

Forord

Troen på skafottet

Den 6. juli 1535 lagde den lærde forfatter, statsmand og katolik Thomas More hovedet på blokken ved henrettelsespladsen Tower Hill, London, og bad bødlen gøre sin pligt uden frygt. Inden da havde han lige så kortfattet erklæret over for de fremmødte tilskuere, at han – More – nu ville dø som “kongens tro tjener, men først og fremmest Guds”.¹ Hermed fandt reformationens nok mest berømte retssag sin blodige afslutning, en retssag, der, alt efter hvordan man betragter den, enten lægger sig i forlængelse af middelalderens tradition for kætterhenrettelser – eller markerer et nyt forhold mellem den indre samvittighed, den ydre selviscenesættelse og den dennesidige, politiske magt.

En del af dette flertydige perspektiv kom allerede til syne i Mores afsluttende replik til sit publikum, hvor han erklærer først og fremmest at have tjent Gud, men *også* kongen. Set fra ét perspektiv blev More henrettet på grund af sin tro. Det er det perspektiv, der ligger bag myten om More, den helgenagtige og moralsk standhaftige humanist, en myte, som i 1535 kun var i sin vorden,

1 “The king’s good servant, but God’s first.” Beretningen om Mores henrettelse stammer fra “The Paris Newsletter”, en pamflet udgivet kort efter Mores død, og gentages i Nicholas Harpsfields More-biografi (skrevet omkring 1558 under Englands kortvarige tilbagevenden til den katolske kirke). Se “The Paris Newsletter”, i *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*, vol. 8, artikel 996, samt Nicholas Harpsfield: *The Life and death of Sir Thomas More, knight, sometimes Lorde high Chancellor of England*, red. Elsie Vaughan Hitchcock, 1932. Se også Peter Marshall: “The Last Years”, i *The Cambridge Companion to Thomas More*, red. George M. Logan, 2011, s. 132-133.

men som More og hans familie allerede da aktivt var i gang med at forme, og som i årtierne og århundrederne efter hans død kun voksede i styrke. Anskuet sådan var Mores endeligt ikke stort anderledes end det, der ramte de mange heterodokse kristne, som op gennem middelalderen var blevet henrettet som kættere i Europa – eller ramte de religiøse modstandere, som den tidligere kansler selv havde ladet henrette i 1520'erne, dvs. inden den engelske kong Henry VIII brød med den katolske kirke. Med kongens brud var den katolske ortodoksi så selv blevet kættersk, og det var More et offer for.

Betonet man retssagens detaljer snarere end dommen og henrettelsen, så markerer Mores skæbne imidlertid noget historisk nyt. Den markerer et nybrud i forholdet mellem den politiske øvrighed og dens tjeneres og undersåtters åndelige anliggender. Hvor kættere hidtil var blevet retsforfulgt og dømt ved de kirkelige domstole, hvis øverste autoritet var paven i Rom – hvorefter de typisk blev udleveret til en sekulær øvrighed, som så forestod deres afstraffelse – blev More dømt ved en nævningedomstol, nedsat af kong Henry VIII til netop denne lejlighed. Ved denne domstol blev han ikke anklaget og heller ikke dømt som kætter, men derimod som landsforræder. Mores forræderi bestod i, at han som rettroende katolik og jurist havde nægtet at støtte kongens ret til at erklære sin og rigets uafhængighed af den katolske kirkes jurisdiktion. Få år forinden havde Henry VIII fået afslag fra paven på sin anmodning om at få sit ægteskab med Katarina af Aragonien ophævet, så han kunne gifte sig på ny, og som modtræk havde kongen med parlamentets velsignelse ophævet kirkens overhøjhed og gjort sig selv til kirkens overhoved i England.

Helt præcist blev More dømt for at have beklippet parlamentets ret til at gøre kongen til kirkens overhoved og for at have nægtet at sværge troskab til kongen som kirkens overhoved. Ved at afkræve statens tjenere den slags troskabserklæringer var samvittighedsspørgsmål blevet et statsanliggende på en måde, man ikke havde oplevet før. Mens More endnu var kansler og konflikten mellem paven og Henry VIII spidsede til, havde kongen tilstået More retten til at rådgive ham ud fra sin samvittighed, vel vidende at More var en mere principfast katolik end de realpolitiske rådgivere, kongen ellers lyttede til.² Med en formulering, som More senere alluderer til i sin tale på skafottet, skulle kongen ligefrem have opfordret More til “først at se til Gud

2 Dette fremgår af Mores breve og af svigersønnen William Ropers biografi. Se William Rockett: “The Case against Thomas More”, *The Sixteenth Century Journal*, årgang 39, nr. 4, vinter, 2008, s. 1070-1071.

og efter Gud se til ham”, altså kongen.³ Efter denne forsikring havde More erklæret sin overbevisning om, at kirkeretten, som dømte i ægteskabssager (og kættersager), var selve grundlaget for kongens autoritet, og at kongen derfor ikke kunne gøre krav på overhøjhed over kirken.

Intern uenighed i statsrådet blev dengang tolereret, selv om kansleren snart måtte gå af, fordi hans samvittighed gjorde ham ude af stand til at gennemføre kongens politik. Som den kejserlige ambassadør i London forklarede i en koncis analyse få dage efter Mores tilbagetræden: “Kansleren er trådt tilbage efter at have indset, at sagerne udvikler sig fra slemt til værre, og at han ved at forblive i sit embede ville være nødt til enten at handle imod sin samvittighed eller vække kongens mishag, hvad han allerede har gjort ved at afvise at gå imod gejstligheden.”⁴ Mores tilbagetræden skete, uden meget drama, i 1532. Få år efter var situationen en ganske anden. En række nye love var blevet indført med den engelske stats løsrivelse fra den romerske kirke. Med *Act of Supremacy* havde parlamentet godkendt kongen som kirkens overhoved, en ny arvefølge lov havde legitimeret hans nye ægteskab, og en reform af loven om forræderi, *Act of Treason*, erklærede nu enhver forræder, som benægtede kongens autoritet, også i religiøse anliggender.

Selv om More blev tiltalt og dømt for flere forhold, var det først og fremmest kriminaliseringen af pavetro katolikker som forrædere, der kom til at afgøre hans proces. På sin vis var det også den, der viste sig mest betydningsfuld for eftertiden. Religiøse samvittighedsspørgsmål blev således et statsanliggende, og autoritetsbeføjelser blev forbeholdt mænd, hvis konfessionelle overbevisning var sammenfaldende med regentens. Fra reformationen og til restaurationstidens begyndelse (1660) blev religiøse mindretals rettigheder løbende begrænset ved lov, således at kun de, der deltog i statskirkens altergang kunne beklæde offentligt embede, læse på universitetet eller tjene som officer i hæren eller flåden. Op gennem 1700-tallet blev lovene nok lempet,

3 “I should first look unto God and after God unto him.” Denne oplysning stammer fra Mores brev til Thomas Cromwell – kongens højre hånd – dateret 4. maj 1534, jf. Thomas More: *The Last Letters of Thomas More*, red. Alvaro De Silva, 2011, s. 48-56.

4 Eustace Chapuis til Karl V, citeret fra James Gairdner (red.): *Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII, Volume 5, 1531-1532*. London: Her Majesty’s Stationery Office, 1880. May 1532, 16-31, 470-487. *British History Online*. Web. 29. oktober 2020. <http://www.british-history.ac.uk/letters-papers-hen8/vol5/pp470-487>.

men kun gradvist, og det var først i 1829, at de var helt afviklede. Lignende love kendes såvel fra protestantiske som katolske lande.

Forstår man Mores henrettelse i dette lys, viser den sig altså at pege fremad i historien snarere end tilbage. Her er Mores henrettelse et billede på, at undersåttens indre, religiøse overbevisning er blevet et anliggende for øvrigheden, og at han som troende, principfast katolik derfor dømmes som landsforræder og ikke som kætter. I en vis forstand er der tale om en politisering eller måske snarere en sekularisering af den konfessionelle splittelse. I denne sammenhæng markerer det især et nyt forhold mellem øvrigheden og undersåttens indre overbevisning, dvs. mellem den politiske øvrighed og den enkeltes selvforståelse. Det er blandt andet dette nye forhold, der gør 1500-tallets konfessionelle konflikter til noget historisk nyt.

Til øvrighedens nye interesse for sine undersåtters indre overbevisning hører imidlertid også, tilsyneladende paradoksalt, en ny optagethed af den enkeltes ydre fremtoning, af det indtryk, man som skikkelse gør på sig selv, på andre og i sidste instans på de politiske magthavere. Thomas More blev allerede før sin fængsling og henrettelse igen og igen skildret og fortolket, og blev det på måder, som var karakteristiske for hans tid. Hans portræt blev malet med stor livagtighed af venen Hans Holbein, og en anden ven, Erasmus af Rotterdam, portrætterede ham som den forbilledlige humanist. Billedet af Thomas More som troens standhaftige ridder, villig til at lade sig henrette for Gud, er til gengæld i høj grad udviklet af More selv og af hans familie.⁵ Fra fængselstiden stammer en række breve og tekster, der i høj grad har tegnet myten om More som martyr, ikke mindst i kraft af svigersønnen William Ropers hagiografi, der regnes for den ældste personlige biografi skrevet på engelsk.⁶ Andre biografier fulgte hurtigt efter, og More blev således meget tidligt en af de hyppigst biograferede personer i engelsk historie.⁷

Hvad Mores litterære selvscenesættelse angår, kulminerer den i den selvbiografiske *Dialog om trøst i modgang* (*Dialogue of Comfort against Tribula-*

5 A.D. Cousins: "Role-Play and Self-Portrayal in Thomas More's *A Dialogue of Comfort against Tribulation*", *Christianity and Literature*, årgang 52, nr. 4, 2003, s. 457.

6 William Roper: *The Mirrour of Vertue in Worldly Greatnes; or, the life of Sir Thomas More*, 1626 (skrevet mellem 1553 og 1558).

7 Det skal rimeligvis tilføjes, at den tidlige moderne dyrkelse af Thomas More ikke kun skyldtes Mores religiøse standhaftighed, men i høj grad også hans skarpe vid.

tion), som han selv forfattede i fængslet i 1535, og som har sat tydeligt præg på myten om den politiske og religiøse samvittighedsfange. Dialogen foregår under osmannernes invasion af det kristne Østrig-Ungarn og udspiller sig som samtaler mellem en ældre adelsmand, Antony, og hans nevø Vincent om, hvordan man ruster sig mod religiøs forfølgelse. Antony indtager rollen som en slags kristen Sokrates, der med sindsro afventer sin dødsdom og fremfører filosofiske og teologiske argumenter imod nevøens tvivl. Han synes at være den skikkelse, forfatteren identificerer sig med, men i både den ældre vismand og den yngre tvivler finder man personlige erindringsglimt og reminiscenser fra Mores breve og øvrige skrifter. Dialogen kredser om dystre spørgsmål af akut relevans for forfatteren: Hvorfor og hvordan tåle den lidelse, der venter, i stedet for at flygte? Hvorfor ikke konvertere eller begå selvmord? Hvordan udholde tanken om pinestraf, og hvordan undgå at vanære sig selv på skafottet? Og hvad med de lidelser, der venter de efterladte? Svarene på, hvordan man skal handle, finder More i Kristi lidelseshistorie. *Imitatio Christi*, efterligning af Kristus, er den universelle kilde til trøst i modgang. Hvor More tidligere i forfatterskabet havde leget med det tidstypiske billede, at den politiske verden er et teater,⁸ så præsenterer *Dialogen om trøst i modgang* ikke overraskende verden som et fængsel, bevogtet af Gud.⁹ Men også her, i fængslet, må man spille sin rolle korrekt og ikke tabe ansigt. Det er det, dialogens sidste kapitler handler om.

Således fungerer selviscenesættelsen i Mores dialog på én gang som den dødsdømtes remedium for trøst og selvbeherskelse og som den offentlige berømmetheds religiøst idealiserende, men politisk sprængfarlige selvportræt. Den iscenesættelse fortsætter ret beset hele vejen ud til skafottet, frem til Mores sidste ord, rettet til øvrigheden – repræsenteret af bødlen – og til de øvrige undersåtter – repræsenteret af tilskuerne. Skønt billedet af More som en troens martyr trak på en ældre tradition, indskrev også den sig altså i et historisk øjeblik, hvor selvets indre overbevisning, selviscenesættelsens ydre fremtræden og øvrighedens politiske magt pludselig befandt sig i nærkontakt med hinanden.

8 “Disse affærer er spil for konger, skuespil, der oftest udspiller sig på skafotter” (“these matters bee Kynges games, as it were stage playes, and for the more part plaied vpon scaffoldes”), siger nogle tilskuere i Mores *The Historie of King Richard III*. Thomas More: *The Complete Works of Thomas More*, bind 2, 1963, s. 81.

9 Thomas More: “Dialogue of Comfort against Tribulation”, del 3, kap. 19-20, se *The Complete Works of Thomas More*, bind 12, 1976, s. 255-281.

Man kan tilføje, at Mores skæbne nok var dramatisk, men at han som sikkelse snarere var eksemplarisk end enestående. Man bør så også tilføje, at det eksemplariske ved hans skæbne ikke var, at han døde for sin religiøse tro, men at han døde for sin indre overbevisning. I kølvandet på reformationen blev forholdet mellem den politiske magt og undersåttens indre liv nemlig ikke kun et afgørende politisk anliggende for fyrsterne og kirkens folk, men for enhver med et offentligt embede, og det uanset om de delte tro med deres fyrste eller ej. Dette er formentlig en vigtig medvirkende årsag til, at selviagttagelse, selvdisciplin og selvfremsættelse finder nye litterære udtryk i 1500-tallet. Med eksempler fra More til Shakespeare har den amerikanske litteraturhistoriker Stephen Greenblatt for eksempel hævdet, at det ikke var voksende autonomi, men snarere det modsatte, en voksende politisk heteronomi, der fik renæssancens nye mænd til at interessere sig for selvscenearbejdelse som en måde at illudere en selvstændighed, der sjældent var reelt mulig.¹⁰ På samme måde har historikeren Geoff Baldwin påpeget, hvordan selvet hos en række af tidens forfattere bliver tematiseret og sat på begreb i forsøget på at adressere problemet med at udfylde en offentlig eksistens.¹¹ Montaigne advarer for eksempel mod den selvfortabelse, som hans egen far oplevede ved at identificere sig med offentlige hverv, han ikke var herre over.¹² Og fra religionskrigenes brændpunkter i Flandern og Frankrig skrev lærde forfattere som Justus Lipsius og Guillaume du Vair om vedholdenhed og upåvirkelighed som forudsætninger for selvbeherskelse og sjælfred. Dette nystoiske ideal om et selv, der lades upåvirket af den ydre verdens – de politiske konflikters og den individuelle skæbnes – omskifteligheder, minder om Mores position. Men den stoiske løsning ligger ikke i *Imitatio Christi*. Den fordrer snarere en dobbelt bevægelse, hvor selvet på den ene side er fremmedgjort fra sine omgivelser og på den anden side identificerer sig med et alment filosofisk ideal.

Erfaringen af, at man selv må være andet og mere, end hvad ens position i et fællesskab foreskriver, er, som eksemplerne fra Montaigne og nystoikerne også viser, især hentet fra hof- og embedskredse og især udviklet som reaktion på den ydre verdens omskifteligheder. Først senere, i det 18. århundrede,

10 Stephen Greenblatt: *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare*, 1984.

11 Geoff Baldwin: "Individual and Self in the late Renaissance", *The Historical Journal*, bind 44, nr. 2, juni 2001.

12 Michel de Montaigne: *Essays*, bind 3, 1998, kap. 10 ("Om at holde hus med sine følelser"), s. 233-234.

manifesterer disse tendenser sig mere bredt i den borgerlige kultur, og da især som en dyrkelse af autenticitet og følelsesfuldhed. Traditionelt er dette ideal blevet tolket som et polemisk brud med det overfladiske og selvcentrerede liv, der angiveligt udfoldede sig i datidens hofkultur, men egentlig er dens brod bredere, egentlig gør forestillingen om det følsomme selv op med enhver form for offentlig socialitet. Også handelslivets snævre fokus på økonomisk gevinst afvises for eksempel som arena for selvets autentiske udfoldelse. Under alle omstændigheder er fremvæksten af det følsomme selv, som idehistorikeren Charles Taylor har beskrevet, en af de helt store begivenheder i selvets historie i perioden 1500-1800.¹³ Her er det ikke længere den rationelle og i en vis forstand upersonlige selvkontrol, der er i centrum, men snarere den personlige følelsesmotivation for at ytre sig, handle uafhængigt – og have medfølelse med sine medmennesker. Det sidste er centralt, for idehistorisk blev læren om det følelsesfulde menneske formuleret som et opgør med teorien om egeninteresse. Allerede ved overgangen til det 18. århundrede havde Jarlen af Shaftesbury forsøgt at forlene den stoiske tradition med læren om en særlig følelsesmæssig erkendelse af verdens forbundethed gennem inderlige, men naturlige affektioner, og Shaftesburys tanker fik stor indflydelse på den skotske oplysnings ide om moralske følelser.¹⁴ Senere finder man, mest markant hos Rousseau, ideen om en naturlig og emotionel selvforståelse, som nok bunder i egenkærlighed (“amour de soi”), men samtidig er forudsætningen for selvets følelsesmæssige engagement i menneskene omkring sig. Stoikerens selv, fornuftsbasert, hvilende på et ideal om upåvirkelighed, blev her betragtet som utilstrækkeligt, hvis det ikke slog følgeskab med en autenticitet forstået som en mere emotionel vurdering af selvets indre identitet og behov.

En anden forskydning, der i denne sammenhæng er nok så vigtig, er så, at den borgerlige følsomhedskultur primært udtrykker en distance til et offentligt socialt liv, det være sig ved hoffet eller økonomisk, og kun i anden omgang forholder sig til undersåtten som politisk væsen. 1700-tallets følsomhedskultur kredsede ikke i synderlig grad om forholdet mellem øvrighed og undersåt. Og så alligevel: Som man vil se hen mod slutningen af denne bog, og især i dens efterord, havde også øvrigheden og dens repræsentanter en interesse i det følsomme selv. Det havde de især i sammenhænge, hvor staten ikke søgte at *straffe* den undersåt, hvis indre overbevisninger den fandt politisk farlige,

13 Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, 1989, se især kap. 15, s. 248-269.

14 Ibid., s. 259-260.

men i stedet søgte at *forme* eller *danne* befolkningens indre – en forskydning, der kan minde om den, den franske tænker Michel Foucault har beskrevet som bevægelsen fra en ældre fyrstemahts *ret til døden* til et nyere, administrativt regimes *magt over livet*, dvs. ambition om at forme sine undersåtters subjektivitet.¹⁵ Den bevægelse ses tydeligt inden for det sene 1700-tals og det tidlige 1800-tals skolevæsen, der derfor, som man vil se, vil stå som historisk slutpunkt for dette bind af *Europæisk litteratur 1500-1800*. Selvets litterære historie, der i denne version altså begynder med henrettelsen af Thomas More, slutter nemlig i den danske skolestil, mere præcist i efterordets diskussion af de anvisninger til elevernes skriftlige arbejde, som den dansk-norske skolemand Lyder Sagen udfolder i *Dansk Stilebog* fra 1811.

*

Dette fjerde og afsluttende bind af *Europæisk litteratur 1500-1800* handler om selvet, dets fremstillingsformer, teknologier, semantiske ressourcer og problemer i europæisk litteratur i perioden fra reformationen til romantikken. At skrive selvets litteraturhistorie er selvsagt vanskeligt, blandt andet fordi man risikerer at forudsætte, at selvet ikke bare har en historie, men selv er en historisk konstruktion – man risikerer at glide fra litteraturhistorien og over i filosofiske spørgsmål angående selvets og selvbevidsthedens ontologiske status. Endnu mere vanskeligt er det, fordi selvet, til forskel fra andre historiske genstande, fænomener og ideer, ikke bare har en historie, men for en filosofisk betragtning også er historiens forudsætning: Både historiske begivenheder og den historiske undersøgelse af disse begivenheder forudsætter selvbevidsthed. Af samme grund har flere af de filosoffer og idehistorikere, som har beskæftiget sig med selvets historie – det mest ambitiøse moderne forsøg er nok Charles Taylors *Sources of the Self* (1989) – haft vanskeligt ved at gøre sig fri af den tyske filosof G.W.F. Hegels historiefilosofiske ide om verdenshistorien som tumleplads for åndens vej til selvbestemmelse.

Det er ikke den historie, vi søger at fortælle her. I det hele taget søger vi ikke at fortælle selvets åndshistorie og da slet ikke at diskutere selvets ontologiske beskaffenhed – den type filosofiske spørgsmål kan næppe besvares ved hjælp af historisk kontekstualiserende læsninger af litterære værker. I stedet har vi søgt at optegne en art selv fremstillingerne historie, og især en historie

15 Se især Michel Foucault: *Surveiller et punir*, 1975, kap. 1, samt *La volonté de savoir*, 1976, kap. 1.