

Rundbord, ridderskab og religion
i Lancelot-Prose

Dedikeret til Lisbet Kot Hansen
uden hvis loyalitet og uendelige tålmod
denne bog ikke var blevet til.

Rasmus Thorning Hansen

Rundbord, ridderskab og religion i Lancelot-Prose

Aristokratiske livsmodeller i højmiddelalderens
største romancyklus om Arthur-civilisationen og jagten
på Den Hellige Gral

SYDDANSK UNIVERSITETSFORLAG 2013

University of Southern Denmark Studies in Literature vol. 61

© Forfatteren og Syddansk Universitetsforlag 2013

Sats og omslag: Donald Jensen, Unisats ApS

Bogen er sat med Perpetua

Forsideillustration: Herbert James Draper

"Lancelot and Guinevere", Wikimedia Commons

Tryk: Narayana Press, Gylling

ISBN 978-87-7674-707-7

Udgivet med støtte fra:

Birthe og Knud Tøgebys Fond

Det Humanistiske Fakultet, Syddansk Universitet

Svend Grundtvigs og Axel Orlriks legat

Tak til mine gode kolleger på Institut for Kulturvidenskaber, Syddansk Universitet i Odense, som har været til uvurderlig hjælp i redigeringsarbejdet samt til det store arbejde med at oversætte alle citater i bogen til dansk.

En særlig tak skal i den sammenhæng gå til Jørgen Dines Johansen, Marianne Borch, Annelise Ballegaard Petersen, Tommy Ruben Edholm, Leif Søndergaard, Benjamin Boysen og ikke mindst til Ulla Lauridsen. Sidstnævnte er fra manuscripts.dk

Mekanisk, fotografisk, elektronisk eller anden mangfoldiggørelse af denne bog er kun tilladt med forlagets tilladelse eller ifølge overenskomst med Copy-Dan

Syddansk Universitetsforlag

Campusvej 55

5230 Odense M

www.universitypress.dk

Indhold

1	Indledning	9
1.1	Lancelot-Prose og Lancelot-Graal	11
1.2	Hypotese	15
1.2.1	Struktur og Communitas (anti-struktur)	20
1.2.1.1	Det dialektiske forhold mellem struktur og anti-struktur	24
1.2.1.2	Rundbordet som communitasmodel	29
1.2.1.3	Den feudale kontrakt som strukturmodel	32
1.2.1.4	Communitas og rite de passage	36
1.2.1.5	Ridderfærd og pilgrimsfærd	42
2	Middelalderens strukturmodeller	51
2.1	Klan- og familiestruktur i middelalderen	51
2.1.1	Familien i et antropologisk perspektiv	53
2.1.2	Slægtsstrukturens gruppedynamik	55
2.1.3	Den germanske "urfamilie"	61
2.1.4	Familien i Karolinger-tiden, 800-1000, og højmiddelalder, 1000-1300	64
2.1.4.1	Klanens centripetale konsolideringsbehov	66
2.1.4.2	Politisk centralisering og social omorganisering	70
2.1.4.3	Klanens centrifugale konsolideringsbehov – den aristokratiske ægteskabsstrategi	74
3	Middelalderens communitasmodeller	79
3.1	Kirkereform, ridderskab og lægmandsspiritualitet	79
3.1.1	Indledning	79
3.1.2	Den feudale kontrakt	94
3.1.3	Mod en spirituel reform: den gamle og den nye pagt	97
3.1.3.1	Den middelalderlige frelseslære	101
3.1.4	Visionen om en kristen universalkultur	117
3.1.4.1	Kend dig selv: Abelards <i>Ethica</i>	134

3.1.5	Om syndefald og arvesynd	136
3.1.5.1	Augustins syndefaldsfortolkning	136
3.1.5.2	Abelard og arvesynden	138
3.1.5.3	Seksualitet og synd i <i>Lancelot-Prose</i>	141
3.1.6	Den middelalderlige venskabetik	143
3.1.7	Ridderskabet som eksistensmodel	146
4	Struktur og <i>communitas</i> i <i>Lancelot</i>	165
4.1	Arthur-civilisationen som <i>communitas</i>	166
4.1.1	Kong Arthur som kristen idealkonge	166
4.1.1.1	Kongen og kirken	167
4.1.1.2	Kongens svigt over for Rundbordet som <i>communitas</i>	171
4.1.1.2.1	Kongens præference for Lancelot	171
4.1.1.2.2	Episoden med den falske Guenevere	173
4.1.2	Rundbordet som <i>communitas</i> i <i>Lancelot</i>	174
4.1.2.1	Rundbordets etiske fordring	174
4.1.2.1.1	Kristen socioetik versus martialsk æreskode	174
4.1.2.1.2	Rundbordets integritet og broderskabsetik	180
4.1.3	Venskabet som <i>communitas</i>	183
4.2	Klanen som strukturmodel	189
4.2.1	Turneringen	197
4.2.2	Klan versus individ	201
4.2.3	Det gode ægteskab	205
4.3	Seksualiteten som subversiv kraft	207
4.4	Det edsvorne viljespant: kontraktprincippet problem	209
4.4.1	Kærlighedspant og feudal kontrakt	217

5	Struktur og <i>communitas</i> i <i>Queste</i>	219
5.1	Indledning	219
5.2	Struktur og <i>Communitas</i> i <i>Queste</i>	221
5.2.1	Struktur	221
5.2.1.1	Landet lagt øde	222
5.2.2	<i>Communitas</i>	226
5.3	Pilgrimsfærd og bodsvandring i <i>Queste</i>	231
5.3.1	Kristen- og realtopografi i <i>Queste</i>	232
6	Struktur og <i>communitas</i> i <i>Mort Artu</i>	239
6.1	Aristoteles og Augustin	239
6.2	Skyld og intention	244
6.3	Arthur-civilisationens og Rundbordets sammenbrud	250
6.4	Klanen som strukturmodel: den feudal-aristokratiske æreskode i <i>Mort Artu</i>	258
6.5	<i>Communitas</i> i <i>Mort Artu</i>	261
6.5.1	Første bodshandling (episode 1): Lancelot forsvarer dronningen	263
6.5.2	Anden bodshandling (episode 3): Lancelot skåner og underlægger sig kongen	264
6.5.3	Tredje bodshandling (episode 4 og 5): pavens intervention, Lancelot udleverer Guenevere	266
6.5.4	Lancelots afrejse (episode 6)	267
6.5.5	Fjerde og femte bodshandling (episode 7 og 8): Mod en ny socialitetsforståelse	268
6.5.6	Sjette bodshandling: tvekampen (episode 9)	270
7	Konklusion	271
8	Bibliografi	277
8.1	Engelsk tekstudgave	277
8.2	Tekstudgaver på oldfransk	277
8.3	Sekundærlitteratur	277

1 Indledning

Hvem kan det interessere at læse en mere end 3.000 sider lang og redundant fransk ridderroman fra 1215-1230 – ud over en snæver inderkreds af middelalderforskere? En romancyklus som oven i købet indtil århundredets begyndelse gik for at være dårligt komponeret, ulideligt repetitiv, kedsommelig og håbløst rodet:

”Lancelot-Prose (...) mangler fokus, er usammenhængende, giver hovedpine og får en til at falde i søvn.” Således udtalte en af værkcyklens første kommentatorer, poeten Chapelain, sig i det 17. århundrede.¹

Ikke desto mindre nød *Lancelot-Prose* stor udbredelse og popularitet i middelalderen, refereres til af Dante i *Den guddommelige komedie* og findes i adskillige redaktioner og udgaver på hollandsk, tysk, portugisisk, spansk, italiensk og ikke mindst engelsk, hvor den har været grundlaget for Thomas Malorys fremragende *Le Morte d'Arthur* (1485).²

Jeg vil med denne bog påvise, hvorfor *Lancelot-Prose* efter min mening er en af middelalderens og verdenslitteraturens rigeste, mest interessante og samtidig mest enigmatiske tekster. Værkcyklen kan betragtes som en summa over centrale dele af den antikke og middelalderlige filosofi, teologi og politiske tænkning, hvilket i sig selv gør *Lancelot-Prose* til et skatkammer – en encyklopædi – af viden om den tidlige middelalder og højmiddelalderens real- og mentalitetshistoriske univers. Lige så interessant er dog spørgsmålet omkring værkcyklens narrative og tematiske sammenhæng og dermed også tekstens litterære kvaliteter. Hvad har *Lancelot-Prose* at sige os om den virkelighed, den er skrevet ind i, og hvilken appel har værket til en nutidig læser?

-
- 1 *Lancelot-Grail: The Old French Arthurian Vulgate and Post-Vulgate in Translation*, Volume I. Introduction af E. Jane Burns, p. xv.
 - 2 For en udvidet diskussion af de internationale efterfølgere til *Lancelot-Prose*, se Carol Dover (ed.): *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*, Part III, D.S. Brewer 2003 (2010).

Det står umiddelbart klart for læseren, at værkcyklen spiller datidens kendte og vordende eksistens- og civilisationsformer ud mod hinanden, og at teksten i mange variationer eksponerer og diskuterer menneskelige konflikt- og liminal-situationer. *Lancelot-Prose* er en fortælling om menneskelige relationer: sociale, etiske og religiøse fællesskabsdannelser ud over at være den cyklus af farverige ridderromaner, den umiddelbart ser ud til at være. Ridderuniverset er en kulisse for at eksponere dialektikken mellem struktur og anti-struktur – spændingsforholdet og betingelserne for en mulig konsensus mellem den gældende feudal-aristokratiske sociostruktur og de forskellige utopier, verdensbilleder og menneskesyn i teksten.

Lancelot-Prose fortæller om de betingelser, hvorved det er muligt at skabe civilisation, fungerende fællesskabsdannelser og måske i endnu højere grad de kræfter i den menneskelige natur og og det sociale samspil, som får civilisationen til at bryde sammen. Værkcyklen er derfor højaktuel og har meget at fortælle os i den virkelighed, vi lever i i dag. Højmiddelalderens diskussioner af teologisk, ideologisk og værdimæssig karakter ligger til grund for værkcyklens tematik og komposition, og det er denne bogs formål at belyse og diskutere nogle af de antropologiske, sociokulturelle, teologiske og kulturelle begreber, som er nødvendige at kende til, for at det massive tekstkorpus for alvor åbner sig for den moderne læser.

Mit afsæt er Victor Turners antropologiske teori og i særdeleshed hans begreber *struktur* og *communitas*. Den sociale *struktur* definerer i Turners fortolkning alene individet ved dets hierarkiske indplacering i de sociale institutioner og segmenter – individets sociale rolle og (magt)position i samfundsstrukturen – mens individet i *communitas* modellen er en ligeværdig del af et værdibaseret fællesskab. *Communitas* definerer sig selv i opposition til den til enhver tid fremherskende samfundsstruktur og tilstræber at transcendere de immanente konflikter og uoverensstemmelser i den gældende sociostruktur. *Communitas* kan derfor siges at diskutere og problematisere samfundets strukturbundne værdier frem mod definitionen af en ny strukturmodel, som inkorporerer en større eller mindre del af det antistrukturelle værdisystem.

Begrebsdannelsen *struktur* og *communitas* har en særlig relevans i forhold til studiet af *Lancelot-Prose*, eftersom værkcyklen er skrevet i den måske væsentligste brydningstid i vesteuropæisk historie, hvor det tidlige feudale verdensbillede var under afvikling. Aristokratiet var på vej til at miste sin økonomiske magt under presset fra urbanisering og en moderne pengeøkonomi, sit monopol på den militære magt og og dermed

jurisdiktion, hånd- og halsret, hvilket gradvist overgik til en centraliseret statsmagt med egen hær, bureaukrati og juridiske institutioner.

Lancelot-Prose er på den ene side historien om et døende verdensbillede – en feudal-aristokratisk virkelighed præget af *strukturer*, som skaber en cyklus af vold, kaos og anarki i lighed med den virkelighed, de islandske sagaer præsenterer os for – og på den anden et forsøg på at helliggøre aristokratiet og dets martialske idealer for så vidt de disciplineres og indpasses en spirituel teologisk kontekst og teleologi. Hvilket communitasideal, hvilket nyt verdensbillede præsenterer *Lancelot-Prose* os for, og hvilken ny strukturmodel peger værket eventuelt frem imod?

Det er nogle af disse spørgsmål, vi vil prøve at belyse med udgangspunkt i forholdet mellem de tre værker i *Lancelot-Prose*:

1. *Lancelot-Propre* (herefter *Lancelot*, (1215-20)).³
2. *La quête du Saint-Graal* (fremover kaldet *Queste* med en moderne fransk betegnelse, (1220-25)).
3. *Mort Artu* (fremover kaldet *Mort Artu*, (1225-30)).⁴

1.1 Lancelot-Prose og Lancelot-Graal

De tre værker i *Lancelot-Prose*, som jo er denne bogs genstandsfelt, har to efterfølgere henholdvis *La Estoire del Saint Graal* (1230-1240, fremover kaldet *Estoire*) og *La Estoire de Merlin* (1230-1240, fremover kaldet *Merlin*). Tilsammen kaldes de fem værker *Lancelot-Graal*. *Lancelot-Prose* er således en del af en større værkcyklus. I langt de fleste manuskripter optræder *Lancelot-Prose* sammen, og i 9 af de 96 manuskripter, man kender til, gives de fem værker i deres helhed.⁵

-
- 3 *Lancelot-Propre* findes også i en kortere ikke-cyklisk udgave, *Lancelot do Lac*, som mangler "La Charrette" og "Préparation à Queste". De to versioner af Lancelot-historien afspejler muligvis to stadier i den kompositionelle proces, hvor den anden redaktion åbenlyst har tilpasset *Lancelot-Propre* de følgende to værker, i særdeleshed eventyret om Gralen: *Queste*. For en udvidet diskussion, se Alexandre Micha: *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, pp. 31-83. *Lancelot do Lac* er udgivet af Elspeth Kennedy: *Lancelot du Lac: The Non-cyclic Old French Prose Romance*.
 - 4 *Mort Artu* er som det eneste af værkerne oversat til dansk af Kajsa Meyer: *Kong Arthurs død*, Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet 2001. Mine citater fra *Mort Artu* vil være fra Meyers oversættelse.
 - 5 For en udvidet diskussion af kompositionen og de redaktionelle processer bag *Lancelot-Grail* se også Elspeth Kennedy: "The Making of the *Lancelot-Grail Cycle*" i *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*, pp. 13-23.

Lancelot-Graal er i sin helhed udgivet af H. Oskar Sommer.⁶ Den anonyme prosacyklus har fået sit mest almindelige navn fra denne udgave, selvom *Lancelot-Graal* også går under betegnelsen ”Vulgata-Cyklen”. En ældre betegnelse er ”Pseudo-Map-Cyklen”, fordi forfatterskabet i teksten tilskrives en jurist ved Henrik II af Englands hof, Walter Map, som døde i 1209, og altså før disse værker blev forfattet.⁷

I sit litteraturhistoriske og narratologiske studium af ridderromanen i det 13. århundrede bemærker Wild den åbenbare tematiske og kompositionsrige sammenhæng mellem de tre værker, der udgør *Lancelot-Prose*, som

6 *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, 7 vol. 1908-16. Sommers udgave er til dato den eneste komplette redaktion og sat sammen på baggrund af oldfranske manuskripter fra British Museum 10292-10294. Alle fem værker i *Lancelot-Graal* findes i komplet engelsksproget oversættelse: *Lancelot-Graal: The old French Arthurian Vulgate and Post-Vulgate in Translation*, bind 1-5, 1993-1996 med Norris J. Lacy som hovedredaktør. De fem bind i den engelske oversættelse har følgende struktur:

Bind 1 omfatter:

X *The History of the Holy Grail (Estoire del Saint Graal)*.

X *The Story of Merlin (Estoire de Merlin)*.

Bind 2 omfatter:

X De første tre dele: I, II og III af *Lancelot (Lancelot-Propre)*. Disse dele kaldes også ”Enfances” og ”Galehaut”.

Bind 3 omfatter:

X De sidste tre dele: IV, V, VI af *Lancelot*. Disse tre dele benævnes også ”La Charrette” efterfulgt af ”Suites de la Charrette” og ”la Agravaïn”, som tilsammen udgør ”Préparation à Queste”. ”La Charrette” er en omskrivning af Chrétien de Troyes’ *Conte de la Charrette*, som er hans fortælling om Lancelot, der befrier Guinevere fra ”underverdenen” – landet Gorre – hvortil hun er blevet bortført.

Bind 4 omfatter:

X *The Quest for the Holy Grail (Queste del saint Graal)*.

X *The Death of Arthur (La Mort Artu)*.

Bind 5 omfatter:

X Den senere og meget kortere Post-Vulgata, som først og fremmest mangler det meste af *Lancelot-Propre*.

X Resume og navnerregister over alle fem værker.

Den anvendte danske oversættelse af den oldfranske *Lancelot-Propre* bygger på såvel denne engelske oversættelse af *Lancelot-Graal* samt på Alexandre Micha (ed.): *Lancelot - Roman en prose du XIIIe siècle*. 9 vol., Droz. Genève 1978-1983. Oversættelsen til dansk af *Queste* bygger på fornævnte engelske oversættelse og på Pauphilet, Albert (ed.): *Queste del Saint Graal*. Champion. Paris 1921. Alle sidehenvisninger til *Lancelot* og *Queste* vil referere til den engelsksprogede oversættelse.

7 Angående dateringen af *Lancelot-Graal*, se Jean Frappier: *Etude sur La Mort le roi Artu*, p. 20. Ferdinand Lot: ”Sur la date du Lancelot en prose”, *Romania* 57 (1931), pp. 137-146 og *Etude sur le ”Lancelot en prose”* (Paris 1918), pp. 126-140.

i sin kerne er biografien om Lancelot, og som kan læses uafhængigt af de efterfølgende to værker. En sammenhæng der afspejler sig i manuskript-traditionen:

For det andet må ovennævnte trias (*Lancelot*, *Queste* og *Mort Artu*, RTH), som forefindes i de fleste af håndskrifterne, betragtes som overleveringshistorisk målestok. For selv i de tidlige trykte udgaver bliver disse tre dele bevaret som en enhed, mens *Estoire* og *Merlin* i den franske senmiddelalder åbenbart blev recipieret som tekster, der var uafhængige af *Lancelot-Graal*-romanen (...) Dertil kommer, at den tredelte cyklus i modsætning til *Merlin* og *Estoire* udtrykkeligt er et værk om Lancelots skæbne og (som følge deraf) kan læses uafhængigt.⁸

Estoire og *Merlin* er tydeligvis tilføjet senere med den hensigt at cementere det eskatologiske budskab i *Queste*, så *Lancelot-Graal* med sine over 4.000 sider – som jeg vil belyse i min hypotese – har til hensigt at genskrive den kristne frelseshistorie med forlæg i *Bibelen*. Hovedrollen indtages dog ikke længere af Israels folk men af de nye udvalgte: det fromme ridderskab som tilhører den hellige Davids slægt, hvoraf Kristus selv udspringer. Med *Estoire* og *Merlin* præsenteres vi altså for en aristokratiets frelseshistorie, som er mesterligt gennemført og med narrativ opbygning som *Bibelen*.⁹

De to senere værker er tilpasset de øvrige værker ved omhyggelig og dygtig brug af krydsreferencer, profetier, genfortællinger og optegning af de centrale dynastier fra først til sidst i *Lancelot-Graal*. Ferdinand Lot argumenterede i det første store studium af *Lancelot-Graal* for, at alle værker med undtagelse af *Merlin* er skrevet af en person.¹⁰ Jean Frappier og Alexandre Micha hævder, at der har været tale om en dygtig redaktionel proces af en enkelt ”arkitekt”, som har kædet de fem værker sammen efter en masterplan. Deres tese anses i dag for den mest sandsynlige.¹¹

8 *Erzählen als Weltverneigung: Transformation von Erzählstrukturen im Ritterroman des 13. Jahrhunderts*, p. 21f.

9 I min ph.d.-afhandling: Rasmus Thorning Hansen: *Questmyten i Lancelot-Graal: Med særlig fokus på civitas Dei og terrena civitas i Lancelot-Propre*, 1998 undersøger jeg kompositionen i hele *Lancelot-Graal* med fokus på dette aristokratis frelseshistorie og sammenligner med den narrative struktur i *Bibelen*.

For en udvidet undersøgelse af *Lancelot-Graal* som ”historieskrivning”, se Richard Trachsler: ”A Question of Time: Romance and History” i *A Companion to the Lancelot-Grail Cycle*, pp. 23-33.

10 Ferdinand Lot: *Etude sur le "Lancelot en prose"*.

11 Se evt. Jean Frappier: *Etude sur la Mort le roi Artu*, 2. udgave (Geneve 1968), specielt

Med hensyn til vort fokuspunkt *struktur* og *communitas* vil inddragelsen af *Estoire* og *Merlin* ikke bidrage yderligere, hvorfor de er udeladt med undtagelse af enkelte referencer. Jeg vil derfor fremover udelukkende referere til *Lancelot-Graal* i det omfang, jeg inddrager temaer, som i særlig grad introduceres og/eller behandles i den udvidede værkcyklus som helhed.

Estoire er historien om Den Hellige Grals vej fra Jerusalem til Logres (England), hvoraf Josef og Josefus og Nascien grundlægger det engelske aristokrati. *Merlin* handler om troldmanden Merlin, som grundlægger Rundbordet og Arthur-civilisationen. Værkerne *Lancelot*, *Queste* og *Mort Artu* udgør først og fremmest Lancelots biografi. Han er den perfekte ridder, der er prædestineret til at frelse Logres, som plages af *aventure* (metafysiske hændelser), der truer med at lægge landet øde, og som igen hidrører fra folkets syndstilstand. Lancelot taber sin religiøse prædestination ved den illegitime kærlighed til Kong Arthurs ægtefælle, dronning Guinevere, men Lancelots søn Galahad er en Kristus-skikkelse, som i *Queste* finder frem til Den Hellige Gral og fører den til Sarras – det nye Jerusalem. Lancelot bekender sin synd i *Queste*, men får tilbagefald og vender derfor tilbage til Arthur-hoffet. *Mort Artu* handler om Arthur-civilisationens apokalytiske undergang, som er det indirekte resultat af kampen – vendettaen – mellem Lancelots og Gawains slægtsgruppe. I *Mort Artu* vender Lancelot sig fra det verdslige liv og gør bod.

De udfordringer, der har været med hensyn sammenhængskraften i *Lancelot-Prose*, hænger udelukkende sammen med de forskellige verdensbilleder og livsmodeller, som præsenteres i *Queste* og *Mort Artu*.

Hidtil var denne formel i Lancelot-forskningen kun blevet relateret til værkets centrale ideologiske problem, der til en begyndelse kan sammenfattes således: *Lancelot* relativiserer i sin hoveddel – *Lancelot-propre* – og i sin afsluttende del – *La Mort le roi Artu* – implicit et verdsligt accentueret ridderideal, der i tekstens midterste del – *Queste del Saint Graal* – eksplicit bliver forkastet til fordel for et gejstligt begrundet ridderideal.¹²

Denne inkonsistens er den sandsynlige årsag til de meget få komplette studier af *Lancelot-Prose*, hvorimod der findes adskillige studier af de en-

appendixet: "Genèse et unité de structure du *Lancelot* en prose" og Alexandre Micha: "L'esprit du Lancelot-Graal", *Romania*, 82 (1961), pp. 357-78.

12 *Erzählen als Weltverneigung*, p. 13.

kelte værker og gennemgående temaer og handlingstråde i værkcyklen. Det er først i de seneste årtier, at forskningen er drejet væk fra rene filologiske og teksthistoriske studier af værkcyklen.

Min primære hensigt i denne bog er at diskutere de forskellige livsmønstre, som *Lancelot-Prose* stiller op, antropologisk, teologisk og mentalitetshistorisk, hvilket vil belyse, omend langt fra løse, det for forskningen så centrale problem: Hvad er forholdet mellem det religiøse transcendentale ideal for ridderskabet i *Queste* og et ridderideal, som i en eller anden forstand findes forankret i den sociale virkelighed i *Lancelot* og *Mort Artu*?

I hypotesekapitlet umiddelbart herefter vil vi gennemgå den fundamentale komposition og konfliktfelterne i *Lancelot-Prose* med det primære udgangspunkt i Victor Turners teori. Det følgende kapitel, "Middelalderens strukturmodeller", vil diskutere den feudale familie- og slægtskabsstruktur med særlig fokus på begrebet klan, dynasti og den martialiske æreskode.

Jeg har valgt at integrere min diskussion af den edsvorne feudale kontrakt – som er et andet centralt element i den feudale sociostruktur – i kapitlet om middelalderens *communitas*modeller, som vil analysere den spirituelle reform i det 12. århundrede og det nye menneske- og verdensbillede, som reformen aktualiserer. Dette kapitel vil samtidig belyse forholdet mellem religion og lyst (seksualitet) ud fra forskellige teologiske paradigmer.

De følgende selektive analyser af *Lancelot*, *Queste* og *Mort Artu* vil i de respektive værker belyse konflikten mellem struktur og *communitas*.

1.2 Hypotese

Man kan med en vis ret betragte *Lancelot-Prose*, i særdeleshed *Lancelot*, som en lang problematisering af den feudalaristokratiske livspraksis pakket ind i tvekampe, turneringer, religiøse profetier, magi, slægtshistorier, arveretsdiskussioner og kvindemishandling ud fra en kirkelig optik med humanistiske undertoner. Det betyder ikke, at *Lancelot* frigør sig fra det åg af synds- og skyldsbevidsthed, som gennemsyrrer den traditionelle augustinske kristendom. Aristokratiets livsverden er i bund og grund et kaotisk voldsunivers – en *tour de force* i de syv dødssynders onde cirkel. Fokus i *Lancelot* er en gennemgribende problematisering af den aristokratiske utopi i forhold til denne socialklasses strukturbundne bevidsthed og strukturelle livspraksis, heriblandt de "dekadente" sider af den høviske kultur, som er med til at paralisere ridderskabet. I modsætning til al-

mindeligvis antaget er *Mort Artu* ikke på samme måde problematiserende. Værket drager ”kun” de uundgåelige konsekvenser af *Lancelots* konfliktpotentiale, ligesom *Mort Artu* opstiller de ”uundgåelige” konsekvenser fra *Lancelot* af det ulmende teologiske og humanistiske nysyn, som blev resultatet af det 12. århundredes spirituelle reform.

Hvor den augustinske fortolkningsramme overordnet forklarer og belyser syndens ontologi i *Lancelot-Prose*, vil denne bog således analysere de konkrete værdier, som binder det narrative univers sammen, stillet over for de strukturer, der tilsvarende river det fra hinanden.¹³ Antropologen Victor Turners teori om forholdet mellem struktur og antistruktur eller *communitas* kan gøre os i stand til at dekode interaktionen mellem de mentalitetshistoriske brydningsflader i *Lancelot-Prose*, og dermed den teleologi, som ligger til grund for værkcyklens komposition:

Enhver kultur vil til enhver tid bestå af aflejringer eller ”nedfald” fra tidligere ideologiske systemer snarere end af et egentligt system, en sammenhængende helhed. Der kan eksistere sammenhængende systemer, men de vil normalt eksistere i hovedet på individer (som måske kan være manikere eller fanatikere), men som regel vil sociale grupperinger typisk udvikle deres åbenhed over for fremtiden gennem et bredt udvalg af metaforer for, hvori det gode liv består, såvel som for konflikten mellem deres verdensanskuelser. Hvis der findes en orden, er den sjældent givet på forhånd (selvom bajonetter kortvarigt kan understøtte et givet politisk program); den opnås som resultat af et

13 I *Questmyten i Lancelot-Graal: Med særlig fokus på civitas Dei og terrena civitas i Lancelot-Prose* analyserede jeg værkcyklens religiøse værdisystem med udgangspunkt i Augustins dualisme mellem den verdslige og den religiøse orden, henholdsvis *terrena civitas* og *civitas Dei*. Jeg analyserede, hvorledes prosacyklens tematik og narrative skelet fulgte Augustins udlægning af den guddommelige frelseshistorie, som beskrevet i Augustins *Om Guds Stad. Terrena civitas* – den jordiske eller denne verdens stad, er magtviljens og selvforherligelsens strukturdannelse. De mennesker, der tilhører dette samfund, har valgt at leve efter kødet, hvilket vil sige, at deres vilje og kærlighed har dem selv som både udgangspunkt, kriterium og mål. Disse mennesker vil uvilkårligt blive fanget af magtbegæret og ender i evig fortabelse (*Om Guds Stad* 15.-18. bog, p. 9). Herover er *civitas Dei*, Guds eller den himmelske stad, repræsenteret ved de mennesker, hvis vilje og kærlighed har udgangspunkt, kriterium og mål i Gud. De gør alt, hvad de kan for at efterleve Guds vilje med dem selv og andre. Disse mennesker lever i ydmyghed og ”efter Gud”. *Civitas Dei* er kærlighedens og selvfornægtelsens fællesskabsdannelse, og de, der vælger denne vej, vil blive frie gennem helliggørelse og modtage evig frelse (*Om Guds Stad* 15.-18. bog, p. 9).

konfliktfyldt samspil mellem viljer og intelligenser, hver for sig forankret i en troværdig overbevisning.¹⁴

Hvad Victor Turner her skitserer, er en social virkelighed til enhver tid sammensat af en række grupperinger og fællesskaber med hver sit værdisystem og sin etik i konkurrence om social og politisk indflydelse. *Lancelot-Prose* viser os en *fragmenteret socialitet*, hvis eneste – og selvsagt skrøbelige – værn mod anarki er ordet, den edsvorne kontrakt. På den anden side af kontrakten hersker den stærkes ret i form af klanernes kamp for ydre og indre kontrol.

Disse ord af Turner kunne altså stå som overskrift til *Lancelot-Prose*, som bringer verdensbilleder båret frem af forskellige indbyrdes konkurrerende ideologiske fællesskaber i spil. *Lancelot-Prose* handler om det tilsyneladende umulige i at realisere en bæredygtig og samtidig human social struktur som en konsensus mellem den feudale virkeligheds forskellige mere eller mindre utopiske og anakronistiske verdensbilleder og en repressiv feudal socialstruktur. *Lancelot-Prose* er en diskussion af det 12. og det 13. århundredes værdisystemer på et tidspunkt, hvor den sociale og institutionelle virkelighed er under dramatisk forandring. Turner betegner denne kontrast mellem ideologiske fællesskaber og den sociostrukturelle orden som det sociale drama i kulturen:

I det sociale drama lægges der – selvom der træffes valg vedrørende mål og midler og sociale tilhørsforhold – først og fremmest vægt på loyalitet og forpligtelser lige så meget som på interesser, og konsekvenserne kan derfor få karakter af noget tragisk. Konflikterne (i det sociale drama, RTH) synes at sætte grundlæggende aspekter af samfundet, som normalt tilsløres af dagliglivets sæd og skik, i frygtindgydende relief. Folk må vælge side ud fra dybt rodfæstede moralske påbud og forpligtelser, ofte i strid med deres personlige ønsker. Valget overskygges af pligten.¹⁵

Denne passage er central. Det sociale drama er latent gennem hele *Lancelot*, suspenderes i *Questes* allegoriske virkelighed, men bryder frem for fuld kraft i *Mort Artu*. Når legitimationen for det ridderlige civilisationsprojekt, som hele Rundbordets høviske etik er bundet op på, forsvinder, som det sker i *Mort Artu*, hvor alle eventyr, det metafysiske, synes forsvundet, er fundamentet for det utopiske rundbordsfællesskab væk. Balancen

14 Victor Turner: *Dramas, Fields and Metaphors* p. 14.

15 *Ibid.*, p. 35.

tipper over til fordel for den klanbundne æreskode, som strukturerer verden i "in-group vs. out-group", og som straffer enhver æreskrænkelse eller forbrydelse – intentionel eller ej – med den totale gengældelse, som er *faidaens* strukturbundne logik.¹⁶

Rundbordets undergang er for Kong Arthur også en konsekvens af forsynets transcendent og tilsyneladende arbitrære logik. Skæbnen følger blot her som i den islandske saga "the necessities of the social process". Det er en dyb modsætning mellem Lancelots klan og Rundbordet grundlagt tidligt i *Lancelot*, som er hovedårsagen til sammenbruddet i *Mort Artu* – Lancelot og dronningens affære er blot katalysator i denne proces. Turners sidste pointe ovenfor udtrykker den tragiske logik i *Mort Artu*, nemlig det katastrofale valg mellem individets etiske og emotionelle inklination – og individets pligt til at handle i overensstemmelse med æreskodens og klanens imperativ. Ingen i *Mort Artu*, undtagen værkyklens antikrist, Mordred, ønsker grundlæggende det sociale sammenbrud, som er *faidaens* konsekvens. *Faidaen* står i kontrast til det broderlige venskab, som før eksisterede mellem de stridende klaners ledere, og som alle før eller senere ønsker genoprettet, hvis ikke klanens lov om gengældelse og oprejsning gjorde denne forbrødning umulig. Det er i kontrast til dette destruktive heroiske kodeks, at Lancelots kristologiske etik udmærker sig i *Mort Artus* anden halvdel. En etik som i modsætning til den feudale sociostruktur udgør det, Turner beskriver som "et sammenhængende hele", en kristologisk etik, der virker som en integrativ social kraft, der transcenderer det rigide socioantropologiske hierarki, som ordo-systemet udtrykker.

Lancelot-Prose eksponerer altså et mangefacetteret socialt drama og problematiserer, som de islandske sagaer, klanstrukturens rolle i den sociale virkelighed og det kristne værdisystem stillet op over for en statusbaseret social model. Men *Lancelot-Prose* er en religiøs tekst og er primært fokuseret på at opstille forskellige religiøse og humanistiske transcendent- og eksistensmodeller. Den spirituelle reforms ansvar-

16 *Faida* er den oldfranske betegnelse for det middelnedertyske *Veide*, eller *fejde* på moderne dansk og er betegnelsen for blodhævnens logik. I *A dictionary of the Social Sciences* definerer J. Beatie begrebet således: "Begrebet udtrykker den faktiske eller potentielt ekstremt voldelige relation mellem to magtfulde grupper i samfundet. Grupper som indtil da har eller kan have haft en fredelig sameksistens, og som har et fast bosted" i Julius Gould og William R. Kolb (ed.), Free Press of Glencoe, New York 1964, pp. 267-68). Forskellen mellem krig og faida er således, at sidstnævnte er en intra-social mekanisme, og at krigen omfatter hele samfund og ikke kun segmenter i et enkelt samfund.

tik og imitation af Kristi humanitet i det 11. og 12. århundrede, som betoner næstekærlighedens revolutionære dimension, er et paradigme, som binder den sociale virkelighed sammen i skarp kontrast til *faidaens* centrifugalitet.

I *Mort Artu* er Gud (Kristus) rykket ind i mennesket. Gud og Djæveln er tilsyneladende forsvundet fra den kosmiske kampplads og lader mennesket være alene med sig selv, hvilket for de "gudløse" sjæle som Gawain og Kong Arthur frembringer en tragisk bevidsthed om at være kastebold for en indifferent skæbne i et gudsforladt univers. Gud er snarere mere nærværende end nogensinde, idet han taler og handler gennem det eksemplariske menneske, her repræsenteret ved Lancelot som den primære aktør på den sociale scene i værkets univers. Et væsentligt formål med denne bog er at undersøge grundlaget for denne internalisering af et etisk-humanistisk paradigme.

Lancelot-Proses diskussion og problematisering af højmiddelalderens kulturelle, politiske og religiøse værdisystemer knytter Turner til begrebet liminalitet. Det er en tilstand, hvor et individ eller et fællesskab af individer i kortere eller længere tid træder uden for den strukturerede virkeligheds præmisser – uden for den gældende samfundsmæssige struktur – som vi i historien ser det udtrykt ved revolutionære og religiøse (mod)-bevægelser og grupperinger holdt sammen af et etisk-humanistisk værdigrundlag af mere eller mindre utopisk tilsnit:

Hvis liminalitet kan ses som en zone, der ligger uden for normale former for social handling, kan det potentielt anskues som grundlag for at sætte den relevante kulturs centrale værdier og fundamentale sandheder op til overvejelse.¹⁷

Som Turner også andetsteds bemærker, er liminalitetsfasen altså der, hvor den sociale struktur "tager bestik af sig selv", hvorved:

... medlemmer af dette samfund, idet de befinder sig mellem to hver for sig sikre positioner, kan udvikle en tilnærmelsesvis, omend begrænset, indsigt i en global dimension af menneskets plads i kosmos og dets placering i forhold til andre kategorier af synlige og usynlige aktører.¹⁸

17 Victor Turner: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, p. 167.

18 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 240.

Dette udsagn er den basale ide bag ridderfærden i *Lancelot-Prose*. Både den verdslige og den religiøse ridderfærd er på en gang en indvielsesproces og en manifestation af det tilhørende ”broderskabs” bærende værdisystem og kulturelle fundament, uden hvilke både det høviske og det monastisk-religiøse paradigme mister sin legitimation og dermed overlevelseskraft. Det er gennem ridderfærden, at ridderne og dermed læseren konfronteres med alle sider af det kendte og imaginære middelalderlige kosmos, hvorved den høviske etik eller det monastiske værdisystem eksponeres og diskuteres i forhold til moralsk ”inferiore” verdensbilleder og værdisystemer.

På den måde adskiller *Lancelot-Prose* sig ikke synderligt fra den semantiske kerne i *Yvain* (1176) af Chrétien de Troyes eller *Parzival* (ca. 1210) af Wolfram von Eschenbach, som Erich Köhler også har været inde på i sin berømte ideologikritiske analyse af den høviske roman.¹⁹ I modsætning til disse værker er ideen bag *Lancelot-Prose* dog, groft sagt, ikke ”kun” en teologisering – en diskussion og revurdering af det verdslige aristokratiske værdisystem og eksistentielle paradigme i en politisk og socioøkonomisk legitimitetskrise, men en diskussion af den sociale ordens og dermed det aristokratiske verdensbilledes sammenbrud. En diskussion, som accentuerer ”das Zwischenmenschliche” – betingelserne for det mulige menneskelige fællesskab og nødvendigheden af en kristologisk etik i et monastisk eller pastoralt verdensbillede som modvægt mod socialt kaos.

1.2.1 Struktur og *Communitas* (anti-struktur)

Liminalitet knyttes af Turner til begrebet anti-struktur eller *communitas* og modstilles individets rolle i den sociale struktur. Om struktur over for *communitas* bemærker Turner, at:

Alle menneskelige samfund refererer underforstået eller eksplicit til to modsatte sociale modeller. Den ene anskuer samfundet som en struktur bestående af juridiske, politiske og økonomiske positioner, embeder, klasser og roller, hvori individet kun vagt tegner sig bagved den sociale rolle/maske. Det andet betragter samfundet som et *communitas* af konkrete, individuelt definerede medlemmer, som, selvom de adskiller sig fra hinanden i kraft af fysik og intellekt, ikke desto mindre opfattes som ligeværdige i kraft af deres fælles menneskelige identitet. Den første model tegner et differentieret, kulturelt struktureret, lagdelt og ofte

19 Köhler, Erich: *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik* 1956.

*hierarkisk system af institutionaliserede positioner. Den anden fremstiller samfundet som et udifferentieret, homogent hele, hvori individer møder hinanden i en enhed, der ikke segmenterer dem efter status og roller (mine kursiveringer, RTH).*²⁰

Ligesom den politiske orden og sociale struktur fortløbende ændrer sig, er *communitas* en fase – ikke en permanent tilstand. *Communitas* er en fællesskabsmodel af individer knyttet sammen af en etik som kontrasterer det herskende politisk-institutionelle verdensbillede. At være en del af *communitas* er altså en overgangstilstand, en midlertidig liminalitetstilstand uden for den sociale struktur, og er så at sige defineret i opposition til denne struktur. Begrebet liminalitet udtrykker den organiske sammenhæng – i Turners begrebsverden – mellem struktur og *communitas*. *Communitas* er bundet sammen af en ny etik, nye kulturelle idealer, som dette sociale fællesskab – broderskab – forsøger at bringe ind i og aktivere i den organiserede sociale virkelighed.

Denne organiske proces, hvorved en ny politisk og social struktur vokser frem ”ud af den gamles skød” (*Dramas, Fields and Metaphors*, p. 242), er båret af en *communitas*-model. Det sociale liv er en proces, eller en række processer, hvor individet indgår i forskellige *communitas*- og strukturmodeller. I *The Ritual Process* beskriver Victor Turner dialektikken mellem struktur og *communitas*. En forskudt balance mellem struktur og *communitas* er i sidste instans ødelæggende for en human og menneskeværdig social orden. En repressiv samfundsstruktur vil lede til et modtryk af alternative sociale modeller (*communitas*) uden for eller i periferien af den sociale norm og den gældende lov. En overdreven *communitas* i visse politiske og religiøse bevægelser kan tilsvarende degenerere til despoti i form af en overbureaukratiseret og rigid social struktur.²¹

I en positiv balance eller dialektik mellem *communitas* og struktur vil den sociale struktur på sigt revitaliseres og hente næring fra den etik, det værdisystem, som *communitas* frembærer. Dialektikken mellem *communitas* og struktur er altså ikke bare selve kernen i de sociale processer over tid, men afgørende for samfundets sammenhængs- og

20 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 177.

21 *The Ritual Process*, p. 129. Broderskabsmodellen i de middelalderlige tiggerordner opstod i kontrast til den katolske kirkes elitære frelseslære og rigide kontrol med menigmands verdslige og religiøse liv. Kommunismen, som den er blevet praktiseret i forrige århundrede, er et eksempel på en utopisk *communitas*-model, som degenererede til en streng og despotisk social struktur.

dermed overlevelseskraft. *Communitas* har potentialet til at forny den sociale struktur, som ellers ville stivne i et fastlåst kulturelt, etisk og sociopolitisk verdensbillede, hvilket netop er problemet i *Mort Artu*, hvor Lancelot, som bærer af *communitas*, repræsenterer en etisk humanisme, som kunne udgøre fundamentet for et nyt rundbordsfællesskab, der ville være immunt over for klanstrukturens destruktive æreskodeks og værdisystem.²²

Communitas er dog ikke struktur blot med modsat fortegn (...) men snarere *fons et origo* for alle strukturer og, på samme tid, deres kritiske modstykke. For selve dets eksistens sætter spørgsmålstegn ved alle sociale spilleregler og antyder nye muligheder.²³

Den ideale sociale orden hos Turner er et produkt af denne problematik; hvordan forene en hierarkisk, social, rollefunderet samfundsstruktur med en etisk fællesskabsmodel:

Det ønskværdigste er imidlertid at handle ud fra *communitas*' værdier, endnu mens man spiller en struktureret rolle, således at det, man foretager sig som kulturel agent, blot opfattes som instrumentelt rettet imod opnåelse og stabilisering af *communitas*.²⁴

Med denne passage udtrykker Turner sin grundlæggende tese bag dialektikken mellem struktur og *communitas*. En tese som samtidig må siges at udtrykke utopiens evige håb.

Communitas er ikke en gruppering, som bygger på "mekanisk" solidaritet mellem gruppemedlemmer i opposition til andre eventuelt lignende gruppedannelser, men en midlertidig fællesskabsdannelse, åben og universel i sin karakter knyttet sammen af en mere eller mindre euforisk totalitetsoplevelse af verden, en oplevelse af verden som en enhed i

22 *Communitas* er ikke altid et broderskab af ligesindede. Det enestående individs etik og sociale adfærd kan udtrykke en længsel efter *communitas*: "Ikke sjældent synes denne tilbagetrækning fra det sociale system at antage individuelle former ... Individet forholder sig ligesom Kierkegaards "troens ridder", der, efter som kvalitativt individ at have mødt den strukturerede men kvantitativt definerede folkemasse, bevæger sig fra antitese til syntese og, selvom han udadtil ikke adskiller sig fra de andre i denne samfundsorden, fra nu af eksisterer i indre frihed fra dens despotiske myndighed, og er en selvstændig kilde til kreativ adfærd." *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 260.

23 *Ibid.*, p. 202.

24 *The Ritual Process*, pp. 177-178.

modsatning til en social virkelighed, hvis status-bærende strukturer i en eller anden form adskiller subjekt fra subjekt. I traditionelle solidaritetsbaserede gruppedannelser er fællesskabet baseret på et eller flere fjendebilleder, på "in-group" versus "out-group", som sætter gruppen "os" i opposition til "dem".

Communitas sigter mod universalisme og åbenhed; det bør for eksempel principielt skelnes fra Durkheims tanke om 'mekanisk solidaritet', som er et bånd mellem individer, der kollektivt står sammen over for en anden solidarisk gruppering (...) communitas forbliver åben og uspecialiseret som en kilde til det rent potentielle såvel som til spontan frigørelse fra hverdagens strukturelle nødvendighed og forpligtelser.²⁵

Qua den paradigmatiske totalitetsoplevelse af verden bærer communitas roden til de totalitære ideologier, som praktiseres af udemokratiske, militante regimer og som forskellige apokalyptiske (kvasi)religiøse bevægelser bygger på. Communitas er en liminalfase, en overgang mellem sociale strukturer. Faren ved communitas er dens tendens til at degenerere til sin modsætning, en totalitær og dermed anti-human social struktur, som historien jo kan levere mange eksempler på:

Communitas er igennem sin historiske udvikling typisk forløbet fra åbenhed til lukkethed, fra det frie communitas til en bunden solidaritet, fra det frie til det pligtbundne valg (...) ²⁶

eller som Turner andetsteds bemærker:

Communitas' spontanitet og umiddelbarhed kan – til forskel fra strukturens retsligt-politiske karakter – sjældent fastholdes i længere tid. Communitas udvikler hurtigt i sig selv en struktur, hvorigennem frie relationer mellem individer forvandles til normativt regulerede forhold mellem socialt definerede agenter. ²⁷

Som vi har været inde på i dialektikken mellem struktur og communitas, har den uomgængelige proces, hvorved communitas degenererer til social

25 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 202.

26 *Ibid.*, p. 202.

27 *The Ritual Process*, p. 132.

struktur, et positivt og negativt aspekt. Den etik og det værdisystem, som *communitas* repræsenterer, vil typisk absorberes i og på sigt transformere den sociale struktur, hvorved *communitas* bliver en overgang mellem sociale strukturer eller samfundsparadigmer på samme måde, som både cistercienserne og de lidt senere tiggerordner var med til afgørende at transformere det middelalderlige menneskesyn og verdensbillede. Som vi senere skal se, blev cisterciensernes værdisystem absorberet i udviklingen af en humanistisk kristologisk etik båret af en pastoral kirkemodell fremført af Hugo fra St. Victor (1096-1141) og integreret og populariseret i John af Salisburys (1115-1180) organiske statsvision.²⁸ En vision som fik stor indflydelse på aristokratiet og dermed ridderskabets selvforståelse og for forholdet mellem kirke og stat i senmiddelalder og renaissance.²⁹

1.2.1.1 Det dialektiske forhold mellem struktur og anti-struktur

Totalitarisme-modellen, nævnt ovenfor, kan udvikle sig i en social virkelighed uden magtfulde sociale strukturer og derfor uden institutioner til at fastsætte, kontrollere og sanktionere den efter gældende orden asociale adfærd. I en kaotisk og anarkipræget social virkelighed er der ingen dominerende, central social struktur og derfor ingen dialektik mellem *communitas*, hvorved *communitas* enten må gå til grunde i den almindelige overlevelseskamp eller degenerere til en magtfuld social struktur og overtage den sociale scene.

I den præfeudale og feudale "samfunds-dannelse" er klanstrukturens æreskodeks og solidaritetsprincip den dominerende trussel mod en centraliseret institutionelt baseret samfundsstruktur, hvilket tilsyneladende efterlader to degenerationsmodeller for *communitas* samt en tredje integrativ udviklingsform:

1. *Communitas* lader sig opsluge af den dominerende sociale struktur. Overført på *Lancelot-Prose* er det netop, hvad der sker med rundbordsfællesskabet som *communitas* i *Mort Artu*.

Klanstrukturen er i sagens natur ekstremt gruppeorienteret og eksklusiv. Rundbordets etik er heroverfor i en enhver henseende kontradikto-

28 Hugo fra St. Victor: *De Arca Noe morali*, John af Salisbury: *Policraticus* 1159.

29 Tilman Struve: "The Importance of the Organism", p. 314. I *The World of John of Salisbury*.

risk og går i opløsning. Dette hænger sammen med, at Rundbordet er en skrøbelig konstruktion splittet mellem at være *communitas* og en socio-politisk samfundsmodel – altså både *communitas* og struktur på en gang. Rundbordet er såvel et åbent som et universelt civilisationsparadigme funderet på en kristen-høvisk etik som den eneste lovgiver og ordensmagt. Kravet til Rundbordet er netop den idealtilstand, som Turner ovenfor udtrykker: ”Det ønskværdigste er imidlertid at handle ud fra *communitas*’ værdier endnu mens man spiller en struktureret rolle, således at det, man foretager sig som kulturel agent, blot opfattes som instrumentelt rettet imod opnåelse og stabilisering af *communitas*.” Her ligger hele den høviske ridderfærds ide i *Lancelot*: at praktisere Rundbordets strukturelle civilisationsskabende rolle gennem magtanvendelse, men på et etisk-humanistisk fundament. En rollemodel for ridderskabet som er kontradiktorisk, hvis vi følger Max Webers tankegang.

For at Rundbordet skal leve op til dette implicitte formål, kræver det som første betingelse, at den kristne-høviske etik er inderliggjort, og at ridderne og Kong Arthur ubetinget handler i overensstemmelse med dette humanitetsideal, hvilket ikke er tilfældet. Rundbordsridderne formår ikke at neutralisere den æresbaserede klanstrukturens love til fordel for Rundbordets universelle venskabetik, ligesom de på forhånd suspenderer det etisk valg og lader sig fastlåse af den edsvorne feudale kontrakt. Den tredje store trussel mod Rundbordet som *communitas* er seksualiteten, som i sagens natur er en subversiv faktor i relation til det universelle ridderfællesskab, fordi seksualiteten – den erotiske binding – afleder ridderne fra at udfolde den ridderlige etik, på hvis praksis hele rundbordscivilisationen hviler. I *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* beskriver Max Weber den religiøse verdensforståelse i kontrast til den sociale virkeligheds forskellige sfærer: intellektualisme, æstetik, politik, økonomi og erotik. Hvad angår det erotiske, kan Webers beskrivelse af den ”farlige seksualitet” direkte overføres på seksualitetens paralyserende effekt på Rundbordet, selvom Weber henviser til den religiøse *communitas*. Seksualiteten fører til indbyrdes strid, mental og etisk desorientering og vigtigst riddernes komplette tab af selvkontrol, som i yderste konsekvens fører til bevidsthedstab i form af galskab:

Broderskabetikken betragter den erotiske forbindelse som den ene parts nydelse af sig selv i den anden, en selvnydelse, hvis raffinement består i, at den foregøgler en dyb, menneskelig hengivelse. (...) Den således indstiftede patologiske besættelse, idiosynkrasi og forskydning af øjemålet og af enhver objektiv

retfærdighed må for forløsningsreligionen fremstå som den mest endegyldige fornægtelse af al broderkærlighed og af ethvert virke i Guds tjeneste... Rent bortset fra, at broderskabsetikken naturligvis allerede må anskue selve erotikkens lidenskabelige karakter som et uværdigt tab af selvbeherskelsen ...³⁰

2. Det andet degenerationsforløb for *communitas* finder vi ligeledes i *Lancelot-Prose*, som i *Queste* tenderer mod at eliminere den verdslige klanstrukturs jerngreb om den sociale virklighed ved at gøre en stærk universel *communitas* til det dominerende *totalitetsprincip*, hvorom den sociale virkelighed struktureres.

I *Queste* ser vi netop, hvordan den monastiske etik "frelser" ridderskabet, den ideale aristokratiske eksistensmodel, ved at indordne *Questes* særlige hierarki af religiøse værdier i en totalitetsforståelse af verden. Den proces, hvorved ikke bare klanstrukturen, men ligeledes seksualiteten neutraliseres og tilsammen potenseres i en universel religiøs broderskabsetik, gør *Queste* til et interessant værk. Vi får tidligt at vide i *Queste*, at det religiøse værdisystem – den religiøse ridderfærd – er uforenelig med de verdslige værdier, der ligger til grund for den sociale struktur. I den forstand er *Queste* et logisk opgør med værdierne og civilisationens begyndende sammenbrud i *Lancelot*. *Questes* frelsesvision korresponderer dog til et elitært monastisk paradigme og udtrykker derfor en asocial og eskapistisk frelsesvision for det konverterede aristokrati. At *Queste* ender med ultimativt at tage brodden ud af det aristokratiske klansammenhold ved at helliggøre slægtsbegrebet, vidner om det kompositoriske geni, som ligger til grund for dette værk.

Den proces, hvorved *communitas* som eksistentiel religiøs humanitetsmodel degenererer til totalitarisme, der er den eksklusive gruppesolidaritet *in absurdum*, illustrerer Turner i sit studie af pilgrimsfærden som *communitas*:

Således har pilgrimsrejser i sig selv fremelsket den form for fanatisme, som i middelalderen førte til korstog og bekræftede den muslimske overbevisning om nødvendigheden af Jihad eller hellig krig, som udkæmpedes om herredømmet

30 Fra Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, kapitlet "Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung" i Max Weber: *Udvalgte tekster* (bd. 1) pp. 346-347. Redigeret af Heine Andersen et al. Hans Reitzels Forlag, København 2003.

over pilgrimsfærdens mål i det hellige land. Når *communitas* bliver til magt og ikke 'nåde', bliver den totalitær, og i stedet for frit at lade helheden udvikle sig gennem gensidig respekt mellem mindre grupperinger, bliver disse undertrykt helheden."³¹

I parentes bemærket er korstogene netop ifølge Max Weber det enestående eksempel på interessefællesskabet mellem den politiske magt og kirken. Den politiske og institutionelle magt er baseret på magtanvendelse på vold og truslen om vold. Fra det 11. til det 13. århundrede lykkedes det kirken at indordne aristokratiet og dermed ridderskabet under et frelsesparadigme, hvorved den enkeltes syndsforladelse og frelse blev indfriet ved hellig krig i kirkens tjeneste. Oven i købet en krig som havde til formål at forløse den paradisiske repræsentation på jorden, kastet i Djævlens vold, hvilket forlenede korstogene med et kosmisk, apokalyptisk perspektiv. Pave Urbans IV's berømte korstogstale i 1095 tematiserede korstoget som et både individuelt og universelt forløsningsprojekt. Ved at indordne det politiske magtinstrument *par excellence* – volden, krigen – under en religiøs etik, potenseredes den berøringsflade mellem verdslig magt og kirkemagt, som den kristne-høviske ridderskabsetik er funderet på. At denne sammentænkning af den verdslige sociale struktur og religiøs etik er en kontradiktorisk konstruktion, er netop, hvad *Lancelot-Prose* handler om, og som det sidste værk, *Mort Artu*, viser en mulig mediationsmodel for i overensstemmelse med det 12. århundredes spirituelle reform og overgangen fra en rent kontemplativ til mere aktiv trosmodel, der virker i den sociale virkelighed.

At postulere, at *Lancelot-Prose* afspejler feudalkirkens utopi om at indordne den sociale orden og det politiske magtapparat under en religiøs etik, er nok en overdrivelse, for så vidt som denne orden ikke realiseres i *Mort Artu*, der jo i stedet demonstrerer den feudale verdens sammenbrud. *Mort Artu* opstiller og hylder derimod en anden social model, som dog først slutteligt og for sent adopteres af Kong Arthur og Gawain, der vælger *faida* – strukturens logik - frem for forsoning på baggrund af en ny *communitas*funderet socialitetsvision. En vision som bringer Turners ønskeforestilling om et socialt apparat, der handler i overensstemmelse med *communitas*værdier, i erindring.

31 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 206.

Krigerfællesskabet har i sig selv reminiscenser til det religiøse broderskab, hvilket Weber bemærker, hvorved han lægger sig tæt op af Turner:

(...) *krigen* (afføder), forstået som den realiserede voldstrussel, en patos og en fællesskabsfølelse, og udløser herved en hengivelse og et betingelsesløst offerfællesskab hos de kæmpende samt en aktiv barmhjertighed over for og kærlighed til den nødlidende, der bryder alle skranker mellem de naturgivne forbund, et massefænomen, der i religionerne generelt kun har deres lige i broderskabstikkens herosfællesskaber.³²

Spiritualiseringen af aristokratiet er en planlagt og bevidst proces fra kirkens side. En proces, som starter først i det 11. århundrede, og som sammensvejer aristokrati og kirkemagt, hvilket i forbindelse med investiturstriden som en væsentlig sidegevinst sikrer kirken et stærkt magtfundament i kampen mod det tyske kejserdømme. Det er interessant, at kirken i det 11. og 12. århundrede driver processen langt videre og forsøger at fremmane et ridderideal, der forener den aristokratiske og monastiske eksistensmodel, og hvis apoteose er den perfekte spirituelle korsridder. Galahad i *Queste* er paragonen for dette overjordiske ridderideal.

Krigen bliver altså etisk værdiladet og derfor delt op i den hellige retfærdige krig på den ene side og den uetiske erobrerkrig samt de mere eller mindre private klanopgør på den anden side. Max Weber:

Og hvor frelsesaristokratismen, som i calvinismen (og på anden vis inden for Islam), af sin Gud har fået pålagt: at tæmme den syndige verden til hans ære, afføder den ligeledes fremkomsten af den aktive "troens stridsmand". Men samtidig også sondringen mellem den "hellige" eller "retfærdige" krig, dvs. en krig, der udkæmpes til fuldbyrdelse af Guds bud, for troens skyld, og derfor altid i en eller anden forstand er en religionskrig, og alle andre, helt igennem verdslige og derfor dybt nedvurderede krigshandlinger. Troens stridsmand vil derfor ... nægte at lade sig tvinge til at deltage i politiske magters krige, der ikke er fastslået som værende hellige og i overensstemmelse med Guds vilje (...).³³

32 Heine Andersen et al (red.): *Max Weber: Udvalgte tekster* (bd. 1), pp. 333-334.

33 *Ibid.*, p. 335.

Særlig interessant ved denne diskussion af degenereringsmodeller i den feudale virkelighed er den tredje og integrative udviklingsmulighed for *communitas*.

3. En *communitas*, som hviler på en inderliggjort religiøs etik, og som derfor har styrken til at modstå presset og bindingen fra den feudale sociostruktur: klanstrukturen, den edsvorne feudale kontrakt og den i værkcyklens kontekst seksuelle dæmoni. En *communitas*, der virker gennem *eksemplet*, gennem en *socioetisk praksis* ligesom ridderfærdene i *Lancelot*, men som i modsætning dertil går i direkte konfrontation med de destruktive og anti-humane strukturer. Denne *communitas* repræsenteres af *Lancelot* i *Mort Artu*.

1.2.1.2 Rundbordet som *communitas*model

Både Rundbordet og den monastiske verdensforståelse lever, som vi ser, op til det af Turner formulerede krav til *communitas* som garant for "(...) a cosmic order which transcends the contradictions and conflicts inherent in the mundane social system",³⁴ her forstået som en feudal virkelighed i spænd mellem de aristokratiske dynastiers evige magtkampe. En af de vigtigste passager i *Queste* og i *Lancelot-Prose* som helhed fortæller direkte om de tre historiske rundborde som symbol for en universel og kosmisk *communitas*:

Som du ved, har der siden Kristi tid været tre berømte borde i denne verden. Det første var det bord, som Kristus ved gentagne lejligheder spiste ved sammen med apostlene. Dette bord nærrede krop og sjæl med den himmelske føde, og de, der sad derved, var brødre i ånd og krop. (...)

Efter dette bord blev et andet udformet, som i et og alt mindede om det første og bevarede dets karakter. Det var bordet, hvorom den Hellige Grals udvalgte broderskab samledes (...)

Efter dette bord kom det Runde Bord, etableret i overensstemmelse med trolldmanden Merlins anvisninger og ladet med symbolsk mening. Navnet, Rundbordet, repræsenterer jordens runde form og planeternes, stjernenes og andre himmelske legemers placering på det himmelske tag. Man kan således sige, at det Runde Bord repræsenterer verden. I praksis kommer riddere jo også fra alle jordens lande, hvor ridderskabet eksisterer, hvad enten vi taler om kristne eller hedninge. Hvis Gud skænker en ridder det privilegium at blive rundbordsrid-

34 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 238.

der, vil han føle sig lykkeligere, end hvis de var Herre over hele verden. Riddere verden over forlader deres fædre, mødre, hustruer og børn for at kunne blive en af de udvalgte. Du har selv oplevet det. Lige siden du forlod din mor og blev rundbordsridder, har du ikke på noget tidspunkt ønsket at vende tilbage, overvældet som du blev af al denne broderlige omsorg og varme, som eksisterer mellem medlemmer af denne orden. (*Queste*, p. 25-26)

Hvad mere er der at tilføje? Rundbordet er et billede på det perfekte, universelle *communitas*, både i dets religiøse urform (det evangeliske rundbord og gralsbordet) og som en høvisk-kristen civilisationsform. Både det religiøse og det høviske *communitas* har statusnivellering: løsrivelse fra de strukturelle bånd som sin primære forudsætning, førend de af Gud udvalgte disciple og riddere kan indordne sig under den fælles kode, den gældende etik. Som det indirekte her fremgår, er den største trussel mod broderskabstanken den slægtsmæssige tilknytning og æreskoden, der her erstattes af et universelt broderskab: "united in one will and one work". Samarbejde erstatter her ideelt set den interne konkurrence mellem krigerne.

En anden *pointe* i beskrivelsen af Rundbordet er den universelle sociale utopi, det repræsenterer. En utopi, som bygger på John af Salisburys sociopolitiske organismetanke, hvorefter staten er at ligne med en organisme. Salisburys vision har forbillede i Platons *Timeaus* og nyplatonismen, som forestiller sig kosmos som en helhed, der gennemstrømmes af guddommelig ånd – *anima mundi* – og som Chartres-skolen, særligt William af Conches (1080-1154, lærer i Chartres) og Alan de Lille (1128-1202) lod sig inspirere af. Staten er ifølge Salisbury som en krop, hvor integriteten af hvert led er afgørende for "kroppens" funktionsniveau. Rundbordet modsvarer som et billede på kosmos og epicentrum i den perfekte sociale orden Salisburys korrespondance mellem det metafysiske og den sociale virkelighed.

Det er i *Merlin*, vi hører om troldmanden Merlin, som skaber det magiske rundbord, der knytter venskabets bånd mellem alle, der sætter sig derved. I nedenstående passage er Uther Pendragons store baroner for første gang samlet om Rundbordet, som de mærkværdigvis ikke ønsker at forlade:

Vi nærer intet ønske om nogensinde at forlade dette sted, og vi ønsker altid at sidde ved dette bord, når morgenbønnen fremsiges (...) Og dog er det forunderligt, at vi har det således, for mange af os har intet indbyrdes bånd; flere af os

har end ikke set hinanden før. Og nu elsker vi alle hinanden, lige så meget som en søn burde elsker sin fader, eller endda mere end det, og vi har det, som om kun døden vil kunne skille os fra hinanden. (*Merlin*, p. 197)

Denne utopiske fremstilling af Rundbordets venskabsbånd, som her sammenlignes med, ja, oven i købet sættes over slægtens bånd, er i en middelalderlig kontekst et udtryk for Rundbordets ubrydelige, næsten magiske styrke. En nøjere analyse af *Lancelot-Prose* eksponerer imidlertid den aristokratiske æreskode som den subversive faktor *par excellence* i værkcyklens univers, fordi æreskoden ikke ”blot” ligger bag de utallige småkrige og klanopgør, men også opløser slægts- og familiestrukturen inde fra efter samme logik som *faidaen*. Flere episoder i *Lancelot-Prose* peger på en feudal-aristokratisk opfattelse af begrebet ære som guddommeligt sanktioneret, hvorved æreskoden nivellerer alle andre hensyn og bindinger, selv de mest intime som her i denne skræmmende passage fra *Queste*: kærligheden mellem fader og søn:

På det tidspunkt var volden mellem mennesker i hele Wales så voldsom og ødelæggende, at hvis en søn fandt sin far syg i sengen, ville han hive ham ud med et dræbende tag omkring halsen, for han ville blive vanæret, hvis han tillod sin fader at dø i sengen. Men hvis en søn således dræbte sin far og en fader tilsvarende sin søn, og hele familien blev dræbt i kamp, da ville folket i Wales mene, de var af adelig byrd. (*Queste*, p. 32)

Den nærhed og intimitet, som kendetegner ”rundbordsfamilien”, mod-siger beskrivelsen af en aristokratisk familiestruktur, der bygger på vold, og som, hvis hensynet til æren byder det, æder sine egne børn i et ødipalt helvede af internt fjendskab. En familiestruktur forgiftet af angsten for statustab. Herved tematiseres også konsekvensen af aristokratiets ægteskabspolitik som en anti-human og ren pragmatisk forordning, der sætter klanens kortsigtede interesser over individuelle og emotionelle hensyn.

Lancelot-Prose modstiller en horisontal bilateral slægtsstruktur med en vertikal patrilineal slægtsstruktur og overfører denne modstilling til modsætningen mellem Arthur-hoffets storfamilie over for den dynastiske klanstruktur således, at Rundbordet genopretter en storfamilie”struktur”, hvor alle er beslægtede uanset egentlige blodsbånd. Dynastiet er gennemgående en katastrofal konstruktion, som river den sociale virkelighed fra hinanden. Prosacyklens første værk *Estoire* tematiserer overgangen fra religiøs *communitas* til de store dynastier, mens det andet værk *Merlin* netop handler om dynastiernes magtkampe, der ender med en so-

cial konsensus, som revitaliserer det oprindelige *communitas*fællesskab, (omkring det første hellige rundbord i *Estoire*) symboliseret ved det høviske rundbordsfællesskab. Dialektikken mellem *communitas* og struktur løber fra først til sidst i *Lancelot-Prose*.

1.2.1.3 Den feudale kontrakt som strukturmodel

Den feudale kontrakt er ligeledes et særdeles problematisk element i den feudal-aristokratiske sociostruktur, hvis tvangslogik ligeledes neutraliseres ved riddernes kontrakt med Kong Arthur, idet denne kontrakt erstatter alle andre og hviler på et andet og socioetisk grundlag og dermed på riddernes pligt til at træffe frie etiske valg. Dertil kommer Rundbordets berømte magtdeling med kongen som "*primus inter pares*", der i et og alt støtter sig til rundbordsfællesskabets styrke og beslutningskompetence:

Der er nu almindelig enighed blandt middelalderforskere om, at en af ulemperne ved det feudale system var det direkte bånd mellem herre og vasal, sammenholdt med det relativt svage led indbyrdes mellem vasaller af den samme herre. At Kong Arthurs Runde Bord vender op og ned på dette forhold, kan ses af de tekster, der omhandler dets indstiftelse, der klart synes at formulere et program for konsolidering af vasallernes interesser.³⁵

Communitas sætter i sagens natur broderskabet højere end loyalitetsforhold til tredje part. Men også hvad de feudale kontraktforhold angår, giver rundbordskonstruktionen problemer, fordi de uafvidende riddere rask væk afgiver et edsvorent viljespant til en ondsindet eller antagonistisk andenpart og derfor desavouerer deres ridderskab og bringes i et direkte eller indirekte modsætningsforhold til Rundbordet. Som R. Howard Bloch bemærker i sin analyse af Berouls *Tristan og Isolde*, undergraver dette værk ligeledes det feudal-aristokratiske socialitetsideal. Truslen mod en mulig bæredygtig social orden er hos Beroul det magtfulde aristokrati – kong Marcs baroner – som rodfæstet i en statusbaseret kultur øver et pres på kongen for per automatik at straffe den æreskrænkelse, som utroskaben udgør. Det er i øvrigt på samme måde, som Kong Arthur modstræbende tvinges til at straffe Guinevere og erklære en umulig *faida* mod Lancelots klan i *Mort Artu*.

35 Howard Bloch: *Etymologies and Genealogies*, p. 220.

Det magtfulde aristokrati udgør både hos Beroul og i *Mort Artu* hovedtruslen mod en centraliseret og institutionaliseret social orden, som hviler på en kontrakt mellem det enkelte individ og statsmagten. Et kontraktforhold der, som Bloch pointerer, kræver en inderliggjort social etik, hvorved den enkelte forvalter sit sociale ansvar til fællesskabets – samfundets – bedste. Den centrale problemstilling her er naturligvis overgangen fra den feudal-aristokratiske model, hvor subjektet er totalt underlagt klanen, til en centraliseret statsdannelse, hvor subjektet er individuelt ansvarlig over for den fælles lov. Arthur-civilisationen og Rundbordet kan betragtes som en utopisk mediation mellem disse socialitetsopfattelser.

Det spørgsmål, som man uvægerligt stiller sig selv i forbindelse ved læsningen af *Lancelot*, som er den store roman om rundbordsridderens eventyr, er, hvorfor disse riddere flygter ind i en rigid strukturmodel frem for at opfylde Rundbordets etiske imperativ om at udøve retfærdighed og hjælpe og beskytte de svage?

Det er, fordi den etiske kontrakt gør den enkelte etisk ansvarlig for egne handlinger, hvilket kræver, at den enkelte har inderliggjort det høvisk-kristne værdisystem og verdensbillede. Den edsvorne feudale kontraktmodel fritager derimod ridderne for personligt ansvar, når de først uden yderligere overvejelser har sværget loyalitet over for en ofte ukendt andenpart med forbillede i vasallens ubetingede loyalitetsforhold til lensherren. Når den enkelte ridder således uden videre afgiver et edsvorent viljespant, handler han i blinde og undflyer sit sociale ansvar, hvilket naturligvis destabiliserer den sociale virkelighed, for så vidt som udbredelsen af Rundbordets humanistiske civilisationsform er *den enkelte ridders ansvar*. Rundbordsridderne forstår ikke denne dimension af det nye internaliserede kontraktforhold. Problematikken omkring den pantsatte vilje er sammen med den blinde ”kontrakt” over for klanen de kerneproblematikker, som ifølge *Lancelot-Prose* omstyrter Rundbordet som communitasmodel.

Om den etiske kontrakt overvejende er vægtet socialt eller teologisk, er i den forbindelse mindre væsentligt. I *Lancelot* river riddernes pantsatte vilje og resulterende ansvarsløshed universet fra hinanden kontrasteret af Lancelots etisk-religiøse handlingsparadigme i *Mort Artu*. I *Queste* er ridderne ansvarlige over for Gud, og deres spirituelle oplæring er rettet mod at leve op til og forstå perspektivet i dette etisk-religiøse ansvar, hvilket er en logisk følge af den mislykkede civilisationsproces, som opulles for os i *Lancelot*. Den ydre civilisationskamp i *Lancelot* bliver til en indre civilisationskamp i *Queste*, en renselsesproces, som fjerner enhver binding til den sociale virkelighed. Det 12. århundredes spirituelle re-

form lægger fundamentet for en humanistisk etik og et mere konstruktivt menneskesyn.³⁶

Fra *Lancelot* til *Queste* ser vi en semantisk bevægelse fra det høviske krigerideal, hvis verdslige civilisationskamp glider over i missionærens spirituelle kamp. En potensering, som tilsyneladende er parallel til den i *Parzival*, men kun tilsyneladende, fordi *Lancelot-Prose* tager os tilbage til den sociale virkelighed.

En central problematik i *Lancelot-Prose* – særlig *Lancelot* – er undertrykkelsen af individets ret til at forvalte sin retmæssige ejendom, i det omfang ejendomsretten støder sammen med klanens særinteresser. Ifølge det klanbundne og statusbaserede verdenssyn er individets rettigheder alene defineret gennem dets position i gruppen. De øverste i klanhierarkiet bestemmer giftermål og afgør suverænt uenighed og tvister inden for klanens række, hvilket giver klanen noget nær hals- og håndsrret over individet. Klanen har derfor den fulde ret til at forvalte individets ejendom. I den patriarkalske og agnatiske slægtsstruktur, som efterhånden blev almindelig inden for det middelalderlige aristokrati mellem det 11. og det 13. århundrede, gik hensynet til slægtens ejendom frem for individets rettigheder, hvilket i særlig grad fratog kvinden alle civile og juridiske rettigheder i forhold til de mandlige slægtninge. Hvis *Lancelot-Prose* har et umiddelbart genkendeligt budskab, er det kritikken af denne repressive klanmodel, som blev skarpt kritiseret af middelalderkirken.

I arkaiske og (præ)feudale samfund er rettigheder og ejendomsret altså indlejret i klanstrukturen. Det afgørende historiske brud frem mod en centraliseret samfundsmodel *begynder* med den feudale kontrakt, som i sin fundamentale form jo er en personlig loyalitetspagt mellem vasal og lensherre, en pagt som binder individets primære loyalitet uden for klanen. Denne kontraktform overfører kun statussamfundets eksternaliserede og ubetingede loyalitetsforpligtelse.

Vi har været inde på rundbordscivilisationen som en overgangsmodel mellem to kontraktformer:

1. En komplet suverænitetsafgivelse til en lensherre til gengæld for beskyttelse. En loyalitetspagt i form af en personlig troskabsed. Overtrædelse af kontraktens meget konkrete forpligtelser medfører øjeblikkelig sanktion.

36 Howard Bloch: *Medieval French Literature and Law*, p. 245.

2. En kontrakt som gør individet personlig ansvarlig over for den etik, som den sociale orden er baseret på. Individet indgår så at sige en loyalitetspagt med sig selv. Kontrakten bygger på individets evne og vilje til ved selvrefleksion at træffe det korrekte etiske valg. Karakterstyrke og moralsk fasthed er her de vigtigste dyder, for så vidt som denne kontraktform også bygger på frivillighed. Anti-social adfærd, hvor individet direkte bryder med samfundets love, sanktioneres naturligtvis, men grænserne mellem den etisk-moralske perfektion og den anti-sociale adfærd er vide.

I forbindelse med ridderfærden i *Lancelot-Prose* bliver problemet omkring den feudale kontrakt for alvor interessant, fordi det jo netop er på denne verdslige pilgrimsfærd, at ridderne til stadighed konfronteres med moralske valg. Ridderfærden kaster altså ridderne ud i liminalsituationer, hvor de *skal vælge at udføre deres pligt*. I den "mudrede" og komplekse sociale virkelighed, som ridderne kastes ud i, bliver de lette ofre for illusion og bedrag, hvorved den ubetingede og ureflekterede suverænitetssafgivelse ved det edsvorne viljespant får katastrofale konsekvenser.

Lancelots moralske valg i *Mort Artu* går typisk imod det valg, som et statusbaseret verdensbillede dikterer, hvilket understreges af den voldsomme forbløffelse, som disse valg vækker hos Lancelots brødre og andre slægtninge.

Integriteten af den sociale orden i *Lancelot-Prose* og i *Tristan og Isolde* er i praksis bundet op på kongernes evne til at holde baronerne og dermed klanerne i skak og undgå, at de indgår i indbyrdes hævntogter og afstraffelseskrigene, men i stedet accepterer en konsensusbeslutning om magt-anvendelse under henholdsvis Kong Arthurs og kong Marcs lederskab. Rundbordet burde være bundet sammen af dets antistrukturelle værdisystem, hvilket dog ikke er tilfældet. Når Kong Arthur imidlertid svigter sin lederrolle, er Rundbordet øjeblikkeligt truet af indre sammenbrud, ligesom Kong Arthurs om end modvillige samtykke til Gawains *faida* i *Mort Artu* ad omveje fører til Rundbordets sammenbrud. Modsat Kong Arthur ender kong Marc med at sætte sin vilje igennem over for baronerne, hvorved han træder i karakter som den øverste af Gud indsatte myndighed, hvilket kan betragtes som et første skridt frem mod en civilstat funderet på en implicit kontrakt mellem individ og stat.³⁷

37 *Medieval French Literature and Law*, pp. 247-248.

Ridderfærden som liminalsituation bygger potentielt bro mellem to samfundsparadigmer – udtrykt ved de to kontraktformer, hvilket tematiserer Victor Turners ide om den middelalderlige pilgrimsfærd som en liminalitetstilstand, en *communitas* mellem to samfundsstrukturer: den klanorienterede statusmodel og den institutionelle etiske kontraktmodel, hvor ridderfærden hviler på og praktiserer Rundbordets etik: "(...) pilgrimsrejser repræsenterer med andre ord et prægnant symbol for dilemmaet mellem valg og pligt i en samfundsorden, der domineres af rangforhold/status."³⁸ Samtidig fremsetter pilgrimmen i visse tilfælde før rejsen, skriver Turner, en offentlig erklæring: "(...) der bevidner hans støtte til de overordnede religiøse, politiske og økonomiske værdier i den fællesskabsdannelse, han rejser ud fra".³⁹

Riddernes "offentlige erklæring" i *Lancelot-Prose* er den ed, de ligeledes aflægger, før de drager ud på ridderfærd; en troskabsed over for Rundbordet og dets etik, som er forbundet med den obligatoriske beretning med karakter af vidneudsagn, som ridderne aflægger ved hjemkomsten til hoffet, og som til punkt og prikke burde gengive alt, hvad de har oplevet på færd. Gennem riddernes vidneudsagn bekræftes Rundbordets legitimationsgrundlag, og beretningerne nedskrives da også udførligt af kongens klerke som den myte, hvorpå Rundbordets etiske og civilisatoriske fundament hviler. Forholdet mellem hoffet og ridderfærden er af dialektisk karakter. Ridderfærden praktiserer den høviske kode, og myten omkring rundbordscivilisationen er i konkret forstand afhængig af riddernes bedrifter. Man kan gå så langt som til at hævde, at ridder(pilgrims) færdens revitaliserer Rundbordets kristen-høviske vision. Hver beretning bekræfter og regenererer den civilisatoriske utopi, Rundbordet repræsenterer.

1.2.1.4 *Communitas og rite de passage*

Både *communitas* og struktur er selvsagt sociale processer mellem individer. Revitaliseringen af den sociale struktur er derfor i ultimativ forstand forbundet med graden af det enkelte menneskes åndelige transformation – åndelige revitalisering: "Strukturel adfærd bliver hurtigt meningsløs og

38 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 177.

39 *Ibid.*, p. 177.

mekanisk, hvis de involverede ikke med mellemrum oplever at blive gennemstrømmet af *communitas*' livgivende kraft."⁴⁰

Når Turner forbinder samfundets overlevelseskraft med individets bevidsthedsniveau, er det en konsekvens af hans antropologiske studier af "rites de passage" – overgangsriter – i arkaiske stammesamfund.⁴¹ Af disse riter er indvielsesritualet det vigtigste, og den rite, på hvis succesrige forløb hele samfundets overlevelse er forbundet. Disse initiationsriter overleverer nemlig det arkaiske samfunds sociale kode og hele religiøse og kultur-historiske overlevering og tildeler novicen den nødvendige sociale, kulturelle og religiøse kompetence. Novicen løsrives en tid fra den sociale struktur, "dykker ned" i den mytiske og eksistentielle viden, som binder samfundet, den sociale virkelighed sammen på det mest fundamentale niveau, hvorefter den indviede reintegreres i den sociale virkelighed som et nyt "genfødt" individ. En proces som altså både revitaliserer individet og dermed den sociale virkelighed (jf. nedenstående figur 1, p. 42).

Initiationen er communitasmodellens grundform, og altså den overgangsrite, som alle andre communitas bygger på. Novicen i de arkaiske samfund – uagtet indvielsens særlige kategori – fratages enhver tidligere identitet og indtræder i et eksistentielt grundfællesskab – en *communitas* – som nivellerer alle i forhold til den spirituelle og sociale proces, som de alle skal gennemgå.⁴² Novicerne fratages alle identitetsbærende kendetegn. Statusløse uden for slægtshierarkiet reduceres novicerne til en eksistentiel grundtilstand, som er forudsætningen for, at novicerne kan udvikle det, som er det bærende fundament i *communitas*: "... Et intenst kammeratskab og oplevelse af lighed".⁴³ Fra denne hellige tilstand af homogenitet, hvor novicerne konfronteres med det, som for det arkaiske samfund er mest betydningsfuldt, kvalificeres novicerne til at indtræde i den sociale orden på et højere niveau.

Intet illustrerer måske bedre dialektikken mellem *communitas* og struktur end initiationsritualets organiske sammenhæng med den sociale struktur. De betroede sociale positioner i stammesamfundene er hellige – indgår i en metafysisk sammenhæng i stammens mytologi og kosmiske

40 *The Ritual Process*, p. 139.

41 "(...) ved overgangsriten indtræder mennesket i *communitas* frigjort fra strukturen, for endeligt at genindtræde i strukturen revitaliseret ved erfaringen fra *communitas*." *Ibid.*, p. 129.

42 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 202.

43 *The Ritual Process*, p. 95.

selvforståelse. Fundamentet for denne hellige kraft kommer fra *communitas*, som de betroede mænd nu og da skal underkaste sig, hvorved der – som i karnevalet, hvis immanente logik ligger tæt op af *communitas*-ideen – byttes om på høj og lav. *Communitas* har essentiel betydning for nøglepersonerne i den sociale orden, som igen oplever den for Turner vigtigste af alle erfaringer: "(...) det særlige og enestående menneskelige uden hvilket intet samfund kunne opstå."⁴⁴ De højt placerede i den sociale orden må opleve statustabet, som er en nødvendighed for at forenes med andre på et eksistentielt grundplan, hvorved de bevarer kontakten til den sociale virkelighed – til det menneskelige fælleskab. Det synes at være en arketype: passagen fra lavere til højere status går gennem et limbo af identitets- og statustab i en form for liminalitets- eller oplæringsproces.

"Ideen" bag overgangsriten som eksemplarisk *communitas* peger altså frem mod en "genfødsel" af individet og af den sociale struktur, ligesom de historiske *communitas*-modeller er et overgangsled fra en samfundsmodel, en strukturdannelse til en anden. I de arkaiske samfund er indvielsesriten – afhængig af dens specifikke karakter – typisk en årlig tilbagevendende begivenhed. En begivenhed, der ligesom de historiske *communitas* renser den sociale struktur for den akkumulerede "synd", for de overgreb og den voldsanvendelse, som den sociale struktur nødvendigvis er bundet op på.⁴⁵

Mens Turner forestiller sig en ideal balance mellem *communitas* og struktur, er etik og politisk nødvendighed klare modsætninger i Max Webers civilisationskritiske perspektiv. Weber er en skarp kritiker af den "moderne" bureaukratiske statsdannelse, som han finder at være et inhumant apparat, som potentielt ofrer alle etiske hensyn på rationalitetens og pragmatikkens alter. Den politiske magt hviler på og bliver holdt oppe ved hjælp af vold og truslen om vold. Det er paradoksalt, at den moderne statsdannelse i Webers øjne falder igennem over for den traditionelle og kontraktbaserede feudalisme, som i det mindste baserer sig på et personligt loyalitetsforhold – gensidig troskab og tillid mellem lensherre (feudalfyrste) og vasal, hvorved individet ikke som i den moderne statsdannelse risikerer at blive fejet væk i det gigantiske og upersonlige institutionelle maskineri, som vor statsmodel selvsagt bygger på. Selv (velfærds)stater, som hviler på en form for human etik og omsorg for

44 Ibid., p. 97.

45 Ibid., p. 185.

individet, er uværgeligt underlagt statens ”objektive pragmatisme” og dermed ”hensynet til statens interesser”, hvilket Weber uddyber således:

For hvad angår forvaltning og retspleje, retter alle statsapparatets internt-politiske funktioner sig i sidste instans, trods enhver form for ”social-politik”, uværgeligt efter statsræsonens saglige pragmatik: efter den opretholdelse (eller omstrukturering) af den indre og ydre magtfordeling, der er et absolut ... mål i sig selv ... Appellen til tvangsmidlernes nøgne vold ikke blot udadtil, men også indadtil, er ganske enkelt et væsentligt træk ved enhver politisk sammenslutning. Og ikke nok med det: ... ”staten” er den sammenslutning, der gør fordring på monopolet på *legitim magtanvendelse*, – den kan ikke defineres på anden måde.⁴⁶

Det vil for det første sige, at staten *per se* ikke kan forenes med en religiøs eller humanistisk etik – begrebet stat er i sidste instans synonym med begrebet vold. Konsekvensen for den enkelte er derfor *medskyld* i en religiøs forståelsesramme. Man kan ikke fungere i den sociale virkelighed som borger og subjekt i et statsapparat uden at medvirke i volden, som er en del af statens logik. Vi har så at sige alle et medansvar for magtens ”terror”. Det lyder dramatisk, men ligger traditionelt til grund for religionens forhold til den sociale virkelighed. Augustins politiske teori – der er paradigmedannende indtil det 12. århundrede – gør derfor den nødvendige vold til statens fundament.

For Turner er den til enhver tid gældende politiske struktur dog mindre interessant i forhold til det bagvedliggende organiske lag af ”das Zwischenmenschliche”: myter, riter, symboler, der kommer til udtryk gennem kunsten, gennem forskellige filosofiske systemer og som *communitas*, i dens egenskab af eksistentielt fællesskab, udlever. Som sådan er *communitas* essensen i begrebet ”humankindness”.⁴⁷ Turner analyserer i *The Ritual Process* en række *communitas*-modeller fra det 20. århundrede, blandt andet hippiebevægelsen og dens tilsyneladende modsætning, den tidlige udgave af Hells Angels, samt disse gruppers indflydelse på samfundsstrukturen og udviklingen af det kulturelle værdisæt.⁴⁸

46 Max Weber: *Udvalgte tekster* (bd. 1), pp. 332-333.

47 *The Ritual Process*, p. 128.

48 Se fx *ibid.*, pp. 192-194.

For at forstå pilgrims- og ridderfællesskabet som *communitas* må vi se lidt på grundformens, initiationens betydning og faser i de arkaiske samfund. I *Rites and Symbols and Initiation* skriver den rumænske religionshistoriker Mircea Eliade om initiationens overordnede ide:

Udtrykket ”indvielse” betegner i bred almindelighed et sæt riter og mundtligt overleverede regler, der har til formål at udvirke en afgørende ændring i den indviedes religiøse og sociale status. Filosofisk betragtet er indvielsen ensbetydende med en grundlæggende forandring af eksistentielle vilkår; novicen fremstår efter sin prøvelse som væsensforskellig fra den, han var før indvielsen; han er blevet en anden.⁴⁹

Initiationsritualets universelle eksistentielle betydning kan således næppe overvurderes. Initiationens arketyperiske grundform, som vi genfinder overalt i menneskets forestillinger om spirituel regeneration og derfor også i litteraturen, beskriver Eliade således:

De fleste indvielsesritualer signalerer mere eller mindre en rituel død efterfulgt af genopstandelse eller en ny fødsel. Enhver indvielses centrale øjeblik udgøres af den ceremoni, der symboliserer novicens død og hans tilbagevenden til de levende. Men han kommer tilbage til livet som en ny mand, på helt nye livsvilkår. Indvielsens død betyder på en gang barndommens, uvidenhedens og den profane eksistens’ afslutning.⁵⁰

Fra den sociale strukturs synsvinkel gennemspiller riten de første begivenheder fra dengang guderne var på jorden. Riten bevarer dermed menneskets kontakt med mytologien, uden hvilket samfundet ville miste sit historiske, kulturelle og religiøse grundlag. Når den hellige historie overleveres i ritualiseret form, bliver tiden ”bragt” tilbage til kosmogonien. I rituel forstand regenereres samfundet, ja, hele kosmos genskabes. Eliade skriver: ”Initiationsdøden gentager den eksemplariske tilbagevenden til kaos, for at muliggøre gentagelsen af kosmogonien, altså at forberede genfødslen”.⁵¹ Det kaos, som Eliade her taler om, er analogt til Turners eksemplariske *communitas*. En tilstand af identitets- og statustab, hvor novicerne tilføres den basale ontologiske og eksistentielle grundviden.

49 Mircea Eliade: *Rites of Symbols of Initiation*, p. X.

50 *Ibid.*, p. XI.

51 Mircea Eliade: *Helligt og Profant*, p. 119.

Initiationen bliver starten på det åndelige liv, men har også traditionelt en sociokulturel funktion. Novicerne indvies på tre niveauer, for så vidt vi her taler om pubertetsinitiationen:

1. i det seksuelle liv.
2. i det sociale adfærdskodeks.
3. i den hellige overlevering.

Ud over pubertetsinitiationen, som er langt den almindeligste, findes de mere specialiserede og sekteriske initiationer, som fx den individuelle og meget dramatiske shamanistiske initiation, hvor novicen forsynes med overnaturlige evner. Fælles for alle initiationsformerne gælder dog, at de grundlæggende har samme forløb og betjener sig af samme symbolunivers.

Det nye menneske er genfødt på et nyt eksistensniveau. I de primitive stammeritualer bliver novicerne da også behandlet som babyer: de bliver madet, man giver dem ofte et nyt navn, lærer dem et nyt sprog osv. Dødsritualerne er tilsvarende gennemført og har ofte et omfattende forløb; man lader novicerne gennemgå forskellige initiationsprøvelser, som efterprøver drengenes evner, kvalificerer dem på forskellig vis og forsyner dem med viden om de hellige mysterier, kønslivet og de sociokulturelle forhold. Derefter omskærer og/eller mishandler man drengene fysisk. Så begravnes "ligene" – novicerne dækkes til, gemmes i en hytte i skoven, males som skeletter for endeligt at måtte vækkes til live som nye mennesker.

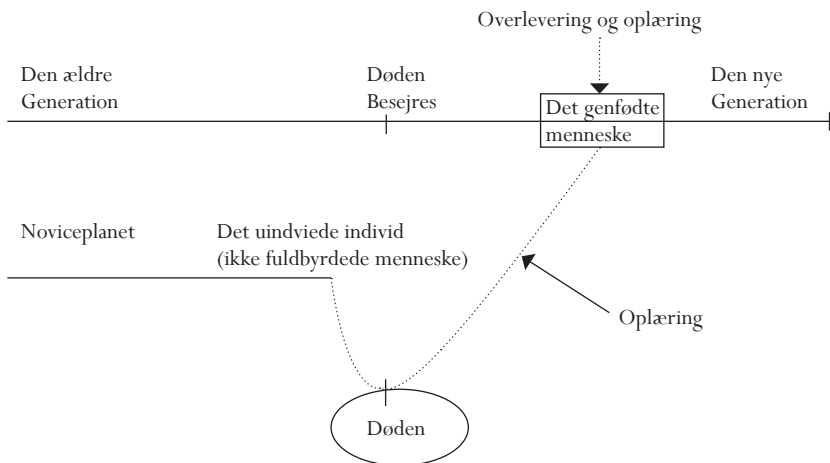
Arnold van Gennep leverer en præcis og kortfattet beskrivelse af initiationsforløbet:

Den første handling er adskillelsen fra kvinders og børns verden. Novicen isoleres i vildniset, på et særligt sted, i en særlig hytte (...) og isolationen ledsages af alverdens tabuer, især centreret omkring kosten (...) Novicen betragtes som død, og han forbliver død under hele sin indvielse. Denne varer en rum tid og består af en fysisk og mental svækkelse, der uden tvivl sigter mod at udviske enhver erindring om barndomslivet. Så følger den positive del: indførelse i stammens love og en trinvis oplæring i totemceremonier, recitation af myter, osv. Den sidste fase er en religiøs ceremoni (...) og først og fremmest en særlig vansiring af kroppen (...) Somme tider foregår indvielsen på én gang, somme tider i flere stadier. Hvor novicen betragtes som død, bliver han genoplivet og belært om, hvordan han skal leve, men anderledes end som barn.⁵²

52 Arnold van Gennep: *The Rites of Passage*, pp. 74-75.

Følgende initiationsmodel skematiserer initiationens forløb og betydning i de arkaiske samfund:⁵³

FIGUR 1



Modellen viser først og fremmest, at initiationsritualet vedrører hele det primitive samfunds overlevelse. Når novicen initieres, regenereres og genskabes antropokosmos i overensstemmelse med den guddommeligt indstiftede orden, og derved besejres døden. Modellen illustrerer, at novicens symbolske død er sammenfaldende med overvindelsen af døden for hele samfundet. Ved at gøre døden meningsfuld som et udviklingsstadium – et mellemtrin på menneskets vej mod et højere ontologisk plan, besejres døden ultimativt.

De initiationsprøvelser, som novicen udsættes for, udgør i deres helhed initiationsforløbet. Prøvelserne konfronterer i rituel form novicen med den hellige historie, efterprøver hans egenskaber og ”dræber” ham ved rituel lemlæstelse.

1.2.1.5 Ridderfærd og pilgrimsfærd

Turner overfører så at sige analysen af den sociale dialektik fra sine feltstudier af stammesamfund til de sociale processer i den vestlige verdens

53 Modellen er i let redigeret form hentet fra Rasmus Thorning Hansen: *Initiationstematikken i "Siddhartha" af Hermann Hesse*, Syddansk Universitet 1990.

historiske virkelighed. En af disse er den middelalderlige pilgrimsfærd, som imidlertid adskiller sig noget fra den arkaiske pubertetsinitiation. Vi har indtil nu nærmest brugt betegnelserne ridder- og pilgrimsfærd synonymt. Ser vi bort fra den strukturelle ækvivalens, som ligger i liminalitetsfasen, har den høviske og den religiøse rejse forskellige mål og derfor forskellig betydning. Vi må ikke glemme, at ridderfærden er en fiktion, der modsvarer aristokratiets idealforestillinger om politisk og militær hegenomi i en sociopolitisk krisesituation, hvor nationalstaten konsolideres, og en urban økonomi gradvis gør land til en handelsvare. Aristokratiets militære praksis har været ganske anderledes brutal og "pragmatisk". Den høviske roman balancerer mellem en decideret religiøs idealfærelse for ridderskabet og et klassisk inspireret, men kristent farvet dannelsesideal og indgår som del af kirkens kamp for at opdrage, det vil sige disciplinere, aristokratiet til at indgå på kirkens side i investiturstriden og i "befrielsen" af østkirken og det hellige land.

Når vi alligevel her sidestiller Rundbordets fiktive ridderfærd med Turners strukturelle-antropologiske analyse af den realhistoriske pilgrimsfærd i middelalderen, hænger det sammen med, at den fiktive ridderfærd et stykke af vejen bruger den spirituelle rejse som ideal matrice. Ridderfærdens etik og dens sublimeringskarakter, som udtrykkes ved et delvist implicit krav til ridderne om askese, selvdisciplin og selvkontrol, knytter ridderfærden sammen med pilgrimsfærden. Dertil kommer ridderens indbyrdes venskab. Det vigtigste forhold, der knytter den realhistoriske pilgrimsfærd sammen med den idealiserede ridderfærd, er, som Turner pointerer, den liminalitetsfase, hvor ridderne/pilgrimmene, enten alene eller i smågrupper løsrevet fra den dominerende klanstruktur, konfronterer verden på egen hånd som selvstændige individer med retten og pligten til at træffe moralske valg på baggrund af en religiøs eller høvisk etik; valg for hvilke individet vel at mærke står individuelt til ansvar uden at kunne dække sig ind under en konkret forpligtelse over for en lensherre eller klanens interesser. Pilgrimsfærden er en indvielsesproces, hvor det profane menneske ved at gøre bod "vasker" synden og skylden af sig før mødet med det hellige, der midlertidigt gør pilgrimmen delagtig i det hellige mysterium.⁵⁴

54 Man må ikke overse pilgrimsfærdens konkrete sociale funktion som straf for forbrydelser af forskellig art i højmiddelalderen. En straf i form af en bodsvandring til det hellige land, som erstatning for fredløshed: "Som et senere stadium af de fredløses generelle udstødelse blev denne anvendt i forbindelse med en lang række forseelser: heksekunst, blasfemi og kætteri, forstyrrelse af den offentlige ro, falskneri og vagabond-

Når bodshandlingen er et hovedtema i pilgrimsfærden, hænger det sammen med lidelsens særlige betydning i katolicismen. Ifølge Giles Constable betonedede de første kirkefædre lidelsens nødvendighed for at realisere *imago Dei* i det enkelte individ; en lidelse, hvorved mennesket imiterer Kristi martyrium for at blive guddommeliggjort med ham, jævnfør *Romberbrevet* 8:17: ”Men når vi er børn, er vi også arvinger, Guds arvinger og Kristi medarvinger, så sandt vi lider med ham, så vi også kan helliggøres med ham”.⁵⁵

Imitatio Christi er ifølge Constable delt i imitation af Kristi guddommelighed og Kristi humanitet. Imitation af Kristi martyrium tilhører førstnævnte og bygger på en Kristus-opfattelse, som var fremherskende indtil begyndelsen af det 12. århundrede, hvor ikonografi, religiøse skrifter og religiøs digtning beskriver Kristus som konge og hersker over *civitas Dei*. Imitation af Kristi humanitet vil sige at indoptage og leve efter det værdisystem, Kristus repræsenterer i evangelierne. Således lever det perfekte menneske efter det evangeliske imperativ i ydmyghed, kærlighed og barmhjertighed.

Den spirituelle *imitatio* – imitation af Kristi guddommelighed – er ikke socioetisk funderet, men en ekstrem livspraksis som hører kloster- eller eremitilværelsen til, og som derfor ikke udfolder sig i en social ramme. Den tidlige kristne litteratur handlede typisk om:

(...) Jesus’ overmenneskelige egenskaber (...) og ikke hans indtagende medmenneskelighed. Han er frelseren snarere end et forbillede, og kristenlivet bliver muliggjort gennem Kristus Herren via samfundet snarere end gennem Kristi efterfølgelse.⁵⁶

Turners definition og analyse af pilgrimsfærden danner reference for al senere forskning på området. Nyere religionsforskning har problematiseret Turners essentialistiske definition af mødet med det hellige som en absolut dimension, en paradigmatiske struktur, som pilgrimmen identificerer sig med. Glenn Bowman påstår, at det hellige er noget, som pilgrimmene tager med hjemmefra og derfor en diskursiv konstruktion baseret på pilgrimmens religiøse viden og tro. Pilgrimmen tilfører det hellige mening og finder derfor, hvad han/hun forventer at finde:

dering, mord, voldtægt og tyveri.” Howard Bloch: *Medieval French Literature and Law*, p. 76

55 ”The Ideal of the Imitation of Christ” i *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, p. 146.

56 *Ibid.*, pp. 147-148.

Pilgrimsfærden er en rejse mod det hellige, men det hellige er ikke noget, der står uden for det kulturelles domæne; det opfattes, defineres og artikuleres inden for kulturens rammer.⁵⁷

Den kristne mystik, som i kristendommen tæller så markante navne som Bernard af Clairvaux (1090-1153), Meister Eckehart (1260-1327/28), Bonaventura (1217-1274) og St. Juan de la Crux (1542-1591), har ligeledes sjælens forening med Kristus som endemål. Pilgrimsfærden kan da også ifølge Turner betragtes som ekstrovert mysticisme, præcis som den mystiske rejse er en introvert pilgrimsfærd. Mens pilgrimmen begiver sig ud på en fysisk, men mystisk rejse, drager mystikeren ud på en indre spirituel pilgrimsfærd.

Den succesfulde færd afhænger af troens styrke og hjertets renhed hos den enkelte pilgrim. I modsætning til initiationen som arkaisk stammeritual, hvor novicernes og den ældre generations gennemspilning af de kosmogene myter per automatik påkalder en højere magi, er pilgrimsfærden anti-magisk og baseret på den frie vilje hos såvel pilgrimmen som de højere magter. Pilgrimsfærdens helende effekt i konkret eller overført forstand afhænger af troens inderlighed, af pilgrimmens angrende hjerte, uden hvilken ”vandet vil ikke helbrede, ej heller vil litaniet gavne (...)”, som Turner tørt bemærker.⁵⁸

Det liminale aspekt af pilgrimsfærden løsriver ikke blot pilgrimmen fra hans sociale status og rolle, men positionerer ham midlertidigt uden for den sociale virkeligheds tid og rum ligesom novicen i initiationsritualet, der hensættes til mytisk tid og indvies i den hellige historie:

Derudover frigør pilgrimsfærden individet fra hverdagens snævre status- og rollemæssige bånd, definerer ham grundlæggende som et menneske med evnen til at vælge og skaber inden for rammerne af sin religiøse ret-tro en levende model for menneskeligt broder- og søsterskab. Det fører ham også fra en form for tid ind i en anden. Han indgår ikke længere i den kombination af historisk og samfundsbetinget tid, der tegnes af hans landlige eller bymæssige omgivelser,

57 Glenn Bowman: ”Christian ideology and the image of a holy land: the place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities” in *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*, p. 120. Bowman analyserer en græsk-ortodoks, en katolsk og en protestantisk pilgrimsfærd til Jerusalem. De tre kristne kirker har ifølge Bowman helt forskellige fortolkninger af de hellige steder og relikvier.

58 Victor Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 14.

men gennemgår gennem sin færd de tidsforløb, som er hellige i kraft af inkarnerede guder, helgener, guruer, profeter og martyrer.⁵⁹

For at anskueliggøre den centrale forskel mellem den fiktive ridderfærd og pilgrimsfærden skal vi tilbage til det arkaiske indvielsesrituals betydning for den sociale struktur. Forskellen mellem den arkaiske indvielsesrite og pilgrimsfærden beskriver Turner således:

I de historiske religioner er pilgrimsfærdens moralske centrum individet, og hans mål er frelse eller udfrielse fra den strukturelle verdens synder og onder, som forberedelse til et efterliv i ren lyksalighed. I stammeindvielser består det moralske centrum af den sociale eller klassemæssige gruppe, og målet er opnåelse af en ny sociokulturel status og tilstand. Mens pilgrimmen søger midlertidig udfrielse af de strukturer, der normal binder ham, søger stammeindvielsens novice en dybere tilknytning til sit lokalsamfunds strukturelle liv (...)⁶⁰

Pilgrimsfærden mangler altså i *modsatning til ridderfærden* det kollektive, sociale aspekt, som ligger i initiationsritens betydning for (stamme)samfundets regenerering. Denne revitalisering er tæt knyttet til det både sociale og spirituelle statusløft, som novicens genfødsel medfører. En genfødsel som netop tager sigte på integration og socialisering af den næste generation. Pilgrimsfærden handler om individets frelse og individets heling i både overført og konkret forstand uden direkte reference til den sociale orden. Det udelukker selvfølgelig ikke alle de situationer, hvor pilgrimsfærdens basale motiv er at komme nærmere Gud for at helbrede syge slægtninge gennem bøn, efter samme logik som døende adelsmænd og storborgere i middelalder og renæssance skænkede deres gods til kirken i håbet om Guds nåde.⁶¹

Konkret er pilgrimsfærden beslægtet med de arkaiske uddrivelsesritualer, hvor shamanen forsøgte at uddrive sygdomsplagen gennem en shamanistisk, det vil sige en spirituel rejse til det hinsides.⁶² Parzivals rejse

59 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 207.

60 *Image and Pilgrimage ...*, p. 9.

61 Pilgrimsfærden er en individuel form af "det gode arbejde", uden hvilken troen i katolicismen er nytteløs. Pilgrimmen arbejder på sin egen frelse, og denne proces er i sig selv et billede på Guds nåde. *Ibid.*, p. 31.

62 Shamanen "opfører sig som en ånd, dvs. Han flyver gennem luften, han bliver usynlig, han opfatter ting over store afstande, han stiger til himmels eller nedstiger til helvede", Mircea Eliade: *Rites and Symbols of Initiation*, p. 95. I artiklen "Descent Into the Underworld" fra *The Encyclopædia of Religion* skriver Anna-Leena Siikala om en sha-

i *Parzival* fusionerer den høviske og den spirituelle ridderfærd med det arkaiske uddrivelsestema, hvis formål her er at hele gralskongen, hvorved kosmisk kaos forvandles til orden. Parzivals spirituelle indvielse er forudsætningen for denne helingsproces, hvis centrale dimension, ifølge Adolf Muschg, er *genkendelsens nødvendighed* eller rettere sagt erkendelsen af det hele menneskelige fællesskab som en potentiel communitas.⁶³ *Parzival* er en hyldest til et kosmisk om end aristokratisk broderskab med epicentrum i Den Hellige Gral som den centripetale kraft *par excellence* i det middelalderlige univers.

Det overordnede formål med ridderfærden har en eksplicit social dimension: at civilisere det narrative univers i overensstemmelse med Rundbordets overlegne humane etik, som selv de besejrede fjender for det meste med glæde underlægger sig. I de høviske romaners univers er de aristokratiske dyder: mod, styrke, ære og kampkunst værdier, som bygger bro over selv de mest rigide modsætningsforhold og vanskeligste konflikter.⁶⁴ Rundbordsridderne gør ideelt set Rundbordets etik til

manistisk rejse og bagefter om shamanens rituelle nedstigning i almindelighed: "Først red han mod syd og besteg Jernbjerget, på hvis skråniger der lå afblegede knogler af forulykkede shamaner, og steg så ned gennem en hulning til underverdenen. Derefter krydsede han havet i underverdenen over en ekstremt snæver og farlig bro og kom til Erlik Khans bolig. I begyndelsen var underverdenens herre vred, men da shamanen tilbød ham en drik og offergaver, blev han gunstigt stemt og lovede at opfylde shamanens ønsker. Shamanen vendte så tilbage til jorden ridende på en gås ... hvis man mente, at en sygdom skyldtes tab af sjælen, var det shamanens opgave at hente patientens sjæl tilbage fra de onde ånder, som havde stjålet den. Andre typiske grunde til nedstigningen til underverdenen var ønsket om at opnå viden om fremtiden, vejret, bortkomne ejendele eller personer; at træffe de ånder, som bistod under en fødsel; at træffe dem, der skottede vildtet under perioder med hungersnød; at eskortere de dodes sjæle til underverdenen" (pp.301-302).

63 Adolf Muschg: "Die Frage nach dem Gral" in *Herr, was fehlt Euch?*

64 Forsøget på en harmonisering af et konfliktfyldt univers gennem tvekampen er et karakteristikum ved romancen som genre, der forskyder de egentlige antagonistiske kræfter væk fra antropokosmos, væk fra menneskelige relationer og fællesskaber til en dæmoniseret natverden. Ondskaben placeres uden for eller i periferien af fortælleuniverset. Ifølge Friedrich Jameson er det almindeligvis i magien, at vi støder på den umedierede ondskab i ridderromanen: "For nu, da opfattelsen af det onde ikke længere definitivt eller permanent kan knyttes til dette eller hint menneske, må det udstødes fra rent menneskelige anliggenders sfære og, som en form for afværgende beskyttelse, gendannes i en art selvstændig, frit svævende eller uhåndgribelig sfære, den uhyggelige optiske illusion vi fra det øjeblik kender som trolddommens eller magiens rige, og som dermed kompletterer forudsætningerne for ridderromanens opståen som en selvstændig ny genre". "Magical Narratives: Romance as a Genre", i *New Literary History*, p. 161.

et universelt paradigme for aristokratiet, for hvem det alene er forbeholdt at udvise og identificere de aristokratiske dyder. Rundbordets etik er altså ikke kontradiktorisk i forhold til aristokratiets eksistensmodel, men handler om at kontrollere og centralisere volden i Rundbordets, det vil sige en gods sags, tjeneste.

Rundbordet ”næres” og styrker sin universelle position gennem ridderens civilisatoriske bedrifter. Ridderens individuelle ”vidnesbyrd” over for Rundbordet om bedrifterne på rejsen drager ridderen til ansvar for sit høviske ridderskab og legitimerer (eller problematiserer) ridderens fuldgyldige medlemskab af den sociale orden, på samme måde som den ”primitive” initiation kvalificerer novicen til at indgå som et fuldgyldigt medlem af stammen.

Weber beskriver i *Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung*, hvorledes kristendommen forsøger at erstatte klangruppen som individets primære tilhørsforhold, og om hvordan det konkrete begreb broderskab devalueres til fordel for en abstrakt begrebsdefinition – troens brødre – som vel at mærke hviler på en religiøs etik. For at kristendommen kunne vinde fodfæste i Europa i den tidlige middelalder, måtte kirken afgrænse sig til et opgør med det konkurrerende ”broderskab”, med klanstrukturen. Bibelstederne: ”Den, som elsker fader eller moder mere end mig, er mig ikke værd, og den, som elsker søn eller datter mere end mig, er mig ikke værd; og den, som ikke tager sit kors og følger efter mig, er mig ikke værd.” (*Matthæus* 10:37-38) og ”Thi jeg er kommen for at volde splid mellem en mand og hans fader, mellem en datter og hendes moder og mellem en svigerdatter og hendes svigermoder ...” (*Matthæus* 10:35) citeres af Weber som udgangspunkt for kirkens desavouering af det naturlige slægtskab. Middelalderkirkens alternative slægtskabsmodel var indtil det 12.-13. århundrede klosterbroderskabet.

I konstitutionsfasen overtog de tidlige religiøse menigheder, de religiøse *communitas*, de positive værdier i adfærdsmønsteret inden for slægtsstrukturens og landsbysamfundets domesticerede fællesskab. Et adfærdsmønster på hvilken såvel den enkelte klans som lokalsamfundets overlevelseskraft var baseret. Men, bemærker Weber, de religiøse *communitas* omformede klanens (og de lokale grupperingers) to elementære principper:

1. Solidaritetsprincippet der skarpt skelner mellem egen og fremmed, ”ingroup” over for ”outgroup”, og som straffer overgreb mod egen gruppe med ubetinget gengældelse.

2. Gengældelsesprincippet inden for gruppen: ”jeg gør imod dig, hvad du gør imod mig” i både positiv og negativ forstand.

De to principper blev forvandlet til henholdsvis:

1. et universelt statusløst broderskab af ligesindede, som deler samme etik og værdisystem, og som klosterbroderskabet repræsenterer.
2. det nytestamentlige gengældelsesprincip: ”jeg besvarer det onde med det gode”.

Turner iagttager samme proces:

Derudover bliver individets ansvar nu udvidet fra at omfatte den nærmeste familie og det normativt definerede lokale naboskab til også at gælde mennesket som sådan som en ”broder” og en ”nabo”, som kunne være hvem som helst i hele den vide verden, men som man bør ”elske”. Den ”anden” bliver i sandhed en ”broder”, således at egentligt slægtskab kommer til at omfatte alle, der har et værdisystem til fælles.⁶⁵

Kontrakten med Gud bygger som riddersnes kontrakt i *Lancelot-Prose* med Rundbordet på valget. Uden en (i en religiøs forstand) lutret vilje kan mennesket nemlig ikke handle frit, det vil sige i overensstemmelse med sin frie guddommelige natur, før denne natur ved syndefaldet blev ufri, ”fanget i synd”. En meget radikal diagnose som kræver en rigid lutring og opdragelse af dem, der overhovedet har modtaget kaldet. De udvalgte riddersnes pilgrimsfærd i *Queste* tematiserer den nødvendige løsrivelse fra den aristokratiske klanstrukturs love for i stedet at indtræde i det religiøse *communitas*, der dog, som vi skal se, har et stærkt elitært præg og derfor næppe kan kaldes et anti-strukturelt broderskab.

Turner udvider igen vort perspektiv og sætter, med reference til Weber, udviklingen af begrebet syndsbevidsthed ind i en sociohistorisk ramme, der knytter individets spirituelle bevidstgørelse sammen med en samfundsmæssig udvikling fra klansamfundet og den feudale kontraktmodel til en tidlig kapitalisme. En kapitalisme, der bygger på en ”moderne” frivillig kontraktmodel mellem ligeværdige individer. Individets frigørelse fra klanstrukturen er også startskuddet til udviklingen af en egentlig retsbevidsthed, som, parallelt med den religiøse inderliggørelse, vurderer

65 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 186.

skyld og uskyld ud fra vidneudsagn og indfører intentionalitetsbegrebet som retslig parameter:

Efterhånden som et samfund bliver mere komplekst økonomisk og socialt, og efterhånden som en mangfoldighed af specialiserede bånd til familie og nabolag erstattes af en lang række specifikt definerede forbindelser mellem medlemmer af fungerende strukturer over stadig større geografiske områder, trives individuelle valg og selvstændig handling på bekostning af traditionelt fastlagte forpligtelser. Selv forpligtelser sker gennem et valg; de udspringer gennem indgåelse af kontraktlige forhold. Individet erstatter gruppen som den centrale etiske agent. En "bestemt overtrædelse" sones ikke længere gennem "et bestemt offer"; i stedet "foregår tilbedelsen gennem en bøn om tilgivelse for en rodfæstet synd i personen som helhed." Og, som Max Weber har påpeget, bliver den enkelte som udstødes fra tidligere kollektive, hovedsageligt slægtskabsdefinerede, modeller i stedet besat af spørgsmålet om den personlige eller individuelle frelse.⁶⁶

Når Lancelot sætter venskabet og broderskabet højere end klangrubbens krav, afleverer dronning Guinevere tilbage til Kong Arthur, ydmyger sig for sin fjende, skåner dennes liv og vigtigst af alt påtager sig skylden for sin fjendes forbrydelse, som det sker i *Mort Artu*, taler vi om en etik, der ikke bare rækker ud over, men faktisk modsiger det klassisk-høviske venskabsideal ved Rundbordet, hvor offervilligheden står tilbage for angsten for skam og ærestab.

66 *Dramas, Fields and Metaphors*, p. 216. Denne udvikling kaldes almindeligvis det 12. århundredes renaissance.