

Debatanmeldelse

Mellem Gud og Djævelen i et magisk univers

Alex Wittendorff

Fortid og Nutid, juni 2004, s.44-53

En anmeldelse af Hanne Sanders (red.): *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500-1800* (Nord 2001:19, udgivet af Nordisk Ministerråd, København 2001, 330 s.). Bogen rummer en række indlæg, der ud fra forskellige tilgange belyser sider af forestillingsverdenerne i tiden før sekulariseringen. Disse indlæg, hvoraf flere er perspektivrige, vil blive gennemgået og diskuteret, og til slut vil de blive set i sammenhæng med nogle overordnede sider af sagen

Alex Wittendorff, f. 1932, lektor ved Institut for Historie, Københavns Universitet, 1968-1999. Dr. phil. 1973 på afhandlingen *Alvej og kongevej*. Har bla. skrevet *Rejsen mod virkeligheden, den europæiske forestillingsverden fra reformationen til nutiden* (1986), kapitlet om *Tidens forestillingsverden* i Svend Ellehøj (red.): *Christian IV's Verden* (1988), *Tyge Brahe* (1994) samt bind 7 om 1500-tallet i Gyldendal og Politikens *Danmarkshistorie* (1989, rev. udg. 2003).

Det er efterhånden en gammel erkendelse, at det ikke var muligt at være ateist før tidligst i 1700-tallet, men det har i årtier været umuligt at råbe den danske historikerverden op vedrørende de vidtrækkende konsekvenser af denne indsigt. Det er mennesker, der skaber historien, og det gør de ud fra deres vilkår, herunder deres erfaringsituation, som er baggrund for de forestillinger, de gør sig om verden. Disse forestillinger måtte af indlysende grunde bevæge sig inden for andre rammer end dem, der er skabt af de seneste århundreders erkendelser, og den sekularisering, der er en af følgevirkningerne heraf. Religionens forklaringskraft er støt svunden ind i takt med øget viden. I stedet for den forklaring, at det er fordi "sjælen er i blodet" (1. Mosebog 9, 4), at det ikke gør ondt, når man klipper hår og negle, for her er ikke blod og dermed sjæl, og når

man har ondt i tænderne, kommer det fra roden, hvor der er blod og dermed sjæl¹, fik man viden om hjernen og nervesystemet. I stedet for den forklaring, at lyn og torden og jordskælv blev forårsaget af enten Gud eller Djævelen,² fik man viden om elektriske udladninger og tektoniske bevægelser i jordskorpen. I stedet for den stadig gentagne forklaring, at sygdomsepidemier var Guds kollektive straffe over samfundet, fik man viden om bakterier og vira. Og så videre i én lang uendelighed vedrørende alt inden for det, vi sammenfatter i områder som fysik, kemi, biologi, psykologi etc. Begreberne Gud og Djævelen har altid været metaforer for manglende viden og udtryk for menneskers trang til forklaring, til forestillinger om noget absolut og ophøjet og om det onde, således at man derved kunne opnå en relativ tryghed, der kunne afbøde ensomheden og

samtidig give følelsen af at være noget særligt. Og synsmåder og meninger var mangfoldige og fulde af modsætninger inden for de fælles rammer, således som det også er tilfældet med vores naturvidenskabeligt prægede forklaringsunivers. Erfaringer skaber ofte modsætninger. Tidligt erfarede man, at smitte ved epidemier var en realitet, og det gav anledning til svære overvejelser om sammenhængen mellem dette og Guds uransagelige veje.³

En af konsekvenserne af dette er, at en nutidig religiøsitet i vores del af verden kun i meget ringe grad kan bruges som analogi til det, der dengang var det fundamentale grundlag for erkendelse, for der er nu tale om helt andre rammebetingelser.⁴ Studiet af de førsekulariserede tankeverdener hæmmes desuden af den vanskelighed, der ligger i al mentalitetshistorisk forskning: at det er svært at gøre sig fri af indholdet i begreberne som de foreligger i hovedet på os i nutiden, her religion og kristendom, og begreberne er jo samtidig vores redskaber til forståelse af fortiden.

Om bogen

Men de 13, fortrinsvis unge, forskere, der har bidraget til denne bog, er opmærksomme på problemet og har det som udgangspunkt for deres arbejder, der går ud på at indkredse indholdet i de verdensbilleder – ordet taget i videste betydning – som eksisterede før sekulariseringen. Her er det grundlæggende, *"at religion og magi ikke handlede om tro og individuelle spørgsmål, som det gør med vores sekulariserede syn, men snarere var kernen i samfundets fælles kultur og grundlaget for dets viden"*, som redaktøren, Hanne Sanders, siger i sin introduktion. Og hun fortsætter med at definere begrebet

sekularisering: *"En samfundsmæssig udvikling, hvor religion og kirke ikke nødvendigvis forsvinder, men derimod ændrer betydning fra at have været kultur og viden til at blive individuel tro"* (s. 8). Religionen i datidens betydning af ordet var det, der skabte mening for datidens mennesker, det, der var rammen om forklaringerne på alle forekommende fænomener. Med disse ord fra introduktionen til bogen turde det være klart, at der her er tale om en gruppe forskere, der har begivet sig ind på et forskningsfelt af umådelig betydning for al forståelse af fortiden.

Bogen er fremgået af en konference i Lund i december 2000, hvor deltagerne hovedsagelig var historikere, men der er også bidrag af kunsthistorikere og en folklorist. De kommer fra Danmark, Island, Norge og Sverige. Konferencen var en del af projektet "Det førsekulariserede verdensbillede i Norden 1500-1800", som delvist har været finansieret af Nordisk Ministerråd under programmet "Norden og Europa". Emnerne spænder vidt og skal her kort præsenteres. Hvor ikke andet nævnes er forfatteren historiker. Til slut kan der være grund til nogle overvejelser i forlængelse af de resultater, der præsenteres i bogen.

Hvad billeder og kirkerum kan bruges til

Henrik v. Achen er kunsthistoriker og præsenterer sit anliggende således: Er "fromhedens ikonografi" et sted, hvor religiøse fænomener og processer optræder og synliggøres i så høj grad, at de i virkeligheden i en vis forstand bliver til netop der? Kan det altså være rimeligt at opfatte den bildende kunst ikke blot som bibelhistoriske skildringer og illustrationer, men som i sig selv et muligt "locus theologicus", et sted hvor teologi-

en funderes og skabes? Han foreslår at se ikonografien, f.eks. den religiøse metafor menneskehjertet, som udtryk for en troens strategi for at kunne overleve sekulariseringen, og han søger at finde udtryk for, hvordan religionen på begge sider af reformationen udvikler "taktiske greb" som led i denne overlevelsesstrategi. *Arne Bugge Amundsen* er folklorist og tager udgangspunkt i diskussionerne om, hvordan "kollektiv tradition" skabes og vedligeholdes. Han ser kirkerummet som det mest permanente centralsted for lokalsamfundet, et sted hvor mange kollektive og individuelle historier fortalles, og hvor ideologi og praksis mødtes. Han vil nu gøre denne teoretiske tilgang konkret ved at stille spørgsmålene: Hvilke elementer i kirkerummet har givet udtryk for historiske forløb, og på hvilke måder er dette sket? Kirkerum og identitetskonstruktion er i sandhed et "halsbrækkende" emne, som forfatteren siger, for det er stort og har ikke nødvendigvis syntesens eller harmoniens karakter, men har lige så ofte drejet sig om kontraster, flertonighed eller rene konflikter. Men det lykkes dog Amundsen at skitsere nogle sider af sagen gennem et par konkrete eksempler fra norske kirker, som antyder, at elementer og udviklinger i det lutherske kirkerum kan bidrage til forståelse af historisk identitet og kollektiv erindring i lokalsamfundet.

Kunsthistorikeren *Henning Laugerud* tager udgangspunkt i et tilsyneladende ret uanseeligt billede af Jesu fødsel fra 1594 og viser betydningen af, at der ikke fandtes en særlig luthersk billedikonografi. Lutherske billeder kom fra den katolske ikonografi, begge slags var relevante religiøse billeder både før og efter reformationen, men de skulle tolkes noget forskelligt. Det afgørende bliver så, hvordan befolkningen opfattede disse billeder. Hvem så hvad i billeder-

ne, spørger Laugerud, og efter læsning af hans artikel må man nok sige, at det er et relevant spørgsmål. Et billede vil altid for beskueren være begyndelsen til en associationsrække, som ingen har absolut kontrol over. Studiet af billeder kan åbne for problemstillinger knyttet til forholdet mellem det, der var norm for teologerne i København, og det, der var praksis ude i menighederne. Man må give ham ret i, at billederne kan fortælle en historie, som ikke uden videre er lige så tydelig i de skriftlige kilder. *Bente Lavold* beskæftiger sig også med de visuelle udtryk i sin artikel om holdninger i Norge til katolske altertavler efter reformationen. Katolske altertavler spillede stadig en rolle, men det var forbudt at betragte helgebillederne på tavlerne som andet end forbilleder i den rette tro. Hvis biskopperne fandt ud af, at nogen holdt fast ved den katolske praksis, blev billederne fjernet. Ikke desto mindre blomstrede den uofficielle votivgavekultur op i de vanskelige år i 1600-tallet med gaver, votivbilleder i kirkerne og mønter under gulvet i håb om redning fra sygdom og nød, for blandt bønderne gjaldt stadig den gamle regel, at gaver krævede gengaver, og man kunne vel på den måde forpligte magterne. Både Laugerud og Lavold rejser således det yderst relevante spørgsmål, om befolkningerne forstod betydningen af reformatorernes nye syn på billederne. Det er her en pointe at spørge, hvordan de samme ting, her billeder, blev opfattet og brugt af en uddannet elite og den brede befolkning, altså forholdet mellem elitekultur og folkekultur, som vi vender tilbage til.

Monica Weikerts emne er offerkirkerne i Sverige og deres plads i tidens forestillingsverden. Langt op i tiden gav folk gaver til visse kirker, der blev anset for særlig hellige eller i besiddelse af en speciel kraft, i forbindelse med sygdom, fødsler, rejser og andre vigtige og farlige

begivenheder. Weikert ser dette som udtryk for to trosforestillinger: At nogle kirker skilte sig ud som noget særligt, og at troen på votivgaver stadig var levende, om end forbindelsen bagud i tid til katolicismen langt fra altid er entydig. Ifølge den officielle lutherdom var godt nok kun én forsoningsgave nødvendig, Kristi død på korset, men teologernes tale om gode gerninger var langt fra umisforståelig, og Bibelen taler jo meget om offergaver. Det kender vi alt om fra Danmark, hvor det nok har været svært for mange at få det hele til at rime, når f.eks. Peder Palladius talte om, at hvis man gav til de fattige og hjemløse, skulle man ikke miste sin løn, men blive modtaget i de himmelske boliger efter døden, mens omvendt, hvis man ikke gjorde det, ville Gud "blive vred på dig og tillade, at der optår ildebrand i alle fire hjørner af dit hus".⁵ Kernepunktet i Luthers lære, at frelsen skænkes af nåde alene, og at menneskers allerbedste præstationer intet udretter i den retning, slog aldrig an, og det man kunne kalde de gode gerningers folkereligion har levet hele tiden. Weikert kender såmænd et eksempel fra 1952 på, at der blev givet en pengegave til en kirke med bøn om lykke og held i kostalden. Reformationens gennemslagskraft har langt fra været fuldkommen, heller ikke når det gjaldt præsternes måde at tænke på, og som Weikert bemærker, har den indtægt, offergaverne førte med sig, muligvis befordret tolerancen fra kirkens side.

Tre teoretikere

Morten Fink-Jensen har skrevet en af de mest perspektivrige af samlingens artikler. Den kan siges at handle om, hvordan det gik til, at der fra omkring midten af 1700-tallet opstod et skel mellem religion og videnskab, mellem tro og

viden, denne altså ret nye problematik, der optager nogle sind en del for tiden. Dengang det var umuligt at være ateist, og alle levede og tænkte inden for rammerne af et magisk-religiøst paradigme, måtte alle de genstandsområder og forklaringskrævende fænomener, der hører under naturvidenskaben, naturligvis også tænkes inden for disse rammer. Med gode kildebelæg foreslår Fink-Jensen, at vi fastholder det gamle udtryk naturfilosofi for den beskæftigelse med naturens emner, som altid havde et magisk-religiøst element i sig. Dette magisk-religiøse element var langt fra altid i overensstemmelse med tidens anerkendte kristendom (så mangfoldig denne i øvrigt var), men havde ofte karakter af noget, som kirken fordømte som en vildfarelse i troen. Det var når naturfilosofien krydsede grænsen til den officielle teologis enemærker, at konflikterne opstod. Og man kan tilføje, at dette som bekendt skete i stadig højere grad, efterhånden som naturfilosofien udvidede sit erfaringsområde og sine metoder og blev til naturvidenskab. Så ændredes også bibelsyn og kristendom, og f.eks. den personlige Djævel forsvandt ud af persongalleriet med meget store konsekvenser for hele den kristne tankeverden.

Tyge Krogh præsenterer nogle hovedresultater fra sin disputats *Oplysningstiden og det magiske*, som blev forsvaret i 2000, især vedrørende den forestilling, der lå bag straffesystemet. Dernæst diskuterer han de teoretiske muligheder, der er for at beskrive denne forestillingsverden, og for at karakterisere den i forhold til den rationalisme, som vandt frem i 1700-tallet. Han påviser, hvordan Moselovens forbud og straffebestemmelser blev taget stadig mere alvorligt, såvel som forestillingen om de straffe, Gud ville lade ramme de lande, som ikke efterlevede lovens bud. Fyrsten værnede

derved både landet mod Guds vrede og bidrog til fremme af folkets frelse. Danske Lov fra 1683 og Norske Lov fra 1687 byggede på disse forestillinger, og da disse love jo var givet af den af Gud indsatte enevældige konge og byggede på Bibelen, kunne de principielt ikke anfægtes, men samtidig skete der en udvikling både i religionen og ikke mindst i den juridiske videnskab, som udvidede sit råderum gennem naturretstænkningen. Dette satte sine spor i dommene. Uviljen mod henrettelserne for f.eks. sodomi og blodskam voksede i 1740'erne og 50'erne. Det skal her bemærkes, at Tyge Krogh definerer sodomi udelukkende som sex med dyr. Der var nu også homoseksualiteten, og netop en sag herom fra 1744 ville understrege hans pointe. Generalprokurør Wartberg beklagede, at denne sag overhovedet var kommet frem på grund af "blind og uforsigtig nidkærlighed" fra sogneprestens side.⁶ Den slags skulle helst ties ihjel, for folk som Wartberg troede ikke længere på grundlaget for Bibelens og dermed Danske Lovs forbud mod den slags, lige så lidt som de efterhånden troede på grundlaget for samme autoriteters krav om dødsstraf for trolddom. Artiklen slutter med nogle teoretiske overvejelser over begreberne religion og magi, hvor nogle ting bringes på plads. Det er nyttigt i betragtning af det hosesokkeforsvar for kristendommens ophøjethed over historien, som Keith Thomas⁷ og andre har forsøgt sig med ved at skelne mellem religion som det fine og ophøjede og magi som dumme bønders overtro, der heldigvis blev bekæmpet af gejstligheden.

Bogens redaktør, *Hanne Sanders*, har skrevet en artikel, der handler om Skåne efter overgangen til Sverige i 1658, men som har langt videre teoretiske perspektiver. Hun bruger nemlig denne sag, nærmere betegnet Lundebispen Peter Vinstrups tre taler fra 1646

og 1658, til en analyse af begreberne *statsligt tilhørsforhold* og *folk*, således som disse begreber opførte sig i hovedet på mennesker, der levede i et religiøst verdensbillede. Skånes overgang til Sverige blev af Vinstrup oplevet som et hårdt slag, men det hårdeste bestod i, at det kom fra Gud. Forklaringen på det skete var, at det danske folk havde opført sig syndigt, krigen og nederlaget var Guds retfærdige og barmhjertige straf, og den måtte man som altid ydmygt bøje sig for. Hanne Sanders påviser, at når Vinstrup opererer med et begreb, som også er centralt i moderne nationalisme, nemlig *folk*, så skal dette begreb også forstås inden for et religiøst verdensbillede, nemlig som parallel til de folk, som optræder i Bibelen, især Israels folk. Bibelhistorien *var* historien, og Vinstrup kunne uden nogen form for abstraktion sammenligne det danske folks plager med det samtidige tyske folks plager og med Israels folks plager. Begrebet folk adskiller sig altså her fra det moderne begreb ved at være et religiøst begreb. Der var naturligvis en national identitet, men, som Sanders siger, der er en verden til forskel på, om man har en national identitet inden for et religiøst verdensbillede eller inden for et verdsligt verdensbillede. Dette er uhyre vigtigt for diskussionerne om national identitet, som jo stadig pågår, og man kan underbygge synspunktet direkte med andre kilder. Vi finder udsagn, der viser, at man opfattede fædrelandet som identisk med menigheden. Sidstnævnte ord havde dobbeltbetydningen sognemighed og fædreland, d.v.s. den del af Guds ordning, som den konge, man levede under, havde ansvar for at forsvare. Anders Sørensen Vedel forklarer, hvad fædrelandet er, og at fædrelandskærlighed er indgivet af Gud, og han siger i den forbindelse, at vi skal "tjene Gud og hans menighed og lade os bruge for

vore gode venner og fædreland”,⁸ og Anders Bording har formuleringen ”... som menighed og fødeland var takkeligt at høre”.⁹ Det havde været en god ting, hvis forfatterne til *Dansk Identitetshistorie* i sin tid havde forstået hele denne problematik, som Hanne Sanders her opruller.¹⁰

Folkekultur og elitekultur i Island

Loftur Guttormsson fra Islands Universitet har i 2000 udgivet en bog om kristendommens udvikling i Island fra reformationen til oplysningstiden, og hans artikel om islandske forestillingsverden i brudfladen mellem ortodoksi og folkekultur bygger delvis på denne bog. Hans teoretiske udgangspunkt er især Peter Burkes begreber elite- eller lærd kultur over for folkekultur. Man må sige om disse begreber, at de lige fra begyndelsen, da Burke udgav sin bog i 1978, blevet svært misforstået, og Burke er selv ikke uden årsag til det. Det havde i øvrigt været rimeligt at nævne 2. reviderede udgave af Burkes bog fra 1994, så meget mere som den er forsynet med en introduktion, der diskuterer nogle af de indvendinger, som kom efter 1.-udgaven. Den nye udgave nævnes heller ikke i den samlede litteraturliste bag i bogen. Mange med hovedet fuldt af positivistiske ideer om ”eksakte” definitioner har, formodentlig uden synderlig refleksion, opfattet de to begreber som var det to ”kasser”, hvor folk skulle puttes i enten den ene eller den anden af dem. Det kan ikke siges for tit, at de to begreber kun giver mening – men så også god mening – hvis de opfattes som analytiske kategorier, der næppe nogensinde forekom i ren form, men var til stede i bevidstheden som kulturelle elementer hos alle om end i forskellig form og

fordeling. Som Roger Chartier har udtrykt det: Står man med en tekst eller en genstand, skal man ikke spørge, om den hørte til elite- eller folkekulturen. Man skal spørge: Hvordan er den blevet opfattet og brugt af forskellige grupper i samfundet? Kun derved kan man spore det bevidsthedsindhold, der står i forbindelse med bestemte socialt betingede livserfaringer og interaktionen imellem dem. Med stigende uddannelse blev sognepræster og jurister og andre stadig mere ”finkulturelle”, og afstanden mellem dem og folkekulturen øgedes. Guttormsson lægger i sin analyse vægt på sognepræsternes betydning, og han når frem til, at de havde elementer at såvel lærd som folkelig kultur i hovedet: ”Når det kommer til stykket, står man over for et kompleks af uensartede forestillinger, som i individets bevidsthed kunne manifestere sig enten adskilt eller integreret på en mangfoldig måde” (s. 103). Dette resultat er ikke overraskende, men det er nyttigt at få den efterhånden gamle sandhed om de to vigtige begrebers karakter præsenteret så empirisk velfunderet, som det sker her.

De udvalgte og de vilde

Marie Lennersand og *Linda Oja* beskæftiger sig med den tradition i svensk historie, der bygger på forestillingen om, at visse mennesker har været direkte udvalgt af Gud til at udføre særlige opgaver i forhold til deres medmennesker. I deres fælles artikel diskuterer de denne tradition i et socialhistorisk perspektiv: Hvordan indvirkede udvalgheden på disse personers liv og sociale relationer? Empirien henter de hovedsagelig fra trolddomsprocesser i to sager fra Dalarne 1668-71, hvor der forekommer udsagn fra især nogle børn og unge, som havde fået til opgave af Gud at afsløre

trolldfolk og derved redde landet fra Guds vrede. Og det er stærke sager, der disktes op med. Det var ikke bare Djævelen, der skulle bekæmpes, man skulle også søge at blødgøre en grum og hævngherrig Gud ved hjælp af regler for, hvornår man måtte arbejde, og hvordan man skulle klæde sig. Det er naturligvis ekstreme situationer, der her skildres, men de siger meget om, hvad der kunne tænkes, og hvad der blev opfattet som dødelig alvor af øvrighederne. I øvrigt viser de to forfattere, at der var forskel på, hvordan øvrighederne i de to områder stillede sig til de visionære vidners budskab. I Älvdalen tog præster, verdslige embedsmænd og domstol udsagnene med stor alvor, mens myndighederne i Rättvik var mere afventende og undersøgende. Det viser sig også, at de fleste af de visionære vidner senere gik temmelig triste skæbner i møde. *Sooili-Maria Eklund* skriver om dæmonologiske og medicinske forklaringsmodeller med udgangspunkt i drengen Henrich Michelssons englesyner i 1722. Artiklen påviser, hvordan jurister og teologer diskuterede forskellige forklaringer på drengens syner. De mente at kunne bevise, at Henrich ikke havde drømt det hele, at han var ved sine sansers fulde brug, om end noget enfoldig, og at visionerne ikke kunne bero på nogen sygdom. Tilbage var så den forklaring, at det var Djævelens værk, og den havde samtidig den fordel for teologerne, at den fjernede den mulighed, at en almindelig dreng kunne være talerør for Gud over for befolkningen. Og man kan tilføje, at her demonstreredes samtidig et at tidens vigtigste magtforhold: teologernes stræben efter monopol på tolkningen af tilværelsen, en stræben, der aldrig lykkedes fuldt ud, jfr. begreberne elitekultur og folkekultur.

Daniel Lindmark skriver om synet på samere og indianere i svenske missions-skildringer. Han påviser, hvordan begreberne "ædle vilde" contra "forfalden kul-

tur" (som har klassisk antik baggrund) står over for og blandes med begreberne "syndige hedninger" contra "dydige kristne" (som har bibelsk baggrund). De to begrebsverdener brødes med hinanden, men med en tydelig udvikling fra sidste del af 1600-tallet og gennem 1700-tallet, således at beskrivelsen af samerne går i retning af i stadig højere grad at se dem som ædle vilde. Forfatteren finder denne udvikling endnu tydeligere i forhold til indianerne. I Amerika konfronteredes de svenske præster med en virkelighed, som fik dem til at sætte spørgsmålstejn ved deres nytestamentelige begreber om syndige hedninger. Det har længe været kendt, at de ortodokse teologer havde forbehold over for missionsvirksomhed blandt hedninge, og at det først var med pietismen, at der f.eks. påbegyndtes en mission i Trankebar i 1705, selv om Danmark havde haft kolonien siden 1620. Nu viser Lindmark, hvordan den teologiske nyorientering med pietismen også generelt førte til et nyt syn på naturfolkene både i Lapmarken og i Amerika, en side af sagen, der mig bekendt ikke har været megen opmærksomhed på tidligere.

Nogle tanker til sidst

Som man vil se, er bogen fuld af vigtige tanker, ideer og resultater vedrørende forestillingsverdener i Norden i perioden 1500-1800. Flere af forfatterne forstår at lade teori og empiri befrugte hinanden, og man glæder sig bogen igennem over en høj grad af problembevidsthed. Det ligger i den måde, bogen er blevet til på som resultat af en konference, at deltagerne og dermed forfatterne er kommet med hver sit emne ud fra, hvad de nu forsker i, og derfor vil det ikke være retfærdigt at beklage mangelen på systematik og overordnet sammenhæng i skildringen af det

religiøse verdensbillede, som jo er det, der knytter bogen sammen. Det er dog iøjnefaldende, at det helt overvejende er elitens verdensbillede, der skildres eller tages udgangspunkt i, om end, som det er fremgået, også forholdet mellem elitekultur og folkekultur bringes på bane. Samlet set er der ikke meget om, hvad de 80-90% af befolkningen, der var bønder, forestillede sig. Det var nok noget helt andet end det, vi hører om. Tag nu f.eks. den Djævel, der optræder i bogens titel. Der hvor dette afskum nævnes i bogen, sker det altid, som om det er en selvfølge, at han var Guds og menneskenes store modstander, som kampen stod imod, sådan som opfattelsen var i den officielle religion. Men sådan var virkeligheden langt fra. Der er mange eksempler på, at en sund og jordnær bondetankegang gik ud på, at de stærke kræfter, der var til stede her, måtte kunne bruges til noget nyttigt. Bønderne brugte udøbte, altså djævlebesatte, børn til at kurere sygt kvæg med. Det er karakteristisk for kildesituationen, at vi ved dette fra de strenge påbud, bønderne over hele Danmark fik gennem bisperne om at holde op med det.¹¹ Trolddom kunne "vendes" ved Djævelens hjælp. Der var f.eks. denne signeformel, nedskrevet i forbindelse med en trolddoms-sag i 1618 og brugt af kloge koner, når en troldkvinde havde fordærvet køernes mælkeydelse på en gård: En søndag morgen (i kirketiden!) skal der tegnes et kors og ovnen gøres hed i Djævelens navn, og så skal man tage et kar af den forgjorte mælk og kaste det ind i ilden i Djævelens navn og sige: "Den, som har forgjort mælken, skal således brænde i Fandens navn, amen."¹² Vores forfattere ligger vel i nogen grad under for "kildernes tyranni" – der er flere og lettere tilgængelige kilder til den lille elites tankeverden end til den store, analfabetiske befolknings. Men vi skal

ikke lade os tyrannisere af kilderne, og det kan godt lade sig gøre at sige noget om tidens mangfoldighed af synsmåder, hvilket her er søgt antydnet ved henvisningerne til kilderne til de just nævnte eksempler.¹³

Der er et andet begreb, eller rettere to, også fra bogens titel, som der kan være grund til at hæfte sig ved. Det er *religiøse* og *magiske* verdensbilleder. Morten Fink-Jensens og Tyge Kroghs analyser af disse begreber står temmelig alene. De fleste af de andre forfattere taler som i bogens undertitel om de to størrelser som adskilte fænomener, ofte så sammenhængen bliver noget uklar. Det er en vigtig begrebsmæssig uklarhed, som nok er udtryk for en manglende afklaring i disse forfatteres hoveder. Det magiske var en integreret del af datidens kristendomsopfattelse, og det er én af grundene til, at man ikke kommer langt med en sammenligning med nutidens kristendom, som i den forstand er blevet lige så sekulariseret som resten af vores civilisation. Nutidens kristendom er blevet rensset for de elementer, der dårligst lod sig forene med en moderne naturvidenskabelig forklaringsverden. Den teologiske retning, der er gået længst i den retning, ser også ud til at være den, der direkte eller i modereret form har fået størst indflydelse på danske præster. Det vil være hensigtsmæssigt at opholde sig lidt ved den, for det kan bedre end mange andre ord illustrere forskellen på kristendommen før og nu.

Det drejer sig om den påvirkning, der er udgået fra den tyske teolog Rudolf Bultmann (1884-1976). Han stillede krav om *afmytologisering*. Alle overnaturlige eller magiske træk i Ny Testamente er "mytologi". I urkristendommens tid var det ganske naturligt, at man fremstillede Jesu liv, budskab og gerninger i mytologiske eller magiske former, som var i overensstemmelse med

tidens forestillinger om naturen og verden i det hele taget. Dette gælder f.eks. underne, jomfrufødselen, opstandelsen, himmelfarten, dommedagsforventningerne. Alle disse myter er nu i modstrid mod moderne, videnskabelig tænkning, men der er mange nutidige kristne, der mener, at det netop er disse magiske "biomstændigheder", det gælder om at tro på. Myterne bliver derved troshindringer, og derfor stiller Bultmann kravet om, at teksterne skal "afmytologiseres". Det gælder nemlig om at nå ind til den forståelse af menneskets forhold til Gud, som det, der siges i magiens sprog, vil udtrykke, og som efter Bultmanns mening har betydning for mennesket i dets eksistens nu. Bultmann er blevet karakteriseret som eksistensialistisk teolog, men også som *forsvarsteolog*: Han arbejder med muligheden for en kristen tro i en tid, da historie- og naturvidenskaberne har spærret for adgangen til det objektive grundlag for troen, som man kunne bygge på i ældre tider.¹⁴ Vi kan notere os den rolle, Bultmann med absolut ret tildeler historievitenskaben i processen. Kildekritikken og dens forløbere helt fra Lorenzo Vallas har leveret det afgørende skyts til nedbrydning af Bibelens og andre religiøse autoriteters troværdighed som leverandører af viden, samtidig med at de nye indsigter vandt frem og skabte alternativer i form af bedre argumenterede forklaringer.

Nu er det ikke stedet her at diskutere Bultmanns store betydning for nutidens teologer, som undertiden vækker stor opstandelse og kommer i medierne, når de med Bultmann udtaler, at de ikke "tror" på dette eller hint – et evigt liv, opstandelsen, en skabergud, eller hvad det nu kan være. Men historikere behøver ikke nødvendigvis at dele de fleste journalisters altomfattende uvidenhed om teologi. Af Bultmann og hans disciple kan vi lære, hvis vi ikke vidste det i for-

vejen, at kristendommen i tidligere tid virkelig var af magisk-realistisk karakter, hvad enten vi så som ham vil mene, at den stadig har en realitet bagom det magiske eller ej. Det kan godt hjælpe os på vej til en bedre indlevelse i den gamle tankeverden. Det kan hjælpe os til ikke i usikkerhed at tro, at det almene var noget sært og mærkværdigt. Vi skal ikke "afmytologisere" den modsatte vej. Tag f.eks. dette tilfælde fra Frederik II's tid: Da en retssag om et drab kørte fast, fordi nævningene ikke kunne finde ud af, hvem at to mistænkte, der var skyldig, anmodede de om – og fik bevilget af kongen – at den dræbtes legeme blev gravet op "*og forfares, om den almægtige Gud vil af sin nådige tilladelse gøre derhos nogen vis tegn, der efter de kunne udi nogen måde have dem at rette*".¹⁵ Vi ved ikke, hvordan den almægtige Gud stillede sig til sagen, for vi har kun tilladelsen bevaret. Men det må vist siges at ligge temmelig langt fra, hvad nutidig kristendom i vores del af verden kan rumme. Det er ikke let at tænke denne anderledeshed helt til bunds. Den magisk-religiøse forestillingsverden spændte umådelig vidt, men det, der forenede den, var netop det, som vi kun kan nærme os en forståelse af ved at sammen tænke de to begreber magi og religion til ét. Datidens kristendomsforståelse, som vi finder den selv hos de højlærde teologer, var ikke på nogen måde mindre "magisk" end den religion, vi finder hos den brede befolkning. Præmisserne – de grundlæggende forestillinger om virkelighedens indretning som fuld af usynlige kræfter bag den synlige verden – var de samme, men forskelle i social placering, uddannelse, individuelle anlæg og lokale særtræk gav variationer i forestillingerne. Det er kun vores nutidige bevidsthed, der i så lang tid har været en hindring for denne indsigt.

Noter

- ¹ Sydrak (ca. 1480), A xxiii.
- ² F.eks. Jens Dinesen Jersin: Om Mirackler, Tegn oc Obenbaringer oc deris udleggelse (1631), (upagineret).
- ³ For eksempler på dette, se min artikel Trolddomsprocessernes ophør i Danmark, Historisk Tidsskrift, 92, 1992, især s. 11 ff.
- ⁴ Se herom min artikel "Fire stolper holder et skidehus", Tidens forestillingsverden, Svend Ellehøj (red.): Christian IVs Verden (1988), s. 214-275.
- ⁵ Peder Palladius: Visitatsbogen, Peder Palladius' Danske Skrifter, ved Lis Jacobsen, 5. bind, 1925, s. 128.
- ⁶ Sagen er behandlet af Wilhelm von Rosen: Månens Kulør, Studier i dansk bøssehistorie 1628-1912, I, 1993, s. 79 ff.
- ⁷ Keith Thomas: Religion and the Decline of Magic (1971, mange senere optryk). Se især kapitel 9, Magic and Religion, hvor de åbenlyst magiske sider af den officielle religion søges forklaret som noget, der har "overlevet" i religionen fra et tidligere stadium og efterhånden bekæmpes mere og mere af gejstligheden.
- ⁸ Anders Sørensen Vedel: Om den danske Krønike at bescriffue, Gustav Albeck m.fl. (udg.): Humanister i Jylland, 1959, s. 130, 139.
- ⁹ Anders Bording: Poëtiske Skrifter, I, ved Friederich Rostgaard, Peder Terpæger og Hans Gram, 1735, s. 147.
- ¹⁰ Se herom min anmeldelse af værkets 1. og 2. bind, Fortid og Nutid, 1992, s. 123-126.
- ¹¹ Danske Kirkelove, ved H.F. Rørdam, III, 1889, s. 324 f.
- ¹² Danmarks Trylleformler, ved F. Ohrt, 1917, nr. 1034.
- ¹³ For flere eksempler, se min ovennævnte artikel i Svend Ellehøj (red.): Christian IVs Verden og bind 7 om 1500-tallet i Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie, 1989, rev. udg. 2003, især kapitlet Forestillingsverdenen.
- ¹⁴ Om Bultmann og hans betydning, se de nyere kirkehistorier, f.eks. Martin Schwarz Lausten: Danmarks kirkehistorie, 1983, 2. udg. 1987, 4. oplag med enkelte rettelser, 1996, s. 307 f.
- ¹⁵ Danske Kirkelove, II, 1886, s. 403 f.