

## *Anmeldelser*

TYGE KROGH: Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel. Kbh., Samleren, 2000.

Som anden officielle opponenter ved forsvaret af Tyge Kroghs afhandling vil jeg operere på to planer: det laveste og det højeste. Nemlig først efterprøve præses' akribi, og derpå drøfte titlens to centrale begreber: »oplysningstiden« og »det magiske« og deres forhold til afhandlingens faktiske indhold. For derpå afslutningsvis at begrunde bedømmelsesudvalgets indstilling om afhandlingens antagelse til forsvar for den filosofiske doktorgrad.

Akribi kommer som bekendt af det græske akribeia, der både betyder nøjagtighed og skarpsindighed. Gode historikeregenskaber, når det gælder faktiske informationer, begreber, sprog og også illustrationer. Akribien er ikke noget, vi skal roses for. Denne professionelle side af vort arbejde skal bare være i orden. Det er imidlertid muligt at påvise eksempler på, at den ikke er det alle steder i afhandlingen.

På side 62 får vi at vide, at vornedskabet blev ophævet for alle, der var født efter Frederik IVs kroning i 1699. »Alle« omfatter selvsagt her beboerne på den sjællandske øgruppe, idet vornedskabet aldrig blev udstrakt til Fyn og Jylland. Men de danske enevoldskonger blev jo ikke kronede. De blev som en religiøs gestus blot salvede. Og det blev Frederik IV på Frederiksborg den 14. april 1700. Men enevoldskonge blev tronfølgeren ifølge Kongeloven i det øjeblik den regerende konge drog sit sidste suk. Hvilket for Christian Vs vedkommende skete på Københavns Slot klokken seksogtyve minutter over fire om eftermiddagen den 25. august 1699. Den danske enevælde fulgte den franske statskik: le roi est mort! Vive le roi!

Når det gælder begrebsapparatet, kan man ihvertfald to steder sætte spørgsmålstegn. Det ene gælder agrarsamfundets elite. Enkelte steder kaldes de for godsejere. Og et enkelt sted jordrotter. I god overensstemmelse med Danske Lov. Men en terminologi, der stærkt undrede skoledrengen Adam Oehlschlager, der ikke forstod, hvorfor disse hædersmænd skulle kaldes jordrotter. Men gennemgående bruger præses begrebet herremand. Det har mange i den tids agrarsamfund

utvivlsomt endnu kaldt dem. Og vore studerende gør det lejlighedsvis. Men for historikeren bliver begrebet vel meningsløst efter enevældens indførelse i 1661; og hertil kommer, at begrebet så udtalt associeres med senmiddelalderen og adelsvælden. Den korrekte terminologi må i denne periode være godsejer. Og når det gælder hertugdømmerne Holsten og Slesvig, bruger præses flere steder det anakronistiske begreb Slesvig-Holsten. Men det bliver vel først statsretligt meningsfuldt efter 1806 og historisk først meningsfuldt i forbindelse med nationalitetskampen i generationerne efter 1814?

På det sproglige område står der endnu hist og her nogle støberande. Udtrykket »det jødiske politi« side 172 er næppe umiddelbart forståeligt; og det samme gælder udtrykket »privet« side 303. Og ingen af udtrykkene optræder i de forøvrigt fortjenstfulde ordforklaringer bagest i bogen. I en sagsbehandling fra 1749, der refereres henholdsvis side 202 og 203, oversætter præses professor Kofod Anchers udtryk *securitas publica* med henholdsvis statens sikkerhed og den almindelige sikkerhed. Her er det nødvendigt at vælge. Vi er formentlig enige om, at det rette valg her bør være: den almindelige sikkerhed. Og en principielt uheldig tendens til at gengive personnavne efter tidens tilfældige stavemåde optræder i forbindelse med en repræsentant for en velkendt slægt. Det virker forstyrrende at se højesteretspræsidenten Claus Reventlow præsenteret flere steder som Claus von Reventlau. Endelig giver den ikke ganske klare formulering i Danske Lov (6-4-1 og 6-1-8) anledning til overvejelser om, hvorvidt håndsafhugning har været brugt som eneste straf. Og til en overvejelse om, hvordan de katolske hvervede i den danske hær fik gejstlig bistand på retterstedet.

De anførte indvendinger mod akribien er – disputatsens størrelse taget i betragtning – bemærkelsesværdigt få. På disse traditionelle områder har præses klart udvist fornøden akribi. Det gælder derimod ikke på det mindre traditionelle område, der omfatter bogens illustrationer. Vi må se i øjnene, at større historiske arbejder ikke længere kan publiceres uden illustrationer – om ikke andet så for at bryde tekstens monotoni. Men det medfører også, at akribien må udstrækkes til valget af illustrationer og til udformningen af billedtekster. Selve valget af portrætter kan give anledning til undren. Hvorfor vælge en posthum og ikke overbevisende relevant tegning af Frederik IV som feltherre? Og hvorfor vælge det usædvanligt bøvede halvfigursportræt af Christian VI, når der foreligger så mange glimrende portrætter? Tanken strejfer, om det er en personlig uvilje mod enevoldskongerne, der ligger bag valget. For valgt med bind for øjnene er de vel næppe? Men lad os her koncentrere os om billedteksternes faktuelle informationer. Om Frederik

IV-portrættet oplyses det, at det er et stik af J. Kaas. Men man kan på selve billedet læse, at det er tegnet af Cramer og stukket af J. Haas. Morten Reenbergers portræt skal være et stik af J.H. Cöning, men er et stik af O.H. de Lode fra 1746 efter et maleri af J.H. Coning fra 1724. Ved portrættet af J.F. Reuss står der »stik af J.E. Hvid«, hvor der er tale om et stik af J.E. Haid fra 1773 efter maleri af Maier. Og ved Henrik Hielmstjerne står der »stik af Juel«, hvor der er tale om et stik af J.F. Clemens 1782 efter et Jens Juel-maleri fra 1780. At billedteksten til bindets valgte illustration mangler, skyldes efter det oplyste forlaget. Hvilket understreger den fare, vi alle på et eller andet tidspunkt har løbet, når vi har accepteret forlagets arbejde, før det endnu var helt tilendebragt. Der er en gråzone, vi skal tage højde for. Men fire fejlfulde billedtekster ud af tolv er for mange. Som historikere må vi vænne os til at gøre brug af den omfattende kunsthistoriske litteratur, der står til vores rådighed. Ved denne opposition er alene brugt de ikonografiske afsnit ved de enkelte biografier i Dansk Biografisk Leksikon.

Oplysningstiden er det ene af de to begreber, der indgår i afhandlingens hovedtitel. Det refererer klart til en fase i europæisk åndshistorie, ikke blot til en kronologisk afgrænsning. Her må der forudskikkes den oplysning, at ordet i virkeligheden ikke optræder i afhandlingen. I forordet tales der blot om oplysningstidens rationalisme, uden at emnet behandles. I indledningen peger præses (side 11) kort på, at den behandlede periode både præges af pietistisk vækkelse og af rationalisme og verdsliggørelse – uden forøvrigt at komme ind på det væsentlige forhold, at pietismen kommer meget tidligt, men at oplysningen først slår bredere igennem efter 1740. Og side 24 peger præses på, at oplysningens mennesker brugte et begreb som overtro synonymt med det magiske – som jeg skal vende tilbage til. Men det er i realiteten, hvad der siges om titlens ene hovedbegreb: oplysningstiden i det 22 sider store indledningsafsnit. Og i den store tekstdel fra side 36 til side 351 nævnes oplysningstiden ikke direkte overhovedet. Med undtagelse af et kort indskud side 29 og side 104 om, at perioden omfatter det, som tyskerne kalder Frühaufklärung, til forskel for den følgende mere radikale oplysningstid. Og i afhandlingens afsluttende afsnit: Oplysningstiden og det magiske optræder oplysningstiden kun i overskriften, men ikke i teksten. Sammenfattende må det derfor konstateres, at oplysningstidens tankegods ikke behandles explicit i afhandlingen. Læseren er henvist til at holde sin egen opfattelse af oplysningstiden op mod den løbende realfremstilling af holdningerne til forbrydelse og straf i den politiske og administrative elite især i årene efter 1740.

Det andet begreb, der indgår i afhandlingens hovedtitel, er »det

magiske«. Langt fra noget enkelt begreb, hvad præses da også understreger i den indledende forskningskarakteristik. Går man til de nyere oversigtsværker, fremgår det, at et begreb som »overtro« har været udpræget tids- og miljøbestemt og anskuet som en afvigelse fra den til enhver tid herskende officielle religion. Begrebet er i dag afløst af »folketro« med dens forestillinger om magiske riter og magiske genstande. I dag opfattes magi som riter, der skal kontrollere elementer i menneskets omverden og tvinge andre til at adlyde ens vilje. Det erkendes generelt, at skellet mellem religion og magi er uskarpt, og at de to elementer er vævede ind i hinanden. I praksis taler man om hvid magi, der skal tjene til at hjælpe, og om sort magi, der omvendt skal skade. Mere specielt opererer man med en lærd magi, som en sognepræst udøvede, når han signede og manede.

Som man bør vente det, tager præses i afhandlingens indledning (side 7-32) »det magiske« op til behandling for at kunne gøre brug af begrebet i sin undersøgelse. Og her er der – modsat den manglende behandling af oplysningstiden – tale om en egentlig og kritisk præsentation af begrebet og af forskningens anvendelse af det.

Præses fremsætter her en egentlig tese. Han hævder nemlig, at der i perioden foregik »et bredere opgør med en magisk omverdensforståelse« (side 11); og han hævder endvidere, at »opgøret med denne magiske forståelsesramme krævede dybtgående ændringer af straffepraktis og de institutioner, der var knyttet hertil. Og det var samtidig ændringer som måtte berøre centrale dele af samfundets og statens selvforståelse« (side 11-12). Præses agter derfor at argumentere for, at straffesystemet »blev kondenseringspunktet for opgøret med en magisk omverdensforståelse, som havde præget de foregående århundreder« (side 12). Og i den forbindelse understreger han, at »de magiske forestillinger befandt sig i et grænseland mellem ubevidste forestillinger, religionsudøvelse, videnskabelig erkendelse og politiske holdninger« (side 122). Altså: en ny tolkning og en perspektivrig tese. Men kompliceret og ingenlunde let at operere med.

Præses forholder sig skeptisk til Jens Christian Vesterskov Johansens disputats fra 1991 med dens forklaring på den gradvise indstilling af hekseprocesserne og heksebrændingerne i Danmark i 1600-tallet, idet han ikke mener at trolddomssagernes ophør »kan betragtes som et slutpunkt også for den magisk-religiøse menneskeopfattelses dominans« (side 13), Heroverfor plæderer han for at betragte det korporlige straffesystem blandt andet »ud fra den forestillingsverden af religiøs og magisk karakter, som knytter sig til straffene« (side 17). Her har han tydeligvis mere sympati for Alex Wittendorffs karakteristik af skiftet i

løbet af 1600-tallet som »en udvikling fra en magisk-religiøs menneskeopfattelse og kosmologi til nutidens virkelighedsforståelse« (side 13). Præses' inspiration fra Wittendorffs opposition mod Vesterskov Johannsens disputats er her sprogligt umiskendelig. I den øjensynlig meget begrænsede internationale forskning, der foreligger om emnet, har præses især kunnet hente støtte i den tyske forsker Richard van Dülmens arbejder fra 1985 og 1989, som lader både øvrighed og folk betragte afstraffelserne som »en renselse af samfundet af magisk-religiøs art«. Og han tilslutter sig den britiske antropolog Mary Douglas' arbejde fra 1966 om tabu og om rent og urent: det er »ikke frugtbart at arbejde med et skarpt skel mellem folkeligt magiske og officielle religiøse forestillinger. Grænsen mellem de to var flydende« (side 27).

Det er således meget begrænset, hvad præses har kunnet hente i den internationale forskning til støtte for sin afhandlings tese og titel. Hans projekt er så udpræget hans eget. Og han har med sin tætte kobling allerede i udgangspunktet af det religiøse og det magiske ikke gjort det lettere for sig selv at påvise og vægte specielt det magiske, som jo er det nye og originale i disputatsens målsætning. Men det er altså tydeligvis, hvad præses vil. Undersøgelsen skal »beskrive de magiske forestillinger, som endnu prægede rets- og straffesystemet i 1700-tallets første halvdel, men den ønsker samtidig at beskrive denne omverdensforståelses fortrængning af den empirisme og rationalisme, der blev oplysningstidens program« (side 28).

Det er som sagt hvad præses vil. Men det er ikke hvad han gør. Vender vi os til afhandlingens mere end tre hundrede sider store tekstdel, hvor den argumenterende konfrontation af tesens begreber med præsentationen af domstolene, dommene og straffene måtte forventes, oplever vi imidlertid præcis det samme som ved anvendelsen af begrebet oplysningstiden. Nemlig at »det magiske« reelt ikke behandles og praktisk taget ikke nævnes. Selv ikke i de sammenhænge, hvor det umiddelbart måtte forventes. Et enkelt sted (side 102) hævdes det, at den Moselov, der blev optaget i Danske Lov i 1683, »indskrev strafferetten og henrettelsesceremonierne i en menneskecentreret magisk omverdensforståelse«. Men som en isoleret og uargumenteret påstand kan læseren jo ikke bruge den til noget. Og i de store afsnit om gudsbespottelse og djævlforskrielse – hvor man vel mest oplagt skulle forvente en argumentation for det magiskes tilstedeværelse og betydning – nævnes fænomenet ikke med et eneste ord. Undtagen i omtalen (side 125) af præstens rituelle indvielse af alterbrødet og vinen i gudstjenesten, som sikkert meget rigtigt karakteriseres som »et af de få elementer af magisk karakter, som var bibeholdt i de protestantiske kirkeritualer

efter reformationen«. Men igen får læseren kun et sagsreferat, og ingen explicit diskussion om en eventuel folkelig magi. Og i indledningen til tekstdelen om straffene (side 271) skriver præses: »Ligesom i overvejelserne om strafudmålingen« – hvor præses som påvist netop ikke har diskuteret spørgsmålet – »indgik der i henrettelsesceremonien et betydeligt religiøst-magisk element«. Hvilket altså heller ikke behandles. Tværtimod skriver præses (side 319) udtrykkeligt, »at samtidig med at henrettelserne var vigtige religiøse ceremonier, så var de imidlertid også rituelle vanæringer, som skulle forhåne den dødsdømte«. Her synes der altså ikke at være tale om magi, men om en traditionel holdning til straf ligesindede til skræk og advarsel. Når vi kommer til brugen af hængte tyves fingre i hvad der umiddelbart må forekomme at være i et magisk øjemed, argumenterer præses for, at dette grundlæggende var et 1500- og 1600-tals fænomen (side 326-27). Og når han (side 329) skriver: »frygt for at røre ved selvdøde dyr har etnologer fundet over hele verden i traditionelle kulturer med et menneskecentreret magisk forestillingsunivers«, så forlader han straks det magiske i denne sammenhæng med en henvisning til, at han kun i en enkelt kilde så sent som fra 1794 er kommet over omtale af dette forhold.

Den store tekstdel lader os således bemærkelsesværdigt i stikken med hensyn til det magiske. Men vender vi os derpå mod afhandlingens konkluderende afslutning: de 14 sider med overskriften: »Oplysningstiden og det magiske«, bliver billedet det diametralt modsatte. Her så at sige vandrer læseren over en eng dækket af magiske blomster. Med de fra indledningen så velkendte navne: magiske forestillinger, magiske forståelsesrammer, magisk diskurs, og religiøst magiske rammer. Det magiske får her nærmest karakter af et litani eller en mantra. Her har vi altså en disputats – ikke den første og næppe heller den sidste – hvor teori-elementerne præsenteres i indledningen, udelades i den egentlige afhandling, og tages op i disputatsens slutafsnit. Der er næppe nogen læser af den store og gedigne empiriske undersøgelse af henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel, der tvivler på, at gamle magiske forestillinger og nye oplysningstanker havde en plads i det præsenterede forløb. Men det er præses, der har sat sig for at dokumentere det eller i det mindste argumentere for det. For eksempel ved løbende at konfrontere en rimeligt operationel definition af henholdsvis oplysning og magi med det rige empiriske materiale. For mig at se står tesen derfor som en interessant tanke, som det utvivlsomt vil vise sig frugtbart at arbejde videre med. Men ikke som bevist eller sandsynliggjort. Denne kritik specielt af præses' behandling af det magiske fremtræder da også klart i bedømmelsesudvalgets indstilling til Fakultetet.

Men samtidig er det vigtigt at understrege, at denne tese ikke rykker grundlaget væk under den store grundige og pragmatiske undersøgelses rets- og socialhistoriske resultater.

Afslutningsvis skal jeg – som det påhviler den anden fakultetsopponent – begrunde bedømmelsesudvalgets anbefaling af afhandlingens antagelse til forsvar for doktorgraden.

Afhandlingen repræsenterer et stort og gedigent forskningsarbejde inden for en periode, som hører til de mindst udforskede i dansk historie. Den er klart og konsekvent opbygget; og de foretagne afgrænsninger og fravalg er overbevisende begrundede. Koncentrationen om Sjællandsfar landsting i årene fra 1719 til 1756 er realistisk og rigtig. Samtidig med at præses bør roses for at have inddraget benådningmaterialet for hele det lange tidsrum fra 1683 til 1770, som omfatter ikke blot Danmark, men også Norge og Island. Præses har lykkeligvis overvundet arkivarstandens dybe uvilje mod at beskæftige sig med de militære kilder og fortjenstfuldt inddraget periodens komplementære militære retspleje. Gennem teksten møder man den trænede arkivar med det indgående kendskab til enevældens administration og forvaltning. Og interessant nyt er blevet fremlagt takket være inddragelsen af de skiltingsviser, der blev falbudt ved henrettelserne.

Lad mig nævne nogle af de nye indsigter, afhandlingen har givet os. Den vigtige overgang fra det privat finansierede til det offentligt betalte retsvæsen, hvor privatøkonomiske hensyn ikke længere stod i vejen for retsforfølgelse og straf. Den vigtige skelnen mellem ærlig og uærlig – både i det civile og det militære samfund. Ny viden er fremlagt om strafarbejdet i jern på Bremerholm og om styrets og samfundets skrækreaktioner over de såkaldt tungsindige mordere, der tog livet af børn og unge mennesker for at kunne blive henrettede uden at miste den forventning om salighed, som et selvmord ville have indebåret. Overbevisende er den langsomme – men ikke lineære – udvikling i synet på forbrydelse og straf, som fandt sted i den politiske ledelse og i de instanser, den rådspurgte. Og sidst, men ikke mindst, har de inddragne retskilder givet nogle levende indblik i danskernes dagligdag.

Bedømmelsesudvalgets konklusion efter den traditionelle indgående drøftelse af den indleverede afhandling lød: »En afvejning af disse indvendinger over for afhandlingens indlysende kvaliteter og dens nysyn på periodens socialhistorie og kulturhistorie fører dog til enighed i udvalget om, at den klart opfylder doktorbekendtgørelsens krav.«

Forsvarshandlingens forløb i dag har – for mig at se – ikke anfægtet denne vurdering.

*Ole Feldbæk*

\*\*\*

I betragtning af hvor mange – eller rettere hvor få – disputatser med emner, der har oprindelse i retshistorien i bredere forstand, der er blevet forsvaret her i landet, er det næsten sensationelt og meget glædeligt, at ikke færre end to forsvares i løbet af 14 måneder. Jeg tænker på foreliggende afhandling<sup>1</sup> og på Hans Henrik Appels om Skast herred.<sup>2</sup> Det står i grel modsætning til forholdene i Norge og Finland og ikke mindst i Sverige, hvor der i sidstnævnte land på de tre år fra 1997 til 1999 blev forsvaret ikke færre end syv disputatser.<sup>3</sup>

Når afhandlingen læses fra ende til anden, går det op for læseren, hvor symptomatisk titlen egentlig er; emnet oplyses: henrettelser og korporlige straffe, den tidsmæssige ramme præciseres, ovenikøbet to gange: oplysningstiden og 1700-tallets første halvdel, men på intet tidspunkt får man at vide, hvor i verden vi befinder os; og det er vel egentlig kun, fordi bogen er udgivet på et dansk forlag, at det må formodes, at den handler om Danmark. Alligevel er det ikke helt rigtigt. Afhandlingen behandler nemlig hele det dansk-norske monarki, hertugdømmerne og Island inkluderet, og der kan godt opstå en mistanke om, at det blot er, fordi Tyge Krogh ikke har fundet relevante oplysninger fra kolonierne Sct. Thomas, Sct. Jan og Sct. Croix, at disse øer ikke er medtaget. Sct. Croix var jo som den sidste ø i 1733 blevet købt af den franske konge, så øerne kunne udmærket have været medtaget indenfor afhandlingens kronologiske ramme.

Generelt angående danske disputatser med historiske emner er der et enkelt forhold, der i løbet af de sidste par år undrer mere og mere – det er den omsiggribende tendens til elefantiasis. På køkkenvægten har jeg foretaget en vejning af disputatser, der er udkommet siden 1997 med emner, der kronologisk ligger indenfor perioden frem til ca. 1800. Det drejer sig om otte afhandlinger, og det skal med det samme være sagt, at præses' bog med sin 1,3 kg. vægtemæssigt lægger sig i den nederste halvdel; det samme er tilfældet, hvis vi tæller sider. Med 608 sider lig-

<sup>1</sup> Anmeldelsen gengiver i omskrevet form min opposition ex auditorio 31. marts 2000.

<sup>2</sup> Hans Henrik Appels *Tinget, magten og æren. Studier i social processer og magtrelationer i et jysk bondesamfund i 1600-tallet*. Odense, 1999 blev forsvaret 5. Februar 1999.

<sup>3</sup> Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680-1880*. Lund, 1997; Hans Andersson, *'Androm till varnagel...' Det tidigmoderna Stockholms folkliga rättskultur i ett komparativt perspektiv*. Stockholm, 1998; Gudrun Andersson, *Tingets kvinnor och män. Genus som norm och strategi under 1600- och 1700-tal*. Uppsala, 1998; Åsa Karlsson Sjögren, *Kvinnors rätt i stormaktstidens Gävle*. Uppsala, 1998; Malin Lennartsson, *I säng och säte. Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland*. Lund, 1999; Marie Lennersand, *Rättvisans och allmogens beskyddare. Den absoluta staten, kommissionerna och thänstemännen, ca. 1680-1730*. Uppsala, 1999; Örjan Simonson, *Den lokala scenen. Torstuna härads som lokalsamhälle under 1600-talet*. Uppsala, 1999.



ger afhandlingen i toppen af nederste halvdel. Men hvad er ideen med så mange sider? I foreliggende tilfælde opstår der den tanke, at Tyge Krogh har set på sit manuskript og vurderet, at det var for lille i forhold til de konkurrerende afhandlinger og derefter sat 193 sider bilag ind. Eller er det præses' protest mod den ligeså omsiggribende brug af EDB? Ville det da ikke have været langt enklere at lægge disse bilag ind på en CD-rom? Muligvis ville det også have været billigere. Under alle omstændigheder ville det have lettet læserens anvendelse af bilagene.

Den manglende geografiske bestemmelse af det behandlede emne har konsekvenser for hele afhandlingen. For hvilke forhold behandler disputatsen egentlig? Nærmest en afklaring heraf – bortset fra selve afhandlingens titel – kommer Tyge Krogh det side 22, hvor vi får at vide, at omdrejningspunktet må anses for at være en dialog mellem den administrative og politiske elite og folket, også kaldet den almindelige befolkning. Afhandlingens indhold afslører, at det netop for dette emnes vedkommende må have været en dialog, der blev indledt af eliten og rettet ned til folket. Man kunne godt have forestillet sig den modsatte retning, som det f.eks. findes i Sverige, hvor spidsrodsstraffen i den civile retspleje blev afskaffet i slutningen af det 17. århundrede (men ikke i den militære), fordi befolkningen vægrede sig ved at udføre den, men det synes ikke at være tilfældet. Uden at ville gå nærmere ind på spørgsmålet om hvilken vej, den kulturelle påvirkning flyder, savnes trods alt henvisninger til Peter Burke<sup>5</sup> og Robert Muchembled,<sup>6</sup> der er de to forskere, der mest indgående har beskæftiget sig hermed. De er end ikke optaget i litteraturlisten.

Men tilbage til dialogen mellem elite og folk; side 292 skriver Krogh, at når processionen med den dødsdømte nåede frem til retterstedet, blev den mødt af en talstærk gruppe af bevæbnede mænd, der havde slået kreds om retterstedet; i en by som Kalundborg var det en pligt for alle borgere at møde frem til en offentlig afstraffelse, og hvis man udeblev, måtte man betale en bøde, og præses fortsætter lidt senere i teksten med at oplyse, at kredsen blev forstærket ved mere bemærkelsesværdige henrettelser. Det forekommer at være en besynderlig form for dialog, når ord som »pligt«, »bøde« og »forstærkning af kredsen« optræder i teksten; det minder en anelse om de lande, hvor den demo-

<sup>4</sup> Jan Sundin, *För Gud, Staten och Folket. Brott och rättskipning i Sverige 1600-1840*. Lund, 1992, s. 194.

<sup>5</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1978.

<sup>6</sup> Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris, 1978.

kratiske stemmeret består i, at der vanker bøder, hvis borgerne ikke dukker op ved afstemningsstederne. Hvis det har været en pligt, og hvis der faldt bøder, kan der ikke have været tale om den store interesse fra befolkningens side for at overvære de offentlige henrettelser. Og hvis det havde været en pligt for borgerne belagt med evt. bøder, var det så tilfældet, at kvinderne kunne slippe for at overvære disse grupvæk-kende scener. Hvor mange tilfælde af bødebelagte borgere har præses fundet? Eller var der blot tale om en af de utallige, geniale måder, hvorpå en magistrat, hvis det skulle blive nødvendigt, kunne stramme skatteskruen? Ved en henrettelse under den militære retspleje skulle kredsen sluttes så tæt, at ingen kunne slippe ind, »dog kunne man tillade, at enkelte fik lov til at komme ind og se eksekutionen på nært hold«, men det skulle sikres, at det var folk, man kendte. Denne »tilladelse« synes ikke at ligge langt fra den ovennævnte »pligt«.

Dialogen med befolkningen er heller ikke helt entydig, når Christian VI i 1738 besluttede, at sagen for blodskam mod degnen på Frederiksberg (s. 173f.) skulle føres ved en kommissionsdomstol. Degnen havde forgrebet sig på sine to steddøtre. Begrundelsen for at overføre sagen til en kommissionsdomstol var, at hvis den blev ført ved en af de ordinære domstole, ville detaljerne uvægerligt komme til menigmands viden, og »det ønskede man så vidt muligt at undgå«. Lidt i samme retning må sagen mod Niels Nielsen fra Jørlund anses; han var af to vidner blevet set at have unaturlig omgængelse med en hoppe. Niels Nielsen blev indsat i Citadellet, men hoppen var også blevet dømt til bål og brand; eftersom det var dyrt at få hoppen brændt, foreslog amtmanden, at den blev skudt af natmanden og gravet ned. Kongen fulgte dette råd, men tilføjede, at det skulle ske »uden noget Sammenløb af Almuen, men i Stilhed« (side 176). Det er forståeligt, at myndighederne var utilpasse ved at offentliggøre sådanne detaljer, men ligefrem med præses at tale om en dialog er måske en overdrivelse.

Tyge Krogh er lidt inde på samme opfattelse, selvom han bruger ordet dialog, når han beskriver forholdene omkring henrettelserne (side 293ff.). Delinkventen skulle gøre sin »siste Bekiendelse aabenbarlig«, og hvis det var saftige detaljer, de udskrevne tilskuere ventede på, må de være blevet skuffede, for han eller hun delagtiggjorde dem ikke i selve gerningen, men nok i sin omvendelse. Det er klart, at alle har vidst, hvilken forbrydelse delinkventen havde begået, men tilskuerne er rent faktisk ikke blevet meget klogere, når delinkventen svarede ja til præstens spørgsmål, »Troer I da, at I er en grov Synder, og i mange Maader højliggen har fortørnet eders gode Gud, men særdelis med denne eders store Synd, hvorfor I nu skal lide?« De deltagende præster med-

virkede, men kun med bøn og åbenbart nøje tilrettelagt salmesang; salmerne »Nu bede vi den Helligånd« og »Jeg beder dig min Herre og Gud« blev sunget (side 294).

Alle, der kender til dette emne, ved, at de kendte navne indenfor dette forskningsfelt opfatter sagen på samme måde, som præses har fremstillet den – men behøver det af den grund at være korrekt? Kan 1700-tallets befolkning ikke have fundet disse henrettelser ligeså smagløse, som vi finder dem? Tyge Krogh vil muligvis mene, at befolkningen også strømmede til heksebrændingerne i det foregående århundrede,<sup>7</sup> men er sagen ikke, at der indholdsmæssigt var tale om to meget forskellige foreteelser. Både for pårørende og almindelige tilskuere gjaldt det, at de ville høre, om den, der skulle henrettes, kunne oplyse om medsamensvorne – det, der indenfor heksetrosforskningen teknisk betegnes som udlæggelser, mens noget tilsvarende ikke var tilfældet ved en incest- eller sodomisag. Er det ikke blot et udtryk for, at disse forskere, Pieter Spierenburg<sup>8</sup> og Richard van Dülmen<sup>9</sup> for blot at nævne et par navne, finder, at tilskuerne ikke er nået særlig langt i den civilisations- eller moderniseringsproces, oplysningstiden også er udtryk for?

Når det er overvejende, hvor meget dialog der var i henrettelserne, kan betydningen af denne dialog diskuteres ved nærmere at se på henrettelsernes geografiske fordeling. Især er der grund til at vurdere den betydning, der kan have ligget i incest- og sodomisagerne. Et forhold springer i øjnene ved en gennemlæsning af kapitel 7. En gennemgang af bilaget med de civile straffesager viser, at 2/3 af referencerne henviser til Island, Norge (og Holsten). Det var således særegne træk for Island<sup>10</sup> og Norges<sup>11</sup> vedkommende; at det også har været karakteristisk for Sverige ved vi takket være Jonas Liliequists undersøgelser.<sup>12</sup> Men at så få af disse sager udspillede sig i Danmark, kommer egentlig som en overraskelse. Ikke færre end 50 personer blev henrettet for blodskam på Island i 1600-tallet (side 159). Ud af 89 sager angående blodskam, der

<sup>7</sup> Den kendteste beskrivelse er givet af den senere biskop Jens Bircherod i en indførelse i hans dagbog 26. juni 1671, se f.eks. Jens Chr. V. Johansen, »1658 – et år af Jens Bircherods dagbøger«, *Fund og Forskning*, 38 (1999), s. 74.

<sup>8</sup> Pieter Spierenburg, *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression: from a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge, 1984.

<sup>9</sup> Richard van Dülmen, *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*. München, 1985.

<sup>10</sup> Mar Jónsson, *Blóðskömm á Íslandi 1720-1870*. Reykjavík, 1993.

<sup>11</sup> Harriet Marie Terjesen, *Blodskam og leiermål i forbudne led. En studie med utgangspunkt i kilder fra Rogaland i tidsperioden 1602-1659/61*. Oslo, 1994.

<sup>12</sup> Jonas Liliequist, *Brott, synd och straff. Tidlagsbrottet i Sverige under 1600- och 1700-talet*. Umeå, 1991.

blev forelagt Det teologiske Fakultet kom 79 fra Island og Norge, mens der var syv fra Sjælland og tre fra Slesvig-Holsten (se side 189); således kom under 5% af disse sager fra Danmark. Denne fordeling ved Det teologiske Fakultet giver præses en forklaring på, idet han anser det for en mulighed, at fakultetet for det meste kun rådgav i norsk-islandske sager. Om det er korrekt, kunne præses godt have undersøgt nærmere. Ikke desto mindre er der to forhold, der undrer i denne sammenhæng; for det første hvorfor Krogh ikke har forsøgt at give en forklaring på denne ulige fordeling? Var der forhold i Island og Norge, der var befordrende for denne type forbrydelse? Havde det et eller andet med landsbystrukturen – eller mere præcist udtrykt de manglende landsbyer – at gøre? Men disse spørgsmål synes ikke at interessere præses. Tyge Krogh vil sandsynligvis mene, at det ikke har været hensigten i disputatsen at foretage en historisk-kriminologisk undersøgelse af blodskamsforbrydelsen i det dansk-norske monarki. Skulle det være svaret, forekommer diagrammerne side 40-41 og 43 en anelse besynderlige for at udtrykke det mildt, da de netop er udtryk for en historisk-kriminologisk tilgangsvinkel; på tilsvarende vis ofrer præses overvældende megen plads i forskningsoversigten på denne diskussion, hvis det ikke var et af hans ærinder. For det andet, og det er mere alvorligt, har denne manglende diskussion konsekvenser for opfattelsen af dialogen. Tyge Krogh mener med generalprokurør Henrik Stampe side 189f., at fortielsesstrategien i blodskams- og sodomisagerne var det bedste værn mod udbredelsen af kendskabet til denne forbrydelse, og det er jo, som præses så rigtigt skriver, en strategi, der blev fulgt flere steder ved hekseprocesserne; men hvorfor skulle denne forbrydelse så ikke forties på Island? Var strategien her, at jo mere offentlighed der var om forbrydelsen, og det må der vel siges at have været med så mange henrettelser i 1600-tallet, desto bedre forstod befolkningen det unaturlige i den? Eller sagt med andre ord blev dialogen med befolkningen ført på to forskellige måder i Danmark og på Island? Og hvis det er præses' opfattelse, hvad var så årsagen hertil?

Dette fører frem til spørgsmålet, om hvad og hvem bogen egentlig handler? Hvem, ud over de personer, der led den ulykkelige skæbne at blive henrettet, var henrettelsesceremonierne rettede imod? Hvad var læren af disse henrettelser? Og for hvem? Der hersker næppe tvivl om (se side 29f.), at Tyge Krogh gerne ville have skrevet en afhandling, der nøje analyserede og forklarede befolkningens reaktion på de henrettelser, den blev tvunget til at overvære, men som det skrives side 301, er der ikke mange kilder, der kan belyse, hvorledes henrettelsesceremonien blev opfattet af den almindelige befolkning. Reelt bliver afhandlin-

gen til en diskussion af henrettelser og korporlige straffe, som de blev formuleret af »samfundets herskende elite, der bestemte straffene«, mens »befolkningens brede lag, der var målgruppen for straffenes budskab«, forsvinder op i den tynde luft sammen med den sammesteds nævnte »kommunikation«. Når præses ovenikøbet benytter flere sider af et i forvejen kort kapitel til Holbergs kritik af de offentlige henrettelser, er det måske at strække begrebet »den almindelige befolkning« vel vidt. I samme forbindelse er det påfaldende, at ingen af de mange blodskams- og sodomisager i Norge og på Island har givet ophav til skilleviser. Går man bilag D igennem, omtales disse to forbrydelser overhovedet ikke; kunne det tænkes, at den censurinstitution, der jo var kendt for ikke at være overvældende effektiv, netop for disse forholds vedkommende har været aktiv og dermed kan være med til at underbygge præses' opfattelse af en dansk fortielsesstrategi? Hvis det er tilfældet, støder opfattelsen til gengæld så på problemer m.h.t. forholdene på Island og i Norge.

Spredt rundt omkring i afhandlingen er der synspunkter, der på grund af den måde, de er formuleret, kunne gøre krav på uddybning; først og fremmest fordi de er uhyre interessante, hvis de er korrekte. Tyge Krogh skriver side 43, at ved en sammenligning med antallet af straffesager fra landstinget i Viborg, kan det konstateres, at der blev ført forholdsmæssigt flere sager på Sjælland, og blandt flere grunde nævnes, at kriminaliteten kan have været større på grund af København. Det forekommer næsten uforståeligt, at det blot bliver ved denne antydning om hovedstadens betydning for kriminaliteten. Dernæst oplyses det, at Sjælland havde et »relativt større antal husmænd og inderster«; præses må være meget tæt på et sagsanlæg for injurier fra Dansk Familielandbrug, den forening der indtil 1980'erne hed De danske Husmandsforeninger. Henvisningen til Fridlev Skrubbeltrangs disputats<sup>13</sup> indeholder ingen oplysninger om, at husmænd var mere tyvagtige eller incestuøse end andre befolkningsgrupper på landet.

Tyge Kroghs opfattelse af teologi og dens placering i datidens samfund kan fra tid til anden være svær at følge; side 111 får vi at vide, at »teologien havde i sidste halvdel af 1600-tallet langsomt mistet autoritet over for de øvrige videnskaber«; det harmonerer ikke med, at der side 115 om benådningspraksis skrives, »for denne undersøgelse er det imidlertid interessant, at først og fremmest de teologiske professorer i vidt omfang blev bedt om at udtale sig«. Hvorfor hentes der råd i en kreds,

<sup>13</sup> Fridlev Skrubbeltrang, *Husmand og inderste. Studier over sjællandske Landboforhold i Perioden 1660-1800*. København, 1940.

der havde mistet autoritet? Ville det ikke være mere korrekt at forlægge denne mistede autoritet til 1700-tallet?

Lidt i forlængelse heraf kunne det måske overvejes, om ikke formuleringen side 356 fremsætter forholdene lidt for tilspidset, »den praksis, som vandt frem omkring år 1700, at kongen rådspurgte Det Teologiske Fakultet i dødsstrafsager, medvirkede også til at formalisere forestillingen om straffuldbyrdelsens guddommelighed«. Mon ikke det religiøse budskab overfortolkes? Kunne det ikke tænkes, at kongen blot havde været i tvivl og derfor ønskede kompetent rådgivning?

Der skal ikke herske tvivl om, at Tyge Krogh med sin afhandling har taget et uhyre væsentligt problem op, og det skal ikke lastes ham, at interessen for denne type forskning så sent er kommet til Danmark; og jeg er overbevidst om, at han har støvsuget alle tænkelige arkivfunds. Men jeg kan dog ikke lade være med til slut at citere en kollega, der i en lignende situation om en anden disputats fandt, at vi stadig var forvirrede, om end på et højere niveau end tidligere<sup>14</sup> – i foreliggende tilfælde er jeg ikke bange for at tilføje: på et langt højere niveau.

*Jens Chr. V. Johansen*

\*\*\*

I afhandlingen »Oplysningstiden og det magiske« ser præses eksekveringen af de bloddryppende straffe i Danske Lovs 6. bog fra 1683 som magiske handlinger, hvor konge og folk trådte i forbindelse med de højere magter.<sup>15</sup> Henrettelserne og de korporlige straffe var ikke bare et skrækkens teater – båret af hævnbetragtninger og/eller præventive strafformål – nej, de var kultiske handlinger, nærmest gudstjenester.

I afhandlingens afslutningskapitel er »de korporlige straffes afvikling og humanismen«, som det hedder i mellemrubrikken på side 368, søgt ført helt op til det 20. århundrede. Det nævnes, at den sidste dødsdom i Danmark blev fuldbyrdet i 1892 (på tugthusfangen Jens Nielsen for overfald på fængselspersonalet), og at dødsstraffen blev afskaffet med straffeloven fra 1930.

Men det er ikke korrekt. Den sidste dødsdom blev eksekveret i sommeren 1950 med hjemmel i landsforræderiloven fra 1945, og det var først i 1993, at dødsstraffen blev fjernet fra denne lov, nr. 259 af 1. juni 1945 om tillæg til borgerlig straffelov angående forræderi og anden

<sup>14</sup> Udtrykt af Alex Wittendorff ved en opposition 22. Maj 1991, her gengivet efter *Weekendavisen* 29.-30. maj 1991.

<sup>15</sup> Bearbejdet version af min opposition ex auditorio 31. marts 2000.

landsskadelig virksomhed. Hertil kommer, at netop præses – med sin ellers udtalte interesse for krigsmagtens strafferetspleje – burde have været opmærksom på, at dødsstraffen først blev afskaffet i den militære straffelov ved lov nr. 195 af 3. maj 1978 om ophævelse af lov om dødsstraf for visse handlinger begået under krig m.v. Ergo er de korporlige straffe først afviklet, og humaniteten først ført til sejr i strafferetsplejen, så sent som i 1990'erne.

Denne udvikling er imidlertid, ifølge præses, blot een side af en udvikling fra magisk diskurs til rationel diskurs i dansk ret, hvor »magi« i det hele taget er et nøgleord for præses, som i sit indledningskapitel, over siderne 23-29, opregner en række forskellige definitioner af dette begreb. Magi som overtro (side 24). Magi som selve forudsætningen for, at en moderne videnskab kunne vokse frem (side 25). Magi som troen på, at mennesket kan besværges Gud eller Djævelen eller andre »særlige kræfter« (side 25). Magi som primitive folks religion (side 25). Eller magi som de menneskecentrerede forestillinger, der ikke er socialt konstruktive (side 27).

Præses henviser til teoretikere som Richard van Dülmen, Keith Thomas, Bronislaw Malinowski, James Frazer, Emile Durkheim, og kaster sluttelig sit lod på antropologen Mary Douglas. Som hun bruger han begrebet magi i en bred betydning. Dette skyldes, at præses udtrykkeligt, side 27-28, tager afstand fra at karakterisere menigmands trosforestillinger som magi, og fra at lade betegnelsen religion være forbeholdt samfundselitens mere officielle trosforestillinger – således som andre strafferetshistorikere, noget nedladende, har gjort det. I stedet lader han magibegrebet opløse religionsbegrebet. Magi kan med andre ord være troen på Faderen, Sønnen og Helligånden; magi kan være troen på Odin og de andre aseguder. Eller magi kan være den rene voodoo. Magi er, kort sagt, for præses en samlebetegnelse for troen på højere magter uden for mennesket selv.

Et sådant magibegreb er i sig selv diskutabelt, men bliver det i særdeleshed, når man – som præses – forfægter den tese, at den hidtidige magiske binding af det danske straffesystem blev løsnet i løbet af 1700-tallets første del, samtidig med at de magiske teologer blev trængt ud af strafferetsplejen og deres plads indtaget af de rationelle jurister. Præses betragter denne ændring som udslag af en slags *Frühaufklärung*, omend han ikke anvender udtrykket i selve teksten, men i note 45 på side 29.

Sagen mod Struensee i 1772 kan tjene som et eksempel på, at præses' tese ikke er ganske dækkende. Struensee blev som bekendt sammen med Enevold Brandt henrettet 28. april 1772 på Østerfælled efter Danske Lovs 6-4-1 om majestætsforbrydelse. D.v.s. højre hånd blev afhugget,

derpå hovedet. Kroppen blev parteret og lagt på hjul og stejle. Og endelig blev det afhuggede hovede og den afhuggede hånd sat på stage. I begrundelsen for dommen over Struensee fremhæves udtrykkeligt hans foragt for moral og gode sæder – samt hans foragt for religionen.<sup>16</sup> Og til stede ved selve »gudstjenesten«, højt oppe på skafottet, stod en præst, nemlig Struensees skriftefader, dr. Balthasar Münter.

Straks efter Struensees fald 17. januar 1772 holdt samme pastor Münter en takkeceremoni i sin kirke, Skt. Petri, for »den store Guds hjælp der er bevist Kongen og hans hus«, og efterfølgende var det Münter, som besøgte Struensee i fængslet på Kastellet, og som via spørgsmål om den naturlige religion over den positive, åbenbarede religion fik gelejdet Struensee tilbage til en barnetro af næsten Ingemann'ske dimensioner.<sup>17</sup>

Dette forløb beskrev Münter i en bestseller med titlen »Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen und königlichen Dänischen Geheimen Kabinetministers Johann Friedrich Struensee«, hvori Münter ligefrem praler med sine Gestapo-metoder – »De står nu siden vores sidste samtale to dage nærmere Evigheden« skal han således have formanet Struensee ved deres andet møde i fængslet. Omvendelseshistorien udkom allerede i efteråret 1772 og blev snart oversat til en række europæiske sprog. Men længe inden, endnu mens *Bekehrungen* fandt sted, var den forlængst blevet folkeejede gennem publiceringen af naive kisteblande, der viser præsten, som læser af Bibelen for den angrende synder.

Hvad Brandt betræffer, så var *hans* største forbrydelse, at han havde forgrebet sig fysisk på Kongens person. Der er en forhistorie om, at Kongen under en middag på Hørsholm skal have kylet en citron i hovedet på Brandt for at provokere ham til at duellere. Men der er dunkle punkter i denne historie; under alle omstændigheder endte det med, at Kongen og Brandt efterfølgende kom op at slås, og at Brandt rev Kongen på halsen og bed ham i fingeren. Den offentlige anklager spørger retorisk: »Hvorleedes frygtede du ikke at udrecke din Haand til at forderve Herrens Salvede, dit Blod være over dit Hoved«. <sup>18</sup> Hvoraf man ser, at den juridisk uddannede anklager, generalfiskal Wivet, indskrev Brandts forbrydelse i et magisk univers – al den stund, at fiskalen hér citerer fra 2. Samuelsbog kap. 1, vers 14 og 16. Altså fra Det gamle Testamente.

<sup>16</sup> Holger Hansen (udg.), *Inkvisitionskommissionen af 20. januar 1772 I*, 1927, s. 232.

<sup>17</sup> Om Münter og hans rolle efter Struensees fald, se f.eks. Svend Cedergreen Bech, *Struensee og hans tid*, 1972, s. 382-289.

<sup>18</sup> Holger Hansen (udg.), *Inkvisitionskommissionen ...*, s. 169.



Det er ikke let, forekommer det mig, at få øje på *Frühaufklärung* i 1772. Det hele emmer tværtimod af magi, i præses' forstand. Her er både »gejstlig beredelse« plus al den bøn og salmesang ved henrettelsen, som blev foreskrevet i kirkeritualet fra 1685. Præses behandler disse emner i sit kapitel 13, men uden at være synderlig præcis med hensyn til de gejstlige elementers stigende eller vigende betydning for »den officielle straffeceremoni«, og – nok så vigtigt – uden at forholde sig til, at dette spørgsmål selvsagt er af afgørende betydning for hans egen tese. Hertil vil præses vel indvende, at affæren med Struensee er noget helt specielt, og at han i øvrigt aldrig har påstået, at oplysningstidens rationalitet brød frem i dansk strafferetspleje på en bestemt dato og et bestemt klokkeslet.

Ihvertfald kan vi konstatere, at øjeblikket endnu ikke var indtruffet i 1772, og gå videre til et andet eksempel, som er hentet uden for Danmarks grænser, men som til gengæld står helt centralt, når talen er om oplysningstiden: Den franske Revolution. Det er rigtigt, at en *déchristianiseur* som astronomen Laplace, der skrev om Den himmelske Mekanik (*Mécanique céleste*) i fem bind, citeres for at have sagt til Napoléon, at der aldeles ikke var brug for Bibelens skabelsesberetning i 1. Mosebog for at forklare universets opståen – vi har ikke brug for denne hypotese, »*Nous n'avions pas besoin de cette hypothèse.*«<sup>19</sup> Og det er ligeledes rigtigt, at det i 1790'ernes Frankrig kom til et radikalt brud mellem stat og kirke. Men er det også ensbetydende med, at magien forsvandt fra det retlige rum og fra rettens begrundelse – magien som præses definerer den? Jeg tror nej.

Robespierre holdt 7. maj 1794 et berømt indlæg i Nationalkonventet om de religiøse og moralske ideers overensstemmelse med de republikanske principper, hvori han skosede de katolske præster og deres Gud.<sup>20</sup> Men i samme åndedrag bekendte han sig selv til Naturens Gud, som han titulerer Det Højeste Væsen (*l'Être suprême*), og om hvilket han hævder, at Dets virkelige præst er naturen; Dets kirke universet; Dets kult dyden. Alt dette viser for det første, at manden kan sin Spinoza, og kender til ikke bare sætningen »*deus sive natura*«, men også véd at sondre mellem »*natura naturans*« (Gud som det aktive princip i naturen, d.v.s. den frembringende natur) og »*natura naturata*« (den natur i tre dimensioner, som er resultatet af det førstnævnte principps aktiviteter,

<sup>19</sup> For denne kendte anekdote, se f.eks. Stephen G. Brush, *Nebulous Earth. The origin of the Solar System and the core of the Earth from Laplace to Jeffreys*, 1996, s. 20.

<sup>20</sup> »Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales«, gengivet i: Marc Bouloiseau og Albert Soboul (red.), *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, Discours 27 juillet 1793 – 27. juillet 1794, 1967, s. 442-465.

d.v.s. den frembragte natur).<sup>21</sup> Og ikke nok med det, disse ganske sofistikerede ideer udvikles over for et publikum af parlamentarikere, som synes fortrolige med forskellene på panteisme, teisme og ateisme.

Iøvrigt blev dyrkelsen af Det Højeste Væsen lanceret som en form for statsreligion i juni 1794. »Det franske folk anerkender eksistensen af et Højeste Væsen og sjælens udødelighed« – hed det i artikel 1 i trosbekendelsen til Væsenet.<sup>22</sup> Det er Robespierre, der har skrevet dette. Han var ikke religiøs i almindelig dansk folkekirkelig forstand, han var sikkert heller ikke nogen god katolik, men han var magisk i præses' forstand.<sup>23</sup> Og ydermere var denne magiker, Robespierre, jurist af uddannelse – og forener dermed både det magiske og det rationelle i sin person.

Nøjagtig samme kobling ses, men på et højere plan, da den franske forfatning blev ændret i 1793. Da hed det i selve præamblen, at denne nye konstitution – der selvsagt præsenterer sig som en deklARATION fra og til det franske folk – »er blevet til i Det Højeste Væsens nærvær«. <sup>24</sup> Det vil sige, at da rationaliteten slår igennem på det politiske plan under Den franske Revolution, da ser vi frihedsrettigheder, menneskerettigheder og grundrettigheder – kald dem, hvad man vil – blive fundet i denne højere magt. Er det ikke den skinbarlige magi? Jeg er bange for, at det Mary Douglas'ke magibegreb, præses opererer med, ikke er anvendeligt hér, thi nu indbefatter det ikke alene religion, men endog rationalitet. Selv oplysning bliver magi. Den islandske skjald og høvding og historiker Snorre Sturluson fortæller om ase-guden Odin, at han kunne gøre sig kæmpestor eller lillebitte, ganske som det behagede ham. Og ydermere kunne Odin – eller i al fald hans sjæl – forsvinde ud i den blå luft.<sup>25</sup> For mig at se er det magibegreb, præses har valgt sig, af samme beskaffenhed.

Omvendt vil jeg afslutningsvis gerne rose præses for de arkivbaserede dele af hans afhandling; for det store arbejde, han har lagt i at finde alle

<sup>21</sup> Baruch de Spinoza, *Etik*. Oversat og forsynet med noter af S.V. Rasmussen. Genemset og med indledning af Carl Henrik Koch, 3. gennemsete opl. 1996, s. 132 og 136 samt s. 23-24.

<sup>22</sup> »Art. 1. Le peuple français reconnoît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité del'âme«, se Bouloiseau og Soboul (red.), *Oeuvres ...*, s. 462.

<sup>23</sup> Om Robespierres religiøsitet, se f.eks. Alfred Cobban, *Aspects of the French Revolution*, 1968, s. 175-180. John Laurence Carr, *Robespierre. The Force of Circumstance*, 1972, s. 204-213, synes endda at mene, at Robespierre havde et Jesus-kompleks.

<sup>24</sup> »... en présence de l'Être suprême ....«, jfr. Constitution du 24 juin 1793, préambule.

<sup>25</sup> Snorre Sturluson, *Ynglisesaga*, 6. Om Odins sjælerejser, se Lotte Hedeager, *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter*, 1997, s. 115-118.

disse sære, gamle sager frem, om djævforskrivelser; om lejermål, hor og bigami; om blodskam og sodomi; om diverse typer af drab, herunder de »melankolske« eller »grundløse« mord; samt om tyveri. Og på intet tidspunkt har man fornemmelsen af, at der er taget fire sager fra den gale bunke, eller overset tre fra den rigtige. Håndværket er i orden.

Desuden skal præses roses for sit skarpe blik for, at hele den militære strafferetspleje – naturligvis – må inddrages, såfremt man skal tegne et retvisende billede af strafferetsplejen herhjemme i det 18. århundrede. Og apropos »herhjemme«, så skal han også roses for, at han – ganske originalt – betragter 1700-tallets danske monarki som andet og mere end det lille kongerige Danmark, men som den helstat eller *Gesamtstaat*, det jo var.

Af disse grunde skal Tyge Krogh ønskes tillykke med sin afhandling.

*Henrik Stevnsborg*

\*\*\*

Læsningen af Tyge Kroghs afhandling »Oplysningstiden og det magiske« har for mig været en oplevelse, der har fremkaldt både glæde og vemod.<sup>1</sup> Først glæden. Der er tale om dygtigt arkivarbejde. Et stort materiale til belysning af strafferetsopfattelsen i det 18. århundrede er fundet frem. Præses har gennemgået hidtil i det væsentlige uudnyttede retsarkiver og fundet mange interessante oplysninger frem, der i sig selv gør os klogere på tiden og dens opfattelse af straf. Der er grund til at glæde sig over sektorforskningsordningen, som netop giver en arkivspecialist den tid og de forskningsmuligheder, der kan bidrage til at øge vor viden.

Når dette er sagt, kommer jeg til de mere vemodige tanker, som opstod hos mig under læsningen af værket. De har at gøre med den ramme og det hele synssæt, som præses anskuer sit fremfundne materiale under, og det er dette, som jeg vil drøfte i det følgende. Meningen med det offentlige forsvar er jo at skabe en scene for debat, og her kommer det – som retsfilosoffen Alf Ross engang udtrykte det – an på den elegance, hvormed klingerne krydses.

Jeg vil begynde med et par citater, der skal belyse præses' efter min opfattelse ikke helt tilfredsstillende anvendelse af den foreliggende litteratur om emnet.

<sup>1</sup> Det følgende er en let revideret gengivelse af min uofficielle opposition ved afhandlingens forsvar. Den mundtlige stil er i det væsentlige bibeholdt.

I en afhandling om »Den gamle danske strafferet og dens udvikling indtil slutningen af det 18. århundrede«, som ikke omtales af forfatteren, skriver Stig Iuul om strafferetten i 1700-årenes første årtier:

»Det er klart, at den gamle opfattelse, at straf var nødvendig for at afværge Guds vrede over folket, stod for fald; men heller ikke afskrækkelsesteorien havde så mange tilhængere som tidligere.«<sup>2</sup>

Jeg går ud fra, at vi her står over for kernen i afhandlingen, at det greb, som mosaisk ret havde om bedømmelsen af en række delikter, løsnedes i denne periode og erstattedes af andre overvejelser. Men hvorfor ikke citere Stig Iuuls udmærkede afhandling?

I en udførlig afhandling om Højesteret og strafferetten i »Højesteret 1661-1961, Bind II« yder Tage Holmboe mange bidrag til forståelse af strafferetten i 1700-årene, f. eks. s. 125 (ved note 91 m. henv.) om fødsel i dølgsmål: »Men efterhånden d.v.s. i slutningen af 1740erne og fremefter synes man i vidt omfang at pardonere de dømte på livet mod tugthus...« Denne afhandling citeres af præses, men netop denne passus tager han ikke stilling til, da hans behandling af fosterdrab af en eller anden grund slutter 1746-47 og dermed giver indtryk af, at den hårde linie, som han redegør for, fortsættes.

At den teologiske professor J.F. Reuss, der i bogen med rette fremhæves som en betydningsfuld person, når det gjaldt synet på mosaisk ret, er en central skikkelse i teologernes erklæringsvirksomhed, fremgår af Knud Bannings afsnit om det teologiske fakultets historie i denne periode (Københavns Universitetshistorie V, s. 231 f.). Banning omtaler – uden at der henvises hertil i afhandlingen, s. 198, hvor sagen omtales – den afsindige Siur Svensson Biøe og fremhæver Reuss' afvigende syn på moseloven.

Det er således ikke en epokegørende tese præses fremsætter. Tværtimod er hovedtrækkene af det, som præses beskriver, kendt i forvejen. Det er ikke nyt, at henrettelsesritualerne i 1600- og 1700-tallet indeholdt betydelige rituelle elementer, der havde til hensigt at forsoner den dømte med Gud og med samfundet. Heller ikke, at der i strafferetspraksis i en række tilfælde lagdes betydelig vægt på mosaisk ret, og at denne binding ophørte i løbet af 1700-årene. Det var også velkendt, at netop teologer og jurister var uenige om moselovens betydning. Spørgsmålet er, hvad præses med sin afhandling tilføjer vor viden.

I bogens titel optræder »det magiske«, som uden at blive klart defineret spiller en vigtig rolle i præses' forestillingsverden. Det er udmær-

<sup>2</sup> Kampen mod forbrydelsen I (1951), s. 237-294, citatet s. 289.

ket at være på vagt over for og afdække magiske elementer i ældre straf-feret. Her følger præses en linie også i nyere tysk straffehistorisk forskning, og han understreger disse elementer tydeligere end i tidligere dansk forskning. Metodisk drøfter præses i sin indledning s. 25ff. spørgsmålet, om der kan sondres mellem magi og religion. Han er tilbøjelig til at forkaste den opfattelse, som den glimrende engelske historiker Keith Thomas gør sig til talsmand for i hovedværket »Religion and the Decline of Magic« (1971), hvorefter den protestantiske religion var med til at udrydde en række magiske elementer i folketroen. Heroverfor sætter han den kendte antropolog Mary Douglas, som i bogen »Purity and Danger« har ydet banebrydende nye bidrag til forståelsen af bl.a. urenhedsbegrebet. For Mary Douglas er det vigtigt i modsætning til bl.a. den skole af antropologer, der var influeret af James Frazer, at understrege, at der ikke kan sondres skarpt mellem magi og religion (Purity and Danger, s. 28). Det er en indsigt, som kan benyttes til at forklare en række ritualer som magiske uanset, om de har en religiøs kerne, og i så henseende kan det være frugtbart at anvende Mary Douglas' begreber i afhandlingen. Så vidt jeg kan se, går Tyge Krogh imidlertid et skridt videre. Han mener med støtte i Mary Douglas at kunne begrunde, hvad han kalder en »bredere definition af magi« (s. 356, sml. s. 28). På den måde bliver i hans univers al religion til magi, men det er da vist ikke, hvad Mary Douglas, der kendt som en stærkt troende katolik, mener. For hende blokerer en sontring mellem magi og religion for forståelsen af en række rituelle elementer, hvilket er noget helt andet end en opfattelse af, at al religion er magi. At der er – eller var – magiske elementer i religion, er ikke det samme som at al religionsudøvelse er magi. Mary Douglas' materiale er da heller ikke hentet fra England i 1600-tallet eller Danmark i 1700-tallet, men fra Det gamle Testamente og traditionelle folkeslag. Mary Douglas undtager også, s. 92, kristendommen og de to andre bogreligioner fra at blive klassificeret som »primitive on account of their beliefs«, og hun fremhæver – lige som Keith Thomas – hvorledes europæisk kirkehistorie netop viser en tilpasning af religiøse forestillinger til samfundets udvikling. Netop præses' manglende forståelse af det religiøse univers og dets betydning for 1700-tallets diskurs og hans manglende sontring mellem religion og magi, når det gælder 1700-tallets Danmark, leder ham, som det vil blive påvist i det følgende, flere gange på vildspor.

Ikke blot finder jeg samtidens religiøse univers misforstået. Jeg savner også en bedre forståelse af tidens retsopfattelse og er igen betænkelig ved præses' akribi med hensyn til litteratursøgning. Det kommer bl.a. frem i præses' behandling af striden om Andreas Hojers skrift om blod-

skam, se s. 164 ff. Jeg undrer mig over, at en for forfatteren så central debat refereres på grundlag af andenhåndskilder, og at Cato Spang-Hanssens monografi om striden (Fra Ludvig Holbergs unge dage – hans strid med Andreas Hojer, 1968), hvor skriftet findes trykt in extenso end ikke er nævnt. Henvisningen kunne være fundet i min bog om Dansk Retsvidenskabs Historie (1992), der heller ikke citeres. Særlig finder jeg det beklageligt, at en helt central skikkelse for forståelsen af mosaisk retsbetydning (som forensisk, moralsk eller almen lov) nemlig Göttingerteologen J.D. Michaelis ikke er nævnt. Han var siden 1746 professor i Göttingen (hvilket ikke mindst er interessant i relation til det s. 206 omtalte responsum fra fakultetet i Göttingen) og udsendte i 1770'erne et værk om mosaisk ret, der i 1780 udkom i dansk oversættelse. Det er ganske vist ikke i »1700-tallets første halvdel«, men den tidsramme overholder præses jo heller ikke selv. Her kunne præses have lært meget om mosaisk ret. Det kunne han også ved at læse det afsnit i den danske juridiske professor Kofod Anchers »Anviisning for en dansk jurist«<sup>3</sup> (2. udg. 1777), der behandler det for ham helt centrale spørgsmål om den protestantiske kirkes mening om Mose Lovs »almindelige Forbindtlighed og dens Indflydelse i vores Danske Lov«. Præses har tilsyneladende været så optaget af sine tanker om magi, at han helt har savnet blik for tidens teoretiske diskussion om mosaisk ret. Man kan da godt kalde Michaelis' mastodontbog om mosaisk ret for et værk om magi, men jeg mener nu, at videnskaben kommer længere ved at holde et sådant værk i en anden kategori end Cyprianus' bog om drømmetydning eller skrifter om djævekunster.

Vil man forstå det 18. århundredes retsliv må man begynde med at sætte sig ind i tidens tankegang, og man kan – synes jeg – ikke begynde med at slå djævekunster, sakramenter, troen på et liv efter døden og kirkelige handlinger sammen som magi. Og det er, hvad præses gør. Jeg skal give et par eksempler på, hvad jeg opfatter som klare mistolkninger af et religiøst univers. Først imidlertid til den for mig at se alt for hastige kommen om ved tidens juridiske ræsonnementer.

Præses fortæller os s. 143 i sin omtale af en erklæring afgivet af det juridiske fakultet, at den er spækket med referencer til udenlandske juridiske værker. Det fremgår ikke, om præses – som man måtte forvente af forfatteren af en videnskabelig afhandling – har læst de »udenlandske juridiske værker« eller kender dem. Det er jo netop et skridt

<sup>3</sup> Blandt bogens illustrationer findes et billede, der angiver at forestille Kofod Ancher. Det oplyses ikke, at der er tale om titelkobberet til en udgave af Jyske Lov. Om Kofod Ancher lod sig selv afbillede som den læsende herre er vist ikke uden videre givet.

væk fra de magiske forestillinger, at der nu tænkes juridisk, og det burde præses vel snarere have analyseret, fremfor sine bemærkninger om, at der argumenteres på »spidsfindig måde«, og at et argument er »malplaceret i denne religiøse sammenhæng«. Det er jo netop juristernes opgave at skelne her. Den centrale indsigt, der går tabt i værket, er at den mosaiske ret er en del af et normsystem, der er gældende i en stat, der definerer sig som kristen. Den bedste begyndelse til alting er at begynde med Gud, står der i Kongeloven. Guds lov, naturretten og også den åbenbarede guddommelige ret i mosebøgerne (der af forf. konsekvent, men misvisende omtales som mosebogen) var en del af det retlige grundlag i staten. Det har ikke noget med magi at gøre. Det helt centrale er, at på et givet tidspunkt i første halvdel af 1700-tallet begynder man at diskutere, om den mosaiske ret nu også er en del af de normer, der binder retsanvendelsen. I den forbindelse er det afgørende vigtigt at sondre mellem domstole og konge. Domstolene var i princippet bundet af Danske Lov og måtte derfor anvende lovens strenge straffe. Der er da heller ingen henvisninger i retspraksis til mosaisk ret – her gælder dansk ret, loven. Kongen kunne (jvf. Kongelovens art. III) benåde, og det spørgsmål, som opstår, er om benådningsretten er indskrænket af bestemmelser i mosaisk ret. Det spørgsmål diskuteres af teologerne, og det diskuteres af juristerne. Det diskuteres indgående på teologisk og på juridisk grundlag. At det skulle være magi er mig uforståeligt. Ved at kalde det sådan unddrager præses sig forståelsen af, hvad det er, der sker i tidens juridiske tænkning. Han overser i sin omtale af den ovennævnte fakultetserklæring, at juristerne netop forfiner tankegangen ved at spørge efter forsættet. Præses springer i samme erklæring i det væsentlige »en længere udredning om moselovens forhold til naturretten over« – og overser herved noget helt centralt i tidens normopfattelse. Jeg forstår da heller ikke, hvorfor præses forarget udtaler: »Fakultetet bestræbte sig tydeligt på at anvende deres egen videnskab på denne i bund og grund religiøse straffesag«. Det må da være juristernes opgave at tænke juridisk – uanset hvad sagen handler om. Det er det, jura går ud på, og bogen handler netop om, hvordan denne erkendelse trænger ind i forståelse af, hvornår der kan benådes. Det er, som om præses helt lukker af for forståelsen af det materiale, han med så stor flid har samlet sammen. Forfatterens tilsyneladende afvisning af at gå nærmere ind på den juridiske argumentation harmonerer også dårligt med, at han s. 361 taler om en udvikling i argumentationsformer bort fra den »menneskecentrerede magiske diskurs«. Han taler her om en rationel, en videnskabeligt rigtig konklusion. Er det ikke det, det hele handler om?

Det siger sig selv, at en retshistoriker ved læsningen skuffes over, at en dygtig og flittig historiker tilsyneladende helt lukker øjnene over for det faktum, at jura er jura, og at 1700-tallets jura først og fremmest må forstås på sine egne præmisser, førend disse kan indordnes under kategorier som magi og deslige.

Juraen har også givet anledning til nogle misforståelser. S. 317 tales om »Refarcitio damni dati«. Ordet refarcitio kendes ikke. Her er et gotisk f tilsyneladende fejllæst for et s. Udtrykket betyder erstatning for forvoldt skade. Ordbøger er en god ting, når man ikke ved besked.

Side 36 tales om den civile rets straffe (og igen s. 386) som modsætning til militærstrafferetten. En jurist ville have kunnet oplyse, at det hedder den borgerlige strafferet i modsætning til den militære.

Jeg vender tilbage til præses' magibegreb og dets forhold til især religion. Så vidt jeg kan se, tales der i bogen mere eller mindre i flæng om diverse aktiviteter som »magi«, »magisk religiøst« eller »religiøst«. Side 356 taler han om »den her benyttede bredere definition af magi« – i modsætning til Keith Thomas' begrænsede definition – og så vidt jeg forstår, betyder det noget i retning af, at al tro på Gud, anger og nåde, liv efter døden, præsters tilstedeværelse ved henrettelser mv. er magi. Præses er naturligvis berettiget til at anvende en sådan definition. Personligt mener jeg, at den er udtryk for en – mere eller mindre – nutidig eller personlig forståelse, der ikke er egnet til en egentlig indsigt i tidens tankegang. Jeg mener også, at præses i sin søgen efter magiske elementer går for vidt. Blot et enkelt nutidigt eksempel – tilståelse og anger, det var grundlaget for arbejdet i de sydafrikanske sandhedskommissioner efter apartheidstyret – vil præses kalde disse kommissioners arbejde for styret af magiske forestillinger? Er det også magi, når folketingsåret indledes med en gudstjeneste, hvor en præst prædiker?

Side 125 tales om den form for gudsbespottelse, der bestod i anvendelse af sakramentet til uvedkommende formål: »( den) rituelle indvielse af alterbrød og vin i gudstjenesten var et af de få elementer af magisk karakter«, som var bibeholdt efter reformationen. Således står der, og der tales yderligere om »den magiske forandring af alterbrødet« ved præstens indvielse. Hvis præses hermed mener, som teksten tyder på, at alterbrødet forandrer sig ved indvielsesordene efter protestantisk opfattelse, gør han sig skyldig i en grov fejl, som man ikke burde finde i en historisk disputats. Han miskender den forskel mellem konsubstantiation og transubstantiation, der ligger bag nadveropfattelserne efter henholdsvis protestantisk og katolsk opfattelse, og har altså ikke gjort sig klart, at dansk protestantisme i 1700-tallet bygger på en helt anden nadveropfattelse. Det magiske er her opfundet af præses. En



anden sag er, at de, som stjal sakramentet, troede på noget magisk, men det er ikke det, som straffes, men gudsbespottelsen.

Eksemplet med alterbrødet omtales af Keith Thomas i værket »Religion and the Decline of Magic«. Bogen handler om forholdet mellem religion og magi i England i 1500- og 1600-årene. Præses omtaler bogen s. 24 ff. En af de mange fortjenester i Thomas' bog er, at han forklarer, hvorledes netop protestantismen betød et opgør med mange magiske forestillinger i middelalderen, men netop det afsnit må have undgået præses' opmærksomhed. Det ville have været en stor gevinst for bogen – efter min opfattelse – om præses i stedet for i sin indledning at afvise Keith Thomas havde draget nytte af hans bog. Derved kommer han til at begå en så alvorlig fejl, som her påpeget i sin nadverforståelse. Keith Thomas skildrer s.37ff. den middelalderlige opfattelse og s. 62f. forskellen mellem katolsk og protestantisk opfattelse. For mig at se har det været fatalt for bogen, at præses ikke i langt højere grad har arbejdet videre på det solide grundlag, som Thomas har skabt.

Præses' misforståelse af nadveropfattelsen er et af flere eksempler på, at han konstruerer en række magiske situationer. Det er således lidet overbevisende, når han s. 295 forsøger at gøre den fejlslagne henrettelse til en magisk handling. Tilskuerne ønskede professionelt arbejde og blev vrede på den dårlige bøddel, der ikke kunne sit håndværk. Udgangspunktet var jo ikke, at man slap for straf, hvis henrettelsen mislykkedes, men omvendt, at handlingen gentoges.

Side 300 tales om årsagen til, at selvmordere og visse forbrydere ikke begravnes i kristen jord. I stedet for at undersøge, hvad teologer mener om det, får vi en fristil om forbrydelser, der smitter af på kirkegården. Det er ren frihåndstegning. I stedet burde han tage udgangspunkt i den kristne tankegang om den, der ved sin handling har udelukket sig selv af det kristne fællesskab.

Side 325 prøver forfatteren at finde en sammenhæng mellem partering af kroppe og liv efter døden. Det lykkes ikke, for i datiden troede man, at sjælen forlod kroppen ved døden. Præses giver dog ikke så let op. Side 326 er der »muligvis« en sådan forbindelse, der lidt længere nede bliver til et »formentlig«. Ren frihåndstegning uden enhver videnskabelig værdi.

Side 151 hævdes det, at Paulus især havde hævdet ægteskabets hellighed. Det er ikke rigtigt. Paulus gik tværtimod ind for forbliven i ugift stand: Det er bedst for en mand ikke at røre en kvinde. Paulus taler ikke mig bekendt om ægteskabet som helligt, men omtaler nogle konsekvenser af ægteskab. Det er også gådefuldt, hvad der menes samme side med udtrykket »det hæderlige ægteskab«?

Side 155 tror jeg, at det er rent gæteri og en miskendelse af kongens selvopfattelse, når der slutes fra Frederik IV's ægteskabelige forhold til en mere forstående opfattelse over for bigamister. Kongen følte sig formentlig i enhver henseende hævet over retten. Christian IV havde heller ingen problemer med at straffe andre for de samme sædelighedsforbrydelser, han selv udførte.

Side 172 tales med Reuss om Paulus' hebræerbrev. Her burde i en note gøres opmærksom på, at dette brev efter nutidens forståelse ikke er forfattet af Paulus.

Overhovedet kniber det med kendskabet til teologi, der er videnskab, som også har universitetsstatus.

Et irritationsmoment er den konsekvente omtale af de fem mosebøger som »mosebogen« med en citeringsmåde, der ikke anvendes ellers (1-1-1). Den, som bevæger sig ind på andre fagområder, må vise den respekt, at han sætter sig ind i de regler, som gælder dér. Det gælder både jura og teologi. Det er ikke gjort med at kalde religion for magi og jura for spidsfindigheder. I hvert fald ikke i en disputats.

Afhandlingen er mange steder præget af forfatterens grundlæggende – og forståelige – afstandtagen fra datidens strafferetspraksis. Han taler nutidigt om »blodtørst« og grusomhed. Man kan diskutere, om en sådan sprogbrug hører hjemme i en videnskabelig afhandling, og om ikke analyse ville være at foretrække for følelsesladet sprogbrug. Han taler også s. 360 om »fortielsen« som middel til at undgå moselovens straf. Her mener jeg, at han forveksler de synspunkter, der også i dag fører til, at sager føres bag lukkede døre, med et egentligt opgør med opfattelsen af mosaisk ret som bindende.

Side 361 er det svært at forstå, hvad han mener med »Andreas Hojers empiriske analyse af Bibelens udsagn«. »Empirisk« er da vist ikke det ord, som efter almindelig filosofisk sprogbrug ville forbindes med Hojers udlægning af Bibelen og naturretten. Han taler også om en konklusion på videnskabeligt grundlag »gennem empiriske undersøgelser«. Det er som om præses sætter et meget ufilosofisk lighedstegn mellem rationel og empirisk. Igen kniber det med stringensen, når vi kommer ud over de historiske kilder.

Side 368f. sætter forfatteren sin afhandling i perspektiv, idet han taler om den humanistiske kritik af straffesystemets forhistorie og sætter opgøret med magiske forestillinger i forbindelse med forståelsen af dødsstraffenes »umenneskelighed«. Der tales om Beccaria som eksempel på en humanistisk kritik af bl.a. dødsstraffen, og igen må man sætte spørgsmålstegn ved litteratursøgningen. Her undrer det mig, at han ikke omtaler den svenske retshistoriker Erik Anners' udmærkede bog

»Humanitet och rationalism« fra 1965, som er vigtig, fordi Anners netop analyserer oplysningstidens strafferetlige forfatteres argumentation og påviser, at den i nok så høj grad er rationalistisk som humanistisk. Det gælder ikke mindst Beccaria. Beccarias argumentation mod dødsstraf var jo netop ikke begrundet i menneskelige hensyn, men i hensynet til præventionen, og i stedet for dødsstraf ville han sætte en frihedsstraf under vilkår, der var værre end døden.

Men hele forfatterens konklusion forekommer forfejlet. Beccaria skrev i et land, hvor mosaik ret ikke havde bundet fyrsten på samme måde som i Danmark. Kritikken af straffesystemet i 1700-tallets slutning var ikke uden videre humanistisk, den var rationel. Man erkendte ikke dødsstraffens umenneskelighed. Den levede da også videre i Danmark indtil 1930. Den frihedsstraf, som Beccaria ville sætte i stedet havde – som nævnt – intet med menneskelighed at gøre.

Det var ikke »magiske« forestillinger om hævn og nåde, der måtte gøres op med, for at dødsstraffene kunne kritiseres. Også de forestillinger levede da også videre langt frem i tiden. Den danske diskurs om mosaik ret og dens gyldighed havde slet ikke noget med oplysningstidens debat om dødsstraffen at gøre. Det var en diskurs, som fandt sted i protestantiske lande i Nordeuropa, hvor en sådan binding til mosaik ret var antaget af religiøse grunde siden 1600-tallet. Og den opfattelse ændredes, da der i 1700-tallet indledtes en ny juridisk diskurs om, hvilke normer, kongen var bundet af i benådningspraksis. Og i denne diskurs virkede jurister og teologer sammen, som præses ville have vidst, hvis han havde læst f.eks. om den før omtalte Göttingerteolog Michaelis og hans betydning. Alt dette har intet med magi at gøre, men med et nyt videnskabeligt paradigme for så vidt angår mosaik rets normkarakter. Det er en diskurs, som står i nær sammenhæng med også synet på Bibelens historiske karakter og Bibelkritikken. Derfor må man – for at forstå, hvad der sker – også kende noget til teologi. Hele denne spændende videnskabelige sammenhæng kommer kun sporadisk og til dels i forvrænget form frem ved den måde, præses fremlægger sine kilder.

Det tog lang tid, førend dødsstraffen som sådan blev sat under debat. Montesquieu, som udnævnes til »strafferetsteoretiker« var ikke imod dødsstraffen. Debatten skete med udgangspunkt i først og fremmest Beccarias opfattelse, og den foregik i et land, hvor man ikke som i det dansk-norske monarki havde kendt moseloven som norm, men derimod romerretten. Det er en helt anden historie, som ikke har noget med den danske diskussion om mosaik ret at gøre. Der er ingen direkte sammenhæng mellem dødsstrafdiskussionen siden Beccaria og den

danske teologiske og juridiske diskussion om moselovens gyldighed. Det spændende ved det materiale, som præses lægger frem, er ikke fremtidsperspektivet, men netop tidens egen debat. Ved sin tyrkertro på magi og sin manglende forståelse af teologi og jura har præses overset det, som er sagens kerne.

Den foreliggende afhandling har fået en misvisende titel. Den handler ikke om oplysningstiden, og vi får egentlig ikke at vide, hvad sammenhængen er mellem oplysningstiden og det magiske. Bogen handler om det, der står i undertitlen: »Henrettelser og korporlige straffe«. Der burde have været tilføjet: »I Danmark«. Det emne har forfatteren sat sig godt ind i, og han skal roses for det spændende materiale, han har fremdraget. Arkivsøgningen er god. Ærgerligt, at en afhandling om så godt et emne skal skæmmes af så mange fejl og misforståelser.

*Ditlev Tamm*

JENS HENRIK KOUDAL: For borgere og bønder. Stadsmusikantvæsenet i Danmark 1660-1800. Museum Tusulanums Forlag, 2000, 836 s.

Jens Henrik Koudals musikhistoriske doktordisputats, en vægtig sag på godt 800 sider, består for to tredjedele vedkommende af en tæt dokumenteret analyse af stadsmusikantvæsenets opbygning og virkemåde i kongeriget 1660-1800, medens den sidste tredjedel rummer uddrag af det anvendte kildemateriale m.m.

Allerede i forordet anslås afhandlingens grundtone: Ud fra den forhåndsantagelse, at periodens danske stadsmusikant havde eneret på at levere brugsmusik, vil forf. vise, hvorledes dette musikmonopol kom til verden, og hvorledes det fungerede i praksis.

På mange måder fremtræder afhandlingen som et pionerarbejde, idet der ikke hidtil er foretaget en større, samlet undersøgelse af denne form for borgerlig dansk musikudøvelse. Derimod foreligger der fra tysk side en større litteratur herom, og en god part heraf bærer forfatternavnet Heinrich W. Schwab, som nu er ansat som professor i musikhistorie ved Musikvidenskabeligt Institut ved Københavns Universitet. Det må dog erindres, at danske forskere har leveret vigtige bidrag til kortlægningen af dansk musikhistorie. Det gælder f. eks. Sybille Reventlows undersøgelse af fynske musikmiljøer 1770-1850,<sup>1</sup> Inge Florup Nielsens skildring af musiklivet i Horsens 1660-1930, hvor stadsmusikant-

<sup>1</sup> Sybille Reventlow: Musik på Fyn 1770-1850, 1983.