

KØBENHAVNS UNIVERSITET

SAXO-INSTITUTTET



**"O cervix rigida!"**

## **Forestillinger om jøder i Ælnoths krønike**

**Philip Blüdnikow**

**Kandidatspeciale ved Københavns Universitet, efteråret 2020**

**Vejleder: David Bloch**

**Afleveret den: 20. december 2020**

<b>Institutnavn</b>	SAXO-Instituttet
<b>Afdelingsnavn</b>	Afdeling for Græsk & Latin
<b>Forfatter</b>	Philip Blüdnikow
<b>Titel og evt. undertitel</b>	O cervix rigida! Forestillinger om jøder i Ælnoths krønike
<b>Emnebeskrivelse</b>	Undersøgelse af munken Ælnoths 1100-talskrønike <i>Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris</i> om Knud den Hellige, og hvorvidt hans fremstilling af kongens mordere og efterfølgende sammenligning med jøderne, der slog Jesus ihjel, svarer til de fastforankrede forestillinger om jøder, som blev skabt i kirken op gennem antikken og i tidlig middelalder.
<b>Vejleder</b>	David Bloch
<b>Afleveret den</b>	20. december 2020
<b>Karakter</b>	[X]
<b>Antal studieenheder:</b>	<input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 3
<b>Antal tegn</b>	140.900 (inkl. mellemrum, ekskl. forside, indholdsfortegnelse og bibliografi)
<b>Forsideillustration</b>	Udsnit af altertavle fra Sct. Peders Kirke i Næstved, i dag i Nationalmuseets samling. Viser scene fra Knuds den Helliges død inspireret af Ælnoths krønike.

## ABSTRACT

*This master's thesis seeks to investigate whether the ideas pertinent to "the hermeneutical Jew" of Christian Antiquity and the Middle Ages as described by Professor Jeremy Cohen also appears in the 1100s chronicle Gesta Swenomagni Regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti Regis et martyris about the murder of King Canute the Holy of Denmark in 1086. The study finds that the author indeed uses the ideas of "the hermeneutical Jew" as a literary construct in order to, like Christian authors had been doing for centuries prior, achieve other goals in compiling their work than criticizing the Jews directly, who were completely absent from Denmark at the time anyway. The study especially focuses on the chronicle's depiction of the rebels' mind and body and in extenso that of the Jews in Christian thought as well as their intentionality behind the alleged deicide of Jesus. The thesis also contains a summary of Patristic depictions of Jews prior to the Middle Ages in order to establish the character of "the hermeneutical Jew" as well as an epilogue about the possible influence of the chronicle on the presentation of a figure in a 1500s church altar from Næstved, Denmark, now in the possession of the National Museum of Denmark.*

# INDHOLDSFORTEGNELSE

<b>ABSTRACT</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUKTION</b>	<b>5</b>
<b>FOKUS OG TEORI</b>	<b>8</b>
<b>FREMSTILLINGEN AF JØDERNE I OLDKIRKEN</b>	<b>12</b>
Det tidlige skisma: Paulus	13
<i>Adversus Judaeos</i> : Tertullian, Johannes Chrysostomos og Ambrosius	15
Ind i middelalderen: Augustin, Beda og Ælfric	19
Konklusion: "Den hermeneutiske jøde"	25
<b>FORESTILLINGER OM JØDER I ÆLNOTHS KRØNIKE</b>	<b>27</b>
Værk og forfatter	28
Analyse af forestillinger om jøder i <i>Gesta Swenomagni</i>	34
<b>KONKLUSION</b>	<b>54</b>
<b>JØDER I ANDRE <i>PASSIONES</i></b>	<b>57</b>
<b>EPILOG: JØDEN I ALTERET?</b>	<b>60</b>
<b>BIBLIOGRAFI</b>	<b>62</b>
Primærlitteratur	62
Sekundærlitteratur	63

## INTRODUKTION

Lørdag d. 26. september 2020 bragte *Kristeligt Dagblad* et debatindlæg af sognepræst Marie Høgh om udenrigsminister Jeppe Kofods sag om seksuel omgang med et 15-årigt medlem af Dansk Socialdemokratisk Ungdom. Sagen var blevet aktuel igen oven på et fornyet fokus på sexismen i danske medier og politik som følge af en genopblussen af #MeToo-bølgen.

Høgh opfordrede til at finde nåde for Kofod i kristendommen, og langede ud efter samtidens nypuritanske vogtere, der søgte at vælte udenrigsministeren:

“[...]som små farisæere stiller vi op på alle medieflader og sociale medier, på scener og åbne pladser, hvor alle kan se os, lykønsker os selv med vores egen lille fromhed, og så takker vi Gud, at vi ikke er som toldereren derovre, som synderen, som Jeppe Kofod og som alle mulige andre, der ikke har udvist den moralsk rigtige adfærd.”

Høgh gik fluks videre, formentlig uden at tænke nærmere over sin brug af ”farisæere;” et ejendommeligt ord, som mange danskere nok ville kunne placere i en bibelsk kontekst, men som de færreste ville vide oprindeligt betegnede en filosofisk retning inden for jødedommen.<sup>1</sup> Høghs brug efterlader dog ingen tvivl om betydningen på moderne dansk: En ”farisæer” er en skinhellig hykler, der peger fingre af andres moral uden at vende blikket indad.

Eksemplet er interessant som illustration af, hvordan den kristne fremstilling af jøder fra antikken og frem stadig er med os den dag i dag i et eller andet omfang som en del af den kristne kulturhistorie. Formålet med specialet er heller ikke at indtage en offerrolle og begræde udbredt antisemitisme i et dansk samfund, hvor jøder i det store og hele lever under fremragende forhold, og hvor forbrødringen mellem kristendom og jødedom har affødt idéen om ”den judæo-kristne arv,” et markant symbol for liberale, vestlige værdier i den offentlige

---

<sup>1</sup> Farisæerne (af gr. *Φαρισαῖος*, afledt af hebr. *perushim* – ”de separerede”) spillede ifølge Det Nye Testamente en hovedrolle i at få Jesus dømt, hvorfor betegnelsen i kristen historiografi blev synonym med jødisk hovmod og fornægtelse. Retningen kan dog bedst betegnes som endnu en faktion i det splittede Judæa, som vi ser i Josephus Flavius’ *Den jødiske krig*. Der har været en stor debat om, hvorvidt Josephus selv abonnerede på den farisæiske filosofi; Mason (2003) argumenterer for, at han ikke gjorde.

debat,<sup>2</sup> men i stedet at bemærke, hvordan fortiden stadig kan spores i det danske sprog, og undersøge, hvor disse idéer stammer fra.

Emnet er også af personlig interesse for mig, da jeg siden starten af min studietid har været interesseret i at udforske middelalderens omfattende ressourcer af tekster. Kombineret med min jødiske baggrund og interesse i det jødiske folks historie såvel som den omkringliggende verdens syn på jøderne (et mindst lige så vældigt emne), er jeg glad for, at jeg ved hjælp af Ælnoths krønike har kunnet skrive et speciale, der både har gjort mig meget klogere på dansk og nordeuropæisk middelalder såvel som på opfattelsen af jøder fra etableringen af kristendommen og frem. Arbejdet har også gjort mig opmærksom på, hvordan visse negative stereotyper om jøder lever videre i f.eks. den utroligt betændte debat om omskæring, hvor praksissens allermest indædte modstandere af og til spiller på middelalderens forestillinger om jødiske ofringer af drengebørn.<sup>3</sup>

Fra et historiografisk perspektiv er der visse ting, som er vigtige at holde sig for øje, når man skriver om opfattelsen af jøder i kristne majoritetssamfund: Man kan let komme til at læse idéhistorien om jøder som et langt tiltagende had, der får sit klimaks i Holocausts morderiske vanvid, men snarere har der været tale om en bølgedal af varierende opfattelser afhængige af kulturelle og geografiske forhold. De fleste historikere er dog enige om, at der skete en intensivering af antipatien mod jøder i Vesteuropa omkring indgangen til højmiddelalderen, hvor også Ælnoths krønike befinder sig kronologisk. Nogle historikere – mest prominent Gavin Langmuir med hans *Toward a Definition of Antisemitism* (1996) - mener også, at det er i denne periode, at "antisemitismen" – ifølge Langmuir kendetegnet ved irrationelle, konspiratoriske forestillinger om jøders gøren og laden uden hold i virkeligheden - erstatter "antijudaismen" som den gældende ideologi bag fremstillingen af jøder i kristne samfund.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Nathan & Topolski (2016) tager et kritisk kig på det judæo-kristne begreb ud fra dets brug i den nyere tids Europa; Topolski mener således, at begrebet primært bliver brugt som middel i en ideologisk kamp mod islams indtog i Europa snarere end af respekt for jøder.

<sup>3</sup> Siden [exitdk.wordpress.com](http://exitdk.wordpress.com) (sidst tilgået 15.12. 2020) samler nogle af groveste fremstillinger af jøder ifm. den verserende omskæringsdebat i et forsøg på at miskreditere visse fortalere for et forbud. Siden indeholder visse ubehagelige billeder.

<sup>4</sup> Se Langmuir (1996). Som Chazan (1996), p. 128 dog bemærker: "Antisemitism has meant and continues to mean many things to many people;" Langmuirs definition er ikke definitiv, men yder

Selv da må man dog holde sig for øje, at man ikke entydigt abonnerer på "the lachrymose narrative" som opfattelsen af jødisk historie som én lang lidelsesberetning fra katastrofe til katastrofe er kendt som i historiografien.<sup>5</sup> Som historikeren Robert Chazan flere gange betoner i sit arbejde, må man således stille spørgsmålstejn ved, hvorfor jødiske menigheder nogensinde ville orke at etablere sig i et fjendtligt indstillet Nord- og Vesteuropa, hvis diskrimination og forfølgelse var det eneste, som de fik ud af det. Nu fungerer den menneskelige psyke imidlertid bare sådan, at krig og konflikt alle dage har solgt bedre end fredeligt samkvem, hvorfor det negative aspekt af det kristent-jødiske forhold har været dominerende, og det bliver også tilfældet i dette speciale. Dette afsnit tjener bare til at gøre opmærksom på, at det ikke er den *eneste* historie, der er at fortælle.

Jeg har fået hjælp fra en række personer til specialet, som jeg gerne vil takke i samme forbindelse: Martin Schwarz Lausten, professor emeritus i teologi ved Københavns Universitet, hvis bog *Kirke og synagoge* gav mig idéen til at gå videre med Ælnoths syn på jøder; Jonathan Adams, seniorredaktør ved Diplomatarium Danicum på Dansk Sprog- & Litteraturselskab og Avner Shamir, lektor i historie ved Københavns Universitet, der begge tog sig tid til at tale med mig og gav mig gode råd, selv om emnet ikke var deres kerneområde; David Bloch, professor i græsk og latin ved Københavns Universitet, for hans kyndige vejledning gennem specialeforløbet, der flere gange har gjort mig opmærksom på ting, jeg kunne gøre anderledes eller bedre; og endelig mine forældre, der altid har støttet mig, og som jeg altid har kunnet regne med både som støtter for denne opgave og igennem mit liv i øvrigt.

Philip Blüdnikow

København, december 2020

---

en fornuftig tilgang til at sondre mellem antijudaismen og den senere antisemitisme. For en gennemgang af den historiske brug af begrebet "antisemitisme," se Soyer (2019), p. 5-22.

<sup>5</sup> Begrebet "lachrymose narrative" stammer fra historikeren Salo Baron, der i sit essay "Ghetto or Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?" (1928) prøvede at gøre op med op med offermentaliteten i jødisk historiografi. For diskussioner om "the lachrymose narrative," se f.eks. Elukin (2007); Chazan (1997), p. 7; Carroll (2001), p. 150-2.

## FOKUS OG TEORI

Det jødisk-kristne forhold op gennem historien har været genstand for stor akademisk interesse med et væld af litteratur og teorier til følge. Personligt baserer jeg min læsning af Ælnoth og andre kristne forfattere på tre teorier, som jeg vil komme ind på i det følgende. Den første er idéen om "the hermeneutical Jew" (herfra "den hermeneutiske jøde") som fremlagt af Jeremy Cohen, professor i historie ved Tel Aviv University. I forordet til sin bog *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (1999) fortæller Cohen, hvordan kollegerne ved et kristent universitet i USA, hvor han gæsteforelæste, ikke så meget påskønnede hans undervisning som bare det at have "en jøde i vor midte," som de efter sigende skulle have sagt til ham. Ifølge Cohen udfyldte han tilsyneladende et underbevidst behov i kristen selvforståelse for at have en undseelig, jødisk tilstedeværelse i det kristne verdensbillede, der blev fremelsket i Vesteuropa fra antikken og frem, og som Cohen han kalder "den teologiske scene" ("the theological scene"), hvor han dengang på det amerikanske universitet indtog rollen som dette teaterstykkets "hermeneutiske jøde."<sup>6</sup>

Hermeneutik henviser til læsning og forståelse af en tekst, der bygger på tidligere læsninger af samme. Med "den hermeneutiske jøde" mener Cohen, at kristne forfattere gennem historien har forsøgt at få "jøden" – en fiktiv figur bygget på tidligere teologers fortolkning - til at passe ind i det kristne verdensbillede og samtidshistorie. I kristendommens begyndelse var jødedom og kristendom nogenlunde lige i status og indflydelse, men i takt med kristendommens tiltagende magt forsvandt de virkelige jøder ud af syne og blev i stedet til "jøden," en skabelon, som kunne bruges efter forgodtbefindende. Kristen polemik mod jøder op gennem historien har således ofte ikke været vendt mod jøderne selv, men mod andre grupper, hvor jøder blot agerede substitut for den virkelige modstander, f.eks. andre kristne grupperinger end forfatterens egen. Som Cohen skriver: "Christians perceived the Jews to be who they were *supposed* to be, not who they actually *were*."<sup>7</sup> At dette også gælder i Ælnoths

---

<sup>6</sup> Cohen (1999), p. 1.

<sup>7</sup> Cohen (1999), p. 2. Cohens egen understregning. For andre beskrivelser af dette fænomen se f.eks. Nirenberg (2013), p. 2: "[...] 'the Jewish question' is as much about the basic tools and concepts through which individuals in a society relate to the world and to each other, as it is



krønike, skal vi få at se.

Hvad gjorde kristne forfattere så for at fremelske denne fiktive, jødiske figur? En yderst benyttet metode i oldtiden og middelalderen var typologisk læsning af Biblen. Ved typologi forstås en "ikke-litterær eller figurativ læsning," der var en essentiel del af først jødedommens fortolkning af Det Gamle Testamente og sidenhen kristendommens forsøg på at etablere sig selv som arvtageren til jødedommen.<sup>8</sup> Typologien blev et særdeles effektivt middel i den kristne selvforståelse, da Det Gamle Testamente på denne måde let kunne læses som et varsel om Åbenbaringen, og samtlige dets fortællinger som typologier for den kristne verdenshistorie, der dermed blev cementerede som rigtige. Også Ælnoths fremstilling af Knud den Helliges død er et fremragende eksempel på en typologi, da han på baggrund af Det Nye Testaments historie om Jesus inddrager jøderne i en dansk 1100-tals kontekst, hvor der ikke var nogen reel jødisk tilstedeværelse. Som Andrew Scheil dog bemærker i sin bog *Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England* (2004), gør man klogt i at holde sig for øje, at termen "typologi" er et barn af 1800-tallets forsøg på at systematisere bibellæsningen på linje med de naturvidenskabelige teorier. Ingen antikke eller middelalderlige forfattere har nogensinde skelnet mellem, hvorvidt deres eksegese beroede på "typologi", "allegori" eller en helt tredje læsningsmodel, men for klarhedens skyld vil jeg referere til denne strategi som "typologi" igennem specialet.<sup>9</sup>

Typologien leder os ind i det mere håndgribelige og kropslige, da den kristne iver efter at læse Det Gamle Testamente typologisk spillede på dualismen mellem de to religioner, som de kristne hurtigt etablerede for at distancere sig fra jødedommen. De kristne kritiserede jøderne for deres manglende anerkendelse af Jesus som Messias og herunder deres stædige insisteren på den bogstavelige fortolkning af Det Gamle Testamente, hvor de kristne i egen optik havde udviklet teologien ud over dette stadie, og forstod den figurative, typologiske og *sande* mening bag teksten, som Gud havde ment den. Det ledte til en hovedstrømning i kristen

---

about the presence of "real" Judaism and living Jews in that society" eller Fredriksen (2010), p. 211: "Christian anti-Jewish invective expresses ideas about Judaism. But no less, Christian anti-Jewish invective spreads ideas about Christianity."

<sup>8</sup> Kessler & Wenborg (2005), p. 431.

<sup>9</sup> Scheil (2004), p. 11-4.

polemik mod jøderne, som gik på deres kropslighed i forhold til kristen spiritualitet med kritik af deres krop og sind til følge – en udvikling, som kun tager til i intensitet i højmiddelalderen, hvor kropsbeskrivelserne antager ekstremt nedladende karakter, og som Scheil samler under betegnelsen "somatic fiction" ("somatisk fiktion").<sup>10</sup> Der var talrige andre ting galt med jøderne ifølge kristne teologer, men jeg har valgt at fokusere på krops- og sindskritikken i min analyse af Ælnoths krønike, fordi den 1) repræsenterer et overskueligt udsnit af et ellers kæmpe kildemateriale og 2) fordi emnet er mere tilstedeværende hos Ælnoth end teologiske eller filosofiske udredninger.

Af krops- og sindskritikken følger et interessant spørgsmål om jøderne som gudsmordere. Der er en åbenlys modsætning i den tidlige kristendoms insisteren på at kalde jøderne for åndeligt indskrænkede og dermed teologisk fritagne for gudsdrab på Jesus ("Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør," som det hedder i Det Nye Testamente<sup>11</sup>) til højmiddelalderens dæmonisering af jøderne som udspekulerede bedragere. Samtidig satte det spørgsmålstejn ved Guds ufejlbarlige plan, i det den alvidende enten havde udvalgt et folk, som han vidste ville fejle i erkendelsen af Messias (og hvorfor ville han dog gøre det?), eller også ikke kunne tøjle jøderne, hvilket underminerede hans fuldkommenhed. De teologiske konsekvenser var ret så overvældende og vil blive belyst nærmere hos nogle af de kirkefædre, som vi skal nærstudere, og i Ælnoths krønike, hvor intentionaliteten bag drabet på Guds egen helgen Knud svæver i det uvisse. Dette bliver også en indikator på, hvor Ælnoth befinder sig i den overgang fra antijudaisme til antisemitisme, som Langmuir sporer til at finde sted nogenlunde omkring hans levetid.

Når vi kommer helt ned i den sproglige materie, som udgør selve datasættet for mit speciale, er det som filolog bydende nødvendigt at kunne tage favntag med teksten for at fremvise en analyse. Det vil jeg gøre ved at fokusere på vokabular om jødernes negative træk med særligt fokus på fremstilling af kropsligt og åndeligt forfald hos jøderne, som det går igen op gennem historien fra et kristent perspektiv, og ved at spore en linje fra kirkefædre og op til Ælnoth. Jeg vil være på udkig efter disse beskrivelser både i de tidlige kristne tekster, som vi

---

<sup>10</sup> Scheil (2004), p. 240-53.

<sup>11</sup> Lukasevangeliet 23:34.

læser som fundamentet for Ælnoths teologiske verdensbillede, og hos Ælnoth selv, hvor teksten er rig på denne slags beskrivelser af Knud den Helliges mordere og *in extenso* jøderne og deres ofte negative karakteristika.<sup>12</sup>

Om oversættelse: Da specialet er den afsluttende opgave i uddannelsen "Latin m. specialisering i middelalderfilologi" er det helt essentielt, at jeg i løbet af opgaven demonstrerer en evne til at læse, forstå og formidle tekster fra det latinske originalsprog til et forståeligt, moderne dansk. Derfor vil oversættelser af latinske tekster være mine egne, selv hvis der skulle eksistere forudgående oversættelser til dansk af samme tekst. Det betyder dog ikke, at jeg har arbejdet fuldkommen uafhængigt af andres arbejde, og særligt i forbindelse med Ælnoths krønike står jeg naturligvis i gæld til Erling Albrechtsen, der i 1986 lavede en glimrende nyoversættelse af krøniken til dansk, som jeg har brugt som kontroloversættelse. I forbindelse med bibelcitater har jeg benyttet Bibelselskabets nye, danske oversættelse *Biblen 2020*; i forbindelse med Johannes Chrysostomos' prædikener Mignes *Patrologia Graeca*, der tilbyder paralleloversættelse til latin, hvilket gjorde arbejdet med lige netop denne tekst noget lettere. Endelig har jeg i analysen bestræbt mig på at gengive de middelalderlige konventioner fra Ælnoths krønike, som de også fremgår af Gertz' tekststudgave i samlingen over danske helgenskrifter *Vitae sanctorum Danorum* fra 1909.

Hermed har jeg prøvet at udlægge de teorier, som udgør grundlaget for min læsning af Ælnoth. Inden vi dog når så langt, vil jeg forsøge at etablere baggrunden for Ælnoths teologiske forhold til jøder. Det vil jeg gøre i næste kapitel ved at gennemgå den tidlige kirkes tiltagende distancering fra jødedommen, og hvordan dette kommer til udtryk hos nogle af de mest indflydelsesrige kirkefædre i Middelhavsområdet, inden udviklingen breder sig nordpå til først De Britiske Øer og herefter til Danmark, hvor Ælnoth bringer den med sig og skriver *Gesta Swenomagni*.

---

<sup>12</sup> I henhold til, hvad jeg skrev i introduktionen, var det kristent-jødiske forhold på trods af den ofte negative tone også flydende og til tider præget af positive idéer; særligt det jødiske folks ældgamle historie aftvang respekt blandt kristne forfattere, der prøvede at kolportere dets historiske tyngde gennem idéen om de kristne (eller et lille udsnit af dem) som et *novus populus Israhel*. Se f.eks. Scheil (2004), p. 101-195, der behandler Bedas forsøg på at overføre *populus Israhel* til angelsakserne.

## FREMSTILLINGEN AF JØDERNE I OLDKIRKEN

Som tidligere nævnt har Gavin Langmuirs definition af forskellen mellem antijudaisme og antisemitisme haft stor indflydelse. Langmuir definerede også tre forskellige niveauer af polemik mod jøder: doktrinær, juridisk og populær.<sup>13</sup> I min redegørelse vil jeg tage udgangspunkt i primært den doktrinære kategori, som den kom til udtryk fra kristendommens spæde begyndelse, da vi må regne kirkemanden Ælnoth for oplært i den samme tradition, og at det var denne baggrund, som kom til udtryk, da han i starten af 1100-tallet besluttede sig for at nedfælde sin historie om Knud den Hellige og inddrage jøderne i sagen.

Som i næsten alle andre antikke tekster lider vi under, at de overleverede tekster er skrevet af veluddannede mænd, som ikke var synderligt repræsentative for befolkningen, hvilket gør det svært at sige noget om befolkningens holdning til jøder i antikken. Lige netop inden for kristendommen følger dog, at nogle af disse forfattere har varetaget poster som præster eller biskopper, hvor de nødvendigvis må have prædikeret for deres tilhørere, men det er i sidste ende det skriftlige materiale, der har overlevet frem til i dag, og som vi kan bruge som indgangsvinkel til, hvordan de tænkte om jøder.

Heraf følger, at man i en opgave af denne størrelse naturligvis ikke kan gennemgå samtlige kristne tekster, der omhandler jøder eller jødedommen på den ene eller anden måde. Derfor har mit kriterium i udvælgelsen af forfattere været, at de skulle være indflydelsesrige skikkelser i den tidlige kirkes historie, hvorved deres tanker om jødedommen med stor sandsynlighed ville have opnået så stor autoritet som deres øvrige teologiske skrifter. Da det er et speciale i latin, har jeg forsøgt at vægte latinske forfattere højest, men hvad angår dette emne er græske forfattere faktisk bedre repræsenteret, hvorfor jeg også behandler nogle af disse i form af Johannes Chrysostomos og naturligvis Paulus, der ikke er at til at komme udenom, når det handler om tidlig kristendom.

Man kunne også godt have begyndt historien endnu tidligere end i oldkirken, da der er eksempler på negative stereotyper om jøder i f.eks. Ægypten<sup>14</sup> eller hos hedenske forfattere som

---

<sup>13</sup> Langmuir (1996), p. 58.

<sup>14</sup> Se Nirenberg (2013), p. 12-35.

Tacitus og Seneca den yngre,<sup>15</sup> men den kristne fjendtlighed synes at repræsentere et selvstændigt fænomen, og bør derfor behandles separat, da vi formoder, at denne tradition har haft mere indflydelse på kirkemanden Ælnoth end nogen anden.<sup>16</sup> Derfor begynder vi med Paulus og den tidlige kirke.

## Det tidlige skisma: Paulus

Spørgsmålet om jødernes afvisning af Jesus som den bebudede Messias fik stor betydning meget tidligt i kristendommens historie. Skismaet bliver som så meget andet i kristendommen normalt ført tilbage til apostlen Paulus, født i Tarsus i Lilleasien af en jødisk slægt og med det hebræiske navn Saul. Paulus havde ellers ifølge eget udsagn været særdeles aktiv i forfølgelsen af de kristne som frafaldne jøder, inden han fik en åbenbaring på vejen til Damaskus og gik over til selv samme tro, hvis største forkynder han skulle blive.<sup>17</sup> Efter et møde med apostlen Peter i Jerusalem blev det aftalt, at hvor Peter skulle missionere blandt jøder, skulle Paulus gøre det blandt hedninge. Det var et radikalt skift fra Jesus eget arbejde, der synes at have været blottet for tanker om ikke-jøder, baseret som det var på jødisk messianisme.<sup>18</sup> Herefter påbegyndte Paulus sin berømte rundrejse, der førte til oprettelsen af kristne menigheder rundt omkring Middelhavet, men som bragte ham i store vanskeligheder, efter hans budskaber havde skabt tumult i Jerusalem i år 57. Her blev Paulus anholdt af den romerske garnison i byen, appellerede om at blive dømt i Rom som romersk borger, og blev i sidste ende formentligt henrettet dér på et tidspunkt mellem den berømte brand af år 64 og kejser Neros selvmord i år 68.

---

<sup>15</sup> Stern (1975), p. 429-35.

<sup>16</sup> Ruether (1974), p. 28: "Rather we must recognize Christian anti-Semitism as a uniquely new factor in the picture of antique anti-Semitism," og Stroumsa (1996), p. 4: "[...]early Christian perceptions of Jews and Judaism appear to be *sui generis*." Fredriksen (2010) mener dog, at den kristne kritik af jøder trækker på tidligere, hedensk polemik, p.

<sup>17</sup> Paulus, *Gal.* 1:13-14; *Ap. gern.* 8:1-3.

<sup>18</sup> Nicholls (1995), p. 115-21. Tanken om en *mashiach* (hebraisk: "frelser") er stadig udbredt den dag i dag i særligt ortodoks jødedom, hvor store rabbinere flere gange har fået denne titel. De tidlige kristne baserede blandt andet inklusionen af ikke-jøder i troen på Det Gamle Testaments *Zacharias' bog* 8:20, der siger, at "på ny skal folkeslag komme[...] for at formilde Herren."

Paulus' litterære arv er de breve, som han skrev til de forskellige menigheder i Romerriget, og som fungerer som en uvurderlig kilde til tankegangen bag den tidlige kristendom. De er også blevet grundigt studeret for Paulus' holdning til sin oprindelige tro, og brevene lægger allerede kimen til den dualistiske opfattelse af jøderne som kødelige og de kristne som spirituelle, der skulle blive så indflydelsesrig senere hen. Forskningen har lagt stor vægt på Paulus' negation af jødisk lov, herunder omskærelse, som han fandt overflødig, nu hvor Messias havde vist sig, og han slog i stedet på en spirituel omskærelse, der var fuldt ud lige så gyldig som den fysiske.<sup>19</sup> Lignende afvisning af den gamle, fysiske jødedom og dens verdslige ritualer er at finde i *Philipperbrevet* 3.18-19, *Galaterbrevet* 6.13 og *Kolosenserbrevet* 2.16-19.<sup>20</sup> I *Korintherbrevet* 3.7-18 kommer Paulus også ind på jødernes blindhed ved at fejllæse *Anden Mosebog* 34:29-35, hvor der oprindeligt står, at Moses *afdækkede* sit ansigt, da han underviste det jødiske folk i Guds lov. Paulus vender dog passagen om til, at Moses dækkede sit ansigt *til* som symbol på alle jøders blindhed over for Guds ord.<sup>21</sup> Forestillingen om jødernes blindhed skulle blive én af de primære kristne angreb mod jødedommen, som vi skal se talrige eksempler på. Generelt angreb Paulus voldsomt kroppen som et forsvarsværk mod Guds vilje og kom til at tegne de næste årtusinders kristne tænkning på området.<sup>22</sup>

Paulus havde også positive udsagn om jødedommen, og i sidste ende kan man ikke entydigt fortolke hans forhold til religionen som godt eller dårligt, men den ambivalente tilgang åbnede ikke desto mindre døren på klem for et kristent mishag mod jøderne, der kun tog til i takt med religionens stigende magt, hvor Paulus' breve kom til at udgøre et arsenal af anklager mod den gamle, forstokkede jødedom. Den "paulinske doktrin," herunder kristendommens

---

<sup>19</sup> Se f.eks. Paulus, *1. Kor.* 7.19: "Om man er omskåret eller ej, betyder ikke noget, men det gør lydighed mod Guds bud," ["ἡ περιτομή οὐδὲν ἔστιν καὶ ἀκροβυστία οὐδὲν ἔστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ."] eller *Gal.* 5.16. Billedet bliver forplumret af et enkelt sted i *Rom.* 3.1-2, hvor Paulus synes at rose den fysiske omskærelse, men det overordnede billede er negativt.

<sup>20</sup> Ruether (1974), p. 95. Paulus forsøger at fremstille den seksuelle afholdenhed som en kristen opfindelse, men Brown (1988) ser en lige linje fra den antikke jødedomms strenge moral- og seksualkodeks som set hos essenerne fra Dødehavsrullerne over Jesus, der tilsyneladende ikke vakte større opsigt ved at være ugift i en alder af ca. 30 år.

<sup>21</sup> Ruether (1974), p. 97.

<sup>22</sup> Brown (1988), p. 48: "The charged opacity of his language faced all later ages like a Rorschach test: it is possible to measure, in the repeated exegesis of a mere hundred words of Paul's letters, the future course of Christian thought on the human person."

forhold til jødedommen, udgjorde fundamentet for efterfølgende teologiske forfattere, mens skismaet mellem de to religioner voksede og voksede, godt hjulpet på vej af begivenheder som ødelæggelsen af Det Andet Tempel i Jerusalem i år 70, der bekræftede de kristne i jødernes vildfarelse, og udbredelsen af evangelierne, hvor flere passager entydigt lagde skylden for Jesu død på jøderne, selv om Judæas rolle som provins i Romerriget reelt betød, at romerne og ikke jøderne havde haft hånds- og halsret over Jesus.

### ***Adversus Judaeos: Tertullian, Johannes Chrysostomos og Ambrosius***

På et litterært plan kom kristendommens stigende selvbevidsthed ofte til udtryk i de såkaldte *adversus Judaeos*-polemikker, som næsten alle vigtige kirkefædre skrev. De giver den bedste mulighed for at forstå det kristne tankegods i forhold til jøderne på dette tidlige tidspunkt i kristendommens historie, og det er selv om mange af dem reelt sigtede mod "judaiserende" kristne i henhold til idéen om polemik som indlæg i interne, kristne stridigheder snarere end mod jøderne selv.<sup>23</sup> Polemikkerne var generelt baseret på fire antagelser: 1) At Jesus var Messias, hvilket jøderne fejlagtigt havde nægtet, og de havde endda slået denne Messias ihjel. 2) Derfor havde de kristne, der erkendte Jesu messianske natur, overtaget jødernes historiske position som Guds udvalgte folk. 3) Jødernes efterfølgende lidelser var straf for deres uvidenhed, modvilje mod at anerkende deres fejl og korsfæstelsen af Jesus. 4) Åbenbaringen annullerer som følge heraf den gamle jødisk lovgivning, som de kristne ikke skal følge.<sup>24</sup>

Tertullian (ca. år 160-222 e.Kr.), der ofte regnes som den største, vestlige teolog før Augustin, skrev en *adversus Judaeos*-tekst, der også må regnes som det første *latinske* skrift særligt rettet mod jøderne, da der havde været græske eksempler forinden, mest bemærkelsesværdigt Justin Martyr og hans dialog med jøden Tryphon. Tertullians værk er

---

<sup>23</sup> Ruether (1974), p. 148: "[...]the writings aim primarily at shoring up Christian self-understanding, rather than at dialogue with real Jews." De to bedste forsøg på at opsamle *adversus Judaeos*-genren er Schreckenberg (1982) og Williams (1935), der dog kun koncentrerer sig om kristne polemikker mod jøderne. De inddrager således ikke andre genrer, hvor det jødisk-kristne forhold også optræder. Den bedste overordnede kildesamling om det jødisk-kristne forhold regnes traditionelt for at være Marcus' *The Jews in Christian Europe: A Source Book* (1935), siden revideret og genudgivet i 2015 af Marc Saperstein.

<sup>24</sup> Lausten (1992), p. 22. Ruether (1974) præsenterer en lignende men lidt større liste, p. 118.

ligeledes en dialog mellem en kristen og en jøde i sokratisk stil, men idéen om, at kristen polemik mod jøder faktisk mestendels var rettet mod frafaldne kristne eller lignende som advarsel mod at gå over til jødedommen bliver bestyrket af, at denne "jøde" faktisk viser sig at være hedensk konvertit; altså en mand, som valgte jødedommen frem for kristendommen og en antydning af rivaliseringen mellem de to religioner på dette tidlige stadie i kristendommen.<sup>25</sup>

Ud over en disput om, hvorvidt Tertullian rent faktisk skrev den sidste del af værket pga. dets overvældende lighed med et andet Tertullian-værk, nemlig *Adversus Marcionem*,<sup>26</sup> handler det meste af dialogen om de paulinske pointer i ophævelsen af gammel, jødisk lov, hvor omskærelsen går igen, nu som en måde hvorpå man kan genkende og udpege jøderne og forhindre dem adgang til Jerusalem.<sup>27</sup> Også shabbat, den jødiske hviledag, bliver her anset for at være overflødiggjort. Til allersidst i værket kommer Tertullian ind på jødernes åndelige fejltagelse, da han udlægger, hvordan Jesus kom to gange: først i sin nedrige, fysiske form og siden i sin ophøjede, åndelige form, hvor jøderne dog kun formåede at begribe og nedgøre den første udgave. Dette, skriver Tertullian, er et udtryk for jødernes uvidenhed.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Williams (1935), p. 43: "There was therefore sufficient reason for the *Adversus Judaeos* to be composed, both as a protection to Christians, and as a means of winning Jews."

<sup>26</sup> Marcion af Sinop (c. 90-155 e.Kr.) fremførte kontroversielle idéer om Guds natur, og forsøgte at påvise, at den skabende, indgribende og til tider krigeriske Gud i Det Gamle Testamente var en anden end den senere mere tilbageholdende Gud i Det Nye Testamente, hvilket underminerede den kristne typologi af Det Gamle Testamente og blev skarpt afvist af bl.a. Tertullian.

<sup>27</sup> Tertullian. *Adv. Iud.* 3.6: "Dette var således Guds forsyn: at give omskærelsen som et tegn, hvorfra de kunne genkendes, når tiden var kommen, så at de kunne forhindres adgang til Jerusalem på baggrund af de tidligere omtalte gerninger." ["Haec igitur dei providentia fuit, dandi circumcisionem in signum unde dinosci possent, cum adveniret tempus cum pro meritis suis supradictis in Hierusalem admitti prohiberentur."] Passagen fungerer dualistisk, da den både referer til det himmelske Jerusalem, der skal komme med Messias, og det faktum, at jøderne efter Den Anden Jødiske Krig i 135 e.Kr. var blevet forment adgang til Jerusalem af kejser Hadrian, der også ændrede byens navn til Aelia Capitolina for at slette den jødiske forbindelse til byen og forhindre yderligere oprør. På denne måde demonstrerer Tertullian samspillet mellem den teologiske antijudaisme og den faktuelle, politiske situation.

<sup>28</sup> Tertullian. *Adv. Iud.* 14.10: "Den første advent blev forudsagt, således tilhyllet gennem flere allusioner og ydmyget med enhver nedværdigelse, men den anden derimod skulle være både håndgribelig og værdig for Gud. Af den årsag kunne de let forstå og tro på den, idet de udelukkende så på den anden, der er ærværdig og storladet, og de blev fortjent vildledt vedrørende den mere uanseelige – under alle omstændigheder den mere uværdige – af dem, altså den første. Således nægter de den dag i dag, at Kristus er kommet, fordi han endnu ikke er



Her ser vi et oplagt eksempel på nedgørelsen af jødernes mentale tilstand, der dog endnu ikke kammer over i beskrivelsen af deres vanvid. Tertullians værk er i det hele taget i den mildere ende af *adversus Judaeos*-polemikkerne, og synes at følge det mønster, som næsten alle iagttagere har udpeget med tiltagende radikaliserings af *adversus*-litteraturen op gennem antikken og ind i middelalderen. Der er flere bud på, hvorfor litteraturen udviklede sig i en mere aggressiv retning, og spørgsmålet lader sig ikke entydigt besvare, men tiraderne tager til og når måske deres højdepunkt i antikken omkring kristendommens ophøjelse til statsreligion gennem Konstantin den Store i begyndelsen af 300-tallet.<sup>29</sup>

Netop den voldsomme aggressivitet gør Johannes Chrysostomos' otte *κατά των Ιουδαίων*-prædikener i Antiochia i 386-7 e.Kr. til det vel nok mest kendte udfald mod jøderne i oldtiden. De menes ligeledes at være rettet mod "judaisierende" kristne, men han tilsviner jøderne, der ifølge ham fordærver de kristne, udøver sort magi og bekæmper Gud i deres synagoger, der er at sammenligne med bordeller eller røverbuler, hvor de tilbeder dæmoner.<sup>30</sup> Dertil stjæler de, er grådige, nærige, snyder og anstifter krig - hadet bobler ud af Johannes' prædikener. På det somatiske plan, hvor Chrysostomos er langt fremme, fordømmer han

---

kommet i ophøjethed, mens de ikke fatter, at han først skulle komme i ydmyghed. ["Igitur quoniam primus adventus et plurimis figuris obscuratus et omni inhonestate prostratus canebatur, secundus vero et manifestus et deo dignus, idcirco quem facile et intellegere et credere potuerunt eum solum intuentes id est secundum qui est in honore et gloria non inmerito decepti sunt circa obscuriorem certe indigniorem id est primum. Atque ita in hodiernum negant venisse Christum suum, quia non in sublimitate venerit, dum ignorant in humilitate primum fuisse venturum."]

<sup>29</sup> Se Stroumsa (1996), der gennemgår en række forskellige teorier: Antijudaisme kan være udtryk for kristen søgen efter egen identitet (Ruether, Ladner, Gaston), en parallel udvikling til kristen afvisning af gnosticisme (Efroymson), en essentielt grundelement i kristen teologi (Taylor) og et udslag af "conflict theory" (Simon), men i sidste ende peger han selv på Max Webers teori om *Politisierung*: at idéer formuleret under apolitiske forhold bliver revideret ved kontakt med den politiske magt, hvilket gjaldt kristendommen på grund af dens stigende politiske indflydelse. For nemhedens skyld kan vi konkludere, at der under alle omstændigheder er overvældende konsensus om et tiltagende mishag mod jøder i kristen litteratur.

<sup>30</sup> Idéen om den jødiske dæmondyrkelse, der med tidens løb blev til association med Djævelen, anser Stroumsa (1996), p. 23 for at være en reminiscens af den hedenske afgudsdyrkelse. Da de hedenske religioner forsvandt, blev tilbedelsen af "dæmoner" (dvs. ikke-kristne guder) ført over på jøderne på trods af deres monoteisme. Se Trachtenberg (1983) for en historisk gennemgang af associeringen af jøderne med Djævelen.

jøderne for kun at adlyde deres bug; de er som svin eller geder, og han afslutter med at understrege denne kropslighed ved at fremmane et billede af en fordærvet, bacchanalsk kult: "De kender kun til et: at tjene deres maver og blive fulde, at blive banket for danserne og såret for stridsvognsførerne. Er disse ikke alvorlige og forfærdelige ting?"<sup>31</sup> Her ser vi "den hermeneutiske jøde" som bygget op af Chrysostomos' forgængere nu antage en næsten dæmonisk karakter, som var fraværende hos Tertullian. Det er dog også vigtigt at bemærke, at selv om hans polemik er repræsentativ for det tiltagende fjendskab over for jøder, skiller Chrysostomos sig dog også ud som særligt aggressiv.

En lige så vigtig og samtidig kirkefader på den latinske side var Ambrosius (ca. 340-397 e.Kr.), biskop af Milano. Hans holdning til jøderne kommer mest berømt til udtryk i et brev til kejser Theodosius I fra år 388 e.Kr. Ud af brevet kan vi forstå, at en synagoge i Kallinikon i Mesopotamien var blevet brændt ned ved optøjer udløst af den lokale biskop, og at Theodosius havde i sinde at få samme biskop til at stå for genopførelsen af synagogen for egne midler og sørge for at de øvrige gerningsmænd blev straffet. Her skrider Ambrosius dog ind og anråber Theodosius om, at han skal bebrejde Ambrosius selv nedbrændingen, for "der kan ikke være et sted, hvor Kristus bliver afvist,"<sup>32</sup> og genopbygningen af synagogen for kirkens midler vil være en skændsel, som jøderne kan fryde sig over ved at beklæde deres nye synagoge med inskriptionen "Et ugudelighedens tempel bygget på rov fra kristne."<sup>33</sup> Ifølge Ambrosius' følgende brev til sin søster havde han held til at vride armen om på Theodosius og få beslutningen omstødt. Episoden er en glimrende illustration af den tiltagende fjendtlighed over for jøder, som nu også blev religiøst legitimeret i samfundets øverste lag.<sup>34</sup>

Med hensyn til den somatiske beskrivelse af jøderne ytrede Ambrosius sig mere konkret om dette i andre sammenhænge som i sit 74. brev, hvor han i et forsøg på at forklare, hvorfor Gud gav Moses lovene på Sinaibjerget, når de samme love senere blev ophævet, skriver, at "han

---

<sup>31</sup> Johannes Chrysostomos. *κατ. τὼν Ἰυδ.* 1 i *Patrologia Graeca* 48.848: "Se Schreckenberg (1982), p. 320-39 for en fyldig gennemgang af Johannes Chrysostomos' polemik.

<sup>32</sup> Ambrosius. *Epist.* 40 i *Patrologia Latina* 16.1104B: "Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ego illis mandaverim; ne esset locus in quo Christus negaretur."

<sup>33</sup> Ambrosius. *Epist.* 40 i *Patrologia Latina* 16.1105B: "Hunc titulum Judaei in fronte synagogae suae scribent: templum impietatis factum de manubiis Christianorum."

<sup>34</sup> Simon (1996), p. 227-8.

kendte til det jødiske folks hårdnakkethed, tilbøjelighed til at begå fejl, underdanighed, tendens til troløshed; det folk der hørte med øret uden at høre, så med øjnene uden at se; der på slibrig vis var barnagtigt letsindigt og glemsomt vedrørende forskrifterne, og således brugte han loven som en pædagog mod folkets ustadige natur og svage sind.”<sup>35</sup> Her ser vi også den mentale nedgørelse af jøderne komme klarere til udtryk i idéen om, at Gud skabte loven for at styre de barnagtige jøder, men at ikke engang det var nok til at holde dem i ave, da Messias viste sig. Betoningen af det barnlige aspekt kommer til udtryk i Ambrosius’ brug af *paedagogus* (“pædagog”), der går igen flere steder i brevet, og som understreger, at jøderne havde brug for en voksen autoritet til at holde dem i hånden.

I Chrysostomos og Ambrosius ser vi altså en intensivering af jødehadet i kristen teologi, som også kommer til udtryk i krops- og sindsbeskrivelserne, der bliver voldsommere og mere nedladende over tid, hvilket igen peger frem mod højmiddelalderens overgang fra antijudaisme til antisemitisme. Begge teologer bliver i dag anset for at være blandt de vigtigste skikkelser fra tiden omkring kristendommens ophøjelse til statsreligion i Romerriget, hvis efter vore dages standarder uheldige antijødiske holdninger alligevel kun udgør en fodnote til deres anseelse i kristendommen. De overgås dog begge i betydning af den lidt senere Augustin, der naturligvis også kom ind på det jødisk-kristne forhold; hans betragtninger kom til at udgøre en hel doktrin for det fremtidige forhold mellem de to religioner.

## Ind i middelalderen: Augustin, Beda og Ælfric

Augustin (354-430 e.Kr.) kom gentagne gange ind på jødedommen i løbet af sit forfatterskab, mest synligt i *Tractatus adversus Judaeos* fra slutningen af hans liv, men allerede i hovedværket *De civitate Dei* havde han udlagt sin originale tese om jødernes stadige eksistens i en kristent domineret verden; et teologisk problem, der havde frustreret kristne tænkere siden religionen for alvor var brudt igennem i 300-tallet. Med udgangspunkt i salme 59.12, hvor der står: “Dræb

---

<sup>35</sup> Ambrosius. *Epist.* 74 i *Patrologia Latina* 16.1255A: “Sciebat durae cervicis populum Judaeorum, lapsu mobilem, humilem, perfidiae promptiorem, qui aure audiret et nonaudiret, oculis videret, et non videret, lubrico quodam infantiae levem et immemorem praeceptorum; et ideo legem tamquam paedagogum mobili plebis ingenio et menti adhibuit infirmae[...].”

dem ikke, så mit folk glemmer dem, gør dem hjemløse med din styrke og styr dem, Herre, vort skjold!"<sup>36</sup> udleder Augustin ved hjælp af sin typologiske læsning, at jøderne er udset til at leve videre spredt ud over kloden, hvor de skal agere vidner og levende bevis på kristendommens rigtighed.<sup>37</sup> Dette var en nyskabende tanke på et tidspunkt, hvor teologer igennem længere tid havde prøvet at forene Åbenbaringens åbenlyse sandhed med jødernes modvilje mod at erkende selv samme, og den blev hurtigt så populær, at den antog sit eget teologiske liv.<sup>38</sup>

Ud over denne originale tese finder Cohen, der har lavet en grundig gennemgang af Augustins forhold til jødedommen, ikke, at Augustin afveg nævneværdigt fra sine apostolske forgængere i holdning, om end hans sprogbrug var betragteligt mindre polemisk end f.eks. Johannes Chrysostomos'. Således var jødernes kropslighed også et gennemgående tema i *Tractatus*, hvor han skriver, at "hvis de forstod, hvad profeten havde bekendtgjort[...] ville de således ikke være blinde, således ikke være syge, så at de hverken kunne erkende Herren Kristus som lyset eller som frelsen."<sup>39</sup> Den fuldkomne umærkelige reference til jøderne som helt generelt syge (*aegroti*) viser, hvordan den somatiske kritik langsomt bliver en naturlig del af karakteriseringen af "den hermeneutiske jøde".

Den augustinske doktrin om jødernes tilstedeværelse blandt de kristne blev overtaget af den efterfølgende periodes måske allervigtigste teolog pave Gregor I (r. 590-604 e.Kr.), der blev

---

<sup>36</sup> *Salmernes bog*, 59.12.

<sup>37</sup> Augustin. *De civitate Dei* 18.46: "Men jøderne, der slog ham ihjel og nægtede at tro på ham, fordi han skulle dø og genopstå, blev hærget af romerne og på frygtelig vis fuldkommen udryddet fra deres rige, hvor de allerede var under fremmede folks herredømme, og spredt gennem landene, eftersom de er tilstedeværende over alt. De fungerer gennem deres egne skrifter som vidnesbyrd om, at vi ikke er vildfarne vedrørende Kristus." ["Iudaei autem, qui eum occiderunt et in eum credere noluerunt, quia oportebat eum mori et resurgere, uastati infelicius a Romanis funditusque a suo regno, ubi iam eis alienigenae dominabantur, eradicati dispersique per terras, quandoquidem ubique non desunt, per scripturas suas testimonio nobis sunt prophetias nos non finxisse de Christo."]

<sup>38</sup> Cohen (1999), p. 64-5.

<sup>39</sup> Augustin. *Tract. adv. Iud.* 1.2: "[...]si intelligerent de quo praedixerit propheta[...] non sic caeci essent, non sic aegroti, ut in Domino Christo nec lucem agnoscerent, nec salutem." Der er delte meninger om, hvorvidt Augustin generelt havde en positiv eller negativ indstilling over for jøderne; Carroll (2008) argumenterer for, at jøderne i Augustins optik måske skulle leve men ikke trives ("survive, but not thrive"), mens Frederiksen (2010) slår på Augustin som nyskabende i sin relativt venlige indstilling over for jøderne.

kanoniseret for sit store teologiske virke, og som også er den politisk klart mest indflydelsesrige af de her nævnte forfattere. Det ville være forkert at sige, at Gregor var venligt stemt over for jødedommen på et personligt plan, men i flere breve – allermest berømt *Sicut Judaeis non*-brevet til biskoppen af Palermo i 598, som kom til at danne skole for fremtidige pavebullaer på området – forsvarer han jødiske rettigheder til ejendom og sikkerhed mod kristne angreb og kalder på mildhed og venlighed i forsøget på at få dem til at konvertere til kristendommen. Gregors arbejde grundlægger forestillingen om det middelalderlige Vesteuropa, som Cohens kolleger i USA tilsyneladende gerne så videreført med "en jøde i vor midte".

Selv om Gregors milde holdning til spørgsmålet om omvendelse med vore dages øjne kan virke sympatisk, må man ikke gå i den fælde at læse ham som en humanist med en moderne medfølelse for jødernes situation. Gregor abonnerede som kirkemand på de samme idéer om jøder, som vi har set udbredt i de foregående tekster, hvilket også kommer til udtryk i hans øvrige skrivelser om jøder, der ikke holder sig tilbage, når det kommer til polemik. Han bruger f.eks. verbet *saevio* ("at rase, være vild") til at beskrive jødernes opførsel med dets konnotationer af dyrisk vildskab.<sup>40</sup> I hans optik er jøderne dertil "arrogante,"<sup>41</sup> "dumme og "troløse"<sup>42</sup> og naturligvis "blinde" for sandheden, der igen "opildnede dem til deres grusomhed" mod Jesus, hvor særligt sidstnævnte peger i retning af antisemitismens fremstilling af jøder som ondskabsfulde over for deres ofre.<sup>43</sup>

Overgangen til middelalderen bød også på andre teologer med markante holdninger til jødedommen. Den i vores optik nok mest interessante, store kirkeskikkelse fra denne tid er Beda (ca. 672-735) med tilnavnet "Venerabilis" ("den ærværdige"), da han kom fra England og tilsyneladende har udøvet en direkte indflydelse på sin landsmand Ælnoth, der nævner ham

---

<sup>40</sup> *Patrologia Latina* 75.1029C: "Det er passende igen at vende blikket mod Herrens lidelsesstund, da jøderne forfulgte i raseri og de disciple var på flugt i frygt." ["Libet mentis oculos ad dominicae passionis horam reducere, cum Judaei persequentes saevirent, discipuli timentes fugerent."]

<sup>41</sup> Gregor Magnus. *Moral. libri* 4.3 i *Patrologia Latina* 75.636B: "superba Judaeorum corda"

<sup>42</sup> Gregor Magnus. *Moral. libri* 4.3. i *Patrologia Latina* 75.731A: "Judaei sunt stulti[...] Judaeorum perfidiam."

<sup>43</sup> Gregor Magnus. *Moral. libri* 4.3. i *Patrologia Latina* 75.748B: "[...]quorum nimirum caecitas ad crudelitatem[...] exarsit[...]"

som eneste direkte forfatterreference.<sup>44</sup> De Britiske Øer havde hidtil været en udørk i kristendommens historie, men kom i den katolske kirkes søgelys under Gregor den Store, der sendte missionærer til området for at sprede troen. Den britisk-irske munkekultur var en udløber af missioneringen, og kom til at stå for et uvurderligt bidrag til bevaringen af den klassiske litteratur. Beda, barn af denne tradition, står samtidig tilbage som dens største søn på grund af sit imponerende historiske, teologiske og litterære arbejde.

Scheil har i sit studie af holdninger til jøder i det angelosaksiske England lavet en grundig gennemgang af Bedas skrivelser på området, og finder, at den lærde Beda ikke divergerer synderligt fra kirkefædrene i sine holdninger. Han bruger de nu klassiske idéer om jødernes "blinde raseri" (*caeca insania*), "hårdnakkethed" (*dura cervix*), "åndsfravær" (*alienatio*) og slet og ret "vanvid" (*dementia*) i sit forsøg på at forstå jødernes uvilje mod at acceptere Kristus.<sup>45</sup> Han kommer også ind på meningen bag glosen *alienatio* i sin eksegese om profeten Habakkuk og dermed *in extenso* øvrige nedsættende begreber om jødernes mentale tilstand:

"I stedet for til *alienatio*, på græsk *in extasi*, oversætter nogle til *stupor* og andre til *excessu mentis*. Hvad end det dog kaldes "dumhed" eller "åndsfravær," viser det én og samme ting: når nogen ved et uventet vidunder bliver forbløffet og lamslået, og man bliver fremmedgjort for sit eget sind, hvad evangeliernes fortællinger viser ofte er overgået jøderne."<sup>46</sup>

I Bedas optik er det et udtryk for en manglende evne til at kapere et mirakel (i hvilken som helst sammenhæng men nok primært Åbenbaringen selv, forstås), altså en mental defekt, der historisk har været jøderne til del. Herved kommer man dog ind på det teologisk problematiske emne om jødernes skyld: Afviste jøderne Jesus på grund af deres åndelige begrænsninger

---

<sup>44</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 11: "Om det allermest ædle folk englænderne ved vi fra den ærværdige præst Beda, det samme folks historieskriver, at det fører sin oprindelse tilbage til de gamle saksere." ["Anglorum enim gens nobilissima, quæ ab antiquis Saxonibus originem ducere venerabili Beda presbytero, eiusdem gentis historiographo, describente dinoscitur."]

<sup>45</sup> Scheil (2004), p. 30ff.

<sup>46</sup> Beda. *In Habacuc* 526 i Scheil (2004), p. 45: "Pro alienatione, in graeco scriptum est *in extasi*, quod quidam in 'stupor' alii in 'excessu mentis' dicatur, unum idemque significat cum quis repentino miraculo turbatus ac stupefactus, a sensu suae mentis redditur alienus, quod accidisse Iudaeis crebra evangeliū prodit historia[...]"

(hvilket indikerer uskyldighed), eller var de bevidste om, hvem de havde at gøre med (og ergo skyldige i gudsmord)?

Interessant nok argumenterer Cohen i sin artikel "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars" (1982) for, at Beda abonnerede på sidstnævnte fortolkning i et nybrud fra den tidligere tradition, der beroede på det berømte Jesus-citat i Lukasevangeliet 23.34: "Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør" samt tekstpassager i *Korintherbrevet* 1 og *Apostlenes gerninger* 3.17.<sup>47</sup> I sin eksegese af Lukasevangeliet skriver Beda nemlig, at Jesu anmodning til Gud *ikke* var rettet mod jøderne, der "opildnede af misundelse og arrogance foretrak at korsfæste ham, hvem de forstod var Guds søn, snarere end at bekende sig til ham," men kun mod det udsnit af dem, der var "ivrige efter Gud, men ifølge vor viden ikke vidste, hvad de gjorde".<sup>48</sup> I denne fortolkning er det altså kun en mindre gruppe blandt jøderne, der var uskyldige i gudsmord, og det er denne fortolkning, der ifølge Cohen blusser op igen ved indgangen til højmiddelalderen, hvor de intellektuelt dominerende munkeordener i Paris benytter den. I en anden passage bruger Beda ligesom Ambrosius jødernes påståede barnagtighed – her *Homelia* 2.2.124 om, hvordan Jesus fodrede femtusinde med fem brød og to fisk – til at demonstrere jøderne skyld. Hos Beda er jøder til alle tider repræsenteret i den typologiske læsning af drengen, der bringer Jesus maden, og drengens "barnlige sind" (*sensu puerili*) tillader Beda at nå frem til et tilfredsstillende svar, der både tilgodeser skyldsspørgsmålet og hans håb om eventuel frelse for jøderne: De havde barnets uudviklede dømmekraft, men var stadig aktive beslutningstagere og dermed skyldige.<sup>49</sup>

Efter Bedas død i 735 e.Kr. blev han hurtigt anerkendt for sit litterære geni. Selv om han så vidt vides aldrig forlod sit kloster i Nordengland, vidner en stor manuskripttradition om hans ry også langt uden for De Britiske Øers grænser, måske mest interessant gennem den vigtigste intellektuelle ved Karl den Stores hof, nemlig angelsakseren Alcuin, der i sin ungdom var blevet uddannet af Egbert, biskop af York og selv lærling af Beda. Gennem Alcuin og

---

<sup>47</sup> Cohen (1982), p. 3.

<sup>48</sup> Cohen (1982), p. 11: "[...]qui livoris ac superbiae stimulis accensi quem filium Dei intellexere crucifigere quam confiteri maluerunt"[...] qui zelum Dei habentes sed non secundum scientiam nesciere quod fecerunt."

<sup>49</sup> Scheil (2004), p. 36-45.

kredsen af *literati* omkring Karl genopblomstrede studiet af klassikerne såvel som liturgien, og Bedas store rolle i Den Karolingiske Renæssance har været åbenlys.<sup>50</sup> Jødernes position i Frankerriget var også yderst positiv, hvorfor perioden i jødisk-kristen forskning er blevet kendt som "*concordia-tiden*," der står som en sidste opblomstring i kristen-jødiske relationer før Korstogenes brutalitet og højmiddelalderens tiltagende fjendskab.<sup>51</sup> Tilbage på De Britiske Øer blev Bedas ry også cementeret gennem Alfred d. Stores (r. ca. 871-886) program for etablering af en angelsaksisk nationalidentitet, hvor den store teolog også fungerede som nationalhistoriker gennem sit mest berømte værk *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

Beda har uden tvivl ydet indflydelse på en mand som abbed Ælfric af Eynsham (ca. 955-1010), der tegner den sidste angelsaksiske tid før normannernes erobring af England i 1066. Han står på grund af sit ry som den største, angelsaksiske kirkemand efter Beda og med en dokumenteret transmission af skrifter som et meget sandsynligt bindeled mellem denne og Ælnoth, og er værd at kigge nærmere på, inden vi når til analysen. Som kirkemand kunne Ælfric naturligvis latin, men det er hans litterære produktion på oldengelsk, der har opnået størst berømmelse - f.eks. hans oversættelse af de første seks bøger i Biblen fra latin til oldengelsk. Skiftet af sprog forhindrede dog på ingen måde Ælfric i at benytte de samme, let genkendelige *topoi* om jøderne som de øvrige forfattere, vi har set. De er i Ælfrics optik "hårdhjertede" (*heard-heortan*), "blodtørstige" (*wælhreow*) og "vilde" (*reðe*) m.m., og særligt Jesu død bliver ophøjet til en jødisk konspiration.<sup>52</sup> Altså ser vi endnu engang "den hermeneutiske jøde" optræde, nu uundgåeligt vendt over mod en mere bestialsk karikatur, der bliver toneangivende i løbet af højmiddelalderen og særligt i England. Ælfric lever kun omtrent to generationer før Ælnoth, der som vi skal se uden tvivl har kendt til hans arbejde.

Ælfric huserede på et tidspunkt, hvor jøderne endnu ikke var tilstedeværende på De Britiske Øer, men med erobringen af England i 1066 af normannerne under Wilhelm Erobreren fulgte også jødiske menigheder for at opsøge handelslivet med en helt ny dynamik mellem kristen majoritet og jødisk minoritet til følge. Som Estes argumenterer for ved hjælp af Langmuirs definition af den populære antijudaisme blev Ælfrics skrifter automatisk ført over

---

<sup>50</sup> For en gennemgang af Bedas indflydelse, se Whitelock (1994).

<sup>51</sup> Lausten (1992), p. 28.

<sup>52</sup> Estes (2016), p. 274-7.



på den nye virkelighed og forstærkede mishaget mod de nu særdeles tilstedeværende jøder.<sup>53</sup> Sammenkoblet med Cluny-og benediktinerordenens religiøse vækkelse og demografiske og økonomiske faktorer som jødisk migration med efterfølgende øget konkurrence til følge steg fjendskabet over for jøderne.<sup>54</sup> På engelsk grund kan den herefter udbredte forestilling om jødiske ritualmord på kristne drenge også tolkes som en udløber af samme udvikling.<sup>55</sup>

### **Konklusion: "Den hermeneutiske jøde"**

Vi har nu set, hvordan visse forestillinger om jødernes åndelige og kropslige forhold med udgangspunkt i den allertidligste kristendom blev en integreret del af kirkefædrenes anklagepunkter mod jøderne, og hvorledes disse forestillinger eskalerede i aggressivitet i takt med den større og større afstand mellem de to religioner op gennem århundrederne. Forestillingerne spredte sig fra området omkring Middelhavet også ind i områder, hvor jøderne endnu ikke var fysisk til stede, så vi ved indgangen til højmiddelalderen ser en fuldstændigt fastforankret fremstilling af jøder i kristen doktrin, som ikke længere er baseret på virkelige erfaringer med dem, men som bygger på de foregående århundreders eksegetiske læsning og fortolkning af Det Nye Testamente, og som krystalliserer sig i, hvad Cohen kalder "den hermeneutiske jøde". For vores forfattere i Nordeuropa *var* denne figur stereotype vitterligt repræsentativ for jøderne.

"Den hermeneutiske jøde" blev først kendetegnet ved sin manglende sanselige evner i

---

<sup>53</sup> Estes (2016), p. 273.

<sup>54</sup> Det skal dog bemærkes her, at hvor massakrerne under Det Første Korstog normalt er blevet tilskrevet samme udvikling, afviser Chazan (1996), p. 127-48 korstogsmassakrerne som *mere* katastrofale end andre middelalderfølgelser af jøder (en rolle velsagtens tilskrevet dem pga. Det Første Korstogs store rolle i vestlig historieskrivning) og anser dem – med visse forbehold – som udtryk for den gamle antijudaisme i overensstemmelse med Langmuir, der mener, at de antisemitiske forestillinger om jøder først dukker op lidt senere med fortællingerne om jødiske ritualmord på kristne drengebørn. Se nedenfor.

<sup>55</sup> I løbet af 1100-tallet blev jøderne i England gentagne gange anklaget for blodofringer af drengebørn, hvor historien om William af Norwich er den mest berømte. Se Estes (2016), p. 268-9 eller Bale (2003), p. 130-5. Cohen (1982) peger på de dominikansk-franciscanske teologer ved universitetet i Paris som afgørende for intensiveringen af jødehadet i højmiddelalderen, men nævner også andre teorier som økonomisk konkurrence mellem jøder og en fremvoksende, kristen middelklasse og øget social kontrol udøvet af den katolske kirke.

form af blind- og døvhed, metaforer for jødernes arrogance og modvilje mod enten at indse kristendommens sande lære (*dura cervix, superbia*) eller blot deres generelle uvidenhed (*ignorantia*), men disse to mest udbredte forestillinger blev hurtigt suppleret af forestillinger om jøderne som barnlige og utilregnelige (*puerilis, levis, mobilis*), som igen udviklede sig til idéer om manglende rationalitet, decideret vanvid (*dementia, insania*) og endelig det nærmest dyriske raseri (*furor, saevitia, crudelitas*), som åbnede op for den dehumanisering, der kom til at kendetegne middelalderens overgang fra antijudaisme til antisemitisme, og som velansete teologer som Peter Venerabilis (d. 1156) og Peter af Blois (d. 1212) brugte som argumentation i deres værker.<sup>56</sup> I sidste ende står vi med højmiddelalderens antisemitiske stereotyp om den åndeligt fordærvede, fysisk frastødende og decideret bestialske jøde, der divergerede fra oldtidens antijudaisme og varslede antisemitismens indtog i henhold til Langmuirs teori.

Det er ud fra disse forestillinger, at jeg i det kommende kapitel vil analysere Ælnoths krønike om Knud den Hellige for at se på hans beskrivelser af oprørerne, der gør det af med Knud, og hvorvidt han gennem en typologisk læsning af begivenhederne benytter sig af de karaktertræk hos "den hermeneutiske jøde," som vi har set blive etableret op gennem antikken og den sene middelalder med det formål at legitimere Knuds status som helgen. Igennem analysen af teksten vil jeg diskutere passager, der indeholder latinske begreber, der enten er identiske med eller fungerer som synonyme for kirkefædrenes begrebsapparat omkring jøderne. Jeg vil også prøve at drage paralleller til andre, nogenlunde samtidige helgenberetninger for at se, om Ælnoth er enestående i sin brug af jøderne, eller om man kan tale om en hel undergenre af krøniker, der bruger oldtidens jøder som typologisk værktøj i en samtidig politisk kontekst.

---

<sup>56</sup> Bestul (1997), p. 76.

## FORESTILLINGER OM JØDER I ÆLNOTHS KRØNIKE

Den 10. juli 1086 blev kong Knud dræbt i Sct. Albani Kirke i Odense af en oprørske folkemængde, der havde drevet ham på flugt hele vejen fra Jylland. Det var en lidet værdig afslutning for den fromme konge, der havde gjort en stor indsats for at fremme kristendommen i et Danmark, der et århundrede efter Harald Blåtand endnu var præget af hedenske traditioner. Knuds indsats for kristendommen var dog ikke gået pavekirken ubemærket forbi, og 15 år efter sin død blev han helgenkåret af pave Paschalis II, godt hjulpet på vej af broren Erik Ejegods indsats, der gennem den prestigøse indlemmelse af en helgen i kongefamilien må have øjnet store muligheder for at cementere familiedynastiet. I sin indledning til oversættelsen af Ælnoths krønike kalder Albrechtsen ophøjelsen af Knud til helgen for "den største ydre begivenhed i den danske katolske kirkes historie."<sup>57</sup>

Historien om Knuds martyrdom blev bevaret for eftertiden i flere forskellige kilder, der tilsammen er kendt under navnet "Odenselitteraturen": først *Tabula Othiniensis*, der blev begravet sammen med Knuds jordiske rester, og senere i tilføjelsen *Epitaphium* skrevet på versemål, der blev tilføjet tavlen, der dog ikke føjer meget yderligere til historien. Hertil kommer to krøniker: den mindre *Passio sancti Kanuti regis et martyris*, der formentligt blev nedfældet i vinteren 1095-96 af en ukendt forfatter i forbindelse med overførslen af Knuds knogler fra kirkegulvet til en stensarkofag<sup>58</sup> og den større *Gesta Swenomagni et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris*<sup>59</sup> skrevet af den gejstlige Ælnoth, som udgør teksten for min analyse.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Albrechtsen (1984), p. 9.

<sup>58</sup> Albrechtsen (1984), p. 14.

<sup>59</sup> Værket har haft adskillige titler, men de har næsten uden undtagelse fokus på Knud og hans *passio*. Titlen angivet ovenfor stammer fra de to primære håndskrifter i Belgien. Se Conti (2010), p. 191, Gelting (2011), p. 33, Gertz (1909), p. 45-51.

<sup>60</sup> Gertz (1909) giver en grundig gennemgang af historien bag og overleveringen af de forskellige kilder til Knuds martyrdød. I *Knud den Helliges martyrhistorie* (1907) gennemgår han de tre ældre skrifter, men udelader Ælnoths krønike på grund af dens omfang. I nyere tid har Hope (2019) også kigget på Odense-litteraturen under et hele for at spore udviklingen af kulten omkring Knud. Selv om han kun nævner det *en passant*, ser han den typologiske sammenligning mellem danere og jøder som et forsøg på at knytte Knud tættere til Jesus, end de foregående kilder havde gjort.

Andre kilder til historien om Knud er den islandske *Knýtlingesagaen* ("Knýtling" er en diminutiv af Knud) samt *Roskildekrøniken* og Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*. Fra et kildekritisk perspektiv er disse kilder dog nedfældet efter *Gesta Swenomagni* og derfor længere væk fra begivenhederne i tid, hvor *Gesta Swenomagni* fungerer som en næsten samtidig kilde til begivenhederne og det først kendte eksempel på en Danmarkshistorie eller et forsøg derpå. Af samme årsag har værket også tiltrukket sig en del opmærksomhed i historieforskningen.<sup>61</sup>

Hvor krøniken yderligere adskiller sig fra de andre kilder er det teologiske aspekt med typologi, forsyn og sågar guddommelig intervention, som man ikke finder i de øvrige krøniker. Det er også i denne forbindelse, at Ælnoth kan retfærdiggøre den ellers ahistoriske brug af jøderne, som bliver en agent i en historie, som de ikke har haft nogen del i. Inden vi når frem til selve analysen af krøniken, vil jeg i det følgende kapitel se nærmere på værkets datering, genre og Ælnoth selv for at sætte værket ind i dets rette kontekst, men også for at se, hvad vi kan udlede om Ælnoths brug af jøder ved hjælp af disse elementer.

## Værk og forfatter

### Datering

Værkets datering er omstridt den dag i dag. Der er både en åbenlys *terminus post quem* i Ælnoths omtale af Knuds *translatio* (skrinlæggelse) i 1100/1101<sup>62</sup> og en *terminus ante quem* i hans omtale af biskopperne Gerold og Arnold som levende, hvor vi ved, at sidstnævnte døde i 1124, men det efterlader stadig et tidsrum på 23 år. Her spreder tidligere behandlinger af krøniken sig bredt ud: Gertz pegede på år 1122 baseret på formodningen om, at Ælnoth var kommet til Danmark i 1098 på biskop Humbald af Odenses foranledning, hvorfor de 24 år, som Ælnoth hævder at

---

<sup>61</sup> Se bl.a. Sørensen (1984, 1986), Conti (2010), Gelting (2011), Lukman (1947) eller Skyum-Nielsen (1971), der alle behandler *Gesta Swenomagni* eller elementer af krøniken.

<sup>62</sup> Ælnoth angiver datoen for skrinlæggelsen til at have været d. 19. april 1101, men det er problematisk af den grund, at det var den meget hellige Langfredag. Gelting (2011), p. 37 argumenterer dog for, at forsøget på at etablere Knuds kult kan have fået Erik og præsteskabet til at udnytte helligdagens symbolik til egen fordel, så det alligevel kan være den korrekte dato.

have opholdt sig i Danmark ved nedfældningen af krøniken, ville resultere i 1122;<sup>63</sup> Sørensen noterede, at mange hældede mod 1120 (uden at uddybe hvem), men pegede selv på en tilblivelse fra før 1117 baseret på et brev fra pave Paschalis II, der synes at følge Ælnoths opfordring til kong Niels (r. (r. 1104-1134) om at begave helligdommene i Odense;<sup>64</sup> og endelig peger Gelting på år 1111/1112, fordi førømtalte Gerold gik i landflygtighed fra Danmark heromkring efter en prekær sag, og næppe ville være blevet omtalt i rosende vendinger derefter.<sup>65</sup> Geltings pointe synes ikke at være blevet bemærket af andre før ham, og forekommer mig derfor at være et godt bud på en nærmere datering af værket, men helt sikre bliver vi nok aldrig.

Dateringen af værket giver os anledning til at spekulere i, hvilket verden Ælnoth har befundet sig i under nedfældningen af krøniken, og hvorvidt det kan have haft indflydelse på indholdet. Perioden 1101-1124 peger under alle omstændigheder i retning af et kristent Vesteuropa, der havde oplevet Det Første Korstogs begejstring, som også spredte sig til Danmark med både danske korstogsdeltagere og nationens eget af slagsen mod venderne til følge. Her er det mest de senere togter under Valdemar den Store og biskop Absalon, der har påkaldt sig opmærksomhed, men allerede under kong Niels var der initiativer til korstog, som Ælnoth må have været informeret om. I forbindelse med mit emne er de tidligere nævnte massakrer på jøderne i Rhinområdet naturligvis den mest bemærkelsesværdige konsekvens af korstogsbevægelsen, men om lige denne detalje er kommet Ælnoth for øre er svært at sige, og i forlængelse af Estes' førømtalte teori synes han i hvert fald ikke på nogen måde at forholde sig til samtidige jøder – for Ælnoth eksisterer kun "den hermeneutiske jøde".<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Gertz (1909), p. 44. Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, introd.: "[...]iam vero Dacie partibus quatuor quinqueniis et bis fere binis annis demoratus."

<sup>64</sup> Sørensen (1986), p. 119.

<sup>65</sup> Gelting (2011), p. 38-39.

<sup>66</sup> I forbindelse med omtalen af korstogsbevægelsen i Danmark ville jeg gerne have benyttet mig af Villads-Jensen, K. *Korstog ved verdens yderste rand: Danmark og Portugal ca. 1000 til ca. 1250* (2011), men nedlukningen af universitetet ifm. COVID-19 i december 2020 gjorde det umuligt at konsultere værket i tide.

## Genre og motiv

*Gesta Swenomagni* indeholder elementer af både hagiografi, *passio*-fortælling, historieskrivning og endda poesi, hvilket gør det vanskeligt at give teksten en nøjagtig genrededefinition. I sin gennemgang af Odense-litteraturen var Gertz meget kritisk over for krønikens værdi som historisk kilde, og han havde set sig gal på både Ælnoths kunstlede stil og tendens til at indskyde religiøst orienterede passager midt i den historiske fortælling.<sup>67</sup>

Med hensyn til det hagiografiske kan man ikke tale om et decideret *vita*, da vi næsten intet hører om Knuds liv, før han opnår kongemagten. Beskrivelserne af Knuds regeringstid, hvor Ælnoth fremstiller ham som den barmhjertige, kristne landsfader, trækker åbenlyst på den model for middelalderlige kongebiografier, der blev etableret af forgængeren Einhardt (c. 770-840 e.Kr.), en del af inderkredsen ved Karl den Stores hof i Aachen, der forfattede *Vita Karoli Magni* med inspiration fra Suetonius' antikke kejserbiografier. Det ligger også implicit i denne genres indflydelse på værket, at Knuds mere negative personlige kvaliteter, som oven i købet kan have ført til hans fald, bliver skubbet i baggrunden til fordel for fremstillingen af den fromme konge, der går i kristendommens ærinde og må lade livet herfor.

Det bringer os videre til *passio*-genren. At kalde det en genre i sig selv er dog måske misvisende, da *passio* – malende beskrivelser af Jesu lidelser før og under korsfæstelsen – forekommer i vidt forskellige værker, der i sig selv fortjener vidt forskellige genrebetegnelser.<sup>68</sup> Derfor er det måske mere korrekt at omtale *passio* som et emne, som bliver behandlet i den givne genre. Alligevel er det nok det mest relevante begreb i forbindelse med mit speciales problemstilling, da genren åbenlyst gav kristne forfattere anledning til at læse deres samtids begivenheder i en typologisk ramme, når de valgte at skrive om deres egne martyrer frem for Jesus. I sin bog *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society* (1997) har

---

<sup>67</sup> Gertz (1909), p. 43: "Værket er et religiøst Tendensskrift af reneste Vand, i ingen Henseende mindre end den ovenfor omtalte [mindre og tidligere krønike *Passio sancti Kanuti regis et martyris*, red.]; hertil maa der tages det nøjeste Hensyn ved Bedømmelsen af dets Værdi som historisk Kildeskrift, og efter min Mening er denne langtfra saa høj, som de fleste af vore nyere Historikere synes at mene[...]" For en nyere, kildekritisk gennemgang af Ælnoth, se Sørensen (1986).

<sup>68</sup> Se Bestul (1997), p. 26-68, hvor han gennemgår udtryksformer i den mangfoldige middelalderlige *passio*-litteratur.

Thomas Bestul dedikeret et helt kapitel til skildringen af jøder i *passiones* fra middelalderen. Han peger på 1150-1350 som en storhedstid for *passio*-genren og brugen af jøder i denne på grund af en fornyet, religiøs vækkelse i vestlig kristendom, som ikke bare henviste til "den hermeneutiske jøde", men som også aktivt styrkede samtidig antisemitisme og appellerede til fremmedgørelse af jøder i overensstemmelse med historikeren R.I. Moores teorier.<sup>69</sup> Man kan derfor spørge, om *Gesta Swenomagni* bør læses i samme tradition. I sidste ende er det dog nok omsonst at prøve at definere værket som specifikt placeret inden for den ene eller den anden genre, da det netop er blandingen af genrer i sig selv, der er sigende for værkets intention og plads i tidlig dansk historieskrivning.

Som Lars Boje Mortensen har fundet frem til i sit arbejde med myteskabelse i tidlig, nordisk litteratur, fandt der i flere lande, herunder Danmark, en kreativ blomstringsperiode ved indgangen til højmiddelalderen med etableringen af nye, lokale legender, som skulle indgå i den kristne verdenshistorie i forlængelsen af de gamle. Mortensen anskuer selv disse fortællinger, herunder *Ælnoths*, som værende i et krydsfelt mellem hagiografi og historieskrivning, og de udgør ifølge ham den første fase af en nordisk myteskabelse, som den finere litteratur som Saxos *Gesta Danorum* byggede videre på, og derved skabte grundlaget for nationalhistoriografien i lande som Danmark, Norge og Ungarn.<sup>70</sup> Som vi vil se i analysen, sætter *Ælnoth* på denne måde dansk historie ind på "den teologiske scene", hvor Knud den Hellige bliver Danmarks forbindelse til den kristne verdenshistorie.

Ved siden af diskussionen af krønikens litterære og historiografiske kvaliteter er der også en politisk vinkel: Det er i hvert fald en åbenlys fortolkning, at *Ælnoth* også kan have haft til formål at styrke Estridsen-dynastiet, hvor den siddende kong Niels var den sidste af Svend Estridsens sønner; associationen med den helgengjorte Knud kan i hvert fald ikke have gjort skade. Heraf følger også titlens fokus på både *Swenomagni* (Svend Estridens egentlige navn) og *filiolum eius* snarere end Knud alene, selv om han uden tvivl er hovedpersonen. Scheil kalder brugen af "den hermeneutiske jøde" i denne kontekst for sociopolitisk, men Mortensen er dog skeptisk over for blindt at tilskrive helgenlitteraturen overvejende politiske bagtanker, som han

---

<sup>69</sup> Bestul (1997), p. 70.

<sup>70</sup> Se Mortensen (2006).

mener, der har været tendens til i den tidligere forskning; i stedet er det bedre at fokusere på den kreative proces, som brugen af mytedannelsen spiller i skabelsen af nordisk nationallitteratur.<sup>71</sup>

På trods af den mulige fortolkning som et forsøg på at styrke Svend Estridsen-dynastiet springer krøniken dog på grund af det stærke religiøse aspekt behændigt hen over de mere realpolitiske aspekter af Knuds styre, der nok var mindst lige så udslagsgivende for oprøret mod ham som hans religiøse iver.<sup>72</sup> I Ælnoths optik bliver Knuds kamp for kristendommen ophøjet til en dyst mellem Gud og Djævelen om herredømmet over Danmark, og Knud ender sine dage som en typologisk efterfølger til Jesus, spredt foran alteret i Odense med kroppen formet i et kors.<sup>73</sup>

## Ælnoth

Om Ælnoth ved vi ikke meget. I hans eget forord til krøniken fortæller han, at han er "den laveste af det hellige embedes tjenere, født i den engelske by Canterbury," og at han altså har opholdt sig i landet i 24 år.<sup>74</sup> I epilogen skriver han så på samme måde, at han er "den laveste af

---

<sup>71</sup> Mortensen (2006), p. 249: "This is of course not to say that we should discard the political reading, only that we should question its hegemony. We should not always expect the old religious texts to really be about politics, kingship, etc. As has been stated recently by Roy Rappaport in his path-breaking book about ritual and religion: "Ritual is not merely another way to "say things" or "do things" that can be said or done as well or better in other ways."

<sup>72</sup> Ælnoth siger næsten intet i den retning, men andre primærkilder som *Roskildekrøniken* eller *Knytlingesagaen* antyder, at streng skattepolitik kombineret med hård håndhævelse i sidste ende førte til oprøret. Gelting (2011), p. 35 opsummerer: "Nevertheless, it does seem plausible that Knud was protecting the still fairly weak Danish church and supporting it both with generous gifts and by attempting to introduce the full payment of tithes at the same time as he was strengthening his own kingship by enforcing the king's peace. These policies caused resentment in broad sections of the lay aristocracy and the free peasantry."

<sup>73</sup> Se Gad (1961), p. 151, der ser kampen mellem Gud og Djævel som et motiv, der stammer helt tilbage fra Cyprian. Knuds død foran alteret i korsets positur var allerede etableret i de tidlige kilder *Tabula Othiniensis* og *Epitaphium* jf. Conti (2010), p. 194. Imitation af Jesu død var en integreret del af helgentraditionen, hvor typologisk brug af jøder selvfølgelig også blev relevant; se Ingham (1973), p. 9.

<sup>74</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, introd. 1: "[...]divini officii ministrorum infimus Ailnothus, Cancia Anglorum metropolitana urbe editus, iam vero Dacie partibus quatuor quinqueniis et bis fere binis annis demoratus."



præsterne,<sup>75</sup> selv om vi må formode, at både forord og epilog er præget af genrekonventionen om overdreven ydmyghed, og at han sagtens kan have haft højere rang, end han her udtrykker. Der er en god mulighed for, at han har været en del af den benediktinske bevægelse af munke fra Evesham, som emigrerede til Odense ti år efter Knuds død på foranledning af Erik Ejegod for at etablere kulten omkring Knud, men selv dette er usikkert.<sup>76</sup> I Canterbury er han muligvis blevet uddannet under ledelse af den indflydelsesrige ærkebiskop Lanfranc, der kan have haft stor indflydelse på Ælnoths stil og den usædvanlige udformning af *Gesta Swenomagni*, der indeholder både angelsaksiske og kontinentale historiografiske træk.<sup>77</sup>

Ud fra en biografisk læsning af Ælnoths forhold til jøderne eksisterer der selvfølgelig den interessante tanke, at han *kan* have haft reel kontakt med jødiske tilflyttere til England i kølvandet på Wilhelm Erobrerens erobring af landet efter 1066. Fra krønikeskriveren William af Malmesbury ved vi, at Wilhelm inviterede jøder fra Rouen til at slå sig ned i England i 1070, og Ælnoth må i det mindste have været opmærksom på den nye, jødiske tilstedeværelse i sit hjemland – måske var det ud over undertrykkelsen af den angelsaksiske kultur én af grundene til hans mishag mod Wilhelm og normannerne, som kommer til udtryk i *Gesta Swenomagni*? Selv hvis Ælnoth vitterligt mødte jøder i England, inden han kom til Danmark, synes han nu heller ikke her at være blevet bevæget af nogen synderlig næstekærlighed men i stedet at have beholdt og måske oven i købet styrket sine negative forestillinger på området, men ligesom i tilfældet med Det Første Korstog er der i sidste ende tale om ren spekulation.

Hvordan bruger Ælnoth så jøderne i sin krønike? Det ville være forkert at hævde, at de har en meget fremtrædende plads, da Ælnoth aldrig direkte beskylder jøderne for at dræbe Knud, men det er netop her den interessante analyse ligger i forfatterens behov for at inddrage jøderne igen og igen som Djævlens værktøj og billedet på generel fordærvelse i en historisk kontekst, hvor de aldrig fysisk var til stede. Her ser vi altså "den hermeneutiske jøde" blive

---

<sup>75</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, epilog: "[...]sacerdotum infimus".

<sup>76</sup> Gelting (2011), p. 36 og 40 foreslår, at Ælnoth, hvis mishag mod normannerne lyser ud af teksten, kan have været en agent for det danske kongehus og dets ambitioner om at genvinde England! Efter Knuds mislykkede togt i 1085 kan han have søgt tilflugt i Danmark, og kan have tjent det kongelige kapel, snarere end et kloster. Om Evesham-traditionen i Odense, se Nyberg (2000), p. 52-67. For andre teorier om Ælnoths ankomst til Odense, se Conti (2010), p. 193.

<sup>77</sup> Gelting (2011), p. 42, Lukman (1947), ff.

brugt som et redskab for kristne forestillinger om verdens indretning, der samtidig aktivt driver historien frem ved gennem typologien at anspore til mordet på Knud. I den følgende analyse vil jeg kronologisk gennemgå *Gesta Swenomagni* for at se, hvordan dette forhold kommer til udtryk med vægt på Ælnoths beskrivelser af oprørernes og jødernes krop og sind, og som analysen vil vise, giver den kronologiske gennemgang mening, da Ælnoths beskrivelser af oprørerne tager til i voldsomhed som en parallel af den omgivende verdens tiltagende aggressivitet i polemikken mod jøder.

## Analyse af forestillinger om jøder i *Gesta Swenomagni*

### Dedikation: Niels og David

Krøniken er som sagt dedikeret til kong Niels, hvilket kommer til udtryk i forordet, hvor Ælnoth besynger den siddende konges kvaliteter og drager en parallel mellem ham og kong David ved at referere salme 7.12, hvor "den profetiske konge og tapreste af fårehyrderne erklærer [Gud] retfærdig og stærk."<sup>78</sup> Brugen af kong David rejser dog det åbenlyse spørgsmål, hvordan en jødisk figur kunne bruges så positivt, når vi har set den overvejende negative omtale af jøder hos kristne forfattere? Et gennemgående, *positivt* tema i den kristne anskuelse af jødedommen var forståelsen af jøder som et ældgammelt folk med en storslået historie, der dog havde fejlet noget grusomt i deres manglende forståelse af Jesus som Messias. Den vise Kong David appellerede til denne opfattelse, og hans popularitet i kristendommen blev styrket gennem Det Gamle Testaments *Anden Samuelsbog 7*, hvor Gud fortæller David, at hans efterkommere skal have kongemagten til evig tid. Jesus blev i kristen optik anset for at være dennes efterkommer, og herfra var vejen banet for den positive opfattelse af David, der fra karolingisk tid og op i middelalderen blev en yndet figur at sammenligne konger med.<sup>79</sup>

I forordet kommer Ælnoth også ind på sine sproglige kundskaber eller mangel på samme. I forlængelse af ydmyghedstropen beder han om, at "man bærer over med mit

---

<sup>78</sup> Ælnoth, *Gesta Swenomagni*, introd. 2: "rex propheticus et opilionum fortissimus iustum et fortem denunciatur."

<sup>79</sup> Garipzanov (2008), p. 225.

sproglige armod, så at man, hvis noget tankeløst eller blottet for sandhed i alvorlig grad skulle have fornærmet tilskuernes åsyn, ikke med det samme fordømmes med et løftet øjenbryn og farisæisk mishag.”<sup>80</sup> Passagen afspejler, at Ælnoth selvfølgelig kendte sin bibelhistorie, hvor farisæerne indtog en skurkerolle, og at forestillingen om en indgroet, jødisk modvilje mod fremførelsen af det hellige ord var en integreret del af hans verdensbillede. Dertil har passagen også resulteret i spekulation om, hvorvidt Ælnoth sigtede mod kritikere af hans øvrige arbejde, som kunne have været det føromtalt *Epitaphium*. På denne måde kan Ælnoth have slået sine kritikere i hartkorn med jøderne, og fremhævet sig selv som en forfatter, der ligesom Jesus før ham fremførte Guds ord.<sup>81</sup>

Ligesom i tilfældet med kong David kommer Ælnoth i forordet også ind på to andre store skikkelser fra Det Gamle Testamente i Moses og Abraham.<sup>82</sup> Hans reference til Moses er faktisk en fejl citering af *Anden Mosebog* 17.5, da Ælnoth skriver, at det er broren *Aaron*, der slår på klippen med sin stav og skaffer vand til det jødiske folk efter udvandringen fra Ægypten. Det er svært at sige, hvorvidt det er et kæmpe hul i Ælnoths ellers så veldemonstrerede viden om Biblen eller en simpel fejl, som aldrig blev opdaget i tide, men passagen tjener dog stadig sit formål ved at illustrere Guds uendelige kræfter. Samtidig viser referencen til Abraham ligesom i tilfældet med David, hvordan den kristne, historiografiske tradition behændigt ignorerede det jødiske element, når man havde brug for at cementere kristendommens historiske tyngde gennem en berømt forfader. Abraham, det jødiske folks stamfader, repræsenterede om nogen

---

<sup>80</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, introd. 5: "Imperitę linguę infacundię ignosci deponco, ut, siquid inane seu veritatis vacuum pondere visus aspectantium offenderit, non superducto protinus supercilio pharisaica condempnetur invidia." Fra et oversættelsesteknisk perspektiv er det interessant, at Albrechtsen ikke har oversat *pharisaica* direkte - måske i accept af glosens ejendommelighed for en læser, der ikke kendte Biblen ud og ind - men omskriver i stedet til "veloplagt misundelse"; forstået, at der i Ælnoths optik altid ville være "farisæere" klar til at fordømme én, der blot formidlede det hellige ord. Se Schreckenbergs (1982), p. 112-5. for en forklaring om farisæernes rolle i antijødisk polemik; Elukin (2002) argumenterer for, at "farisæer" blev synonymt med "jøde" omkring karolingisk tid.

<sup>81</sup> Se Albrechtsen (1986), p. 23.

<sup>82</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, introd. 11: "Glæd dig over ham, der er båret op i himlen, hvilende i Abrahams skød." ["Gratulare illum cęlis evectum, Abrahę sinu reconditum"] & Ælnoth. *Gesta Swenomagni*, introd. 9: "[...]og ham, der frembragte vand fra den hårdeste klippe ved slagene fra Aarons stav" ["et qui de silice durissima Aaron virga percutiente laticem produxit"]

den jødiske tro, men bliver her til symbol på Knuds retsmæssige plads i himlen blandt koryfæer fra Det Gamle Testamente.

### **Proemium: De hårdnakkede danere**

Ælnoth indleder selve værket med en fremstilling af kristendommens historie i Norden med vægt på Danmark – altså det føromtalte forsøg på en danmarkshistorie. Vi får at vide, at "ausonierne" (udbredt synonym for Italien eller romerne i middelalderen) fra Julius Cæsar og frem underlagde sig Østens riger, der i næste sætning allerede har bekendt sig til den kristne tro, hvorved Ælnoth let springer 300 års historie over. Dog lod kristendommens indtog i Nordeuropa vente på sig, da "troens lærere besluttede at holde sig væk herfra på grund af såvel mangel på mad og andre fornødenheder som på grund af barbarernes vildskab og medfødte hårdhed."<sup>83</sup> Temaet om nordboernes modvilje mod udefrakommende indflydelse vokser sig større i løbet af krøniken, og bliver i sidste ende måske Ælnoths vigtigste anklage mod danerne i et åbenlyst typologisk ekko af jøderne.

Lige her bliver billedet dog modsagt allerede i næste passage, hvor han vender blikket mod danerne, som Ælnoth vurderer til at være bedre egnede til kristendommens indførelse end andre nordiske folk, fordi "de selv bebor en jord mere egnet til livets fornødenheder," og som følge heraf "tog imod Treenighedens tro, før de andre [nordiske folk] anerkendte den" med henvisning til kristningen af danerne under Harald Blåtand i år 960. Ælnoth gengiver legenden om Poppos jernbyrd, der overbeviste det danske folk om den tro, som "det den dag i dag bestræber sig på at bevare og beskytte uformindsket og med Jesu Kristi støtte."<sup>84</sup> I det følgende sammenligner Ælnoth denne stærke tro på kristendommen med sveerne og goterne, der i modsætning hertil kun dyrker kristendommen af navn, og som udøver vold på kristne, lige så snart tingene ikke går deres vej.

Selv om han for nu ikke nævner jøderne, er passagen alligevel interessant for os, fordi

---

<sup>83</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 1: "illuc fidei doctores tam pro victus rerumque penuria quam et pro barbarorum feritate et innata duricia magnipendebant divertere."

<sup>84</sup> Ælnoth. *Gesta Swenoagmni* 1: "ipsi solum necessariis utilius usibus incolunt[...] fidemque Trinitatis ante, quam illi cognoverunt, isti susceperunt[...] "in hodiernum illibatam conservare et custodie Ihesu Christo favente contendit."

den tydeligvis skal etablere en historisk tradition for det danske folks særlige tilhørsforhold til kristendommen, der gør Knuds *passio* og efterfølgende helgenkåring til en selvfølge, men den er samtidig også problematisk i forhold til senere dele af krøniken, hvor Ælnoth skal forklare, hvordan det kunne gå til, at de tilsyneladende så kristne danere alligevel vendte sig mod den fromme Knud. Hermed dukker spørgsmålet om intentionalitet versus åndelig begrænsning op igen, ligesom Ælnoth gør i de andre nordiske folks tilfælde, hvor selv ikke omvendelsen til kristendommen kan gøre det af med deres "medfødte hårdhed."

Ælnoth vender tilbage til kong David i tredje kapitel, hvor han denne gang sammenligner ham med Knuds far Svend Estridsen. Ved hjælp af typologien drager Ælnoth paralleller mellem kong David, forløberen til Jesus, og Svend, forløberen til Knud. Han priser Svends indsats for kirken i Danmark og hans generelle evner som regent, og sammenligner ham sågar med kong Priamos af Troja. På trods af værkets titel forsvinder Svend Estridsen dog ret hurtigt ud af billedet, da Ælnoth således kort beretter om hans død allerede i fjerde kapitel, hvorefter titlens anden del om hans sønner kommer i spil ved arvestriden mellem Svends sønner Knud og Harald (kendt som "Hen", dvs. en hvæssesten), som Harald vandt til at starte med. Ælnoth bemærker, at folkets valg af Harald frem for Knud skete, fordi han "både var ældre af fødsel og forekom mildere i sin fremfærd."<sup>85</sup> Her antyder Ælnoth altså den strenghed, som formentligt har ført til oprøret mod Knud, men tilføjer, at Knud i sidste ende accepterede udfaldet af moralske årsager med henvisning til den græske myte om de thebanske kongesønner Eteokles og Polynikes.<sup>86</sup> I den følgende passage gør Ælnoth det dog klart, at alt dette var en del af Guds plan, som går igen og igen i krøniken, og Knud bliver efter Haralds død nogle år senere udråbt til konge af Danmark, inden kapitlet er bragt til ende.<sup>87</sup>

Således har indledningen af værket kun givet en meget lille antydning af et problem i

---

<sup>85</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 4: "[...]quia et natu anterior et gestu videbatur modestior"

<sup>86</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 4: "Selv om den allermest temperamentsfulde Knud tog det ilde op, fandt han det dog bedre at vige for sin brors vrede end ligesom fortidens thebanske kongesønner i begæret efter magt at overgive sig til at blive brændt på det evige bål ved at strides med sin bror." ["Quod acerrimus Cnuto licet moleste ferret, fraternę tamen potius duxit irę cedere quam secundum Thebanos quondam regios pueros sempiterni rogi incendijs ob regnandi libidinem sese fratremque concertando admittere."]

<sup>87</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 4.

forhold til danernes folkesjæl over for kristendommens indførelse, og der har slet ingen referencer været til jøder overhovedet ud over indledningens bemærkning om farisæerne. Det ændrer sig dog væsentligt, hvor netop danernes stædighed og modvilje mod kristendommen bliver et hovedtema i Ælnoths forklaring på Knuds fald, startende med Knuds regeringstid på tronen fra år 1080.

### **Stædighed, intentionalitet og utålmodighed: Oprøret ulmer**

I de følgende kapitler får vi at vide, at Knud havde et skarpt intellekt, en værdig fremtoning og talegaverne i orden, før Ælnoth i det næste kapitel går videre til hans fromhed, der overgår alle de andre egenskaber i vigtighed for en middelalderkonge. Knuds kristendom gjorde ham således til danernes beskytter og derfor ekstra værdig til snart at modtage den ære at blive helgenkåret.<sup>88</sup>

Hidtil har det forestående fald allerhøjest luret i udkanten af teksten for læseren, der allerede vidste, hvad historien ville ende med, men nu svinger Ælnoth for alvor ind på det typologiske spor med den første, direkte henvisning til jøderne, da vi får at vide, at Knuds planer om at udbrede kristendommen i Danmark, også indebar at sætte en stopper for hedenske riter. Dette faldt ikke i god jord, da hedningene:

”beklagede sig på deres forsamlinger over, at [Knud] stædigt holdt fast i sin forfængelighed og ihærdigt arbejdede for sine nye, uhørte påfund og rådslog på grund af dette om, hvorledes de kunne ryste hans herredømmes åg fra deres trodsigheds endnu utæmmede, ubøjede og hårde nakker[...]”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 7: ”Han tog sig af de sultne og fattige, beklædte de nøgne og frysende, hjalp forældreløse børn og enker på kærlig vis og understøttede pilgrimme og de trængende for barmhjertighedens midler.” [”Famelicos fovebat et pauperes, nudos vestiebat et algentes, orphanis et viduis clementer succurrebat, peregrinos et egentes misericordie stipendiis sustentabat.”]

<sup>89</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 8: vanitati eum insistere et veluti novis et inauditibus adinventionibus operam dare in suis conventiculis querebantur; ac ob hoc, qualiter iugum dominationis eius ab indomitibus et hactenus inflexis et duris contumacibus sue cercivibus excuterent.”

Billedet af de ubøjede nakker var en yndet metafor for jødernes stædighed op gennem den tidlige kristendoms historie, og Ælnoth har allerede antydnet, at nordboere generelt led af lignende stædighed. Pointen bliver cementeret, da han i et virvar af referencer til Biblen parafraserer *Johannesevangeliet* 12.40, nemlig at "de ikke forstod ved at høre og så, som var de blindede," som omhandler jøderne, men som her bliver anvendt på modstanderne af Knuds kristne reformer. Således blev disse mænd "frivilligt gjort til syndens slaver," og endelig herved "viste sig at falde i den fælde, som de havde gravet som jødernes efterlignere, fordi de nægtede at høre på ham, der kritiserede deres fejl".<sup>90</sup> Hele denne passage udtrykker på fremragende vis to vigtige pointer i Ælnoths verdenssyn på én og samme tid, som kommer til at gå igen gennem krøniken: For det første besad det folk, der gjorde oprør mod Knud, de samme indgroede, negative træk som jøderne besad, da de slog Jesus ihjel; og for det andet dræbte de den hellige skikkelse af egen fri vilje, selv om Knuds død var en del af Guds plan.

Det bringer os tilbage til spørgsmålet om intentionaliteten bag mordet på Knud, som giver lidt af et hovedbrud i al den stund, at det kan være svært at forstå, hvordan mordet kan være i overensstemmelse med Guds plan og stadig udløse stærke fordømmelser af gerningsmændene. For at opnå en bedre forståelse af denne tilsyneladende selvmodsigelse kan vi kigge mod en anden dansk tekst fra middelalderen med et lignende tema: Martin Schwarz Lausten har arbejdet med skyldsspørgsmålet i Anders Sunesøns 100 år yngre episke digt *Hexaëmeron* om skabelsesberetningen. Lausten ser Sunesøn argumentere for jødernes skyld ud fra idéen om, at synd er et udspring af fordærvet vilje og misbrug af Guds skabergaver. Lausten lægger særlig vægt på en passage i bog 8, der uddyber dette synspunkt:

"Ligesom Herren på ingen måde ønskede, at jøderne korsfæstede Kristus, således ønskede Gud ej heller, at Adam skulle spise [den ubudne frugt], hvad nogle ellers plæderer for. Dette er nemlig vist: Gud sørger for, at Judas

---

<sup>90</sup> *Johannesevangeliet* 12.40: "Han har blindet deres øjne og forhærdet deres hjerte, for at de ikke skal se med øjnene og fatte med hjertet og vende om, så jeg må helbrede dem." ["Excæcavit oculos eorum et induravit cor eorum, ut non videant oculis et non intelligant corde."] Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 8: "audiendo non intelligentes et obcecati videntes[...]" "voluntarie servi peccati sunt effecti"[...] "in foveam, quam foderunt, corruentes Iudeorum emulatores extiterunt, quia vicia eorum increpantem ferre nequiverunt."

kan røve, men han bifalder det ikke. Med sit ord giver Gud evne til, hvad han selv fordømmer, så han ikke fratager dømmekraftens frihed til at synde for den villig dertil; hellere straffer han den, der vover at synde[...]”<sup>91</sup>

Som det fremgår af citatet, ligger det i Sunesøns optik mennesket frit for at gøre, hvad det lyster, men det vil ikke nødvendigvis være i overensstemmelse med Guds vilje. Sunesøn udbygger argumentet i den niende sang, hvor han lægger vægt på den nærmere og den fjernere handling; en nærmere handling udført i ond vilje kan ikke undskyldes af et fjernere mål med god vilje. For jøderne var korsfæstelsen stræben efter det gode, fjernere mål at tjene Gud, men det skete ved en ond, nærmere handling, og end ikke deres uvidenhed er tilstrækkelig til at tilgive dem. Hvis Anders Sunesøns udlægning antages for at have været den gældende doktrin i dansk middelalder på dette område, lægger Ælnoth sig dermed ind i den nyfortolkning af skyldsspørgsmålet, som Cohen først bemærkede hos Beda, og som siden blev videreudviklet i højmiddelalderen.<sup>92</sup>

Efter at have fortalt om Knuds askese over for egen krop i kapitel 9 og hans rygtes udbredelse blandt andre folkeslag i kapitel 10, når Ælnoth i kapitel 11 frem til Knuds planer om et ledingstogt til England for at generobre landet, der siden 1066 havde været underlagt normannerne. Det er her, vi får Ælnoths reference til Beda, og en national stolthed lyser ud af forfatteren, der fortæller om anglernes higen efter en tilbagevenden til fordums frihed og herefter fremstiller et underkuet folk frarøvet al værdighed. I Ælnoths udlægning får angelsaksiske gesandter Knud med på idéen om at generobre England ud fra store idealer om at give angelsakserne deres frihed tilbage og hævne mordet på den beslægtede kong Harald Godwinson af England, der faldt i Slaget ved Hastings, men den prestigøse genindlemmelse af

---

<sup>91</sup> Anders Sunesøn. *Hexaëmeron* 8.4820-7: Sicut Iudaeos Dominus crucifigere Christum/nequaquam voluit, sic nec voluisse Deum/quod manducaret Adam, quidam defendere currant./Hoc verum “Iudam furari” vult Deus, esse/praestando; non vult (hoc est: non approbat) ipsum;/confert esse Deus dicto, quod reprobate, ut non/arbitrii libertatem peccare volenti/tollat, sed potius peccantis puniat ausum.[...]” Jeg har her oversat som en prosatekst i erkendelse af, at jeg ikke ville kunne oversætte på verssmål lige så fint som i H.D. Schepelerns version fra 1985.

<sup>92</sup> Anders Sunesøn. *Hexaëmeron* 9.5688-709. Schwarz Lausten (1992), p. 62-5.



det store land mod vest under den danske krone har formentlig vejet lige så tungt for kongen.<sup>93</sup> Konsekvenserne af togtet bliver dog ret så fatale for Knud, og ansporer også Ælnoth til at drage flere paralleller mellem oprørere og jøder.

Knud beordrer konstruktionen af en mægtig flåde, men knapt er dette arbejde begyndt, før Ælnoth fortæller, at Gud forhindrede udførelsen af togtet – ”enten for at udsætte irttesættelsen af [normannerne] eller for at gøre den nobleste fyrstes martyrium berømt.” Ælnoth kalder herefter Knud for en ”protomartyr” for danerne, da han aldrig ”havde hørt, at nogen af deres folk skulle være blevet udmærket som martyr før, og at ingen blandt dem på den måde var bukket under i tjeneste for den vedblivende retfærdighed.”<sup>94</sup> Flåden bliver alligevel færdig og lægger til et sted på Vestkysten af Jylland klar til sejlads. Ælnoth lader flere gange i krøniken Guds overordnede plan antyde, men giver i det store og hele sine aktører frirum til at handle i overensstemmelse med den personlige vilje, som vi så også i *Hexaëmeron* foroven.<sup>95</sup>

Knud var imidlertid forhindret i at slutte sig til sin flåde og tog i stedet ophold i Hedeby i Sønderjylland for at imødegå et angreb fra den tysk-romerske kejser Henrik IV, som man lå i konflikt med. Hvor dette forhold sikkert har været forståeligt for flåden til at starte med, begynder ventetiden dog at blive problematisk:

”På samme måde som det israelitiske folk, dengang Moses opholdt sig i samtale med Gud, krævede guder af Aaron, der kunne vise dem en vej ud af ørkenen og på grund af Guds vrede

---

<sup>93</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 11. Det kan også bemærkes, at Knud allerede havde været på togt i England som ung mand, hvor han har draget lærerige erfaringer til sådan en ekspedition. Se Fenger (2002) for diskussion af motivet for Englandstogtet. Knuds motivation i den tidligere *Passio sancti Kanuti* er anderledes ift. i *Gesta Swenomagni*: Se Hope (2019), p. 111-2.

<sup>94</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 11: “[...]sive pro illius adhuc gentis correptione protelanda seu pro martyrii gloria nobilissimi principis[...]” quia nulla antiquorum relatione didicimus aliquem ex eorum gente ante martyrio insignitum fuisse, nullum inter eos pro servandę iusticię constantia taliter occubuisse.” Ælnoth lægger kun vægt på Knuds død her, hvilket stemmer overens med Ingham (1973), der bemærker, at dyrkelsen af de øst- og nordeuropæiske martyrer i middelalderen i høj grad afhang af, hvordan de kom af dage, snarere end om de havde levet specielt fromt. Interessant nok skriver Adam af Bremen, at Danmark og de slaviske områder ifølge Svend Estridsen havde så mange martyrer, at de knapt kunne rummes i en bog, men Knud var under alle omstændigheder Danmarks første anerkendte helgen; se Conti (2010), p. 189.

<sup>95</sup> Se p. 38-9.

blev frataget både synet og brugen af den forjættede jord, således beklagede folket sig også her, utålmodigt på grund af det langstrakte ophold på kysten, over ventetidens ubrugelighed for de hjemlige pligter.”<sup>96</sup>

Den typologiske læsning står her knivskarpt ved, at Ælnoth direkte tillægger de utålmodige soldater deres motiv ud fra jødernes opførsel ved en lignende situation i 2. *Mosebog*. Den fysiske beskrivelse af jøderne som frataget deres syn på grund af deres hovmod kommer Ælnoth også til at anvende om danerne, der på samme måde ikke forstod Knuds storhed.

De forlanger, at der enten skal vælges en ny hærfører, så længe Knud ikke er i nærheden, eller at han selv skal komme til kysten hurtigst muligt. Broren og den senere kong Olaf (“Hunger”) bliver sendt til Knud som repræsentant for hærens krav, men han har tilsyneladende ikke rent mel i posen, og Knud får ham sendt i forvaring hos sin svigerfar grev Robert Friser. Efterfølgende erkender Knud, at det er for sent på året til at gennemføre togtet, så hæren får sin vilje og bliver sendt hjem for at kunne høste og stå klar igen det følgende forår. Ælnoth skriver, at soldaterne stævner ud på havet for at sejle hjemad med de bedste ønsker for kongen, hvilket nærmest virker komisk set i lyset af de efterfølgende begivenheder, hvor oprøret mod ham endeligt bryder ud.

Efter den langsomme begyndelse har vi i disse kapitler fået flere informationer om Ælnoths syn på oprørerne: Ikke alene var de modvillige over for Knuds kristendom og derved til skade for sig selv, ligesom jøderne havde været det, men deres udåd kunne ikke engang undskyldes med uvidenhed: Selv et mord udført i god tro på en guddommelig skikkelse var en utilgivelig synd - også selv om drabet indgik i Guds overordnede plan. Vi får også at vide, at soldaterne var utålmodige i henhold til jødernes opførsel i historien om Moses’ ophold på Sinaibjerget, og denne utålmodighed blandet sammen med en mindre gruppe daneres modvilje mod Knud bliver til en sprængfarlig blanding, som blot manglede en sidste grund til at blive antændt.

---

<sup>96</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 13: “quemadmodum Israeliticus quondam populus Moyse cum deo confabulatum demorante ab Aaron deos sibi fieri, qui heremiticę eis vię ducatum preberent, exposcunt et ob hoc irato deo desiderati soli tam visu quam et usu privantur, ita et vulgus hic impaciens morę litoreę detentionis prestolationes domesticis inutiles negotiis querebatur.”

## Vanvid, svineri og Jylland som Jerusalem: Oprøret begynder

Togtet mod England skulle have været Knuds geopolitiske svendestykke, der ville have genskabt forfaderen Knud den Stores mægtige rige og sikret ham selv status som en stor krigerkonge, men hjemsendelsen i efteråret 1085 blev også enden på disse ambitioner. Ælnoth nævner nemlig ikke, at opløsningen af flåden resulterede i store bødestrafte, der må have været katalysatoren for, at den store utilfredshed udviklede sig til et decideret oprør.<sup>97</sup> Han vender i stedet tilbage til at prise Knuds indsats for kirken og forsøg på at holde hedenske kulturer nede, og antyder igen blot hans hårdhændede ledelse ved at bruge billedet af stivnakkethed, idet Knud "forsøger at undertvinge deres utæmmelige nakker med den kongelige retfærdigheds scepter."<sup>98</sup>

I beskrivelsen af motivet bag værket fremhævede jeg duellen mellem Gud og Djævel, men Djævelen har hidtil været fraværende, men nu introducerer Ælnoth ham dog. Djævelen billiger ikke Knuds fremme af kristendommen i Danmark. Samtidig bliver farisæerne fra dedikationen igen fremdraget, da han begynder at ophidse de fremmeste danere til oprør "ligesom han engang med misundelsens gift havde opildnet ypperstepræsterne, farisæerne og de lovkyndige mod sandhedens ophavsmand". Djævelen, billedet på alt moralsk fordærvet, tegner en lige linje fra jødernes forbrydelse mod Jesus til danernes forbrydelse mod Knud, og associationen mellem denne ondeste skikkelse og jøderne blev kun mere udbredt i løbet af middelalderen.<sup>99</sup> Hvor vi hidtil mest har læst beskrivelser af danerne som stædige gennem metaforen om de ubøjede nakker, kommer der nu også en beskrivelse af sind i spil, da de forskruede danere oven på Djævlens indgriben "med forstanden afsporet og ansigtet nedslået mod jorden undgår at beskue det allerhøjeste."<sup>100</sup> Hermed kan vi krydse begge bokse af med

---

<sup>97</sup> Sørensen (1984), p. 58.

<sup>98</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 14: "[...]regiē equitatis virga indomitas eorum cervices edomare contendere."

<sup>99</sup> Se Chazan (1997), der sporer udviklingen til højmiddelalderens Nordeuropa. I overensstemmelse med resten af sit arbejde tilskriver Chazan udviklingen økonomiske faktorer som forøget konkurrence mellem jødiske og kristne købmænd snarere end teologiske overvejelser.

<sup>100</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 15: "veluti quondam pontifices ac phariseos legisque magistros in ipsum veritatis auctorem veneno invidiē incitarat[...] averso sensu vultuque in terram demisso summa inspicere devitant."

både kritik af krop og sind, men Ælnoth er slet ikke færdig.

Billedet af åndsfravær bliver yderligere udbygget efterfølgende, hvor Ælnoth udpeger de hovedskyldige bag sammensværgelsen mod Knud til at være de såkaldte kongsbrydere, der agerede som lokale embedsmænd for kongen, i det deres grådighed ansporede lokalbefolkningen til at gøre oprør mod, hvad de så som Knuds egen griskhed. I den følgende passage ser vi i fuld flor Ælnoths affejning af oprørernes åndelige kapacitet:

”Således farer ugudelighedens og vanviddets budbringere rundt[...] Pøblen ophidses til enhver forbrydelse ligesom bæstet, der klar til at fortære higer efter at tilfredsstille sin tørst med kongeligt blod. Med våben skærper den armene, med grusomhed sindene. O hvor de frygter, at tiden skal være inde for udåden, og at raseriet skal forgå, førend den har nået at opfylde hele uretfærdighedens embede.”<sup>101</sup>

Der er klare semantiske overensstemmelser i denne beskrivelse af det oprørske folk og de beskrivelser af jøder, som vi så hos kirkefædrene op gennem historien. Introduktionen af Djævelen synes at få Ælnoth til at øge sin nedgørelse af oprørerne ved hjælp af ord, der signalerer mental begrænsning som *dementia* ("vanvid") og *furor* ("raseri") samt dehumanisering over mod det dyriske gennem *crudelitas* ("grusomhed") og brugen af *belua* ("bæst"). Alle disse udtryk eller synonymmer for dem har vi set i de ældre tekster, som udgør Ælnoths teologiske baggrund, og det virker oplagt, at han i sit forsøg på at beskrive et folk, som han typologisk anskuede som jødernes morderiske arvtagere, benyttede sig af et lignende begrebsapparat. Billedet bliver bekræftet kort efter, hvor oprøret mod Knud er ved at bryde ud i lys lue. Modigt drager Knud ud for at møde den rasende hob nord for Limfjorden, men han indser, at *eorum obstinacia* ("deres stædighed"), *insolentia insanientium* ("gale hovmod") og *furorem adunatę et conspiratę multitudinis.* ("den forenede og sammensvorne mængdes vrede") ikke længere er til at holde nede, og han beslutter sig for sammen med sit følge at drage bort

---

<sup>101</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 16: "Discurrunt ergo impietatis et dementię intercussores[...] veluti belua ad deglutiendum parata sanguine sitibunda cupit saturari regio. Armis lacertos, crudelitate exacuit animos. Et heu veretur, ne tempus adveniat sceleri, et ante succumbat furor, quam omne ministerium iniquitatis adimpleat."

derfra.<sup>102</sup>

Nu begynder Knuds fatale flugt mod Odense. Han søger først tilflugt i Aggersborg hos den lokale biskop Henrik, der uden held forsøger at mane *vesanę legionis* ("den afsindige legion") til ro. Det mislykkes, fordi Djævelen havde:

"fyldt dem med ufredens forstyrrelse, helligånden var flygtet fra dem og den samme gudsånd ikke kunne hvile over de forstyrrede og opblæste, ligesom dengang jøderne, idet de ikke kunne bære, at Stephanos talte dem imod, blev sønderrevne i deres genstridige hjerter og hvislede af ham."<sup>103</sup>

Biskop Henrik bliver brugt som et typologisk billede på Stephanos, kristendommens første martyr efter Jesu død, hvis argumenter mod jødedommen førte til hans død ved stening af jøderne. Oprørerne angriber og ransager Aggersborg, og Knud må flygte videre over Limfjorden og væk fra Jylland. Disse kapitler er fyldt med kropskritik af oprørerne, der i deres iver efter at få fat på Knud "inspicerer alt med griske, udsøgende øjne; sønderriver hvad som helst i nærheden; endevender alt som svin; og hvad de ikke kunne æde af det kongelige underhold, tramper de i stykker."<sup>104</sup> Billedet gentager sig efter indtagelsen af Aggersborg, hvor det oven i købet suppleres med en massakre på de tilbageværende beboere, og udgør højdepunktet i Ælnoths dehumanisering af oprørerne som dyriske væsner berøvet enhver fornuft.<sup>105</sup>

Nu kommer Ælnoth med et af sine mere interessante, teologiske indfald, da han i kapitel

---

<sup>102</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 18. *obstinacia* er at finde i Gertz' udgave, men ordet forekommer ikke i de latinske ordbøger, og må være formodes at være en alternativ, middelalderlig form af *obstinatio* ("vedholdenhed, hårdnakkethed, stædighed"). En søgning i databasen *Library of Latin Texts* viser, at formen af og til blev brugt i høj- til senmiddelalderen af forfattere som John Wycliffe, Johan Hus og Peter Abelard.

<sup>103</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 20: *Perturbatione inquietudinis repleverat, spiritus divinus aufugerat, et super inquietos ac tumidos idem dei spiritus requiescere non poterat, ut Iudei quondam Stephanum se redarguentem non ferentes duris dissecabantur cordibus et in eum stridebant dentibus*" Historien om Stephanos er at finde i *Apostlenes gerninger* 7.

<sup>104</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 19: "omnia investigantibus oculis avaris inspicere, manibus queque proxima diripere, universa porcorum more subvertere, regalium stipendiorum reliquias, quas vorando deglutire nequieverant, pedibus conculcando protere."

<sup>105</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 21.

22 på baggrund af oprøret drager sammenligning mellem Jerusalem og Jylland. Hidtil har der mest været fokus på oprørerne som en udefineret folkemængde anført af griske ledere, men efter angrebet på Aggersborg og Knuds flugt derfra, beslutter oprørerne ifølge Ælnoth at fordrive ham fra deres landsdel, altså Jylland, hvilket fører til et skarpt angreb på det personificerede Jylland og i forlængelse heraf hendes borgere. Med udgangspunkt i *Lukasevangeliet* 23.28, hvor Jesus begræder Jerusalems kommende skæbne med reference til romernes ødelæggelse af byen, anråber Ælnoth direkte Jylland selv og erklærer, at

”en forkynder, der på grund af dette hovmod forudser dine kommende trængsler, imidlertid skjult for dit åsyn, han begræder på retfærdig vis at beskue dig havende så megen tiltro til det forhåndenværende men så lidt for det ubegribelige, der endnu skal komme.”<sup>106</sup>

Ælnoths kritik af Jylland er egentligt den allermest klassiske polemik mod jøderne, som går helt tilbage til Paulus, der klandrede dem for ikke at begribe andet end, hvad der var lige foran dem. På samme måde som jøderne ikke forstod Jesus’ guddommelige natur, forstår Jylland og dets indbyggere heller ikke, hvem de har at gøre med i skikkelse af Knud, og hvilken ære det ville være for landsdelen at tage ham til sig i stedet for at støde ham fra sit bryst. Ælnoth går herefter over på leoninske versemål og bebrejder jyderne, at de lod Fyn få den store ære at få Knud til helgen og den dertilhørende ære, når de nu endelig skulle slå ham ihjel – en udleder af middelalderens store veneration for relikvier.<sup>107</sup>

Således har disse kapitler budt på den endegyldige dehumanisering af oprørerne i henhold til krops- og sindskritikken. Næsten i overensstemmelse med den kronologiske udvikling fra antikken og frem så vi Ælnoth først betone oprørernes stædighed, men i takt med oprørets opblussen og introduktionen af Djævlen udviklede det sig til en afvisning af deres kapacitet til at tænke klart, da de var grebet af *furor*, *vesania*, *dementia* osv., og endelig en

---

<sup>106</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 21: ”nonnullus pietatis preco, ob hanc insolentiam superventura tibi incommode sed tuis interim visibus abscondita prospiciens, non immerito defleret, cum te presentibus tantum credere et non visis, immo tamen adventuris, fidem quam minime cerneret adhibere.”

<sup>107</sup> Sammenligningen ville have været endnu mere interessant, hvis Ælnoth havde spillet på den fonetiske lighed mellem *Jucius* (”jyde”) og *Judaeus* (”jøde”), men denne mulighed synes ikke at have strejft ham.

dehumanisering igennem fremstillingen af oprørerne som svin og bæster. Der kan for så vidt være belæg for den nedladende skildring, hvis oprørerne vitterligt gik til angreb på uskyldige i Aggersborg og omegn, men Ælnoths intention er åbenlyst ikke at levere en beretning i overensstemmelse med vores forståelse af en troværdig, historisk kilde men at sætte oprørerne ind i den typologiske ramme, som han har opstillet for Knud, igennem hvilken han skal blive til danernes første martyr. På dette tidspunkt er Knud dog stadig i live, og i kapitel 23 forlader han endegyldigt det Jylland, som har stødt ham fra sig, og sejler over Lillebælt mod Fyn og Odense, hvor endnu en typologisk arvtager venter ham.

### Judas' arvtager og Ælnoths opsummering: Knud dræbes

Efter at have konstateret at Knud således måtte flygte fra jydernes rasen, vender Ælnoth tilbage til den reelle skurk og laver ligesom med Jylland en direkte anrøbelse af Djævelen og trøster læseren ved at minde ham om, at alt dette foregår i overensstemmelse med Guds plan og med henblik på et højere formål. Af samme grund får fynboerne med det samme nys om Knuds ankomst til øen, og oprøret spreder sig nu også hertil som en løbeild. Knud og hans følge, som vi nu får at vide blandt andet inkluderer broren og den senere kong Erik Ejegod, sætter kursen mod Odense, hvor det sidste slag skal stå.

Her introducerer Ælnoth en ny karakter i form af Piper, oprørernes leder og fortællingens pendant til Judas.<sup>108</sup> Piper præsenteres som en udspekuleret og moralsk fordærvet modstander, der indynder sig til middag hos Knud, og på typologisk vis planter et kys på hans kind "således som [Judas] solgte lysets ophavsmand og dydens lærde ud til farisæerne for sølvmønter."<sup>109</sup> Herefter skildrer Ælnoth, hvordan Piper efter måltidet iler til sine

---

<sup>108</sup> En lignende figur optræder også i *Knýtlingesagaen* og hos Saxo med varierende navneformer. Hans navn i førstnævnte ("Ejvind Bifra") koblet sammen med Ælnoths "Piper" tyder på et reelt historisk forlæg (han hedder "Blakke" hos Saxo). Hans optræden i *Knýtlingesagaen*, som finder sted allerede efter Svend Estridsens død, tyder på, at han har nydt stor anseelse i Danmark. Judas-skikkelsen var også udbredt i angelsaksiske martyrberejtelser, se Chaney (1970), p. 252: "The parallel of Judas Iscariot with the murderers of a king, and indeed with those even consented to the crime, casts the Anglo-Saxon king into sharp relief as the earthly counterpart of Christ."

<sup>109</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 24: "sicut ille lucis auctorem et pietatis eruditorem phariseis sumptis argenteis vendidit."

sammensvorne for at lægge planer mod Knud, hvilket fører Ælnoth ud i endnu en tirade – den tredje på kort tid – hvor indtagelsen af mad og drikke bliver billedet på Pipers moralske dekadence:

”Med indvolde udspændt helt til drikkebægret og med blodskudte øjne havde du end ikke fordøjet det indtagne, da du tilkaldte de forfølgere, hvem du ville overgive din fromme bordherre til.”<sup>110</sup>

Anklagen har en slående lighed med den, som vi så hos Johannes Chrysostomos, der på lignende vis spillede på indtagelsen af mad og drikke som symbolet på moralsk fordærvethed i overensstemmelse med den undersøgelse af somatisk fiktion, som Scheil nåede frem til i *Footsteps of Israel*. Hvis man ikke havde forstået Pipers rolle i dette teologiske skuespil endnu, gør Ælnoth det dog efterfølgende helt klart:

”For ligesom den ugudelige Judas dengang med et kys mærkede Herren Jesus for jøderne, så de kunne genkende ham, på lignende vis banede du vejen for folkets angreb mod en gudsmand.”<sup>111</sup>

Ligesom Judas' handling i historien om Jesus er begyndelsen på enden for Jesus, bliver mødet med Piper og det efterfølgende kys indledningen til Knuds endelige død som martyr. Kort efter middagen vender Piper tilbage i spidsen for oprørerne, som angriber kongsgården, mens Knud og hans følge søger mod Sct. Albani Kirke. Det varer heller ikke længe, før hoben banker på bygningen og prøver at sætte ild til den, men Ælnoth fortæller, at den blev slukket ved et mirakuløst regnskyl for at Knud kunne dø en død allermest lig den, som Jesus led. I sin erkendelse af overmagten udenfor går Knud til bekendelse foran alteret, ikke med ”Herodes’

---

<sup>110</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 25: ”Distensis etenim adhuc poculo visceribus et veluti sanguinolentis obtutibus necdum consumpta digesseras et iam, quibus convivam pium persecutoribus traderes, advocabas.”

<sup>111</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 25: ”Nam sicut quondam domino Ihesu impius Iudas osculum prebendo Iudeis, quem comprehenderent, innotescebat, non impari modo populorum impetum tu adversus dei hominem attrahebas.”



falskhed men med Davids ydmyghed.”<sup>112</sup> Det sidste, der sker i kapitlet, er, at Piper får sin bekomst analogt med den bibelske Judas,<sup>113</sup> da han bliver dødeligt såret i tvekamp med Knuds skatmester, der selv dør. Piper bliver bragt hjem og her besat af en dæmon, der terroriserer ham til at bekende sin synd i dødsøjeblikket, og således giver ham et frygteligt endeligt i overensstemmelse med hans forbrydelses størrelse.<sup>114</sup>

Da oprørernes forsøg på at brænde kirken ned og trænge ind i den begge har fejlet, tyr de nu til at bombardere den med kasteskyts. Herfra bestræber Ælnoth sig i endnu højere grad på at knytte Ælnoth til martyrtraditionen, så Knud bliver ramt af både sten og spyd i analogi med henholdsvis førnævnte Stephanos og martyren Sebastian og fejler i sit forsøg på at få noget at drikke ligesom Jesus, der blev givet eddike i stedet for vand.<sup>115</sup> Inden han når til de allersidste øjeblikke i Knuds liv, kaster Ælnoth sig ud i en endelig behandling af oprørerne, der også fungerer som en slags konklusion for forfatterens eget syn på dem og deres rolle i historien om Knud. Efter en kort diskurs om, hvordan det er ham magtpåliggende snart at skulle fremstille Knuds endeligt, fortsætter han om oprørerne:

”Men hvordan skal jeg skildre den forskruede pøbels galskab og vanvid? For selv om den stod over for en jordisk fyrste, frygtede den ikke at bringe sit raseris rænker mod selveste ærens herre. Den havde nemlig beskuet, hvorledes ilden påsat hellige haller var blevet slukket fra oven, for at helligdommene ikke skulle brænde sammen; den havde hørt, hvorledes den allermest gudsfrygtige anfører sat blandt hvinende våben og hvirvlende spyd gik i forbøn for fornuft og opfordrede til fred og fordragelighed; men opfyldt af den onde ånd og blottet for den gode vilje anspores de hverken ved guddommelige dyder eller formildes ved menneskefornuftens overbevisninger. Nu nærmede sig udførelsen af den højeste dommers plan, ham der på denne vis kaldte sin stridsmand til sig fra de forhåndenværende fortrædeligheder for at han skulle tage plads i den evige fred, fordi for ham blev der gjort klar til et minde om vedvarende hæder; for de

---

<sup>112</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 26: ”non Herodiana inquirat fallacia sed humilitate Davitica.” *Matthæusevangeliet* 2.7 fortæller, at Herodes lovede at passe på Jesubarnet, mens han i virkeligheden søgte at dræbe det.<sup>112</sup>

<sup>113</sup> *Matthæusevangeliet* 27.1-10 og *Apostlenes gerninger* 1.18 har forskellige fortællinger om Judas’ endeligt, men i begge udgaver lider han en miserabel død på grund af sit forræderi.

<sup>114</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 27.

<sup>115</sup> *Markusevangeliet* 15.36.

andre den bestandige forbandelses vanry. Hvis de, ligesom det er sagt om Herrens egne forfølgere, blot havde forstået, havde de ikke ført deres raseris våben mod den hæderfulde fyrste.”<sup>116</sup>

Passagen begynder med et retorisk spørgsmål om, hvordan Ælnoth skal kunne gøre det klart, hvilken vanvittig forbrydelse oprørerne begik. Han synes dog aldrig tabt for ord, idet han løbende har beskrevet oprørerne som grebet af *dementia*, *furor* eller *vesania*, der her oven i købet bliver suppleret af *rabies*, som ud over en forståelse af vanvid fra gammel tid også bærer en undertone af noget dyrisk, der først senere har overtaget den denominelle betydning i vores ”hundegalskab”. Sammenkoblet med *machina*, der antyder noget fordækt, udspekuleret og udtænkt i kontrol med eget sind fremmaner han et billede af oprørere, der på den ene side var fuldkommen afsindige i deres raseri efter at få has på Knud, men som på den anden side var velovervejede og kyniske – altså fuldt ud bevidste om, hvad de havde gang i.

De to ting hænger ikke nødvendigvis godt sammen i vores øjne, men antyder den kommende overgang fra antijudaisme til antisemitisme jf. Langmuirs definition, som tager til op gennem middelalderen, hvor dæmoniseringen fratager dem menneskelige træk og gør det muligt at tillægge dem ethvert negativt træk.<sup>117</sup>

Stadig inde i passagen vender Ælnoth så tilbage til temaet over blind- og døvhed, der her bliver vendt en smule på hovedet, idet at oprørerne *har* deres sanser i behold. De opfatter således både den mirakuløse indgriben ved ildspåsættelsen på kirken og Knuds appel til fornuft, men besatte som de er af Djævelen, formår de ikke at omsætte disse indtryk til

---

<sup>116</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 27: ”Sed quid de insensatę plebis rabie et vesania edisseram? Cum enim terreno principi adversatur in ipsum virtutum dominum furoris sui machinas invehere non veretur. Ignem namque sacris appositum edibus, ne sancta comburerentur, desuper extinctum inspexerat; ducem religiosissimum inter arma stridentia et saxa volantia positum utilia queque ac rationabilia persuadentem et pacifica pollicentem audierat; sed spiritu malignitatis impleti et spiritu benignitatis evacuate nec diuinis moventur virtutibus nec humane rationis mitigantur persuasionibus. Superni quippe arbitris consilium perficiendum imminebat, qui hoc modo athletam suum de erumpnis presentibus sempiternę quieti inserendum advocabat. Nam et illi perpetuę parabatur glorię memoria, istis vero perhennis detestationis infamia; qui, veluti de domini persecutoribus dictum est, si cognovissent, in principem gloriosum arma furoris sui non intulissent.”

<sup>117</sup> Se f.eks. Chazan (1997), Cohen (1999) for de bedste fremstillinger af denne proces.

erkendelse af den åbenlyse sandhed og fortsætter ufortrødent i deres vanvid. Konsekvensen af dette er grel: Ælnoth konkluderer, at hvor Knud skal hyldes til evig tid, skal oprørerne på samme måde huskes og foragtes, tildelt den samme rolle som i den augustinske doktrin. Det følger også af oprørernes manglende holdningsskift *efter* at have begrebet miraklerne, at de med fuldt overlæg holder fast i deres overfald på Knud, og derfor ikke på nogen måde kan fratages skylden for det skete.

Ælnoth afrunder passagen med den endelige og mest basale sammenligning mellem de to grupper: Oprørerne fattede ligesom jøderne ikke, hvad de stod over for. Dersom de havde forstået det, havde de aldrig begået deres udåd, og således peger Ælnoth tilbage mod grundlaget for hele den kristne polemik mod jøderne fra oldtiden og helt frem til nyere tid: De fattede ikke en bjælde af det hele. Hele dette afsnit fungerer som en endelig domfældelse over oprørerne, der nu på alle måder har antaget jødernes rolle i det typologiske skuespil omkring Knud. På samme måde er deres rolle udspillet med Knuds snarlige død; de har gjort deres arbejde, og herfra spiller oprørerne næsten ingen rolle i resten af krøniken.

I det følgende kapitel kommer Knud endelig af dage efter Jesu forbillede med et spyd i siden og liggende foran kirkens alter i korsets positur, og Ælnoth bemærker, hvordan skrinene indeholdende helgenerne Oswald og Albans relikvier vælter ned på gulvet under den voldsomme kamp, der foregår omkring Knud, i et åbenlyst forsøg på at knytte ham til deres nordiske martyrtradition.<sup>118</sup> I en demonstration af sin viden om klassiske emner forsøger Ælnoth også at vise vanviddet i at slå en siddende regent ihjel ved at bruge Agamemnon, Herodes og Nero som eksempler på herskere, der var utålelige, men hvis befolkninger alligevel bar over med dem i en rum tid.<sup>119</sup> Sammenligningerne falder ikke nødvendigvis så heldigt ud til Knuds fordel, hans formentligt ret så barske politik taget i betragtning, men giver Ælnoth mulighed for at demonstrere sin dannelse. Efterfølgende vender han sig mod ikke bare Jylland men hele Danmark i en sidste anråbelse af gerningsmændene:

”Det trodsige Danmark magtede ikke at udstå en gudsfrygtig fyrste, der udrettede guddommelige sager, åbenbarede det nyttige og ædle og higede efter at afholde folket

---

<sup>118</sup> Conti (2010), p. 196.

<sup>119</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 28.

fra tarvelige gerninger. Hvilket forbandet overmod! Hvilken foragtelig trods! Hvilken hårdnakkethed!”<sup>120</sup>

Sammen med de nye, negative kvaliteter som *contumacia* og *superbia* kommer han nok engang ind på den stive nakke, der nu bliver brugt om ikke alene Jylland, men hele det Danmark, der drev Knud i døden. Hvis vi vender tilbage til værkets begyndelse, stemmer det dårligt overens med det billede, som Ælnoth malede af et land, hvor kristendommens indtog var en selvfølge, og hvor det kun var sveerne og goterne, der talte de kristne forkyndere efter munden, mens de i virkeligheden praktiserede hedenske traditioner. Nu mener Ælnoth, at dette også gælder danerne.<sup>121</sup> Anklagen mod hele Danmark antyder selvfølgelig også fra et kildekritisk perspektiv, at det ikke var jyderne alene men store dele af landet, der gjorde oprør mod den upopulære Knud, hvilket også forklarer, hvorfor det tog mange år, før kulten omkring ham for alvor kunne cementeres.<sup>122</sup> På grund af krønikens hagiografiske natur var det dog aldrig på tale for Ælnoth at komme ind på dette problem; den typologiske læsning af begivenhederne og jødernes deraf nedarvede skyld var forklaring nok.

Med Knuds død ebber fortællingen ud. Ælnoth fortæller, at den senere kong Erik undslap angrebet, men lader broren Benedikt, der til det sidste havde kæmpet ved Knuds side, lide en frygtelig martyrdød efter at have undsluppet kirken, selv om han i virkeligheden formentligt blev dræbt derinde sammen med Knud.<sup>123</sup> De jordes i kirkens gulv, og vi hører om miraklerne omkring Knuds jordiske rester, som Ælnoth taler op for at styrke kultens oprindelse. I år 1095 bliver Knud og hans brors knogler flyttet til den nyoprettede Sct. Knuds Kirke få hundrede meter væk. Ælnoth fortæller også om Oluf Hungers forfejlede regeringstid (selvfølgelig affødt af hans svigt mod broren) og Erik Ejegods udnævnelse til konge og

---

<sup>120</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 28: "principem religiosum, divina exequentem, utilia et liberalia indicentem, a servilibus gestis vulgum cohercere studentem, Dacia contumax sufferre non valuit. O superbia execranda! O contumacia detestanda! O cervix rigida!"

<sup>121</sup> Ælnoth. *Gesta Swenomagni* 28: "Men hvem kunne være uvidende om, at du så ordflomt priser den kristne religions tro i ord og mund, men at du alligevel sætter egne love før de hellige?" ["Quis autem te nesciat christianę religionis fidem verbis et ore quam facundissime extollere, sed divinis legibus propria tamen statuta preponere?"]

<sup>122</sup> Gelting (2011), p. 37.

<sup>123</sup> Albrechtsen (1984), p. 89. Benedikt nød på grund af sin døds kamp selv martyrstatus i årene efter, men blev i modsætning til sin bror aldrig kanoniseret af den katolske kirke.

efterfølgende bestræbelser på at få Knud helgengjort hos pave Paschalis II. Missionen lykkes, og i 1100/1101<sup>124</sup> bliver Knud, nu kaldet *Canutus Sanctus*, skrinlagt i kirken opkaldt efter hans eget navn sammen med sin bror Benedikt.

Her slutter Ælnoths fortælling om Knuds martyrium, inden han endeligt afvikler sit skrift med en epilog, der som tidligere nævnt ligesom dedikationen spiller på ydmyghedstropen – dog ikke mere end, at han i en klar reference til Horats konkluderer, at han "har rejst et mindesmærke mere varigt end bronze, som hverken bølgernes slag vil opsluge, ej heller den glubende flamme fortære, men som vil vare ved til verdens ende og bevare mindet til din pris for omverdenen."<sup>125</sup> Hvor Ælnoths skrift og dermed han selv ganske rigtigt opnåede evigt ry som rigets første forsøg på historieskrivning, forsvandt oprørerne ind i historiens tåger, så vi i dag vanskeligt kan lave en profil på dem. I Ælnoths optik er der dog ingen tvivl om, at de var blinde, stædige, vanvittige og i sidste ende nærmest ikke mennesker, dømt til hån og dadel hver gang snakken måtte falde på Knud, ligesom deres åndelige forfædre jøderne.

---

<sup>124</sup> Se note 55. Der er heller ikke enighed om datoen for kanoniseringen af Knud ved pave Paschalis II; se Nyberg (2000), p. 56.

<sup>125</sup> Ælnoth. Epil., *Gesta Swenomagni*: "Monumentum ere perhennius exegi, quod non fluctuum impetus absorbeat, non flamma vorax absumat, sed ad chaos ultimum usque permaneat et tue laudis in seculum monimenta retineat." Første linje kommer fra Horats. *Carm.* 3.30, og er det andet af to direkte Horats-citater i værket (og tekstens eneste direkte, klassiske citater i det hele taget ud over allusionerne til antikken).

## KONKLUSION

*Gesta Swenomagni* er rigtigt nok et vigtigt værk, der i dag anses for at være det første forsøg på en Danmarkshistorie. Værkets litterære aftryk var dog til at overse i dansk middelalder, hvilket kan skyldes, at Knuds martyrium først fik en konkurrent i form af en anden hellig Knud, nemlig *dux* Knud Lavard, der indvarslede det stærkere Valdemar-dynasti, og at den katolske afgudsdyrkelse, heriblandt tilbedelsen af Knud den Hellige, dernæst blev offer for protestantismens afvisning af katolicismens helgendyrkelse.

Hvad det dog lykkedes Ælnoth var i overensstemmelse med Lars Boje Mortensens idé om myteskabelse i tidlig, nordisk litteratur at sætte dansk historie ind som et kapitel i den kristne verdenshistorie, hvor den typologiske brug af Biblens begivenheder var en selvfølge. Brugen af jøderne styrkede parallellen mellem Knud og Jesus og cementerede forbindelsen mellem den tidlige kirke og Danmarks samtid. I sin fremstilling af oprørerne benyttede Ælnoth sig af et begrebsapparat, der lagde sig tæt op af det, som vi har set blive brugt om "den hermeneutiske jøde" fra oldkirken og frem. Det er påfaldende, hvor nærliggende det var for Ælnoth på denne måde at fremdrage jøderne i en kontekst, hvor de ikke var fysisk til stede, men som Scheil bemærkede i introduktionen til *The Footsteps of Israel* handlede det ikke så meget om at kritisere jøden, hvis kvaliteter eller mangel på samme var kendte i forvejen, som at have en værktøjskasse af "imaginative, textual constructs" klar, hvorfra andre erfaringer om den kristne verden kunne fremdrages; i det her tilfælde, at Knud vitterligt var en martyrisk efterfølger til Jesus i Guds plan.<sup>126</sup>

Helt overordnet kom dette forhold til udtryk ved, at danerne i Ælnoths optik ikke fattede, at Knud var udsendt af Gud, og at de derved var blinde og stædige, ligesom jøderne havde været det; den hyppige brug af udtryk for hårdnakkethed (*dura cervix, obstinacia*) viser dette. I løbet af krøniken steg aggressionen mod oprørerne, der begyndte at være ikke bare stædige men endda åndeligt indskrænkede igennem brugen af ord som *dementia, vesania* og *furor*. Da oprøret så endelig brød ud, så vi ansatser til senere tiders umenneskeliggørelse af jøderne, hvor oprørernes negative træk antog undermenneskelig karakter, gennem

---

<sup>126</sup> Scheil (2004), p. 3.

fremstillingen af oprørerne som bæster (*belua*), der roder rundt som svin (*porcorum more*), men som på trods af dette alligevel er ledt af en udspekuleret leder i form af Piper, og er i stand til at smede rænker mod Knud (*machina*). Alle disse elementer blev fast integrerede i senmiddelalderens overgang fra antijudaisme til antisemitisme jf. Langmuirs definition, og Ælnoths krønike, selv om den ikke handler om jøder direkte, viser således alle tegn på at tilhøre denne udvikling.

Til sammenligning indeholder Saxos *Gesta Danorum* også nedladende beskrivelser af Knuds mordere. Som Mortensen også udlagde det i sin artikel, brugte Saxo den første fases myteskabelse til at skabe en sammenhængende nationalhistorie, der også kommer ind på Knuds fald. Heller ikke Saxo er begejstret for mordet på Knud på grund af dennes fromhed, og omtaler oprørernes gerning som en *scelus* ("forbrydelse"), *error* ("vildfarelse"), *malitia* ("ondskab"), *odium* ("had"), og *invidia* ("misundelse"),<sup>127</sup> men i modsætning til Ælnoth, hvis årsagsforklaring næsten udelukkende er teologisk baseret, bruger Saxo aldrig typologien som forklaring på mordet, og jøderne er komplet fraværende i *Gesta Danorum*. En simpel forklaring ligger i motivet bag værkerne og deres genre: På trods af de historiografiske træk bevæger Ælnoth sig mest ind og ud af hagiografien og skulle bruge jøderne for at styrke Knuds status som helgen og dermed kong Niels og Estridsen-dynastiet, mens Saxo i højere grad beroede på krøniken som genre, og havde litterært løsrevet sig fra den første fase af myteskabelsen, som Ælnoth var en del af.

I spørgsmålet om intentionalitet tilhører Ælnoth også den senere udvikling, der lægger vægt på jødernes skyld i mordet på Gud, og som yderligere tager til i senmiddelalderen anført af munkeordnerne.<sup>128</sup> Selv om oprørerne synes at være styrede af hele to overjordiske skikkelser i form af først Djævelen og dernæst Gud, fratager Ælnoth på intet tidspunkt oprørerne ansvar for deres udåd. Særligt kongsbryderne og Judas-skikkelsen Piper bliver italesat som figurer, der handler på eget initiativ og opildner de andre oprørere. Vi så, hvorledes Anders Sunesøn i *Hexaëmeron* godt 100 år efter Ælnoth formulerede en lignende tanke om skyldsspørgsmålet, og kan således konkludere, at der også i Danmark synes at have været konsensus om jødernes

---

<sup>127</sup> Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum* 11.15.1-3.

<sup>128</sup> Se note 43.

utilgivelige skyld i mordet på Jesus, som det kom til udtryk gennem datidens munkeordener jf. Cohens tese.

Det var også Cohens idé om "den hermeneutiske jøde", der udgjorde det teoretiske grundlag for, hvorfor vi overhovedet skulle læse *Gesta Suenomagni* i første omgang. Jeg vil mene, at det gennem dette speciale er blevet påvist, hvordan tanker og forestillinger om jøder helt tilbage fra antikken gennem den hermeneutiske læsning over tid kunne udvikle sig og antage nye former, så "jøden" ved hjælp af en ydmyg, engelsk munk også kunne nå hele vejen til Odense og spille en rolle i dansk historiografi på et tidspunkt, hvor Danmark næppe havde set en eneste reel jøde.



## JØDER I ANDRE *PASSIONES*

Under diskussionen om krønikens genre kom jeg kort ind på brugen af jøder i *passio*-litteraturen jf. Bestul. Han peger særligt på *Stimulus amoris* af Ekbert af Schönau (ca. 1120-1184), der også skrev en *adversus Judaeos*, som udtryk for denne udvikling. Ifølge Bestul viser Ekbert klare tegn på at bruge jøderne i overensstemmelse med højmiddelalderens antisemitiske forestillinger, herunder fremstillingen af jøder som udspekulerede og bæstagtige.<sup>129</sup> Hvis *Stimulus amoris* kan ses som en typisk brug af jøderne i middelalderlig *passio*-litteratur, kan den ikke meget ældre *Gesta Swenomagni* læses som en forløber for denne. Kort sagt står Ælnoths krønike tilbage som udtryk for middelalderens gryende, religiøse vækkelse, hvor antipatien mod jøderne voksede som en naturlig følge heraf, hvilket også kom til udtryk i genrer som *passio*-litteraturen.

Ekbert af Schönau skildrer imidlertid korsfæstelsen af Jesus, men som vi har set hos Ælnoth, kunne *passio*-temaet sagtens bruges i en samtidig kontekst. *Gesta Swenomagni* kan her også anskues som repræsentant for en hel undergenre af nordeuropæisk martyrlitteratur, der inddrager "den hermeneutiske jøde" for at cementere martyrens guddommelige status. Som en direkte udløber af Ælnoths angelsaksiske baggrund har man længe læst *Gesta Swenomagni* som inspireret af Abbo af Fleury's *passio* fra ca. 986 om den angelsaksiske martyrkonge Edmund (d. ca. 870), der også blev offer for danere – i dette tilfælde vikinger. Den førnævnte Ælfric af Eynsham lavede en oldengelsk version af teksten, hvor jøderne igen blev inddraget, da Edmund i erkendelse af sin forestående død ved vikingen Hinguar (søn af Regnar Lodbrog) nægter at gribe til våben "i imitation af Jesus Kristus, der nægtede Peter at kæmpe mod de blodtørstige jøder." *Vita*'et bliver afrundet med endnu en kritik af "de elendige jøder", der i modsætning til den fyldige, kristne martyrtidition ikke selv oplever nogle mirakler ved deres grave, da de "opgav Gud, selv om de ønskede ham, eftersom de er forbandede."<sup>130</sup>

Forskningen i Ælnoth har altså længe påpeget forbindelsen mellem Edmund og Knuds *passiones*, men der er også et andet eksempel, som ikke synes at være blevet analyseret. Hvor Ælfric viser sit teologiske mishag mod jøderne ved at inddrage dem *en passant*, uden at de har

---

<sup>129</sup> Bestul (1997), p. 83-7.

<sup>130</sup> Ælfric. *Vita Sancti Eadmundi*, p. 87.

nævneværdig indflydelse på fortællingen, ses der større overensstemmelse med Ælnoths aktive brug i den anonyme (normalt tilskrevet munken Byrhtferth af Ramsey) *Vita Sancti Oswaldi* om ærkebiskoppen Oswald af Worcester.<sup>131</sup> Forfatteren kommer i værket også ind på kong Edward (r. 975-978), endnu en angelsaksisk martyrskikkelse, der kommer af dage meget lig Knud. Som vi skal se det hos Ælnoth bliver der lagt op til oprøret gennem beskrivelser af angelsaksernes tiltagende vanvid, der trækker paralleller til jødernes opførelse i Det Nye Testamente:

”Et så vældigt vanvid var kogt over i et kristent folk, ligesom dengang i Judæa hvor de havde forfulgt Herren, til hvilken synd Caiphas havde hævet sit dorske hoved, og en apostolsk mand var blevet gjort til en foragtelig frafalden for ikke at tale om den forbryderiske Pilatus. Disciplene var ængstelige af frygt, ligesom munkene i dag er det af sorg.”<sup>132</sup>

Også ligesom hos Ælnoth kulminerer oprøret også i kongens død:

”De havde vedtaget en skændig plan iblandt dem, de der således var i besiddelse af et fordømt sind og en omtåget, djævelsk uvidenhed, så at de ikke frygtede at lægge hånd på Herren Kristus[...] For da hans overfaldsmænd omsluttede ham inde, ligesom jøderne dengang omringede den højeste Kristus, sad han upåvirket på sin hest. Der var nemlig et vanvid i dem, næsten lig sindssyge. Da stod den djævelske fjendes nedrigste skændighed og rå vanvid i lys lue i soldaternes forgiftede sind, og de giftdyppede pile fra Pilatus’ forbrydelse rejste sig så grusomt mod Herren og mod hans salvede [Edward], der var udvalgt til at beskytte det elskværdigste folks kongedømme og rige efter hans faders død.”<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Ikke at forveksle med kong Oswald af Nordumbrien (død ca. 641), hvis relikvie vi så optræde i Knuds døds kamp.

<sup>132</sup> Anonym (Berhtfyrth af Ramsey?). *Vita sancti Oswaldi*, p. 445: ”Tanta dementia in Christiano populo ebullivit sicut olim in Judea cum persecuti fuerant Dominum, in quo scelere languidum Caiphae caput erectum est, et Apostolicus vir vilis apostata factus est, necne facinorosus Pilatus ad te locutus. Discipuli formidolosi exititerant prae timore, sicut his diebus monachi prae dolore.”

<sup>133</sup> Anonym (Berhtfyrth af Ramsey?). *Vita sancti Oswaldi*, p. 449-50: ”Acceperunt inter se iniquum consilium, qui ita damnatam habebant mentem et nebulosam diabolicam caliginem, ut non timerent manus immittere in Christum Dominum[...] Namque cum insidiatores ejus ipsum

Nutid og fortid smelter sammen, så man vanskeligt kan kende forskel på oprører og jøder. Selv om det er nærliggende at konkludere, at både den anonyme forfatter/Berhtfyrrth og Ælnoth arbejdede ud fra fuldkommen definerede forskrifter om, hvordan typologien skulle blandes ind i hagiografiske og historiske tekster, er ligheden i beskrivelsen af det rasende folk og sammenligningen med jøderne så iøjnefaldende, at vi måske kan spørge om, hvorvidt Ælnoth var lige så påvirket af *Vita sancti Oswaldi* som af Abbo af Fleury og af Ælfric?

Forbindelsen mellem de to forfattere, såfremt der vitterligt er tale om Byrhtferth, er klar ved, at Byrhtferth var elev af Abbo af Fleury, og har derfor uden tvivl ladet sig inspirere af dennes stil, som igen kan være gået videre til Ælnoth i Odense et århundrede senere. Vi kan også fremdrage Beda igen, da forfatteren her beskriver soldaterne som ramt af "omtåget, djævelsk uvidenhed" (*nebulosa diabolica caligine*); Beda bruger selv denne beskrivelse til at karakterisere jødernes tågede sind i en passage,<sup>134</sup> hvilket forstærker teorien om en angelsaksisk fortælletradition om jøderne, som Ælnoth bragte med sig til Danmark. Dette er uden tvivl en meget kort skitsering af en spændende, litterær forbindelse, men specialets størrelse tillader ikke dybere udforskning af dette spørgsmål, som eventuelt kunne besvares i et fremtidigt arbejde.

---

vallarent, et, velut Judaei summum Christum olim circumdarent, ipse intrepidus equo resedit. Dementia quippe una erat in eis, parque insania. Tunc nequitia pessimal et dementia truculenta Beelzebutini hostis flagrabat in mentibus venenosorum militum; tum sagittae toxicatae facinoris Pilati exsurrexerunt satis crudeliter adversum Dominum, et adversum Christum Ejus, qui erat electus ad tuendum dulcissimae gentis regnum et imperium, derelicto patre."

<sup>134</sup> Scheil (2004), p. 47.

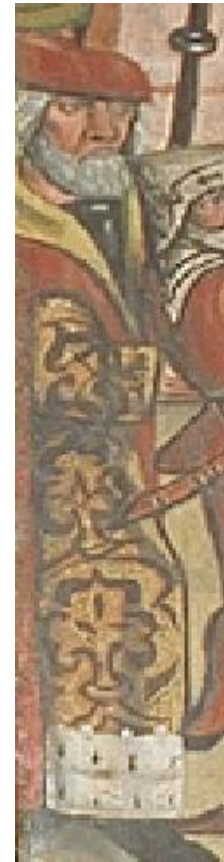
## EPILOG: JØDEN I ALTERET?

Da jeg gik i gang med dette speciale, blev jeg anbefalet af Jonathan Adams, seniorredaktør for *Diplomatarium Danicum* ved Dansk Sprog- og Litteraturselskab, at supplere min læsning af Ælnoths krønike med visuelle kilder som f.eks. kalkmalerier, der kunne underbygge idéen om en fastforankret fremstilling af jøder i tidlig dansk middelalder. Selv om idéen var fin, slog jeg den, da visuelle kilder faldt uden for filologiens fagområde. Alligevel gjorde jeg muligvis en lille opdagelse, som jeg synes fortjener omtale her til allersidst.

Da jeg en dag alligevel læste artiklen "Knud den Hellige i middelalderlige malerier og træskærerarbejder" af Elisabeth Kofod-Hansen i *Knuds-bogen* (1986), så jeg en altertavle fra omkring år 1500, oprindeligt i Sct. Peders Kirke i Næstved, men i dag at finde i Nationalmuseets samling. Alterets midterfelt viser kong Knud siddende på sin trone med inskriptionen "Bed for os, Sankt Knud!"<sup>135</sup> men hvad der er virkelig interessant er alterets højre fløjs øverste scene, som gengiver Knuds dødsscene fra Ælnoths krønike: Knud sidder inde i Sct.

Albani Kirke, mens anakronistisk klædte middelaldersoldater prøver at få has på ham med spyd, armbrøst og endda kanoner. Går man endnu tættere på, ser man, at soldaterne er ledsaget af en skikkelse yderst til venstre – formodentligt Piper -, som skiller sig markant ud med sin røde hat, gyldne kåbe og grå skæg.

*Kunne* fremstillingen måske spille på middelalderlige stereotyper om jøders udseende? Ingen synes i hvert fald at have analyseret figuren i denne retning, da den foregående litteratur udelukkende beskriver ham som "oprørsleder".<sup>136</sup> Det stemmer også overens med Pipers rolle mod slutningen af Ælnoths krønike, men spørgsmålet er, om der er deciderede antisemitiske stereotyper på spil i portrættet, som kan vise en forbindelse mellem Ælnoths krønike og dette



Jøden i alteret?

<sup>135</sup> "SACT KANUTE ORA P NOB"

<sup>136</sup> Se Plathe & Bruun (2010), p. 672.

eksempel på dansk kirkekunst fra 1500-tallet, formentlig skabt i Nordtyskland.

Jeg kontaktede professor Sara Lipton, forfatter til bogen *Dark Mirror: The Medieval Origins of anti-Jewish Iconography* (2014) og én af verdens førende forskere i middelalderens visuelle fremstilling af jøder. Med det forbehold at hun ikke havde haft lejlighed til at besigtige originalen, svarede hun mig:

"I think it's fair to say that the thick grey beard, red cap, and richly embroidered gown are very reminiscent of Jewish iconography. They are probably meant to stain that figure as luxurious, proud, materialistic, and perhaps hostile. Those are qualities traditionally associated with Jews, though also with many other figures. I doubt this figure (presumably a nobleman directing the conspiracy?) was meant to be considered an actual Jew. But one can suggest that he was being tarred with qualities that were considered "Jew-like," and that his representation therefore echoes, perhaps drew on, iconography first devised for Jews."<sup>137</sup>

For en god ordens skyld forelagde jeg Liptons mail for Sissel Plathe, museumsinspektør på Nationalmuseet med speciale i dansk kirkekunst. Hun forholdt sig dog mere skeptisk: I en mail til mig af 25. november svarede hun, at hvad Lipton anså for at være tegn på stereotyper om jøder, var hun mere tilbøjelig til at betragte som typisk fremstilling af royale i middelalderlig kirkekunst, og at kunstneren dermed ikke ville have haft en stereotyp jøde i tankerne under udførelsen af alteret.

I sidste ende kan jeg ikke afgøre, hvem der har ret, men Lipton rammer måske hovedet på sømmet med sin beskrivelse af karakteren som "jødeagtig" ("Jew-like"). Som det har været hele pointen med min analyse af Ælnoths krønike er oprørerne og Piper nemlig ikke jøder, men danere, der agerer som jøder i et større, teologisk skuespil, der skal opfylde en helt anden rolle end bare at angribe jøderne. Den rolle synes kunstneren bag alteret også at tildele oprørslederen med hans fornemme beklædning og skæg.

*Philip Blüdnikow*

*København, december 2020*

---

<sup>137</sup> Lipton, S. Mail af 10.12.2020. Gengivet med tilladelse fra forfatteren.

## BIBLIOGRAFI

### Primærlitteratur

Abbo af Fleury. *Vita Sancti Edmundi*. I *Three Lives of English Saints*. Ed. Winterbottom, M. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1972.

Ambrosius. *Epistolae* 40, 74. I *Patrologia Latina* 65. Ed. Migne, P. Paris 1848.

Anders Sunesøn. *Hexaëmeron*. Ed. Ebbesen, S.; Mortensen, L. B. København: Det Danske Sprog- & Litteraturselskab, 1985.

Anonym (Byrhtferth af Ramsey?). *Vita Sancti Oswaldi*. I *The Historians of the Church of York and Its Archbishops*. Ed. Raine, J. London: Rolls Series, 1879.

Augustinus. *De civitate Dei*. Ed. Dombart, B.; Kalb, A. Stuttgart: Teubner, 1981.

—. *Tractatus adversus Judaeos*. I *Patrologia Latina* 42. Ed. Migne, P. Paris 1848.

Beda Venerabilis. Udvalgte tekster i Scheil, A. *Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*. University of Michigan Press, 2004.

Johannes Chrysostomos. *Κατὰ τῶν Ἰουδαίων* 1. I *Patrologia Graeca* 48. Ed. Migne, Paris, 1848.

Paulus. Udvalgte tekster i *Novum testamentum Graece*. Ed. Nestle, E., Nestle, E. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1878.

Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum: Danmarkshistorien*. Ed. Friis-Jensen, K. København: Det Danske Sprog- & Litteraturselskab og Gads Forlag, 2005.

Tertullian. *Adversus Judaeos*. Ed. Tränkle, H. Wiesbaden, 1964.

Ælfric. *Life of St. Edmund: King of East Anglia*. I *Anglo-Saxon Primer*. Overs. Cutler, K. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Ælnoth. *Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti Regis et martyris*. Ed. Gertz, M. Cl. i *Vitae sanctorum Danorum*. København: Gads Forlag, 1909.

## Sekundærlitteratur

Albrechtsen, Erling. *Ælnoths krønike*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1984.

Bale, Anthony. »Fictions of Judaism in England before 1290.« I *Jews in Medieval Britain*, af Patricia Skinner, 129-45. Woodbridge: The Boydell Press, 2003.

Bekker-Nielsen, Hans, Tore Nyberg, og Niels Oxenvad. *Knudsbogen 1986: Studier over Knud den Hellige*. Odense: Odense Bys Museer, 1986.

Bestul, Thomas H. *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Blenstrup, Maja, Lange Nicholas, Ibsen Nicolai, Sebastian Kauffeldt Olesen, og Emil Stig Pedersen. *Korstogstanken i Danmark 1095-1219*. Odense: Kandidatspeciale fra Syddansk Universitet, 2017.

Blumenkranz, Bernhard. *Die Judenpredigt Augustias: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basel: Heling & Lichtenhahn, 1946.

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York City: Columbia University Press, 1988.

Carroll, James. *Constantine's Sword: The Church and the Jews*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.

- Chaney, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity*. Manchester: Manchester University Press, 1970.
- Chazan, R., og M. Chazan. *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews*. 1996, Jewish Publication Society.
- . Robert. *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- . *The Jews of Medieval Western Christendom 1000-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Cohen, Jeremy. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . »The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars.« *Traditio*, 1983: 1-27.
- Conti, Aidan. »Ælnoth of Canterbury and Early Mythopoesis in Denmark.« I *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)*, af Haki Antonsson og Ildar Garipzanov, 189-207. Turnhout: Brepols Publishers, 2010.
- Elukin, Jonathan. »Judaism: From Heresy to Pharisee in Early Medieval Christian Literature.« *Traditio*, 2002: 49-66.
- . *Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton University Press, 2007.
- Estes, Heide. »Reading Ælfric in the Twelfth Century: Anti-Judaic Doctrine Becomes Anti-Judaic Rhetoric.« I *Imaging the Jew in Anglo-Saxon Literature and Culture*, af Samantha Zacher, 265-79. Toronto: University of Toronto Press, 2016.



Fenger, Ole. *Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie IV: "Kirker rejses alle vegne" 1050-1250.*

København: Gyldendal, 2002.

Fredriksen, Paula. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism.* Yale University

Press, 2010.

Gad, Tue. *Legenden i dansk middelalder.* Dansk Videnskabs Forlag, 1961.

Garipzanov, Ildar. *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877).*

Leiden: Brill, 2008.

Gelting, Michael H. »Two Early Twelfth-Century Views of Denmark's Christian Past: Ailnoth and the Anonymous of Roskilde.« I *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070-1200)*, af Ildar Garipzanov, 33-56. Turnhout: Brepols, 2011.

Gertz, M. Cl. *Knud den Helliges martyrhistorie: Særlig efter de tre ældste kilder.* København: J.H. Schultz, 1907.

—. *Vitae sanctorum Danorum.* København: Gad, 1909.

Hope, Steffen. »The Odense Literature and the Early Liturgy of St Cnut Rex.« I *Life and Cult of Cnut the Holy: The first royal saint of Denmark. Report from an interdisciplinary research seminar in Odense, November 6th to 7th 2017.*, af Steffen Hope, Mikael Bjerregaard, Anne Krag og Mads Runge, 100-118. Odense: Odense Bys Museer, 2019.

Ingham, Norman W. »The Sovereign as Martyr, East and West.« *The Slavic and East European Journal* 17, nr. 1 (1973): 1-17.

Kessler, Edward, og Neil Wenborg. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kofod-Hansen, Elisabeth. »Knud den Hellige i middelalderlige malerier og træskærerarbejder.

Et bidrag til Knud Konges ikonografi.« I *Knuds-bogen: Studier over Knud den Hellige*, af Tore Nyberg, Hans Bekker-Nielsen og Niels Oxenvad, 61-79. Odense: Odense Bys Museer, 1986.

Langmuir, Gavin. *Toward a Definition of Antisemitism*. University of California Press, 1996.

Lausten, Martin Schwarz. *Kirke og synagoge. Holdninger i den danske kirke til jødedom og jøder i middelalderen, reformationstiden og den lutherske ortodoksi (ca. 1100-ca.1700)*. København: Akademisk Forlag, 1992.

Lukman, N. »Ælnod. Et Bindeled mellem engelsk og dansk Historieskrivning i 12. Aarh.« *Historisk Tidsskrift*, 1947: 493-505.

Mason, Steve. *Flavius Josephus and the Pharisees*. April 2003.

[http://www.bibleinterp.com/articles/Flavius\\_Josephus.shtml](http://www.bibleinterp.com/articles/Flavius_Josephus.shtml) (senest hentet eller vist den 25. September 2020).

Mortensen, Lars Boje. »Sanctified Beginnings and Mythopoetic Moments: The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000-1230.« I *Making of Christian Myths*, af Lars Boje Mortensen, 247-69. København: Museum Tusulanum, 2006.

Nathan, Emmanuel, og Anya Topolski. *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*. De Gruyter, 2016.

Nicholls, William. *Christian Antisemitism: A History of Hate*. Jason Aronson, 1995.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism: The History of a Way of Thinking*. Head of Zeus, 2013.

Nyberg, Tore. *Monasticism in North-Western Europe 800-1200*. London: Routledge, 2017.

Parkes, James. *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1961.

Plathe, Sissel, og Jens Bruun. *Danmarks middelalderlige altertavler*. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2010.

Ruether, Rosemary Radford. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of anti-Semitism*. The Seabury Press, 1974.

Scheil, Andrew. *The Footsteps of Israel: Understanding Jews in Anglo-Saxon England*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2004.

Schrekenberg, Heinz. *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.

Simon, Marcel. *Verus Israel: Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire, AD. 135-425*. Oversat af H. McKeating. Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

Soyer, Francois. *Medieval Antisemitism?* Leeds: Arc Humanities Press, 2019.

Stern, Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: From Herodotus to Plutarch*. The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974.

Stroumsa, Guy, og Ora Limor. *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Mohr, 1996.

Sørensen, Preben Meulengracht. »Om Ælnoth og hans bog.« I *Ælnoths krønike*, af Erling Albrectsen, 115-139. Odense: Odense Universitetsforlag, 1984.

—. Preben Meulengracht. »To gamle historier om Knud den Hellige - og de moderne.« I *Knudsbogen*, af Tore Nyberg, Hans Bekker-Nielsen og Niels Oxenvad, 53-61. Odense: Odense Bys Museer, 1986.

Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern anti-Semitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

Williams, Lukyn. *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. Cambridge University Press, 1935.

Zacher, Samantha. *Imagining the Jew in Anglo-Saxon Literature and Culture*. Toronto: University of Toronto Press, 2016.