrigheten Kristi herredømme på jorden, de representerte *hodet* i det kristne legemet, og skulle formidle til folket hva Kristi makt innebar og hvem Kristus var. Men den verdslige og kristelige øvrigheten var ikke alene om å utforme bildet av Kristus i middelalderen. Fra 1100-tallet, og især fra 1200-tallet av, måtte de i stadig sterkere grad også forholde seg til et aktivt lek-folk, som var med å sette sitt preg på bildet av Kristus.

Bestrebelsene på å vise hva Kristi herredømme innebar og hvem Kristus var, antok mange ulike former i løpet av høy- og senmiddelalderen. Registeret ble betraktelig utvidet sammenlignet med den foregående perioden: man kan si at flere sider ved det potensialet som ligger i kristendommens tidligste kilder, ble tatt i bruk og forsøkt omsatt i praksis. Dette gjelder både den religiøse og den politiske siden ved Kristusbildet.

Kristi herredømme i tidlig middelalder

Kanskje kan man si det slik at det kristne gudsbildet i tidlig middelalder særlig var preget av forsøkene på å vise at den kristne guden var sterkere og mektigere enn andre herskere og andre guder. I denne fasen skulle kristendommen først og fremst vise seg som en sterk religion, og Kristus skulle fremstå som en mektig Gud. Han var mektigere enn de gudene europeerne tidligere hadde satt sin lit til, enten det nå var de romerske, de keltiske eller de norrøne gudene. Særlig viktig



Verden som Kristi legeme, fra et tysk verdenskart laget på 1200-tallet. Kristi hode, hender og føtter er strukket ut til verdens ytterkanter for å markere hvordan hans kropp omfatter hele verden. Like ved siden av Kristi hode ser man Adam og Eva og slangen. Ellers er verdensdelene, hav, elver og land, tegnet inn som deler av Kristi legeme.

var det å overbevise samfunnets herskere om dette, for langt på vei var det herskerne som også bestemte folkets religion.

I denne perioden – det vil si i senantikken og i tidlig middelalder – fremstår Kristus i kirkekunsten svært ofte som *allherskeren* (gr. *pantokrator*). Han sitter på en trone i himmelen, og hersker ikke bare i *himmelen*, men også over *jorden*. Dette bildet av Kristus er utformet med grunnlag i de nytestamentlige forestillingene om Kristus som allhersker – især slik man finner dem i NTs apokalyp-

tiske sluttektst, Johannes' Åpenbaring. Men noen av sine viktigste herskertegn har Kristus også hentet fra den romerske keisertradisjonen. Kristendommen vant sin stilling som verdensreligion med støtte fra den romerske keiseren, og det lå nær å gripe til ærestitler og maktsymboler fra keiserkulten når Kristi makt skulle fremstilles. Kristi makt overgikk keiserens makt, men det var likevel en nær forbindelse mellom de to typene makt: I den grad Kristi herredømme ikke bare var et himmelsk herredømme, men også var noe som angikk det jordiske, overlappet det med keiserens herredømme, og de to herskernes makt måtte utøves i samsvar med hverandre. Dermed ble forestillingen om Kristi jordiske makt utformet slik at den svarte til keisermakten, mens keiserens makt på den andre siden kunne speile seg i Kristi makt – som var noe langt mer enn en jordisk makt.

Da de germanske og slaviske folkeslagene antok kristendommen i tidlig middelalder, var det den mektige herskeren Kristus som stod i sentrum. Kristi makt ble også her fremstilt i bilder som lå nær det politiske området: han kunne være kriger eller hærfører slik deres egne ledere var det, men han rådde samtidig over andre krefter enn de gjorde. De germanske folkene forsøkte til å begynne med å utforme dette bildet av Kristus som hersker på arianske premisser, slik at han ble sett som et *menneske* med særlige evner og krefter. De mente rett nok at Kristus i kraft av sine gjerninger nærmet seg Faderens guddommelige natur, men de kunne ikke si at han var av samme vesen som Faderen, slik kirkemøtene hadde sagt det i sine dogmatiske uttalelser. Etter hvert skjedde en tilpasning, slik at også germanerne forsøkte å utfolde sitt bilde av Kristus som hersker med utgangspunkt i de felles kristne læteformuleringene.

Keiseren, og senere kongen, kunne stå nær den herskende Kristus. De verdslige herskerne kunne representere ham overfor sine folk og etterligne ham i sin herskerrolle, idet de la vinn på å utøve sin makt i samsvar med kristne idealer. Men for de troende for øvrig var en slik Kristus en fjernere skikkelse. Han var ikke som dem, og det var heller ikke lett for dem å bli som ham. Under Kristenforfølgelsene i Romerriket, før kristendommen ble gjort til privilegert religion under keiser Konstantin, hadde *martyriet* stått frem som den ypperste formen for Kristusetterfølgelse. Her satset man alt, og viste sin trofasthet mot Kristus ved ikke å fornekte ham, men følge ham helt inn i døden. Dette var også et etterfølgelsesideal som i prinsippet var tilgjengelig for alle, ikke bare for herskerne. Men etter at kristendommen i senantikken var blitt den offisielle og dominerende religionen i samfunnet, var det mindre plass for martyrer – selv om rollen i en viss utstrekning ble aktuell igjen i brytningene med det hedenske Europa i tidlig middelalder.

De fremste religiøse rollene som nå stod til rådighet, ved siden av kongens egen, var rollene som *munk* eller *prest*. Både munkevesenet og presteskaperet var i tidlig middelalder nær knyttet til kongemakten, og bistod kongen i formidlingen mellom den øverste herskeren Kristus og det kristne samfunnet. De var religiøse

eliter, og for begge to – både for munk og for prester – var tilbedelsen og liturgien det sentrale i tidlig middelalder. På vegne av det kristne fellesskapet, det kristne legemet, og til avlastning for kongen selv, dyrker de Kristus og viste ham den ære som tilkom ham.

Kristi herredømme i høymiddelalderen

Korset som seier

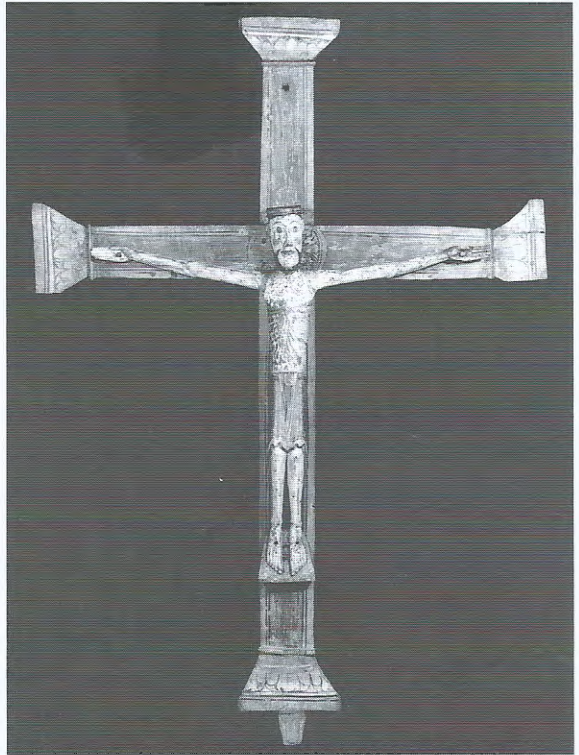
Bildet av den guddommelige Kristus som hersker fortsatte å spille en viktig rolle gjennom høy- og senmiddelalderen. Men etter hvert understrekes andre sider ved Kristi herredømme. En stadig sterkere preste- og munkestand legger vekt på å utdype den *religiøse* siden ved Kristi herredømme. Dette skjer ikke minst gjennom en forsterket oppmerksomhet om *Kristi kors* og lidelseshistorien. Leser man evangeliene beretninger om Jesus, er det ikke noen del av livshistorien som er så utførlig behandlet som hans lidelse og død, og symbolet for denne delen av Kristushistorien er korset. Det representerer en utfordring til det tidligmiddelalderiske bildet av Kristus som *allherker*, der han er holdt fast som seierherre med lidelsen og korsfestelsen som et tilbaketrukket stadium.

Men korset og lidelsen trengte ikke å representere noe *helt annet* enn seieren og herredømmet over himmel og jord; det trengte heller ikke å representere noe menneskelig til forskjell fra det guddommelige som kom til uttrykk i allherkerforestillingen. Den engelske benediktinermunken *Anselm av Canterbury* (1034–1109) kom til å spille en sentral rolle for den tidlige høymiddelalderens tolkning av Kristi lidelse. For Anselm var lidelsen først og fremst en guddommelig handling. I sitt klassiske verk *Hvorfor Gud ble menneske* (*Cur deus homo*) forsøkte han å vise at det var nødvendig for Gud ikke bare å bli menneske i Kristus, men også å ta på seg både lidelse og død.

Logikken hos Anselm er som følger: Menneskenes synd må sones for at Guds rettferdighet skal opprettes. Denne synden er imidlertid så stor at ikke noe menneske kan ha håp om å gjøre opp for den. Bare Gud selv kan klare den oppgaven. Men for å gjøre opp for menneskenes synd må han selv bli menneske – ellers ville ikke oppgjøret være ekte. Dermed blir det nødvendig at Gud selv, i et menneskes skikkelse, gjør bot for menneskenes synd, som de selv ikke kan gjøre opp for. Og boten skjer gjennom det største offer et menneske kan bringe, nemlig sin egen død. Denne døden er på den ene siden et menneskes død, og som sådan ville den ikke monne som godtgjørelse for alle menneskenes synd. Men fordi den på den andre siden også er Guds egen død, holder den mål. Den skaper balanse i forholdet mellom Gud og mennesker.

Denne rolkningen av korsdøden tilrettelegger den mer som en guddommelig handling og gave til menneskene enn som menneskelig lidelse. Døden på korset

tolkes med hovedvekt på Kristi guddommelige natur. Denne teologiske tankemodellen svarer til den billedlige fremstillingen av den korsfestede Kristus som begynner å bli vanlig i Europa på 1100-tallet, fra Norge i nord til Spania i sør. Her henger Kristus på korset som en som allerede har vært gjennom lidelsene – uten å ha tatt skade av dem – og som er kommet i mål som seierherren. Korset representerer den guddommelige sonings- og forsoningsgaven til menneskene, og ikke lidelsen. Ofte har da også Kristus en kongekrone i stedet for en tornekrone på hodet, og ansiktsuttrykket er ikke lidende, men seirende. Denne Kristi soningsdød – som gave fra Gud – er det så prestene og munkene forvalter i liturgien, til beste for hele det kristne legemet.



Kristi geistlige herredømme

Ved siden av denne religiøse utdypingen av hva Kristi herredømme innebærer, skjedde det i høymiddelalderen også en

videreføring av den politiske tolkningen av Kristus som herre. Og igjen er der den stadig sterkere geistlige stand som leder an. Den tidligmiddelalderske forestillingen om allherskeren Kristus som en rolle nær knyttet til samfunnets politiske hersker, blir nå utfordret av en *geistlig* tolkning av Kristi herskerstilling. I løpet av høymiddelalderen vokste det geistlige hierarkiet seg stadig sterkere. I spissen for dette hierarkiet stod paven, og fra sist på 1000-tallet og gjennom hele 1100- og det meste av 1200-tallet utfordret paven de politiske herskerne i Europa i rollen som den fremste formidler av Kristi herredømme på jorden. Paven kunne her også opptre med politiske pretensjoner, fordi han hadde politisk makt: Ikke bare var kirken en viktig jordeier, den bygde også i løpet av høymiddelalderen opp en effektiv internasjonal styringsstruktur for kirkelige saker, med et tilhørende kirkelig rettssystem (kirkeretten) og med et diplomati. På denne måten ivaretok kirken i høymiddelalderen atskillig bedre enn de mer fragmenterte verdslige maktstrukturerne det felleseuropeiske, internasjonale – eller om man vil: det *imperiale*, arven fra det romerske keiserdømmet. Paven selv spilte på denne imperiale tradisjonen:

Et såkalt triumfkrusifiks fra Leikanger kirke i Sogn, trolig fra slutten av 1000-tallet, nå på Historisk museum i Bergen. Dette er et av de eldste krusifiksene som er bevart fra Norge.

han hadde sete i Roma, og legitimerte sin makt ikke bare med henvisning til Bibelen, men også med henvisning til den såkalte *Donatio Constantini* (Konstantins gavebrev), der keiser Konstantin angivelig skulle ha overlatt viktige deler av sin keisermakt til paven i forbindelse med sin dåp. Paven skulle ifølge dette forfalskede dokumentet – som kom i omløp fra 700 tallet av – blant annet ha fått godkjent at hans makt var overordnet keiserens.

Den teologiske grunnmodellen for maktfordelingen mellom kirkelig og verdslig øvrighet i middelalderen var imidlertid først og fremst basert på forestillingen om et *skille mellom åndelig og verdslig makt*. Denne forestillingen knyttet an til Jesu ord om at de kristne skulle «gi keiseren hva keiserens er og Gud hva Guds er». Den var utformet videre i senantikken, og knyttes ofte til pave Gelasius I (d. 492). Gelasius hevdet at Kristus selv ifølge Det nye testamente hadde makt både som konge og som prest (*rex et sacerdos*). Men her på jorden kunne ingen påberope seg å representere begge disse herskerrollene samtidig. Kristi to herskerroller skulle fordeles på to embeter. I praksis var denne såkalte to-makt-læren i senantikken og i tidlig middelalder mest et innlegg for at keiseren skulle avgi sin kirkelige makt til paven.

Problemet med to-makt-modellen var at så lenge begge parter, både de verdslige og de åndelige makthaverne, legitimerte sin makt religiøst, ved å henvise til at den var innstiftet av Kristus og at de utøvde den på vegne av ham som den øverste hersker, var grunnlaget hele tiden til stede for å utfordre grensetrekkingen mellom de to maktsfærene. Flere kjente episoder i forholdet mellom pavemakt og verdslig makt i høymiddelalderen demonstrerer dette. Vi skal bare nevne to av de mest berømte:

Den såkalte *investiturstriden* sist på 1000-tallet var en strid om hvem som hadde siste ordet ved innsetting av biskoper. Var det paven eller keiseren? Denne striden demonstrerer situasjonen ved inngangen til pavens politiske maktoffensiv i høymiddelalderen: Gjeunom tidlig middelalder hadde presteskaper vært nært knyttet til keiser- og kougemakten. De politiske herskerne hadde brukt kirken som et viktig redskap for å utbygge sin makt, og kirken hadde nyrt godt av denne støtten gjennom økt innflytelse i samfunnet – om enn på den politiske herskerens premisser. Rammen for hele denne ordningen var at keiseren eller kongen oppfattet sin rolle ikke bare som politisk, men også som religiøs: som representant for den herskende Kristus på jorden. Investiturstriden var den første store styrkeprøven mellom den politiske og den kirkelige maktstrukturen, og striden utviklet seg til en demonstrasjon av kirkelig makt og selvstendighet: Paven insisterte på at det

Til høyre: Kristus som allhersker omgitt av engler (de 2 innerste sirklene), helgener (de 3 ytterste sirklene) og Maria i blå kappe. Den allmektige Kristus i midten holder en oppslått bok der det står Ego sum Alpha et Omega (Jeg er Alfa og Omega) (Åp 1:8). Dekorasjonen er å finne i taket på baptisteriet i domkirken i Padova, og er malt av Giusto de Menabuoi på 1370-tallet.



var han som skulle ha det siste ordet ved utnevning av biskoper. Striden tilspisset seg i spørsmålet om utnevningen av ny biskop i Milano på 1070-tallet. Her hadde paven, Gregor VII, og den tyske kongen, Henrik IV, hver sin kandidat. Og da Henrik satte sin vilje igjennom, svarte paven med å lyse ham i bann. Konfrontasjonen endte med at keiseren måtte bøye av, og i 1077 måtte han legge i vei på sin ydmykende reise til borgen Canossa («Kanossagang») – der paven oppholdt seg – for å bli løst fra bannet. Med denne seieren ble paven bekreftet i sin selvforståelse som kirkens øverste og suverene leder, og kongemakren fratatt noe av sin religiøse aura.

Paven fremmet sine krav i investiturstriden under henvisning til prinsipper om fordeling og grensetrekking mellom åndelig og verdslig makt. Han ville ha styring med en sak som hørte kirkens område til, og lyktes i å få gjennomslag for det. I løpet av høymiddelalderen presset pavedømmet sine maktpretensjoner videre. Etter hvert gikk det så langt at det ikke lenger var tale om et krav om kirkelig selvstendighet innen rammen av en maktfordelingstenkning, men om kirkelig overherredømme over et samlet kirkelig-politisk *corpus christianum*. Det mest kjente eksemplet på dette er pave Bonifatius VIIIs bulle fra 1302, *Unam sanctam* («En hellig», navngitt etter åpningsordene i bullen), der paven gir seg ut for å være Kristi stedfortreder og formidler når det gjelder både åndelig og verdslig makt i hele verden. Dermed er rollen langt på vei byttet om i forhold til de kristne keiserens selvforståelse i senantikken: Nå er det paven, og ikke keiseren, som forsøker å speile seg i og forvalte Kristi herredømme som allheriker. Én viktig forskjell er det imidlertid: Keiseren hadde et politisk grunnlag for å kunne gå inn i en slik rolle; han var i besittelse av en politisk makt som han tolket og tilrettela teologisk. Med Bonifatius var det annerledes. Hans prosjekt gikk mer ut på å bruke teologien til å påberope seg en politisk makt han ikke hadde, men ønsket å ha.

Kristus som menneske i høy- og senmiddelalderen

Så lenge Kristus fremstår som den herskende Kristus, vil de troendes reaksjon i møte med ham gjerne ta form av dyrkelse (*cultus*) eller lydighet. En opphøyd, herskende Kristus fremstår ikke så mye som et forbilde for etterligning (*imitatio*) – i alle fall ikke for det brede lag av troende. Om man derimot legger større vekt på hans menneskelige natur, bringes han straks også nærmere de troende, som et forbilde som kan etterlignes og etterfølges.

Forutsetninger for et endret Kristusbilde

En slik forskyvning i bildet av Kristus er det som finner sted i høy- og senmiddelalderen. Grunnene til dette er mange. Den kjente franske middelalderhistorike-

ren André Vauchez peker på *korstogene* som en viktig forutsetning for endringen i Kristusbildet: Den nye adgangen til de konkrete historiske stedene der Jesus hadde levd, bidrog til å gjøre forestillingene om Jesu liv mer levende og virkelige for de europeiske kristne. Kartene, bildene og fortellingene om de samme stedene som blir beskrevet i evangeliene, formidlet et nytt perspektiv på Jesus. Og den konkrete kontakten med de bibelske stedene ble underbygd av en berydelig mengde – ekte og uekte – relikvier som ble fraktet nordover fra Det hellige land.

Et annet, litt mer generelt forklaringsperspektiv kan være å henvise til det som i middelalderforskningen ofte kalles for *det 12. århundrets renaissance*, preget av en ny type europeisk bykultur der lekfolket med ny tyngde trer inn på arenaen og blir deltakere også i det religiøse livet. Den religiøse eliten blant dette lekfolket er det som utgjør grunnstammen i de nye tiggerordenene, især i fransiskaner- og dominikanerordenen. Disse gruppene bestreber seg på å regne et bilde av Jesus som bringer ham nærmere den enkelte troende. Og på denne måten øker interessen for den menneskelige siden ved Kristus.



Relikvarium for en torn fra Kristi tornekrone, laget i Praha midt på 1300-tallet.

Sporene av Kristi kropp: Kristusrelikvier og andre relikvier

Korstogenes bidrag til å vekke en ny interesse for den menneskelige Kristus kan samtidig representere en egen type omgang med Kristi menneskelighet, som kom til å spille en stor rolle både i høy- og senmiddelalderen. Det korsfarerne fortalte om da de kom tilbake til Europa, var stedene og tingene, de geografiske og fysiske omstendighetene rundt Jesu liv. Og de brakte dessuten med seg relikvier for å gjøre formidlingen mest mulig håndfast. Relikviene var mer verdifulle jo nærmere knyttet de var til Jesu liv. De var konkrete representasjoner av det hellige, akkurat som Jesus var det da han gikk rundt på jorden som menneske. Det var en utbredt forestilling at de bar med seg noe av den magiske kraften Jesus selv hadde da han

Relikvier i katolisismen og i andre religiøse tradisjoner

En relikvie er en fysisk rest etter en hellig person: oftest dreier det seg om restene etter personens kropp – en finger, en arm, et hode, en tann eller et hår. Her gjelder logikken om at delen representerer helheten. Relikviet som del representerer hele kroppen og i sin tur hele personen; det bringer ham eller henne nær for de troende. Men det kan også være tale om gjenstander som personen eide og brukte eller var i fysisk berøring med. Helligheten tenkes da å ha smittet over på disse gjenstandene slik at også de kan ha noe av den samme virkningen som levningene etter den helliges kropp.

Relikvier har fortsatt en viktig plass i nyere katolsk kristendom. Løfter man blikket ut over den kristne tradisjon, er det særlig *buddhismen* som legger stor vekt på relikvier, og da især relikvier etter Buddha selv. Ifølge en av de buddhistiske tradisjonene ble restene etter den døde Buddhas kropp først delt opp i 8, og senere i 84 000 porsjoner, som så ble fordelt ut over hele India. Etter buddhistisk syn hadde Buddhas legeme verken som levende eller som dødt del i den urenheten som ellers hefter ved menneskekroppen.

I *hinduismen* er detre helt annerledes: Her spiller relikvier en minimal rolle. I stedet understrekes den døde kroppens urenheter. Det kommer til uttrykk i begravelsesritualet, der det blir lagt vekt på at kroppen skal brytes helt ned, oftest ved brenning. Reinkarnasjonstroen og troen på det forgjengelige ved alt i denne verden tjener også som motvekt mot relikviekult. – En grunnleggende relikviekritisk holdning finner man også i *protestantisk* kristendom og i *jødedommen*. I protestantismen, og især i kalvinismen, er det mye tale om en fornuftsbasert kritikk av relikviekult som religiøst bedrageri. I jødedommen har igjen synet på den døde kroppen som uren vært en viktig bremse mot relikviekult.

levde på jorden – især den undergjørende kraften: Jesu guddommelige kraft til å gjøre undere var i avledet form også til stede i de mest fremstående relikviene fra hans liv.

Hvilke kristusrelikvier opererte man med i kristen middelalder? Jesus var jo ifølge evangeliene tatt opp til himmelen etter sin død og oppstandelse. Det fantes altså bare en tom grav, og ikke noen kropp som kunne flyttes eller deles. Derimot fantes det gjenstander knyttet til hans liv, og ikke minst til den aller helligste delen av det: hans død for menneskenes synder. Blant kristusrelikviene knyttet til lidelseshistorien var naturligvis først og fremst selve korser, men også gjenstander som tornekronen, naglene og svampen med eddik som han fikk rakt opp til seg. Dessuten lansjen som soldaten Longinus stakk inn i siden hans etter at han var død, og kappen som soldatene tok på ham da de spottet ham, og endelig den såkalte Veronikas svetteduk som han tørket av seg svetten med på veien opp til Golgata, og der Jesu ansikt var preget inn i stoffet.

Mange av disse gjenstandene fant i løpet av høymiddelalderen veien fra Jerusalem til Europa, der de fikk en ærefull plassering i kirker eller klostre, som i sin tur ofte ble pilegrimsmål for store folkemengder. På denne måten fikk man

helt konkret brakt Kristus nær de troende, de måtte ikke selv reise til Jerusalem for å oppleve den formen for nærhet til det hellige som kristusrelikviene representerte.

En 1100-tallstekst, angivelig skrevet av to av de høyeste geistlige i Jerusalem under korsfarerherredømmet, viser noe av tenkemåten som lå til grunn for relikvieeksperten:

Kjære brødre! I alle deler av verden brenner mange troende av lengsel etter å besøke de høyhellige stedene for Herrens lidelse og oppstandelse, og de har forpliktet seg til et slikt besøk ved å ha avlagt høytidelig løfte om det. Men sykdom, stor fattigdom og andre hindringer kommer i veien og gjør at de ikke kommer så langt. Derfor har vi etter felles broderlig samråd besluttet å komme dem i møte og trøste dem ved å gi dem nytt håp. Vi har samlet sammen relikvier fra de høyhellige stedene; nemlig fra Betlehem, der Herren ble født og lå i krybben, fra stedet der han fremstilte seg i Herrens tempel, fra det stedet der han ble tatt til fange i Getsemane, fra lidelsens sted på Golgata, fra Herrens seierrike grav, fra stedet for himmelfarten på Oljeberget, fra det stedet der den aller saligste Guds mor Maria lå på Sionfjellet, og fra hennes grav i Josafatdalen. Av alle disse relikviene har vi laget dette korset. Vi sender også ved en del av det hellige kors, innviet av Jesu blod. Alt dette sender vi dere til trøst ... Og vi går fra Guds side god for at alle de som ærer dette hellige korset og foran det yter et bidrag til den hellige grav, vil få del i den samme tilgivelse som vi håper å motta fra Gud for de bønnene, almissene og gode gjerningene som blir utrettet i den hellige gravs kirke og i de andre gudshusene som hører til den.

I teksten som fulgte med korset fra avsenderne i Jerusalem, tiltar de seg kirkelige fullmakter de ikke hadde dekning for: de hadde ikke lov til å fritta troende for løfter de hadde avlagt om å dra på pilegrimsferd til Jerusalem. Men der forhindret ikke at korset kom i bruk. Etter en del viderverdigheter havnet det i klosteret Scheyern i Østerrike, og har der gjennom flere århundrer vært et viktig valfartsmål.

Kristusrelikvier ble kjøpt og solgt, forært og stjålet, og vandret fra det ene stedet til det andre i Europa i høy- og senmiddelalderen. Vi skal ta med noen eksempler fra de mange historiene om disse relikviene:

Korset selv hadde en dramatisk historie i senantikken og tidlig middelalder. På keiser Konstantins tid var det ifølge legenden blitt funnet igjen av keisermoren Helena, som var en hengiven kristen og gjorde en stor innsats for å fremme den kristne kulten. I Jerusalem hadde hun tatt opp letingen etter korset – som ikke var blitt tatt vare på under det hedenske styret. Hun fant det igjen nedgravd under Golgata sammen med de to røverkorsene. Først var hun i tvil om hvilket kors som var det rette, men ble sikker da hun fant platen med innskriften «Jesus fra Nasaret, jødernes konge» på det ene. Slik fortelles historien hos kirkefaderen Ambrosius av Milano på 400-tallet.

I høymiddelalderens viktigste legendesamling, den såkalte *Legenda aurea*

(*Den gygne legenden*) fra sist på 1200-tallet, har fortellingen om Helenas korsfunn fått mer preg av en mirakelberetning: jordskjelv og røyk viser seg når korset blir funnet, og det rette av de tre korsene blir identifisert ved at det – i motsetning til de andre to – er i stand til å vekke en ung gutt opp fra de døde når det legges over liket.

Keiser Konstantin lot bygge to kirker på Golgata, «vitnesbyrdkirken» (kirken pekte mot den tomme graven og skulle bære vitnesbyrd om den) og «oppstandelseskirken». De ble begge innviet på årsdagen for Helenas korsfunn, og korset ble stilt opp like ved inngangen til virnesbyrdkirken. Men det fikk ikke stå i fred. Én ting var at Helena selv ifølge legenden hadde sendt en stor bit av det til sin sønn i Konstantinopel. Men også av den hoveddelen som var igjen i Jerusalem, ble det snart tatt ut små biter som ble spredt rundt i hele den kristne verden som fremstående relikvier. Her var det naturligvis et stort rom for bedrageri. Korset ble dessuten røvet av perserne på 600-tallet, men brakt tilbake på plass igjen av keiseren. Etter at korsfarerstaten måtte kapitulere for muslimene i 1187, ble det man mente var Helenas kors i Jerusalem, borte.

Tornekronen som Jesus bar på hodet da han ble spottet av de romerske soldatene, var blitt kjøpt opp av Frankrikes konge, Ludvig den hellige (IX), i 1239, for en enorm pengesum. Til å huse dette enestående relikviet bygde Ludvig det praktfulle kapellet *Sainte Chapelle*, som fortsatt kan besøkes midt i Paris. Ludvig hadde i tillegg til tornekronen også skaffet seg andre Kristusrelikvier (blant annet en bit av korset, en bit av lansen og en bit av svampen), samlet i et relikviekors av samme slag som det i Scheyern. Hver langfredag fra Ludvig den helliges tid av viste kongen frem relikviene i *Sainte Chapelle* til folket. Fra en utendørs tribune holdt han opp relikviekorset med ordene «Se, dette er fra Herrens kors!» (lat. *Ecce crucis domini*), og samtidig ble tornekronen andektig vist frem. På denne måten ble relikviene synlige for alle, og det på selve Kristi lidelsesdag. Kongen hadde også tatt en torn fra tornekronen og satt inn i sin egen kongekrone for å markere enheten mellom sitt eget og Kristi kongedømme.

Et annet senter for kristusrelikvier i middelalderen var kirken *Santa Croce in Gerusalemme* i Roma. I relikviekapellet i denne kirken kunne man se de mest ærverdige av de relikviene keisermoren Helena hadde brakt med seg til Roma da hun bosatte seg der på slutten av sitt liv. Det var en stor bit av Herrens kors, en av naglene fra korsfestelsen, to torner fra tornekronen, og en del av tavlen med innskriften på korset. Denne samlingen av *arma Christi* (Kristi våpen, som han sloss med i løpet av lidelseshistorien) gjorde kirken til et av de viktige pilegrimsmålene i Roma, og pilegrimene kunne kjøpe med seg kopier av de relikviene som var utstilt. *Santa Croce in Gerusalemme* er også i våre dager en av Romas sju pilegrimskirker.

Longinus var en svaksynt romersk høvedsmann som ifølge legenden fikk synet igjen etter at han på ordre fra Pontius Pilatus hadde stukket lansen sin i Kristi side slik at blodet rant ut, og så tilfeldigvis berørt øynene sine med en hånd

med blod på. Han ble etter dette en kristen. Fortellingen om Longinus er blant annet overlevert i *Legenda aurea*. Longinus' lanse ble regnet som et av de fremste kristusrelikviene fordi den hadde vært i direkte berøring med Kristi blod (akkurat som korset selv, tornekronen og naglene). Legendene om Longinus' lanse er ulike, men ifølge én tradisjon hørte også den med til de gjenstandene som Helena fant igjen i Jerusalem først på 300-tallet. Spissen på lansen kom til Konstantinopel i 614. Senere kom også skaftet dit, og lansen ble oppbevart i Mariakapellet i Faros helt til Konstantinopel i 1492 ble erobret av muslimene, og lansen ble gitt i gave fra sultan Bajasid II til pave Innocens VIII i Roma. På 1500-tallet ble så lansen sammen med blant annet Veronicas svetteduk bygd inn som et av hovedrelikviene i den nyreiste Peterskirken i Roma. Men også med lansen var det slik at små fragmenter av den ifølge ulike tradisjoner var spredd rundt omkring som relikvier mange steder i Europa.

Ifølge tradisjonen hadde Longinus samlet opp de dråpene av *blod* som rant ut av Jesu side og tatt vare på dem i en beholder. Beholderen ble under kristenforfølgelsene gravd ned i Mantova i Italia, og så gravd opp igjen i 1048 i nærvær av både pave og keiser. Det hellige blodet i Mantova ble gjenstand for omfattende kultus, især i senmiddelalderen. Flere lignende fortellinger om blodrelikvier kom i omløp i senmiddelalderen, blant annet skal både Maria Magdalena og Josef fra Arimatea (han som skaffet et gravsted til Jesus) ha samlet opp og tatt vare på Jesu blod etter korsfestelsen. Blodet som Maria Magdalena samlet opp, kom ifølge legenden til Frankrike, mens det som Josef fra Arimatea tok vare på i en kalk (et nattverdbeger – den hellige Gral), kom til Spania, der det ble overlevert fra sled til sted inntil det til slutt – i 1437 – endte i katedralen i Valencia.

Også disse hloedrelikviene kunne



Berninis marmorstatue av Longinus plassert foran relikviiegjemmet med Longinus' lanse like ved hovedalteret i Peterskirken. Statuen ble laget på 1630-tallet som del av utsmykningen til den nye Peterskirken.

deles. Liksom man fra korset eller lansen kunne ta ut en bit, og fra tornekronen en torn, kunne man også fra en beholder med blod skille fra en dråpe, som så kunne komme et annet sted til gode enn det stedet der hovedrelikviet ble oppbevart. På denne måten fikk også Norge nyte godt av kristusrelikvier i middelalderen: Erkebiskop Eystein i Nidaros skal ifølge tradisjonen ha skaffet en dråpe av Kristi blod til Nidarosdomen i 1165. Nidarosdomen skal også siden 1234 ha oppbevart en flis av Kristi kors som Sigurd Jorsalfare hadde fått med seg fra Jerusalem da han var der i 1109. Og i 1274 fikk kong Magnus Lagabøte en torn av Kristi tornekrone i gave fra den franske kongen. Dette relikviet ble først oppbevart i domkirken, men det ble snart overført til Apostelkirken. Dagen for den høytidelige overføringen (translasjonen) ble i hele den norske kirkeprovinsen feiret som festdagen for Kristi tornekrone. Senere bygde også kong Magnus et eget prektig kapell til å huse relikviet, etter forbilde av Sainte Chapelle i Paris. Det stod ferdig i 1302, men ble revet ned i 1530, like før reformasjonen.

Kristusrelikviene brakte Kristi hellighet nær på underfullt vis. Fordelen ved dem var at de var konkret til stede som ting, samtidig som de representerte eller hadde andel i Kristus selv. De kunne oppsøkes og æres, og man kunne sette sitt håp til deres undervirkende kraft.

Helgenrelikvier

En del av helgenrelikviene hadde også en tilsvarende kraft. Dette gjaldt især gravene og relikviene etter *apostlene*. Ifølge Det nye testamente (Apostlenes gjerninger) hadde apostlene fått overgitt til seg Kristi undergjørende kraft etter pinseunderet. Dermed hadde de – som mennesker her på jorden – fått del i Kristi guddommelige og undergjørende kraft etter pinseunderet: de kunne helbrede syke og vekke opp døde. Dette er utgangspunktet for *Legenda aurea*s utførlige fortellinger om flere av apostlene og deres liv etter at Jesus var tatt opp til himmelen. *Legenda aurea* fortsetter der Apostlenes gjerninger slutter.

Blant alle helgener står apostlene i en særstilling fordi de representerer en fysisk nærhet til Kristus: de var der, levde sammen med ham og mottok hellig kraft direkte fra ham. Aller mest gjelder det de tre apostlene som ifølge Det nye testamente stod Jesus nærmest: Peter, Jakob (den eldre) og Johannes. *Peter-tradisjonen* ble i Europa annektert av paven og omformet til *institusjonell* hellighets-tenkning: paven førte i embets medfør videre Peters hellighet. Vekten ble dermed skjøvet bort fra det mirakuløse og karismatiske: Paven førte videre Peter-tradisjonen i kraft av sitt embete, og ikke fordi han gjorde undere slik Kristus – og Peter – hadde gjort. *Johannes-tradisjonen* ble især ført videre i Østkirken, fordi Johannes ifølge legenden var blitt begravet der. Etter Kristi himmelfart hadde han reist nordover og drevet misjon i Lilleasia med base i Efesos. *Jakob-tradisjonen* ble ført videre som en sentral vesteuropeisk tradisjon, og Santiago de Compostella i

Nord-Spania var gjennom det meste av middelalderen Europas viktigste pilegrims mål. Her lå en av Jesu nærmeste disipler begravet, en av dem som hadde ført videre Jesu undergjørende virke før han ble henrettet som martyr i Palestina og fraktet opp til Galicia og begravet der. Og så lenge Jesu egen by, Jerusalem, var utilgjengelig som kristent pilegrims mål på grunn av muslimsk herredømme – slik det var gjennom det meste av middelalderen – fungerte Santiago som den viktigste erstatningen. Først på 1500-tallet overtok Roma denne plassen.

Også andre av de nytestamentlige personene var med på å sikre denne konkrete, fysiske formidlingen mellom Jesu hellige liv her på jorden og det kristne Europa i middelalderen. Det mest interessante eksemplet er kanskje fortellingen om *Maria Magdalena* og *Lasarus*, han som ifølge Johannesevangeliet (kap. 11) ble vekket opp fra de døde av Jesus. Maria hadde ikke bare kommet til Frankrike

Helgener og helgenkult

Gjennom hele middelalderen var helgenkulten en viktig del av religionsutøvelsen. Helgenene var kristendommens troshelter, som gjennom sitt liv hadde vist en særlig grad av Kristusettersølgelse og dermed gjort seg fortjent til særlig aktelse og respekt. Munker, nonner og prester levde per definisjon et helligere liv enn andre, og hørte til samfunnets religiøse stender. Men det var ikke nok til å oppnå helgenstatus. En slik status kunne bare erverves på individuelt grunnlag, og den var basert på helt spesielle fortjenester. Etter middelalderens overbevisning var helgenene Kristi nærmeste etterfølgere på jorden, og regjerte etter sin død sammen med ham i himmelen. Derfor kan ikke bare Kristus, men også de hellige påkalles i bønn av kirkens øvrige lemmer.

Helgenene ble holdt levende blant de troende på jorden gjennom *relikvier*, *helgenfester* og *helgenlegender*. Den viktigste dagen for å minnes en helgen var nesten alltid den som ble regnet som hans eller hennes dødsdag. Helgenlegenden ble da gjerne lest opp som en del av feiringen. Det sentrale stedet for feiringen var vedkommendes grav, eventuelt kirker med relikvier av ham eller henne. Svære mange kirker var viet til en bestemt helgen, og inneholdt da også gjerne relikvier av vedkommende.

Romerkirken fastla i den romerske kalenderen en rekke helgendager som skulle feires i hele den katolske kirken. Ut over denne sentrale normeringen var det betydelige regionale forskjeller, og mange helgener var bare viktige i lokal sammenheng. Ordningen med en formell kanonisering av helgener kom først i gang i høymiddelalderen, og prosedyrene ble skjerpet etter Trientkonsilet. (Først tidlig på 1600-tallet innførte man de to stadiene i prosessen: først saligkåring og deretter helligkåring eller kanonisering.)

Middelalderens viktigste legendesamling var den såkalte *Gylne legende* (*Legenda aurea*), utgitt av Jacobus av Voragine, biskop i Genova i Nord-Italia, mellom 1250 og 1280. Her ble store deler av middelalderens helgenlegender tilrettelagt i en felles og oversiktlig utgave, ordnet etter kirkeåret. Forfatteren starter med adventstiden og fortellingen om apostelen Andreas, som hadde sin dødsdag 30. november, og følger så kirkeåret med

løpende fortellinger til de viktigste helgendagene. Samlingen inneholder fortellinger knyttet til nesten halvparten av årets dager. I senmiddelalderen og også i tidlig nytid hadde denne samlingen stor utbredelse. Allerede på 1400-tallet, boktrykkerkunstens første århundre, kom den i ca. 90 trykte utgaver, og den ble også raskt oversatt til en rekke europeiske språk – stundom med visse tillempinger til lokale forhold. Blant annet finnes ganske tidlig en oversettelse til dansk.

Det fantes ulike typer helgener. De mest ærverdige var *martyrene* fra kristenforfølgelsesens tid. *Legenda aurea* inneholder omtrent 70 legender om martyrer, deriblant en rekke kvinner (for eksempel Katarina av Aleksandria og Lucia). En annen viktig kategori helgener var asketene eller *eneboerne*, som søkte det hellige ved å trekke seg bort fra verden og menneskene. Prototypen var her Antonius (se s. 98). Både martyrene og eneboerne var stort sett troshelter fra kristendommens tidligste tid.

I høy- og senmiddelalderen kommer andre helgentyper til. En viktig type i tidlig- og høymiddelalder var *kongehelgenene* (for eksempel Sankt Olav i Norge). Det var nærliggende å se på kristne konger og dronninger som helgenemner på grunn av den nære forbindelsen som fantes mellom kongen og Kristus ifølge høymiddelalderens kristne kongeideologi. En viktig modell for helgener i senmiddelalderen ble Frans av Assisi, med de *gode gjerninger* mot nesten som et sentralt kriterium for hellighet. Dette var en modell som også i større grad åpnet for lekfolk som helgener.

En helgen skulle alltid få bekreftet sin hellighet ved hjelp av *mirakler*. Martyrlegendene har for eksempel så å si alltid mirakler knyttet til torturen som den hellige må igjennom: et mirakel kommer til hjelp og redder ham eller henne igjennom. Men miraklene kan også skje etter at en hellig person er død, enten i tilknytning til graven, til relikvier eller til påkallelse uten noen form for konkret nærvær. Fortellingen om Santiago-pilegrimene (se s. 233–234) er et godt eksempel på det siste.

Et viktig tema i helgenforskningen har vært forholdet mellom pålitelig historisk overlevering på den ene siden og religiøs begrunnet tilrettelegging og legendarisk ekspansjon av en historisk kjerne på den andre. I store deler av helgenoverleveringen er det umulig å trekke et slikt skille. I en del tilfeller er det i det hele tatt ikke mulig å si noe troverdig om en historisk «kjerne» i overleveringen. Det gjelder for eksempel en kjent og viktig legende som den om Sankt Georg. I andre tilfeller er det klart at man har med en historisk person og en historisk kjernefortelling å gjøre, men skillet mellom historisk kjerne og legendarisk tilrettelegging er nesten umulig å trekke. Dette gjelder til og med for en helgen som Frans av Assisi, som man ellers historisk vet ganske mye om.

Helgenene spiller fortsatt en viktig rolle i den katolske kirken, og ingen pave har noen gang saligkåret og helligkåret så mange personer som Johannes Paul II. I nytiden (etter Trientkonsilet) har den katolske kirken understreket at helgenene ikke skal være gjenstand for kultus, men kun for «æring» eller «aktelse» (*veneratio*). Der er imidlertid fortsatt katolsk lære at helgenene kan påkalles av de troende for at de skal gå i forbønn for dem hos Kristus.

med en beholder med Jesu blod. Ifølge tradisjonen var hun først og fremst kommet som misjonær, og da sammen med Lasarus. *Legenda aurea* forteller at de begge to kom til det franske kjerneområdet Burgund for å forkynne kristendommen, og ifølge tradisjonen ligger de begge begravet der.

Fra relikviefromhet til Corpus Christi-fromhet

Svært mange av tradisjonene om kristusrelikvier og apostelrelikvier hadde lokalt opphav. Kultus og tilhørende fortellinger knyttet til slike relikvier hadde ofte



Marta og Andreas på vei til Lasarus' grav. Disse to figurene er rester av de gamle dekorasjonene fra Saint Lazare-kirken i Autun i Burgund, der Lasarus ifølge legenden lå begravet.



Dette bildet malt av den tyske maleren Burgkmair i 1496 viser en såkalt Gregorsmesse, et vanlig motiv i senmiddelalderens billedkunst. Den lidende Kristus skal her ha vist seg for pave Gregor den store (600-tallet) en gang han feiret messe. Beretningen om dette miraklet er trolig først kommet opp i senmiddelalderen, og det var også i denne perioden at Gregorsmessen var særlig utbredt som motiv i malerkunsten.

oppstått uten at biskopene eller paven hadde kontroll med det som skjedde. Mange av relikvietradisjonene hadde et tvilsomt historisk grunnlag, og noen av dem stod i åpenbar innbyrdes strid med hverandre. Samtidig som det kirkelige hierarkiet i mange tilfeller støttet den lokale kulten av kristusrelikvier og andre relikvier, satset det fra 1200-tallet av også på en viktig motstrategi, knyttet til den viktigste av alle former for hellig nærvær, nemlig *nattverden*.

Under det IV. Laterankonsil i 1215 ble den såkalte transsubstansiasjonsteorien vedtatt. Den innebar at brødet og vinen ble forvandlet til Kristi legeme og blod i nattverden, og at denne forvandlingen ikke bare var symbolsk, men grunnleggende: den gjaldt vesenet eller substansen. Dette var dels et vedtak med front mot de katariske kjetterne (se s. 254–258), men like mye var det et offensivt vedtak med appell til den folkelige fromheten: I nattverdselementene, som var til stede i enhver messe, hadde de troende tilgang til Kristi konkrete, kroppslige hellighet i en form

som var langt mer verdt enn mange av relikviene de ellers oppsøkte.

Utover på 1200-tallet skjedde det en viktig endring i nattverdsfromheten. Ikke slik at det kristne lekfolket begynte å gå til messe og ta imot nattverd i stor stil. Stort sett var det bare ved de store kirkelige høytidene, jul, påske og pinse, at lekfolket mottok nattverd i større omfang, og da bare under én skikkelse, nemlig brøder. Men en ny type fromhet knyttet til nattverdssakramenrets innviede elementer begynte å bre seg. Fra tidlig på 1200-tallet ble det påbudt at prestene skulle løfte opp og vise frem hostien (det innviede brødet) etter at det var forvandlet, slik at alle kunne se det og tilbe det. Man begynte også å oppbevare de innviede nattverdselementene på samme måte som man oppbevarte relikvier, i innviede kar på sikrede steder. Og i 1264 ble det forordnet av paven at hele kirken skulle ha en egen festdag for Kristi innviede legeme, nemlig den såkalte *Corpus Christi*-dagen (Kristi legems-fest, torsdag halvannen uke etter pinse). Den folkelige fromheten gikk enda videre, og kunne fortelle om en egen type undere knyt-

tet til de nye relikviene, nemlig de forvandlede hostiene: Ved spesielle anledninger kunne disse hostiene begynne å blø. Beretninger om blødende hostier er overlevert fra flere steder, især i Sør-Europa i senmiddelalderen. Gjennom slike fortellinger fikk man understreket ekstra håndfast at den innviede hostien virkelig var blitt til Kristi legeme, og samtidig kunne man få frem at det ikke bare var Kristi legeme, men også hans blod som skulle være tilgjengelig for alle.

Høymiddelalderens nye interesse for Kristi menneskelighet hang ikke bare sammen med korstogene og den nye adgangen til stedene for Jesu liv. Den hadde – som vi var inne på – også å gjøre med et nytt byborgerskap som søkte nye former for religiøs deltakelse. Dette byborgerskapet spilte også en viktig rolle i forbindelse med relikviefromheten. Særlig tydelig er dette når det gjelder *Corpus Christi*-fromheten på 1200- og 1300-tallet: borgere i mange europeiske byer dannet egne brorskap som hadde til hovedmål å fremme nettopp denne kulten.

Den fattige Kristus

Men det nye byborgerskapet ble også et nøkkelmiljø for fremveksten av en annen type fromhet, knyttet til en annen måte å betrakte Kristus på enn den som ofte lå til grunn for relikviefromheten. Kristus skulle nå ikke bare dyrkes som Gud, og sporene av hans liv på jorden skulle ikke bare tas vare på som spor av det hellige i verden. Han skulle også oppdages som en som kunne etterfølges, som et menneske det gikk an å nærme seg og prøve å bli lik, og ikke bare tilbe.

Naturligvis var ikke dette en tanke som var ny for de kristne i høymiddelalderen. Det kristne munkevesenet hadde helt siden Benedikt av Nursias tid (500-tallet, se s. 194–198) bygd på dette idealet. De som gikk i kloster, skulle etterligne Kristus. De skulle – slik *klosterløftene* forlangte – leve et liv i fattigdom, kyskhets og lydlighet, akkurat som Kristus hadde gjort. Og ikke nok med det: munkene og nonnene skulle i tillegg leve et liv i henhold til *Bergprekenen*, for å vise at de fulgte Kristi egen lov, mens folk flest kunne nøye seg med å holde seg til de ti bud. Hele denne monastiske livsformen i etterfølgelse av Kristus ble sammenfattet under begrepet *humilitas*, ydmykhet. Både Kristi liv og Kristi lære kunne etter vanlig monastisk tenkemåte sammenfattes med dette ordet.

Problemet med kristusetterfølgelsen i klostrene frem til 1100-tallet var at den fant sted i avlukkede og strengt regulerte miljøer, skilt fra resten av samfunnet. Her kunne den lett miste noe av sin sprengkraft, stivne som faste konvensjoner og komme i skyggen av den kultiske fromheten, med tidebønn og messefeiring i sentrum. Det var kanskje ikke alltid så vanskelig å avlegge løfte om fattigdom hvis man trådte inn i et av de store cistercienserklostrene i Frankrike på 1100-tallet, som ofte satt med store landeiendommer og der brødrene var sikret mat, drikke og forpleining bedre enn mange andre i samfunnet. Og det var heller ikke det samme å forplikte seg på Bergprekenen som etterfølgelsesnorm når den sosiale

rammen bare var ordenen eller det enkelte klosteret, og ikke hele samfunnet omkring.

I alle fall går det an å si at de nye fromhetstetningene på 1200-tallet, forankret i hymiljøene og med tiggerordenene i spissen, brøt nytt land når det gjaldt å bringe Kristi menneskelighet tydeligere frem i lyset som forbilde for kristen etterfølgelse. Dermed er det også grunnlag for å si at især fransiskanerne med sin fromhet hidtog til å markere en ny side ved det kristne gudsbildet som kom til å spille en viktig rolle i senmiddelalderens kristendom.

Frans av Assisi (1182–1226) oppfatter seg som fornyer av kristendommen, inspirert av Kristus selv. I sentrum for hans kristusetterfølgelse stod *fattigdommen*. Han hadde vokst opp i en velstående borgerlig familie i Assisi i Umbria, med en far som gjorde det godt som kleshandler. I 1205 deltok Frans i et militært felttog til støtte for paven mot keiserens tropper i Mellom-Italia, men ble syk og vendte tilbake til Assisi etter å ha hatt en visjon foran et krusifiks i Spoleto. Etter denne hendelsen gikk han inn i en langvarig omvendelsesprosess. Et avgjørende punkt i denne prosessen var en preken han hørte i 1208, der det var tale om Jesu utsendelse av disiplene uten penger og uten sko (jf. s. 40–41). Denne teksten tok han inn over seg og gjorde den til sentrum for en ny tolkning av idealet om Kristusetterfølgelse i fattigdom.

En av konsekvensene han trakk, var at han etter en langvarig strid med faren frasa seg sin arv og sin familie, og i stedet overgav seg til kirken. Dette markerte han gjennom en symbolhandling: midt på torget i Assisi kledde han seg naken – og de eldste biografiene understreker at han tok av seg absolutt alt – i alles påsyn. Klesdrakten gav han tilbake til sin far, og deretter lot han biskopen av Assisi, som kirkens representant, holde sin kappe rundt ham – et tegn på at biskopen eller kirken tok ham til seg som sin sønn. Både overfor faren og overfor det borgerlige samfunnet var dette en provokasjon. Samtidig var det en symbolhandling som helt tydelig var uttrykk for konkret kristusetterfølgelse: «Og hver den som har forlatt hus eller brødre eller søstre eller far eller mor eller åker for mitt navns skyld, skal få mangfoldig igjen og arve evig liv» (Matt 19:29). Også i den tidligere monastiske tradisjonen var det slik at alle som gikk inn i et kloster og avgav klosterløftene, brøt med sin kjødelige familie og overtok abbeden eller abbedissen i klosteret som sin nye far eller mor. Men fordi symbolhandlingen i Assisi var uttrykk for en ny tolkning av fattigdomsidealer, vakte den også en helt annen oppsikt enn en vanlig inntreden i et kloster.

Frans iførte seg bare en enkel kappe som sin nye drakt, og tok et tau i stedet for et belte rundt livet. I dette antrekket gav han seg ut blant folk for å forkynne omvendelse. Han levde blant de spedalske og de fattige, og tvang seg til å tåle synet av de spedalskes lidelser, som han før bare hadde flyktet unna. Men han omgikk også de velstående og utfordret dem med sin livsform. Gjennom sin omvendelsesforkynnelse vant han fort tilhengere, både fra klostrene og fra sam-

funnet utenfor. I 1221 var antallet tilhengere vokst til over 3000. En viktig grunn til den sterke appellen, var den nære forbindelsen mellom ord og handling. Dette kom til uttrykk i forkynnelsesformen, der symbolhandlinger – som for eksempel avkledningen på torget – var like viktige som ord. Men først og fremst kom det til uttrykk i fransiskanernes livsform: De satset på en radikal kristusetterfølgelse der det ikke var et atskilt klostर्सamfunn, men hele det sivile samfunnet som var arena. Og det punktet der forskjellen fra den eldre klostertradisjonen ble tydeligst, var praktiseringen av *fattigdomsidealet*.

I den monastiske tradisjon hadde man innarbeidet en viktig distinksjon i tolkningen og praktiseringen av fattigdomsidealet: Kristi bud om eiendomsløshet skulle følges bokstavelig, men bare av den enkelte munk eller nonne individuelt, ikke av det monastiske fellesskapet. Dette betydde at et kloster eller en orden kunne ha store eiendommer uten at det var i strid med fattigdomsidealer. Det avgjørende var at munkene og nonnene gav avkall på personlig eiendom når de gikk inn i klosteret. Denne tolkningen vendte Frans seg imot. Fattigdomsidealet måtte også gjelde fellesskapet dersom det skulle være tale om sann kristusetterfølgelse. Som Kristus selv skulle fransiskanerne ikke ha noe fast bosted, og de skulle ikke eie noe. De var henvist til gaver og hjelp der de kom, og hadde ingen ordenseiendom å falle tilbake på.

Hvilket bilde av Kristus er det de tidligste fransiskanerne tegner med sin nye form for etterfølgelsesfromhet? Kristus var for fransiskanerne hellig og guddommelig først og fremst som et *tenende menneske*, som gav sitt liv for andre. Og på disse premissene skulle de kristne satse på å bli lik Kristus og leve i verden som han hadde gjort. Det var viktigere å etterligne den tenende Kristus i det daglige enn å dyrke ham som Herre i messen. På denne måten skulle hver enkelt troende bli mest mulig lik Kristus, og man var ikke avhengig av å gå i kloster for å forplikte seg på en slik kristusetterligning.

Den nærmere utfoldelsen av kristusbildet ble hentet fra evangeliens fortellinger om Jesu liv: om hvordan han vandret rundt og forkynte omvendelse, gjorde gode gjerninger – også undere – utfordret de rike og hjalp de fattige og syke. Fortellingene om Frans var for en stor del utformet slik at de viste tydelige fellestrekk med evangeliefortellingene om Jesus, og Frans ble ofte stående ved siden av Kristus – eller mellom Kristus og de troende – som en konkretisering av hva kristusetterfølgelse innebar. I løpet av en 50-årsperiode etter Frans' død ble det skrevet en rekke beretninger om hans liv og undergjerninger, og de fikk stor utbredelse i takt med ordenens raske vekst.

Den tidlige fransiskanerfromheten gjorde også inntrykk i samtiden fordi den ble formidlet i et billeduttrykk som på flere måter var nytt. Dette skyldes først og fremst maleren *Giotto* og hans forhold til fransiskanerbevegelsen. Den største Giotto-syklopen med bilder fra Frans' liv og undergjerninger finnes i Assisi, men også fransiskanerklosteret Santa Croce i Firenze har en Frans-syklopen av Giotto, og





Over: Dette bildet malt av Giotto ca. 1300 viser den såkalte Greccio-messen. Bildet er del av utsmykningene av fransiskanerkirken i Assisi.

Til venstre: Denne tavlen av Frans av Assisi henger i det såkalte Bardi-kapellet i fransiskanerkirken Santa Croce i Firenze. Den er malt midt på 1200-talet, og hører med blant de eldste bildene som finnes av Frans. I stil er den påvirket av Østkirkens ikonkunst: I midten står Frans som en ny Kristus med glorie rundt hodet og den ene hånden løftet til en velsignelsesgest. Sårmerkene på hender og føtter er tydelige. Over Frans kommer Guds hånd ned med et budskap: «Lytt til ham, som forkynner livets lære». Frans-figuren er ellers omgitt av 20 små bilder med scener fra hans liv, og mirakler. Stigmatiseringen er avbildet like under Frans' venstre fot, forkynnelsen for fuglene nest nederst til venstre.

i tillegg fantes det en i Pisa (restene er nå å se i Louvre i Paris). Disse bildene skiller seg tydelig fra de aller eldste Frans-bildene, som ligner på ikoner med helgenen som en opphøyet skikkelse i Kristus-positur. Hos Giotto er det på en helt ny måte rom og bevegelse, og bildene iscenesetter fortellingene om Frans i deres fulle dramatikk. Frans er hellig i kraft av det han *gjør*. De samme virkemidlene brukes i Giotto's berømte dramatisering av fortellingen om Jesus i det såkalte Scrovegni-kapellet i Padova.

Den tidligste fransiskanske etterfølgelsesfromheten beveget seg imidlertid helt på grensen av hva kirken kunne tåle, og der kristusbildet den forkynte, kunne til dels være vanskelig for kirken å gjøre til sitt. Især var den radikale tolkningen av fattigdomsidealet problematisk. Striden om tolkningen av fattigdomsidealet førte til splittelse av fransiskanerordenen sist på 1200-tallet, der den radikale grenen, de såkalte *fransiskanerspiritualene*, ble fordømt som kjettere av paven. Samtidig erklærte paven (Johannes XXII) at det var feil å tolke Kristus slik at han hadde forkynt et radikalt fattigdomsideal lik det tidlige fransiskanske. Fransiskanerordenen vedtok også på sitt generalkonvent i 1274 at det skulle skrives en ny fremstilling av den hellige Frans' liv og undergjerninger. Denne nye boken, skrevet av ordensgeneralen *Bonaventura*, skulle gi et autorisert bilde av Frans, og erstatte alle de tidligere beretningene om Frans' liv.

Hos Bonaventura ble Frans' kristusetterfølgelse rolket i *mystisk* retning: Den indre etterfølgelsen var viktigere enn den ytre; likedannelsen med den guddommelige Kristus var viktigere enn etterfølgelsen av mennesket Jesus. Bonaventura la stor vekt på den såkalte *stigmatiseringen* som fant sted på slutten av den helliges liv: en ekstatisk-visjonær hendelse der Frans ifølge tradisjonen skal ha blitt påført Kristi fem sårmerker av en seraf med skikkelse lik Kristus (sml. Jes 6:2). Bonaventura fremhever stigmatiseringen som høydepunktet i Frans' likedannelse med Kristus, og tolker hans kristusetterfølgelse primært med utgangspunkt i denne overnaturlige hendelsen. Dermed dreies Frans' kristusetterligning mer i retning av en likedannelse med den guddommelige Kristus, slik han åpenbares fra himmelen, enn med den menneskelige Kristus som utfordrer religiøse og sosiale ordninger i sitt liv her på jorden. Samtidig får idealet et mer elitært preg, for de mystiske erfaringene som ligger til grunn for Frans' likedannelse med Kristus hos Bonaventura, er erfaringer forbeholdt noen få.

Bonaventuras bok om Frans bidrog til å nøytralisere de sidene ved hans forkynnelse som kirkepolitisk var mest radikale. Men også hos Bonaventura fremstod Frans som en sterk fornyer av kristendommen, og flere av de evangelieliggende fortellingene om Frans' liv ble fortalt videre også hos ham.

Kristi barndom, Kristi lidelse og den indre tilegnelsen av Kristus

I senmiddelalderen er det især to trekk ved idealet om etterfølgelsen av den menneskelige Kristus som kommer i forgrunnen. Begge disse trekkene kan også knyttes til historien om Frans av Assisi:

(1) For det ene vokser det frem en ny interesse for *Jesus som barn*. Først og fremst er det det nyfødte spedbarnet man er opptatt av. Frans av Assisi hadde en jul arrangert en utendørsmesse (Greccio-messen) der han hadde dramatisert fortellingen om Jesus-barnet i stallen. Messen ble feiret både for fransiskanerbrødrene og for folket i Assisi. Frans hadde fått tak i både en okse og et esel for anledningen, og også fått satt opp en krybbe med høy i til Jesus-barnet. Under messefeiringen så en av brødrene i en visjon Jesus-barnet selv ligge i krybben, og slik er motivet også avbildet av Giotto i Assisi. Denne historien, som er gjengitt hos flere av Frans-biografene på 1200-tallet, er et av de tidligste eksemplene på at man fester oppmerksomheten ved selve barnet Jesus, og ikke bare ved jomfruen med barnet. Den er også et viktig utgangspunkt for julekrybbetradisjonene, som fortsatt har en viktig plass i mange kristne kirker.

Interessen for spedbarnet Jesus tiltok utover i senmiddelalderen. Munker og nonner kunne vise hengivenhet overfor Jesus-barnet som om det var deres egen sønn, og også blant lekfolket begynte det å bli vanlig å vise hengivenhet overfor spedbarnet Jesus. Denne interessen fortsatte inn i nytiden både i katolsk og i protestantisk frømhhet.

(2) Den viktigste profilendringen i bildet av den menneskelige Kristus knytter seg likevel til den nye interessen for *Kristi lidelse*. I senantikken – under kristenforfølgelsene – hadde det høyeste idealet for kristusetterfølgelse vært martyriet, der man gikk i døden for og med



Den mystisk pregete tolkningen av Frans har også spilt en viktig rolle i billedkunsten. Et kjent eksempel på det er dette bildet av den spanske maleren Francisco Zurbarán fra først på 1600-tallet. Frans er her konsentrert om bot og bønn, og ansiktsuttrykket hans bærer preg av en ekstatiske erfaring.



Kristus som barn, laget av nøttetre i Siena rundt 1320. Statuen står nå i et museum i Berlin.

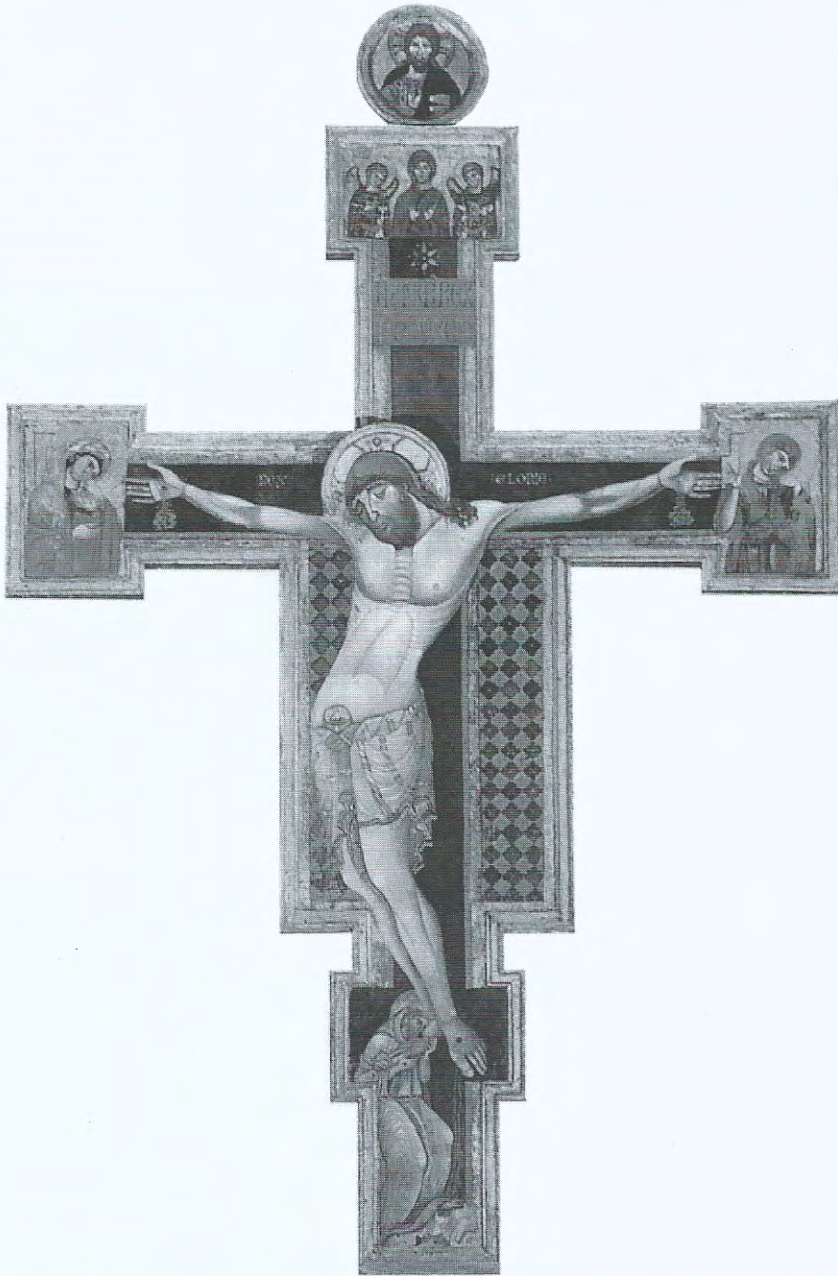
Kristus. Men martyriet innebar ikke så mye at man ble likedannet med den menneskelige Kristus; martyrene vant først og fremst den himmelske seierskransen, slik at de kunne slutte seg til den guddommelige, seierrike Kristus.

I senmiddelalderen blir lidelsesetterfølgelsen især utformet ut fra et ønske om å komme nær og leve seg inn i mennesket Kristus som lidende. Også i denne utviklingen ble Frans en viktig symbolfigur. Han hadde ikke bare gjennom sin fattigdom, men like mye gjennom sitt asketiske liv og sitt arbeid blant syke tatt lidelsen inn over seg i en slik grad at han til slutt ble merket med Kristi sårmerker som en annen/ny Kristus (lat. *alter Christus*). Kjærligheten til mennesket Kristus skulle vise seg i en vilje til å følge i hans fotspor, og ved siden av fattigdommen var lidelsen da den siden ved Jesu liv som lå mest åpent til rette for imitasjon. Dersom man lærte å leve seg inn i og elske Kristus som lidende, øvde man samtidig opp den høyeste form for *humilitas* hos seg selv. Man var ikke avhengig av å gå i kloster og gå veien om lydigheten for å øve opp ydmykheten. Den kunne øves opp direkte i møtet med Kristus og hans lidelse.

Et bemerkelsesverdig uttrykk for denne formen for nærhet mellom den lidende Kristus og den tro-

ende finner man i det enorme malte krusifikset i fransiskanerkirken i Arezzo, der Frans avbildes ved Kristi føtter idet han – også selv med *stigmata* – kysset sårmerket på den ene foten. Krusifikset i Arezzo er ellers et av mange eksempler på en tendens som gjør seg gjeldende fra høymiddelalderen av: at kristusfiguren på korset går over fra å fremstå som seierherre (etter seieren over døden, som viste at Kristus var Gud selv) til å fremstå som helt og fullt lidende menneske, der lidelsen treffer ham som noe farlig. På de fleste senmiddelalderske krusifikser bærer både ansikter og kroppen preg av dette.

I tillegg blir det vanlig å dvele ved noen av stasjonene etter at Jesus var død, stasjoner som gav anledning til å ta smerten over det som var skjedd, inn over seg. Særlig to slike stasjoner blir ofte avbildet: nedtagelsen fra korset og Maria med den døde Jesus i fanger (*pietà*). Fra 1300-tallet av er det bevart en mengde skulpturer og malerier med disse to motivene. De fleste av disse kunstverkene er laget for bruk enten i klostre eller i kirker, og de har etter alt å dømme fungert mer som meditasjonsbilder enn som kultbilder.



Malt krusifiks – i stort format – som henger i San Francesco-kirken i Arezzo i Toscana. Det er er trolig malt rundt 1250, og viser den døende Kristus på korset, med den lidende Maria og disippelen Johannes på hver sin side. Øverst i en sirkel står Kristus som hersker, under ham troner Maria og to engler. Nederst står Frans av Assisi med sårmerker, og kysser såret på Jesu høyre fot. Bildet er et sterkt uttrykk for fransiskanernes streben etter å bli ett med den lidende Kristus.

Det vil si at de ikke, som en del tidligere bilder, har vært gjenstand for kultus på linje med relikvier. Prototypen for slike kultbilder var det ikonaktige bildet på Veronikas svetteduk, som selv hadde vært i berøring med Kristus. Dette bildet ble dyrket som en relikvie i Peterskirken, og ble i tillegg brukt som et forbilde for andre Kristusbilder, som i sin tur også kunne bli gjenstand for kultus fordi de gjaldt som kopier av urbildet på svetteduken. En lignende tradisjon gjaldt for det opprinnelige mariabildet, som ifølge legenden var malt av Lukas, og som derfor



Quentin Massys: De nærmeste sørger over den døde Kristus etter at han er tatt ned av korset, malt ca. 1520. Kristi døde legeme er lagt ut på en hvit duk. Den dødes skuldre støttes av evangelisten Johannes, mens jomfru Maria holder hodet. Maria Magdalena ligger gråtende ved Jesu føtter med en salvekrukke ved siden av seg. Helt til høyre i bildet ser vi Nikodemus og Josef fra Arimatea som holder frem tornekronen.

også hadde status som mer enn et bilde: også det hadde en fysisk nærhet til det helliges kilde, på samme måte som relikviene.

Bildene og skulpturene av *pietà*-motivet og korsnedtagelsen formidler også, liksom bildene av Jesu ansikt og av jomfruen med barnet, bestemte og avgrensede, opphøyde situasjoner. De er ikke scener fra billedfortellinger, som hos Giotto. Målsettingen er nå ikke kultus, men meditasjon og innlevelse. Den ytre lidelseshistorien er over, her er det tid for indre tilegnelse, enten sammen med Maria som sitter med sin døde sønn i fanget, eller sammen med Josef fra Arimatea og de andre som tok Krisrus ned fra korset. De som deltar i scenen, vet ennå ikke at Jesus skal stå opp igjen; derfor kan man si at det først og fremst er den menneskelige Kristus de forholder seg til.

Likevel er veien fra den menneskelige, lidende Kristus til den opphøyde, guddommelige Kristns ikke lang i disse bildene: Senmiddelalderens *pietà*-fromhet er ofte nært knyttet til nattverdsfromheten. I den kristne billedkunsten kommer dette til uttrykk i den nære forbindelsen mellom det døde legemet som enten tas ned av korset eller ligger i morens fang, og nattverdssakramentets forvandlede legeme, slik det i senmiddelalderen vises frem for de troende og dyrkes som den guddommelige Kristi legemlige nærvær.