

Jærtegn i Bergen på 1600 – tallet

Religiøse, sosiale og intellektuelle forutsetninger for
divinatoriske tegn i Danmark – Norge, med utgangspunkt i
Bergen

Av

Morten Fuglestad

Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap
Ved IKRR, UiB.

Våren 2002

King Henry: The owl shriek'd at thy birth, an evil sign.
The night – crow cried, aboding luckless time;
Dog's howl'd and hideous tempest shook down trees!
The raven rook'd her on the chimney's top,
And chattering pies in dismal dischords sung.
Thy mother felt more than a mother's pain,
And yet brought forth less than a mother's hope;
To wit an indigest deformed lump,
Not like the fruit of such a goodly tree.
Teeth hadst thou in thy head when thou wast born,
To signify thou camst to bite the world:
And, if the rest be true which I have heard,
Thou cam'st –

Gloucester: I' ll hear no more: die, prophet, in
thy speech: (Stabs him).

Fra William Shakespeare: *Henry VI*; Act 3.
(Wain 1996, I: 68).

Takk

Jeg vil få takke alle de som har bidratt til mitt arbeide med denne hovedfagsoppgaven. Først vil jeg få takke min veileder, professor Karstein O. Hopland ved IKRR, som gjennom interessante innspill og diskusjoner har kommentert på det jeg har skrevet.

I tillegg ønsker jeg å få takke professor Bente Gullveig Alver fra seksjon for folkloristikk ved IKK som gjennom samtaler om folkekultur og trolldomsprosessene har gitt interessante perspektiver til materialet.

En varm takk sender jeg også til skrivegruppen min og hovedfagsseminaret ved seksjon for religionsvitenskap som jeg har fått lov til å spørre til råds på enkelte deler av oppgaven. Jeg skylder også lærer ved seksjon for religionsvitenskap, Gina Dahl, en stor takk for hjelp til å finne frem i materialet. I tillegg vil jeg få rette en takk til lærer ved seksjon for klassiske språk, IKRR, Matti garnes Wiik, som har hjulpet meg med oversettelser fra latin. En takk skal også rettes til Universitets Bibliotekets ansatte som har vært svært hjelpsomme.

Jeg vil få presisere at til tross for all den støtten som jeg har fått, ikke minst fra min veileder, Karstein O. Hopland, så hviler alle avgjørelser som er tatt i skriveprosessen på meg selv. Eventuelle feil og mangler i oppgaven er således fullt og helt et resultat av mine egne vurderinger.

Forord

Under skrivningen av denne oppgaven har jeg gang på gang kommet tilbake til spørsmålet om hvordan tidligmoderne tid, særlig 1600 – tallet, kan utgjøre en slik ”besettelse” som det har fortonet seg for meg. Skrivningen av denne oppgaven har vært en kjærkommen anledning til å kunne beskjeftige meg helt og holdent med det som jeg siden barneskolen har sett på som den mest interessante perioden i den vestlige historien, nemlig møtet mellom middelalderen og den moderne, industrialiserte tid, epoken fra 1500 – til slutten av 1700 – tallet. Grunnene til at den tidligmoderne perioden fremstår som særlig interessant er mange, og det har gått opp for meg i stigende grad mens denne oppgaven tok form, at et fokus på *religion* synes å berøre de mest vesentlige og mest fascinerende sidene ved denne perioden.

Jærtegn er som alle tegn et uttrykk for møte mellom ulike mennesker og kulturer. Bergen fremstår i tidligmoderne tid som Norges utvilsomt mest interessante møtested, og er slik et naturlig utgangspunkt for oppgaven.

Jærtegnet, som ofte dukker opp i sammenheng med det man ser på som katastrofer, kan sammenlignes med en tanke eller et bilde frosset i tiden. Katastrofen er en umiddelbar erfaring av noe som står utenfor fatteevnen og fremkaller undring, og ikke sjelden også skrekk. I det ufattelige eller mirakuløse blir denne hendelsen et tegn, idet en sammensmelting av det man ser på som det forbigående og evige finner sted.

Denne sammensmeltingen er noe av det jeg har ønsket å ta for meg i dette arbeidet. I et forsøk på å snappe opp en del av de ulike elementer jeg finner smeltet sammen i kildematerialet, og sette dem inn i en historisk og kulturell sammenheng, ønsker jeg å se hva kildene kan fortelle oss om de menneskene som på 1600 – tallet er involvert i møtet med det de ser på som jæртеgn. Det dypt menneskelige aspekt ved de religiøse opplevelsene som jæртеgn kan settes i forbindelse med har vært viktig for meg i arbeidet med denne oppgaven.

Bergen, mai 2002.

Forkortelser

ER – *Encyclopedia of Religion, The*

Sjefsredaktør: Eliade; Mircea.

Macmillan & Free Press

NY – London 1987.

HO – *Holberg – Ordbog. Ordbog over Holbergs sprog. Bind I – IV.*

Redaktion: Hansen, Aage.

Kbh. 1984.

GR – Gyldendals Religionsleksikon – *Religion/Livsanskuelse*

Redaktion: Stefánsson, Finn & Sørensen, Asger.

Kbh. 1998 (3. utg.).

SN – Aschehoug & Gyldendals *Store Norske Leksikon.*

Kunnskapsforlaget.

Oslo 1978 – 1981 (1. utg.).

I tillegg kommer de konvensjonelle forkortelsene for Bibelens bøker, for eksempel: Dan – Daniels bok. Alle henvisninger og sitater til Bibelens kanoniske bøker, med unntak for de sitater som er tatt fra primærkildene, er fra *Bibelen, Den heilage skrifti*, 1969 (1938), Oslo.

Primærkildene

De av 1600 – tallets skrifter som bare finnes i original mangler sidetall. I de tilfeller hvor disse er sitert er sidetall derfor ikke oppgitt i oppgavens litteraturreferanser.

Innhold

INNHold	1
DEL I.	3
KAPITTEL 1: INNLEDNING	3
1.1 Problemstilling, begreper og struktur	4
1.1.1 Avgrensning av problemstilling	5
1.1.2 Begrepene apokalypse og eskatologi	5
1.2 Divinasjon og varsler	6
1.3 Kildematerialet	11
KAPITTEL 2 : FORSKNINGSHISTORIE	18
2.1 Tidligere forskning	20
2.2 Trolldomsprosessene som kilde til 1600 – tallets Norge	23
2.3 Opphøret av jærtegnberetninger	28
2.4 Jersins ”Om Miracles, Tegn og Obenbaringer...”	31
KAPITTEL 3:TEORI OG METODE	33
3.1 Likhetens og ordenens epistemer - representasjon hos Foucault	34
3.1.1 Avklaring av noen generelle begreper	34
3.1.2 Vitenens to kunnskapsområder i tidlig nytid	36
3.1.3 Representasjonen av tegnet – fra fortolkning til analyse	43
3.1.4 Det semiotiske univers	46
3.2 Barokken – synspunkter på en epoke	51
3.2.1 Barokken som <i>mundus</i>	52
3.2.2 Retorikkens estetikk	55
3.2.3 Allegoriens relasjon til <i>Ordenens</i> tegn	58
3.3 Begrepet folkekultur hos Peter Burke	61
3.3.1 Begrepet <i>folk</i>	61
3.3.2 Begrepet <i>kultur</i>	63
3.3.3 ”The binary model” - kultur i det tidligmoderne Europa	65
3.3.4 Reform og kulturelt hegemoni – mellom Burke og Gramsci	70
3.3.5 Reformering av folkets kultur	74
3.4 Anvedelse av teori i oppgaven	80

DEL II	82
KAPITTEL 4: TEGNS ROLLE I SOSIALE STRUKTURER OG I RELIGIØSE OPPLEVELSER	82
4.1 Tidens tegn – semiotikk og mentalitet i de sosiale strukturer	83
4.2 Samfunn og semiotikk i tidlig nytid	85
4.3 Standen og æren i konteksten ”magi”	89
4.4 Strafferrettens religiøse dimensjoner	91
4.5 ”Guds Forsyn” - Forestillinger om Guds straff	94
4.6 Botsfromheten som metafor og erfaring	99
KAPITTEL 5: REFORMERINGEN AV RELIGIØS KULTUR I DANMARK - NORGE PÅ FØRSTE HALVDEL AV 1600 - TALLET	107
5.1 Christian IV og kirkepolitikken	107
5.2 Lovgivning i tidlig nytid	111
5.3 Christian IVs reformering av religionslivet	113
5.4 Myndighetene, den offisielle kultur og barokkens semiotikk	120
5.5 ”Thi Himmelens Kræffter skal røris ...” – Profetier i tidlig nytid	126
KAPITTEL 6: RELIGION OG TEGN	134
6.1 Sekstenhundertallets eskatologi	135
6.2 Eskatologi og esoterisme i Bergen	142
6.3 Mystikk i barokken eller barokken som mystikk?	145
6.4 Monsterets jærtegn - Biskop Munthes litterære forbilder	154
6.5 Tro, vantro og overtro – religionens kategori på slutten av 1600 - tallet	166
6.6 Avsluttende kommentar	170
LITTERATUR	172
1. Kilder	172
2. Litteratur	173
Oppslagsverk:	179
Nettsider:	180

DEL I.

Kapittel 1: INNLEDNING

I 1684 skrev konrektor Edvard Edwardsen om hvordan bybrannen som rammet Bergen i 1640 ble fulgt av "besynderlige" jærtegn¹:

[...] Jlden hafde [...] i 3 Timer fortærede den gandske Stad. Der blef oc i samme Aar [1640], før samme Brand tendedis, in *Aprili* den 28. fød et Selsom oc underligt Foster her i Bergen ude i Dreggen, oc tuende andre uden for Byen aff Qvæg oc Mennisker saare forskreckelig effter de hofferdige Noder paa Klæder, som da vaare i Brug, Huad vaar saadant andet end Guds Paamindelse om den effterfølgende Jlds Straff for Synden? (Edwardsen 1952: 343).

I et brev fra 1639, skrevet av sognespresten i Leikanger i Sogn, Erik Ivarsen til Ludvig Hanssen Munthe, biskopen² i Bergen heter det:

Anno 1639, den 12. Decembris, Er udi Tiugums Annex her til Gieldet/ fød et underlig Fødsel/ aff Fattige/ dog Erlige oc wberycctede³ Forældre/ Faderens Naffn Ole Olssen/ Moderens Naffn Anne Andersdaatter. De haffue lefuet Ecteskab sammen i 8. Aar/ oc midler ud/ bode for oc siden de ere kommen i Ecteskab/ det mand dem icke andet kand eftersige/ skicket sig erlig og vel. Samme Foster vaar et Pige barn; De haffde Liff der det bleff fød til Verden/ dog leffuede det icke lenger en halff time/ døde saa strax/ oc bleff der effter begraffuet.

Udi munden haffde det (honestis auribus dictum)⁴ pudenda Viri⁵. Øyen vaare smaa/ oc stod ud paa det som en Fisk/ Næsen vaar rød oc gandske liden som paa en Kelling/ Ørene gandske smaa/ som de kunde være affskaarne/ Panden oc Hiernen vare borte/ oc et blodig Kiød som en rød Hue laa løsz/ kunde tages aff oc settis paa igjen/ . Huilcket mange GotFolck/ saa vel som min egen medtiener/ Hæderlige oc vellerd Mand/ Herr Christen seet haffuer. Deus miseratur nostri⁶. Amen. At saa i Sandhed er (diszverre) testor manu mea subscripta⁷ Leckanger 12. Decembris, Anno 1639. Ericus Jivari. m. m. (Munthe 1641).

¹ Står i Edwardsens historieverk om Bergen: *Den Wiit – berømte, i fordom Dage Kongelige Residentzis, oc endnu Høypriviligerede Kiøb – oc Handel- Stad Bergen udi Norrige [...]* *Allerfuldkommeligste Beskriffvoelsis eller Historie [...]*. Sitatet i teksten er hentet fra del tos tredje bok, første kapittel, som har overskriften: *Om adskillige Monstris, oc andre underlige Jer- Tegn oc Gesickter, som Gud udi Bergen, [...] hafver ladet skeep, dennem til Advarsel.*

² Fra reformasjonen av var tittelen biskop erstattet med tittelen *superintendent*. I oppgaven brukes tittelen *biskop* istedet for *superintendent* da de to er synonyme og biskop er lettest å forstå.

³ Uberyktet, det vil si ustraffet.

⁴ *Honestis auribus dictum*, det vil si "i nærvær av ærbare ører".

⁵ *Pudenda viri*, det vil si mannens kjønnsorgan.

⁶ *Deus miseratur nostri*, det vil si "Gud ha miskunn med oss"

⁷ *testor manu mea subscripta*, det vil si "bevitner at dette er underskrevet av meg".

Biskop Munthe tolket fødselen av dette fosteret i et skrift fra 1641 som en straff fra Gud for menneskenes synder og så det som et forvarsel om bybrannen som sommeren 1640 la store deler av Bergen i aske. Det er over førti år mellom konrektor Edwardsens og biskop Munthes tolkninger av det de så som jærtegn, varsler fra Gud. Tolkningene deres varierer, men begge er de levende opptatt av tegn og deres tolkning. Vårt spørsmål er da hvilken rolle slike tegn spilte for 1600 – tallets mennesker, i deres tanker og virkelighetsoppfatning?

1.1 Problemstilling, begreper og struktur

Oppgavens tema er jærtegn i Bergen på 1600 – tallet. Jærtegn forstås her som varsler som settes i forbindelse med Gud, som Skaperen og Himmelens hersker, og Hans vilje. Dette er tegn som settes inn i en ramme hvor Bibelen er det viktigste referanseramme. Tegnene tolkes videre som et budskap på bakgrunn av Bibelen, forstått som Guds tale til kristenheten. Alt som forstås som tegn kan det i utgangspunktet tas varsler av. På 1600 – tallet tolkes ofte fenomener som det blir referert til i Bibelens apokalyptiske tekster⁸, det vil si jordskjelv, kometer, kriger og vanskapte fødsler som tegn.

Her er spørsmålet hvordan disse tegnene ble forstått. Hvilken mening ble jærtegnene gitt, og hva slags rolle spilte tegnfortolkning i 1600 – tallets religiøsitet? Hvilken rolle hadde religion i den dansk - norske staten og i hvilke sammenhenger dukker beretninger om jærtegn opp?

Utgangspunktet for oppgaven er et skrift forfattet av biskopen i Bergen, Ludvig Hanssen Munthe. I 1641 trykkes dette skriftet i København med tittelen *En sandferdig Beretning om nogle selsomme oc Underlige Fødseler udi Bergen Stifft* [...].

Det er først og fremst forståelsen av tegn og deres betydning vi skal fokusere på i relasjon til kategorien religion. Det religiøse liv inntar en sentral

⁸ For eksempel Daniels bok, Johannes Åpenbaring, Enoks 4. bok, etc. I tillegg kan også enkelte apokryfe skrifter slik som Esras fjerde bok (identisk med de såkalte andre eller femte Esras bok) være en viktig inspirasjon for apokalyptikk i tidlig nytid (Hamilton 1999).

og integrerende funksjon i 1600 – tallets samfunn. Jeg vil forsøke å se nærmere på rollen som jærtegnene spiller i forhold til de religiøse institusjoner, det vil si statskirken og dens representanter ses i tilknytning til religiøsitet. Statskirken er blant annet en premissleverandør for en selv – og virkelighetsforståelse i form av en generell kosmologi såvel som holdninger og handlinger begrunnet ut i fra tolkninger av denne. Spørsmålet er hvilken rolle jærtegn spiller i denne forståelsen, og i hvilken grad og form jærtegn inngår i kulturbestemte mønster.

1.1.1 Avgrensning av problemstilling

Personene som refererer og fortolker jærtegnene i kildene er avgjørende for hvordan kildene kan tolkes i overgangen fra et mikroplan til et makroplan og plasseres historisk. Det er ut i fra problematiseringen av kilden som budskap, at stilistiske og formmessige enkeltheter blir forsøkt satt i sammenheng med termen *kultur*. Dette begrepet setter jeg så i sammenheng med kulturepoken *barokk*, for å kunne se budskap, stil og form i sammenheng med barokkens kultur og hva den kan representere som virkelighetsforståelse.

De skriftlige kildene vektlegges som en refleksjon først og fremst av en offisiell kultur, ikke kun en “folkelig” kultur slik man ofte har knyttet jærtegnfortolkninger til. Således vil oppgaven ta opp sider ved 1600 – tallets kultur ut i fra at det ikke på forhånd er gitt en motsetning mellom begrepene elitær og folkelig. Denne antakelsen forsøkes underbygget av Peter Burkes kulturmodell, “the binary modell” (jevnfør kapittel 3. 3).

Det faktum at så godt som alle forfatterne som blir presentert her er menn bidrar til en kulturell innsnevring som på mange vis er uheldig i det den ene halvpart, kvinnene, forblir om ikke fraværende, så likevel ikke presentert med sitt syn på tegnene, hva de representerer, hvordan de fortolkes og hvilken rolle tegnene spiller for dem selv.

1.1.2 Begrepene apokalypse og eskatologi

Jærtegn defineres i oppgavens kilder som tegn som kan settes i forbindelse med Gud og Hans vilje. Man forstod Bibelen som Guds Ord, og Bibelen

referer til at slike tegn blir gitt av Gud som advarsel til menneskene. Disse tegnene settes i sammenheng med innvarslingen av Dommedag. Jærtegnene er dermed av de siste og ytterste ting (gr. *eskathon*) og er således av eskatologisk art. Vi kan si at eskatologien utgjøres av tegn.

Dommedagen er som religiøst fenomen en visjon (gr. *apokalyptein*, avsløring) om verdens undergang. Således avstedkommer jærtegnet ofte denne visjonen om ødeleggelsen av verden idet man forstår hendelsen eller opptredenen av et visst fenomen som innvarslingen av Dommedag.

Eskatologi viser i denne sammenheng til det apokalyptikken betegner. De fenomener som settes i sammenheng med apokalypsen, og som i så måte fremstår som tegn, utgjør altså det visjonære aspekt i eskatologien. Det eskatologiske er i en slik sammenheng en konkretisering av apokalypsen som tegn, en materialisering av Guds vilje.

1.2 Divinasjon og varsler

Antikken inntar en særlig stor plass innen forskningslitteraturen om det som kalles *divinasjon*. I antikken var ofte himmelen utgangspunktet for varsler som ble gitt av gudene. Fenomener som kometer, sol- og måneformørkelser, lyn og torden, haggel, (nordlys) etc. ble betraktet som guddommelige tegn. Tegn og varsler griper inn i nært sagt alle de viktigste samfunnsinstitusjonenes funksjonsområder, og er i dette henseendet viktig innenfor religionens arena som regulator av makt (Wallis 1913).

Divinasjon kommer av latin *divinare*, "å undersøke/utrede den guddommelige vilje" (Graf 1999: 884) og brukes ofte synonymt med mantikk, av gresk *mantiké techné*, "kunsten å tolke fremtiden". Vi kan forstå divinasjon som et ritual som har som mål å tre i kontakt med det guddommelige for å få innsikt den viten det guddommelige besitter (Ibid.).

Jærtegn kan brukes synonymt med *portent* eller *prodegy*. En generell definisjon av jærtegn kan da være:

Portents and prodigies are signs that, if understood or interpreted correctly, can reveal personal destinies and the will of the gods. They may be observed and interpreted either by the person who witnessed them or, more usually, by a priest specializing in the science required. (Bloch 1987: 454).

Divinasjon kan deles inn i to grunntyper skriver Cicero i *De divinatione* fra år 44 f. Kr. (Graf 1999: 885). *Divinatio naturalis* regnes som den første formen, og er en umiddelbar måte å få innsikt i fremtiden på. Den andre formen for divinasjon er den som er basert på en kunst, det vil si en lært, faglig fortolkningskunst. Til den "naturlige" divinasjon hører drømmetydning og ekstatiske divinasjon. Den faglig lærte fortolkningskunst, som er forbeholdt spesialister, tar for seg alle de andre former for divinasjon. Divinasjon som "fag" bygger på tradisjoner og religiøse ritualer hvor tegnene er utydlige og derfor vanskelige å tyde. Kategoriene lar seg ikke alltid holde fra hverandre i det såvel drømmer som ekstatiske fremtidsvisjoner må inngå i en mer eller mindre spesialisert fortolkningsprosess (Ibid.).

Ciceros forfatterskap har store innvirkninger på renessansens kultur, gjennom dens reaktualisering av først og fremst den antikke romerske kultur. Med renessansens *ad fontes* menes det blant annet "tilbake til Cicero". Ciceros forfatterskap får stor betydning for de senere tiders estetikk i litteratur og kunst, og gir divinasjonen mye av dens berettigelse og betydning frem mot opplysningstiden. Den tegnfortolkningstradisjon på 1600 - tallet som er tema for denne oppgaven, er derfor sterkt påvirket av Ciceros og andre antikke forfatters perspektiver på tegnforståelse.

De "folkelige" tradisjoner for varsel og tegn, særlig knyttet til det skandinaviske bondesamfunnet, kan ikke skjeldnes klart i fra 1500 - og 1600 - tallets antikke inspirasjon i den skriftlige kulturen. Et grovt skille er det likevel mulig å skissere på bakgrunn av generelle trekk. En tradisjon på bakgrunn av bondesamfunnet er i større grad knyttet til det stedlig begrensede, gårdens enemerker eller grendelagets samfunn. En skriftlig og lærd, fortrinnsvis urban, tradisjon, knyttet til lærdomscentraene kirke, skole og universitet, er en av hovedeksponentene av senmiddelalderns mystikk og reformasjonskampens apokalyptikk. Denne er dypt forankret i eskatologiske funderinger og sikter sjeldent inn på enkeltpersoner, annet enn i de tilfeller disse personene forstås som eskatologiske symboler, for eksempel Martin

Luther som "den nye Elias", et forvarsel om de siste tiders nært forestående katastrofer slik de er profetert om i Bibelen (Sandblad 1942: 27ff).

Jærtegn er som religiøst fenomen meget tett knyttet til de store bibelske mytene om Skapelsen og Dommedagen. Dette er myter som forteller mennesket hva det er i forhold til Gud og verden, og de er gjennom sin tematisering av menneskets tilkomst og dets undergang en kilde til kosmologier. Kosmologi inneholder forskjellige virkelighetsforståelser. Disse blir i ulike sammenhenger utfordret, parallelt med at mytene også hele tiden refortolkes.

Jærtegnet forholder seg i det aktuelle tidsrommet til en virkelighetsforståelse hvor naturen står i tett tilknytning til Gud. Ved at Gud fremstår som *opak* og naturen som håndgripelig, oppstår det et tomrom med hensyn til mening eller strukturer som menneskene kan forsøke og fylle. Naturens sjeldenheter og anomalier fremstår som en utfordring av de(n) dominerende virkelighetsforståelsen(e) i all sin uforståelighet. Da settes disse ofte i tettere relasjon til de mest ugjennomtrenglige mysteriene, hvor gudsbegrepet er en av de viktigste premissleverandøren for dette opake. I møtet med det som fremstår som halvveis skjult blir enkelte uvanlige naturfenomener til tegn, det vil si de gis en mening i vissheten om at de skjuler en dypere mening som kan settes direkte i forbindelse med virkelighetsforståelsens fundament, det som er gitt av Gud. Det vil si at jæртеgn settes inn i en *allegorisk* sammenheng hvor tegnene fortolkes gjennom et forklarende språk og gis et budskap.

Allegorien er altså en sammensetning av tegn som forklarer fenomener på en mer eller mindre konstruktiv måte i forhold til en rådende virkelighetsoppfatning. Da allegorien altså er sammensatt av tegn kan tegn som et allement begrep defineres for eksemple slik semiologen, medieviteneren, forfatteren og historikeren Umberto Eco gjør det ad semiotikken:

Semiotics is concerned with everything that can be *taken* as a sign.
A sign is everything which can be taken significantly substituting for something else.
This something else does not necessarily have to exist or to actually be somewhere at the moment in which a sign stands in for it. (Eco 1979: 7).

Tegn er altså tegn gjennom den egenskap av at de representerer. Det er i kraft av denne funksjonen at tegn er bærere av mening. En forståelse av at tegn kan stå for alle mulige ting er viktig for å gripe at tegn betinges av persepsjon. Tegnet kan slik persepsjonen er subjektiv, ha en sterkt varierende betydning, men er i bunn og grunn kommunikativt gjennom å være konvensjonelt, og slik kan gjøres forståelig for en rekke mennesker. Den kulturelle dimensjon i tegnet har utgangspunkt i kommunikasjonen, og tegnet er gjennom denne dimensjonen underlagt visse forenklinger eller betydninger.⁹

Ordet *jærtegn* har en lang og innviklet etymologi i de skandinaviske språk. I følge Johan Fritzners *Ordbog over Det gamle norske Sprog* finner man seks hovedbetydninger av ordet *jarteikn* (gno.) (Fritzner 1954, II: 253f). Jærtegn finnes her i en utvikling hvor det går fra å bety "Tegn hvorpaa man kan kjende noget [...]" til å bety "Varsel, der bebuder, tjener til at forutsige en tilkommende begivenhed", "Mirakel som stadfester det guddommelige Ords Sandhed eller tjener til Vidnesbyrd om en persons Hellighed (lat. *Signum*)."⁹ Fritzner mener at ordet i større grad går over til å betegne noe som har med religion og hellighet i høymiddelalderen, mens ordet i folkevandringstid, vikingtid og tidlig middelalder har hatt en overveiende politisk og "Alltäglich" betydning (Ibid.). Fritzner setter her et skarpt skille mellom religion og politikk, noe det på bakgrunn av en problematisering av begrepet kultur i relasjon til kategorien religion i den senere forskning vil være et omstridt standpunkt slik dette skillet i seg selv er en refleksjon av oppfatninger i en egen kulturell virkelighet.

Ludvig Holberg benytter ifølge *Holberg – Ordbog* ordet "Jerteign" (HO 1984, 3: 223) synonymt med ordet "Miracel" (Op. cit. : 1082f). Holberg er meget usikker på ordet jærtegnets etymologiske opphav og betydning, men mener at det skal ha hatt en opprinnelig betydning av å bære jernbyrd, det vil si et gudsbevis på et utsagns riktighet. Denne etymologiske utledningen blir

⁹ Konformiteten er utgangspunktet for tegnet som en kognitiv størrelse, og det er gjennom konformiteten at tegnet blir gjort forståelig som bærer av mening.

ikke støttet av norrønfilologer som for eksempel Johan Fritzner, som peker på at ordet jærtegn finnes i alle de skandinaviske språkene og derfor kan finnes svært langt tilbake i tid.

De ting som jærtegnet peker på er ofte av en særlig betydningsfullhet, og tegnet er derfor bærer av et budskap og uttrykkes i form av spådom, eller åpenbaring (jevnfør lat. *portendo*, spådom, åpenbaring). Når jærtegnet settes i forbindelse med det uvanlige, og også ofte det monstrøse eller det katastrofale, er ikke jærtegn som hendelse nødvendigvis knyttet til forestillinger om *tabu*, det vil si en manglende respekt for det man ser som den guddommelige vilje og lov. I oppgavens kontekst er likevel jærtegnet særlig knyttet til syndsbegrepet, og uttrykker i så måte som regel Guds vrede over menneskers overtredelse av Hans vilje.

Fenomenet jærtegn er vanskelig å skille fra former som *åpenbaring* og *mirakel*, men kjennetegnes ofte av at det ikke eksisterer noe medium, ingen "mirakelmann" eller profet, fordi det synes som det kommer uprovosert frem. Således har jærtegnet noe av det som kjennetegner katastrofen i seg. Tegnet opptrer plutselig og avstedkommer ikke sjeldent sterke affekter (enten sterk frykt eller undring) hos de involverte personer. Jærtegnet er ofte et forvarsel om en forestående katastrofe, ikke sjeldent selve Dommedag. Alle katastrofer, for eksempel krigsutbrudd, store branner, pestangrep, religiøs splittelse, det vil si såkalte falske profeter, sykdommer eller opptreden av såkalte "Monstra", abnormale fødsler hos husdyr og mennesker, er tegn som bærer et guddommelig budskap i førmoderne tid.

Jærtegnet er i sin form en allegori, og fremstår som allegorien ellers som gåtefull inntil den er løst. På samme måten som allegorien sammenstiller uforenlige, tidvis paradoksale fenomener, slik er også jærtegnet uforenlig med "det naturlige" og tilskrives derfor "det overnaturlige". På samme måte som allegorien er en sammenknytning av aktuelle hendelser eller fenomener, med "evige" og "guddommelige" fenomener, fremstår jærtegnet som aktuelt og som en umiddelbar reaksjon på noe. Jærtegnet kan altså være en reaksjon på aktuelle konflikter eller utfordringer som en enkelt person eller en gruppe

står overfor, og det underfulle i tegnet er som allegorien knyttet opp mot en bestemt virkelighetsoppfatning eller til og med helt bestemte hendelser. Det er i sammenheng til virkelighetsoppfatninger og situasjoner vi skal se jærtegnfortolkningene.

1.3 Kildematerialet

Utgangspunktet for oppgaven er Ludvig Hanssen Munthes *En sandferdig Beretning om nogle selsomme oc Underlige Fødseler udi Bergen Stiftt [...]*, trykt i 1641 i København i ottavo, på 36 blad, altså omlag 70 sider. Ludvig Hanssen Munthe (1593 – 1649) var biskop i Bergen fra 1636 til sin død. Munthe var av dansk lavadel og kom fra Tikiøb på Sjælland. Etter utdanning ved Københavns universitet og et par studiereiser utenlands ble han sogneprest, men etter tolv år i denne stillingen avanserte han til å bli kong Christian IVs hoffpredikant i 1634, og ble snart etter innviet til biskop i Bergen av Sjælands biskop, Jesper Brochmand, som Munthe stod i nær kontakt med. Munthe tilhørte altså eliten av presteskaper, og var en av de fremste innen den høyere geistlighet i landet.

Skriftet til Munthe er meget interessant ved at det belyser såvel sosiale forhold i Bergen og omegn, og som tolkning av jærtegn i tråd med den ortodokse linje i teologien. Teksten er satt sammen av religiøse tanker og formaninger vedrørende en merkelig fødsel som skjedde i Tjugum i Sogn i 1640. *En sandferdig Beretning [...]* er en streng formaning og en fortolkning av "Tegen", advarslar fra Gud selv om den forestående dom.

Dette skriftet, nærmest en pamflett i sin skarpe demagogikk, men beskrevet som "Tractat" av forfatteren selv, har som motto på tittelbladet et bibelsitat – "I Øyenskalcke/ Himmels Skickelse kunde i dømme/ kunde i da icke ocsaa dømme denne tids tegen." (Matt. 16: 3). Når Ludvig Munthe argumenterer for en symbolsk forståelse av det såkalte "missfosteret" (1641) er dette med bakgrunn i Joh. 9: 3, hvor Jesus helbreder en blind på sabbaten og det blir spørsmål om den blinde er blitt blind som en straff fra Gud for foreldrenes synder. Denne påstanden benekter Jesus og sier at den blinde er blitt blind fordi det er Guds vilje, ikke for å straffe foreldrene, men for å

kunne vise de som ikke tror hva Gud makter gjennom mirakler. Munthe fremholder i tråd med skriftstedet at det er ikke snakk om at Gud har straffet noen foreldre med en slik sjelden og merkelig fødsel som den i Tjugum i Leikanger, da ville det ha vært født langt flere slike "missfoster" enn dette ene. Munthe sier at "missfosteret" er gitt som tegn fordi "[...] Guds Gierninger kunde bliffue aabenbaret paa hannem ["missfosteret"].".

Dette sitatet ser ut til å tjene en viss avstandstaging mot en tradisjonell folkelig oppfatning av urenheter. Munthes "ærend" er ikke å slå ned på enkeltpersoner, men å vise menneskene at alle er syndige, at alle skal straffes og at alle bør gjøre bot. Dette er et skrift i tråd med den lutherske ortodoksiens botsfromhet som vektlegger menneskehetens syndighet. Munthe fortsetter her med en utlegning av det symbolske i hvert av de enkelte "monstrøse" trekk ved fosteret, slik at de samsvarer med de synder som kristenheten gjør seg skyldig i. Munthe mener at "Misfosterets" vanskapte lemmer "[...] paaminder osz/ om vaare Lemmers miszbrug." (Op.cit.: 22), og derfor er et tegn som prøver å si noe til en samlet kristenhet.

Resepsjonshistorien til skriftet lar seg vanskelig avdekke. På forsiden av det eksemplar som Universitetsbiblioteket i Bergen har kopi av finner vi en hilsen fra Munthe selv til prostens på Voss. Originaleksemplaret, det vil si det eksemplaret som vi i Bergen har kopi av er trolig fra Det kongelige bibliotek i København. Vi vet at en gang i midten av 1690 - årene har prostens arkiv på Voss blitt ryddet og flere verdifulle bøker, deriblant Absalon Pederssøn Beyers dagbok, har blitt tatt med til kongens bibliotek i København (Iversen 1963: ix). Det er mulig at det samme har skjedd med Munthes bok, selv om jeg ikke har kunnet bringe det på det rene.

Det vi vet er om biskop Munthe som person er imidlertid at han var en avholdt biskop i Bergen (Edwardsen 1952: 102). Munthe har nok ikke manglet tilhørere til sin tolkning av jærtegnet, da hans prekener også ble holdt frem som et eksempel for prester, og hans stil ble bedømt å være "kraftfull" (Ibid.).

Skriftet er først og fremst en lærd utlegning av hendelsen som allegori. Skriftet er et *kasus*, i den forstand at det tar for seg en bestemt hendelse.¹⁰ Sitatene og deres henvisninger opptar mesteparten av selve teksten og fremsettes i et strengt retorisk skjema. Biskopen henvender seg til leseren som til en menighet, i en formanende og vennlig belærende tone. Den åpenbart meget symbolsk ladede fortalen på latin, er i form en ode med 35 vers med fire strofer i hvert av versene.

På bakgrunn av en rekke forestillinger i folketroen vedrørende "vanskapninger" som har sirkulert, ser nok biskopen seg selv som en "opplysningens" mann, i den forstand at han skal forklare en høyere virkelighet, Guds tegn til menneskene, for leseren. Skriftet er typisk for den såkalte botsfromheten¹¹, i dens vektlegging av den kollektive synden. Skriftet synes noe uklart i forhold til forventet leserkrets. Den dertil intenderte leseren må nok ansees som akademiker. For å kunne forstå enkelthetene i den metriske fortalen, som er skrevet på et meget lærd latin, bør "den ideelle" leseren ha skolering innen antikk poesi. Dette var nok en del personer i datiden forunt, i og med den sterke vektleggingen av latin i skolen, men disse personene skal vel først og fremst søkes i byenes øvre lag. Biskopen argumenterer sterkt for en kuing av syndene gjennom en streng rettshåndheving. Gjennom dette skriftet prøver biskopen å overtale borgerne i Bergen til å gå inn for denne linjen gjennom de borgerlige politiske organer, primært sett byrådet og dets magistrater. Vi skal i dette vektlegge byens indre autonomi i forhold til kronen før absolutismen. Da er Bergen fremdeles relativt sterkt dominert av både byrådet på den ene siden og de hanseatiske kjøpmennene på den andre siden. Munthe nevner ikke disse, men de er implisert da han ber om at straffenivået skal skjerpes.

I tillegg skal jeg benytte meg av Edvard Edwardsens (1630 - 1695) kapittel "Om adskillige Monstris, oc andre underlige Jertegn, som i Bergen er

¹⁰ Det er totalt sett referert til tre "missfødsler". To av fødslene er bare kort omtalt på et par sider som postskript. Boken som sådann tar kun for seg fødselen av fosteret i Tjugum Leikanger.

¹¹ Se kapittel 4. 6.

skeed dennem til Adwarsel”, andre part, tredje bok, første kapittel av hans *Den vidberømte handelsstad og fordum Kongelige Residenc – Stad Bergens Beschriffels* fra 1684. Boken har blitt trykt i 1951-52. Før denne tid forelå boken i ulike manuskripter og utdrag. Jærtegnene presenteres her i en kronologisk rekkefølge fra middelalderen av frem til siste halvdel av 1600 – tallet. Edwardsen støtter seg her på opptegnelser av Absalon Pedersen Beyer og Ludvig Munthe, samt egne og andre ukjente kilders/informanters opplysninger.

Edwardsen, konrektoren ved Bergens katedralskole, er som byens (Norges?) fremste astrolog, og som en av byens fremste akademikere, en fremstående forfatter i tiden. Til belysning av hans forfatterskap kan man dele opp de overleverte verkene i ulike disipliner. Det upubliserte [...] *Bergens Beschriffels* fra 1684 er i første rekke et historisk – geografisk verk. Det er her vi finner det interessante og, ved første inntrykk, ganske kuriøse kapittelet om jærtegn i Bergen gjennom historien. Ved en nøyere undersøkelse skal vi se dette kapittelets sentrale funksjon i verket, til tross for sin for oss merkelige plassering mellom lokalhistorie og lokalgeografi. Siktemålet med verket er opplysning og omvendelse.¹²

Det ufullførte og upubliserte verket *Sapientia Calestis, Det er Guds himelske Viisdom som forestiller os alle Guds Riges Hemmeligheder* [...] finnes ennå i dag (2001) kun som et manuskript i Ledreborgs samlingen ved Håndskriftsamlingen på det Kongelige Bibliotek i København. Jeg benytter meg av en avskrift tatt opp av professor Peder Borgen. Lenge var forfatteren av verket ukjent, bare to tydelige E´er nederst på forsiden kunne tyde på at dette var forfatterens initialer. Antakeligvis er verket skrevet omkring 1676 – 77. Verket kan karakteriseres som *esoterisk* da det forespeiler et sammenfall mellom den åndelige, den astrale og den jordiske verden. Verket inneholder litteraturhenvisninger til en rekke verk, fra Johann Arendts *Wahrer Christentum* til Copernicus, fra Paracelsus til Augustin. Vekten ligger

imidlertid på diverse mystisk - religiøse verk fra middelalderen og renessansen, blant andre verk av Johannes av Korset og *Theologia Mystica Hugonis*. Bibelen er selvsagt også hyppig sitert. Verket har ingen referanser til jærtegn, og beflitter seg kun i liten grad med ytre tegn. Verket er skrevet ut i fra en paracelsisk orientering idet direkte referanser til Paracelsus lære forekommer. I tillegg er det et uttalt mål for forfatteren å forsøke og "sammenskrive" de ulike verkene, som han støtter seg på, til ett helhetlig, harmonisk system. Grunnen til at dette verket nevnes her, når det jo ikke har noen referanser til jærtegn som sådan, er først og fremst for å synliggjøre hvordan jærtegn tydeligvis for Edwardsen ikke var betinget ut i fra paracelsismen eller andre *esoteriske* retninger, men ut i fra en, frem til da iallefall, konvensjonell virkelighetsforståelse bygget på semiotikken.

Det oppbyggelige *Guds Bolig hos Menneskene* er et tidligere verk, publisert i 1668. Verket kjennetegnes først og fremst av alterneringen mellom lange salmer og prosaavsnitt med tanker omkring hvordan menneskene skal innrette seg for å leve i harmonisk overenstemmelse med Guds Ord. Edwardsen synes orientert mot botsfromhet, men idet anger, bot og synd i relativt liten grad blir berørt, fremtrer Edwardsens religiøsitet lysere enn for eksempel sin samtidige Dorthe Engelbrettsdatter (1634 - 1716), som ofte nevner synd, anger og bot i sin dikt og salmer.¹³ *Guds bolig hos Menneskene* finnes som fotokopi på Universitets biblioteket ved UiB, og omfatter en vel 300 sider. Jærtegn blir omtalt direkte ved et par anledninger i boken, men ikke systematisk slik det blir i den senere *Bergens Beschriffels*.

Forfatterskapet til Edwardsen omfatter også leilighetsskrifter som for eksempel en omfattende artikkel om kometen i 1682 - *Observation om Cometen, dateret Bergen den 20. Aug.* i København avisen *Extraordinaires maanedlige*

¹² Edwardsen appliserte motivet om kristnes kall og hellig liv endog på en bys historie og kall. Hans "Bergens Beskrivelse" var teologisk motivert, og skildrer hvordan byen skulle ære Gud i sin virksomhet (Borgen 1972: 19).

¹³ I for eksempel salmesamlingen *Siælens Aandelige Sang- og Taare - Offer* (1677) lar Dorthe Engelbrettsdatter (1634 - 1716) botsfromhetens tegn få en svært fremtredende plass. Kristen Valkner skriver imidlertid at Edwardsen og Dorthe Engelbrettsdatter synes like opptatt av botsfromheten (1972), noe som for såvidt godt kan være tilfelle, til tross for at Edwardsen synes å gi uttrykk for en religiøsitet som vektlegger nåde mer enn bot.

Relationer. Her viser Edvardsen seg som en særdeles observant og nøye astronom. Hans observasjoner av kometen er foretatt med matematiske beregninger av dens posisjon. I tillegg sammenholder han disse med astrologiske kunnskaper og nyhetsberetninger om tegn som er skjedd ute i Europa som ytterligere skal belyse kometens betydning og tegnenes innbyrdes mening. Alle disse peker mot kommende katastrofer, skriver Edvardsen (Edvardsen 1682).

Edvardsens forfatterskap inneholder også likprekenen *Justa Funebria eller Sørgelig Liig – Sermon oc Aftackelse Oføver den Meget Hæderli/ oc af Dyd oc Gudfryctighed Ædle Matrone Sophia Amalia Wulf* fra 1684. Fru Wulf var den unge hustruen til den meget esoterisk interesserte Stads- Medicus Poul Brandt, kollegaen og "sjelefrenden" til den bereiste medisineren og alkymisten Johannes Olsonius Bergensis, eller Hans Olsen som han var hans bergenske døpenavn. Hans Olsen ble, etter at han gikk av fra sin stilling ved Fredrik IIIs kjemiske laboratorium i København, en av Bergens tre leger. Dette knytter Edvardsen, ikke uventet, opp mot noen av de mest sentrale eksponentene for en mystisk - religiøs livsanskuelse i Norge på denne tiden (Dahl 2000). En retning som var særlig utbredt blandt menn innen matematikk og naturvitenskapene, først og fremst representert av datidens ofte nederlandsk utdannede leger (Cunningham & Grell 1996).¹⁴

Disse kildene er hovedsaklig fremstilt for en utdannet leserkrets og må leses med henblikk på denne konteksten. Til belysning av den brede allmuens religiøse forestillinger i forbindelse med jærtegn er det ikke lagt til grunn at primære kilder til disse finnes ut over det som nevnes sporadisk i de skriftene jeg har nevnt allerede. Vi vet derimot at store deler av borgerskapet har stiftet kjennskap til religiøse skrifter som for eksempel Jesper Brochmands *Huus-*

¹⁴ *Esoterismen* er i tidlig nytid akademias eneområde og oppfattes da som vitenskapens kjerne. Esoterismen ble sett på som redskapet for å avsløre verdens guddommelige essens av hierarki og orden. De aller fleste akademikere har på det viset hatt kunnskap om det esoteriske. Blant de mange akademisk orienterte personene som var levende opptatt av alkymi og astrologi finner vi også kong Fredrik III som brukte forholdsvis store summer på sitt berømte laboratorium i København (Borgen 1972).

Postil fra 1635. Denne boken ble opptrykt i Danmark like frem til 1864 (Balling & Lindhardt 1967: 129f) og er en av den dansk-norske lutherske kirkes store klassikere. Til oppgaven vil det bli benyttet en komplett versjon fra 1766 som finnes på UB ved UiB.

Ludvig Munthes og Jesper Brochmands nære venn og kollega, Jens Dinesen Jersin (1587/88 – 1634), biskop i Ribe på Jylland, har forfattet en av de mest interessante bøkene om jærtegn. Boken ble trykket i 1631 i København med tittelen *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer, oc deris udleggelse. Det er: Huorledis vi i disse Tider, iblant dennem skal omgaais forsickteligen, at vi kand kiende Sathan fra Gud. Item: huorledis vi dennem skal udtyde, forklare oc bruge, at de i alle maader kand tiene os til detbeste*. Skriftets referanse til "i disse Tider" peker på Trettiårskrigen herjinger i Danmark, med de keiserlige katolske troppenes besettelse av Jylland fra 1627 til 1629, og den påfølgende religiøse vekkelse i årene i etterkant av erobringen.

Den direkte foranledningen til boken er imidlertid et merkelig tegn i vinduet til fogden i Ribe på Jylland (Appendiks, figur 1). I en rute i vinduet viser det seg noen uforklarlige bokstaver, etset inn i rutens glass på merkelig vis. Tegnene dukker opp helt plutselig, og hendelsen blir derfor med en gang erkjent som et jærtegn. Det blir imidlertid uenighet om hvordan tegnet skal tolkes. Dermed blir det biskop Jersins oppgave å tyde jærtegnet. Jersin kommer, etter en nesten to hundre siders lang utlegning om hva tegn er, og hvordan man generelt sett kan erkjenne Gud, med den noe oppsiktsvekkende påstand at dette ikke er et jærtegn, men Djevelens utspekulerte spill med naturen for å lure de kristne. I denne sammenheng blir altså situasjonen en kamp mellom det gode og det onde, der biskopen inntar rollen som den som avslører det onde for å kjempe det godes kamp. Skriftet blir parafasert i deler av Munthes *En sandferdig Bertening* [...] og er i så måte meget interessant som aspekt ved den historiske kontekst for Munthes "Tractat". Her benyttes en kopi av i biskop Jersins skrift, hvis original befinner seg i Det Kongelige Bibliotek i København.

Et annet teologisk skrift som har hatt en videre sirkulasjon enn noen av de andre bøkene som er nevnt ovenfor er Johann Arndts (1555 - 1621) "Vier Bücher von der Wahrer Christentum", med den norske kortformen *Den sanne kristendom*, trykket og skrevet på tysk fra 1605 til 1615 , og gitt ut i to bind i 1956 på norsk. Verket ble tidlig oversatt til dansk og fikk stor anerkjennelse av Sjællands biskop Hans Poulsen Resen (Glebe - Møller 1980). Johann Arndt tar blant annet opp tegn på himmelen og hvordan man skal forholde seg til disse og deres fortolkere i forhold til religionen. Dessuten var Arndt tydeligvis meget inspirert av tanken om "det indre mennesket", som står så sentralt i paracelsismen, den viktigste vitenskapelige ontologien i renessansen og tiden fremover til begynnelsen av 1700 - tallet.

Kapittel 2 : FORSKNINGSHISTORIE

Jærtegn har vært undersøkt i mange sammenhenger innenfor etnografi og folkloristikk som varlser, og henger nøye sammen med ulike lokale og regionale tradisjoner for divinasjon i Europa.

I filosofi, teologi og religionsvitenskap er fenomenet jærtegn i en viss grad blitt relatert til tanken om det som har blitt kalt "det semiotiske univers" i renessansen. Kildematerialet har vært rikt og omfattende, idet nesten alle sider av renessansens kultur avslører en sterk semiotisk orientering. Hva semiotikkens rolle faktisk har vært i samfunnet på denne tiden har det vært debatt om.

Grunnlaget for denne debatten ble lagt allerede i mellomkrigstiden av forskere som Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, R. Wittkover og Aby Warburg, senere kom også amerikanerne Georg Boas og Arthur Lovejoy til. Disse to sistnevnte regnes som den amerikanske idéhistoriens grunnleggere (Gjerpe & Mehren 2001: 15f). Etter andre verdenskrig var særlig Frances Amelia Yates en markant person i debatten om hermetismens rolle innen renessansen. I det som blir kalt "Yates - tesen" fremhever hun magiens

betydning for et nytt syn på mennesket og naturen i renessansen. Hun mener at det "nye" i renessansen var et resultat av en rehabilitering av magi gjennom de hermetiske tekstene, og at rollen som magiker danner grunnlaget for den moderne vestlige individoppfatningen (Op. cit. : 12). Denne tesen har blitt debattert av historikere fra midten av sekstitallet som følge av utgivelsen av hennes bok *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964); vi skal imidlertid ikke gå nærmere inn på den debatten her. Yates' tanker er interessante i denne sammenhengen, fordi hun relaterer modernitetens tilsynekomst med noe som innenfor den da tradisjonelle historieskrivning ble sett på som uforenlig med det moderne, nemlig *det magiske*. Slik utgjør Yates en forskningshistorisk horisont til studiet av renessansen.

Sammenhengen mellom fenomenet jærtegn og ulike typer divinasjon og semiotikk kan studeres i en videre forstand i en rekke forskjellige typer tekster fra tidlig nytid. Mest uttalt finner vi disse i såkalte "folkelige" flygeblader, men både offisiell¹⁵ sekulær og geistlig kultur har viet jærtegnene bred plass. Divinasjon er også som en del av astronomien og astrologien sentral i teologisk litteratur i reformasjonsårhundret. Dette har blant annet blitt påvist gjennom Uppsala forskeren Henrik Sandblads studier i eskatologien i Sverige og Tyskland på 1500 - tallet, i *De eskatologiska föreställningar i Sverige under reformation och motreformation* (1942).

Vi kan se semiotikken som et overordnet paradigme, et tankesett hvorigjennom magi/trolldom og jærtegn deler en felles arena. I den såkalte "trolldommen" påvirker en person, heksen eller trollmannen, naturen og menneskene på en slik måte at det plutselig avstedkommer en påtagelig endring som sprenger det man kan definere som "naturlig" eller "dagligdags". Denne endringen kan bli vurdert som god, såkalt "hvit magi", legetrolldom, eller den kan bli vurdert som skadelig og ond, såkalt "svart magi" (Lilienskiold 1998).

Jærtegn omfatter varsler, fra vær og dyr, religiøse visjoner, mirakler hvor mennesker blir hjulpet, uhyggelige og skremmende hendelser, som for

eksempel misfødslar, spøkelsar, "falske" profeter eller katastrofer som krig, pest, jordskjelv, vulkanutbrudd, uår og så vidare. Alle disse hendelsene kunne til en viss grad bli effektuert av trolldomskyndige gjennom magien. I stedet blir disse hendelsene eller fenomenene ofte tilskrevet Gud eller "Forsynet" av teologer og prester fordi man ikke ville "reduasere" spørsmålet om "det onde" til et spørsmål om magi.¹⁶ I denne oppgaven er en av tesene at enkelte hendelser som blir oppfattet som jærtegn, ofte er satt i sammenheng med fenomenar som antar en slik meningsdimensjon, altså kvalitativt, eller kvantitativt i sin størrelsesorden, at de kan settes i sammenheng med Gud eller Skapermakten(e).

Jærtegn antar ulike uttrykk, og i flygebladene kan vi se at det finnes fluktuasjonar både når det gjelder typer av tegn og hyppigheten av tegnvarsler. Det er i liten grad gjort nyere systematiske studiar av flygebladene i Skandinavia. Hvor mye av dette materialet som i dag er bevart, og hvilken størrelse disse utgjør i forhold til det som ble publisert innen den gjeldende perioden er derfor vanskelig å si.

2.1 Tidligere forskning

Munthes "Tractat" *En sandferdig Beretning om nogle underlige Fødseler [...]* har ikke blitt behandlet utførlig i publisert forskningslitteratur i den senere tid. Daniel Thrap nevner Munthes skrift såvidt i sin omfangsrrike artikkel "Bergenske Kirkeforhold i det 17de Aarhundrede" (1880) i *Theologisk Tidsskrift*. Thrap skriver at Bergens biskop med sitt skrift har levert "et av de merkeligste foster av det 17. århundrets overtro". I *Dagspræsen i Danmark, dens Vilkaar og Personer indtil Midten af det attende Aarhundrede* (1878) skriver P. M. Stolpe om Munthes skrift at dette skriftet skiller seg tydelig ut blant de andre flygebladene både med henyn til dets lengde og hva dets kvalitet angår. Stolpe plasserer altså denne "Tractat", som den kalles av Munthe selv, umiddelbart sammen med flygebladene, men problematiserer denne

¹⁵ Se kapittel 3. 3 om offisiell og uoffisiell kultur i tidlig nytid.

¹⁶ Peder Palladius (1503-60) skriver i sin *Visitatsbog* (omkring 1540) at: *Det hender ikke ofte for gudfryktige folk i deres hus at de får skade av trollkvinne. Ha bare tro til Gud [...]. Det skjer helst [ulykker] for slike ugudelige mennesker som fester tro til slike trollkvinne [...]* (Palladius 1945: 128).

klassifikasjonen ut i fra avvik i form og innhold sammenlignet med de øvrige flygebladene, i sammenheng med flygebladenes utbredelse og funksjon som aviser. Denne klassifikasjonen er interssant, forsåvidt skriftet til Munthe ikke ser ut til å passe inn i rekken av de andre flygebladene i Det kongelige Bibliotek i København. For hverken med hensyn til kvalitet eller kvantitet eller mangelen av illustrasjoner fremstår *En sandferdig Beretning om nogle underlige Fødseler* [...] som flygeblad. Vi må derfor stille oss spørsmål i hvilken grad dette jærtegnsskriftet lar seg klassifisere som flygeblad, avhandling eller som et oppbyggelig skrift. Dette er en problemstilling som vi skal se nærmere på i kapittel 6.

Av alle de plager og katastrofer som man i tidligmoderne tid kunne oppleve var ofte krigen værst i det den sammenfatttet alle de enkelte katastrofer som man fryktet. Krigens kjølvann var ofte sammensatt av pest, hungersnød, brann, vold og lovløshet. 1600 – tallet skulle kunne fremvise det meste av slike grufullheter, kanskje med et omfang som sjeldent var nådd tidligere.

Trettiårskrigen (1618-48) kunne med hensyn til både omfang i tid og rom oppvise få paralleller. Denne krigens relasjon til religiøse stridigheter og statenes kamp om hegemoni og enhet skulle i mange henseender få avgjørende konsekvenser langt frem i tid for fremveksten av den såkalte "moderne territorialstat". Rent umiddelbart var mange i større grad interessert i krigens betydning som tegn. Krigen skjedde jo ved den allmektige Guds tillatelse og måtte være en straff. Men hva kunne vel Gud mene med å påføre både sine troende og den kjetterske fienden en slik ødeleggende straff? Krigen rystet samfunnet i sine grunnvoller; var ikke krig et av de tegn som skulle forberede Dommedag, slik Bibelen, Guds eget ord, beskrev?¹⁷

¹⁷ For eksempel Dan 9: 26: "Men etter dei tvo og seksit vikone skal han som er salva, verta utrudd og inkje hava, og byen og heilagdomen skal verta øyde av folket åt ein fyrste som kjem, og enden på det er ein storflaum, og alt til enden er det ufred; øying er urikkeleg avgjord."

I følge den sveitsiske sosialhistorikeren Norbert Elias sin tese om "sivilisasjonsprosessen",¹⁸ slik han beskriver den i *The History of Manners* (1978), kan man se en generell, gradvis utvikling og disiplinering av befolkningene i Europas ulike stater.

Magi var et av de mange sosio - kulturelle felt som ble stadig mer marginalisert. I *The Reformation of Popular Culture in Early Modern Europe* (1994) oppstiller den engelske sosialhistorikeren Peter Burke en tese som går ut på at de verdslige og geistlige makthaverne i Europa i tidlig nytid forsøkte å reformere folkelig kultur. Burke mener at myndighetene forsøkte å endre folkets, det vil si bøndernes, håndverkernes og resten av "ikke-elitens" tradisjoner, verdi- og tenkesett. Vi skal i teoridelen (3.3) se nærmere på hva Burke mener med folkekultur.

Sekundærlitteraturen på dette området har i første omgang vært basert på trolldomsprosessene som en indirekte tilnærming til magi og det semiotiske univers i tidlig nytid. Denne litteraturen er behandlet som supplement til mer allmenne historiske fremstillinger av det tidlig moderne samfunnet i Danmark-Norge. I denne sammenheng vil jeg ta utgangspunkt i noen nyere fremstillinger av magi fra Skandinavia som tar sikte på å sette magien og forestillinger tilknyttet åndslivet inn i en større helhet.

Det allmenne problem med å skape orden og mening i en hverdag full av paradokser og konfronterende elementer er utgangspunktet for *Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- og 1700-tallets Sverige* (1999) av Linda Oja. Oja besvarer spørsmålet om hvorfor magi ble forbudt i Sverige på 1600- og 1700-tallet på rent historisk komparativ basis. Hennes definisjon av magi som trolldom av forskjellige slag berører i liten grad jærtegn i seg selv, men idet hun har en definisjon av magi som går utover de såkalte trolldomsprosessene setter hun magi som kategori i en videre ramme enn det som har vært vanlig i forskningen ellers på dette området. Problematiseringen av synet på magi ut i fra en sosial vinkling, med stadig hensyn til stands- og kjønnsforskjeller gjør imidlertid Ojas fremstilling interessant for denne oppgaven.

¹⁸ Norbert Elias utgav *Der Prozes der Sivilisation* første gang i 1939.

Tyge Kroghs *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel* (2000) tar for seg et stort dansk - norsk materiale, og belyser både rettsvesenet og religionen, særlig overgangen mellom ortodoksi og pietisme. Boken er klart mentalitetshistorisk og presenterer seg slik mer eller mindre uproblematisk. *Det magiske* blir dessverre i liten grad problematisert som religiøst begrep, og det er først og fremst de negative repressive virkninger av ubevisste magiske forestillinger som ligger i samfunnets strukturer det fokuseres på.

Foucault - ekspertene Erling Sandmo har et mer ambivalent forhold til termen mentalitetshistorie i *Voldssamfunnets undergang: om disiplineringen av Norge på 1600-tallet* (1999). Han prøver å belyse hvordan det foregår en endring i synet på vold og hvordan grunnlaget for et voldsmonopol blir lagt. Gjennom dette ser han nærmere på hvordan deler av den moderne territorialstaten blir etablert, og rettstenkningen i almuen utvikles som følge av historiske prosesser. Grunnfestet som studiet er i Foucaults og Elias teorier er denne avhandlingen interessant i den grad at den fremstiller en folkekultur og en statsmakt som brytes mot hverandre. Sandmos utførlige faghistoriske drøfting av ulike tilnæringsmåter til kildematerialet er interessant. Han forsøker i den delen av boken som omhandler forskningshistorien å problematisere generell historisk forståelse av individer, for eksempel relasjonen mellom mikro- og makroplan i historien. Sandmo tar blant annet for seg representasjonen av tingalmuen i kildematerialet, i tillegg til sorenskriverens arbeidsmetoder og de problem som var forbundet med rettshåndhevelsen i 1600 - tallets Norge.

2.2 Trolldomsprosessene som kilde til 1600 - tallets Norge

Samfunnets sosiale karakter på 1600-tallet i Norge er preget av en økende bruksdeling på landsbygden, en rekke uår, av pest og en forholdsvis sterk befolkningsøkning i første halvdel av århundret. Hans Eyvind Næss skriver i avhandlingen *Med bål og brann – trolldomsprosessene i Norge på 1500 og 1600 - tallet* (1984), at det generelt finner sted en pauperisering i det norske

bondesamfunnet på 1600 – tallet. Forarmingene var sterkt medvirkende til hyppigheten i trolldomsprosessene på bygdene, skriver Næss (1984).

Byene i Norge er derimot preget av økende rikdom for borgerskapet og legger grunnlaget for det etter hvert så mektige norske handelspatrisiatets etablering i de sørnorske byene og ladestedene. Sosiale spenninger oppstår imidlertid som følge av en økt vertikal sosial differensiering og statsmaktens favorisering av borgerskapet. I norsk sammenheng var Bergen en viktig arena for denne favoriseringen ut i fra konkurransen mellom det dansk- norske borgerskapet på den ene siden, og det etterhvert mindre mektige hanseatiske kontor og de nederlandske handelshusene på den andre siden.

I etableringen av en sterk stat kan det, ut i fra Peter Burkes teorier, se ut som om trolldomsprosessene var en del av denne økende disiplineringen av samfunnet. Dette perspektivet kan karakteriseres som et forsøk på en revisjon av de klassiske marxistiske teser om klassekamp og kulturelt hegemoni innenfor rammene av Mikhail Bakhtins tese om "det karnevaleske". Hans Eyvind Næss (1984) fremhever den juridisk - administrative utvikling av de lokale profesjonelle domstoler, blant annet i sammenheng med sorenskriverembetets etablering. Det finner i denne tiden sted en stadig utvidelse av det statlige "voldsmonopol" etter hvert som stadig flere områder av samfunnslivet forsøkes regulert. Dette er i tråd med tesen om en statlig disiplinering av samfunnet. Fra midten av 1600 – tallet er det også en synkende tendens i antallet saker på tingene. Dette kan indikere et generelt lavere nivå for grov kriminalitet i det norske bondesamfunnet (Sandmo 1999).

Samtidig finner det sted en økende desentralisering av domstolene, hvor presteskapet etterhvert også får en økende betydning i det disse oppfattes som ekspertene i demonolgi. Det vektlegges også at den økende juridiske inngripen i lokalsamfunnene for en stor del skyldes en sterkere vektlegging av Moseloven etter hvert som de gamle katolske kristenrettene slutter å danne precedens for påtale og straffutmålingen (Næss 1984: 103 & Tyge Krogh 2000).

Det gammeltestamentlige lovgrunnlaget utgjør deler av det *syndsbegrepet* som kirken, og dermed også i alle fall store deler av samfunnet ellers opererte med. Synden er i denne sammenheng ikke bare en overtredelse av visse forbud som gjøres gjeldende i Bibelen, men er også en manglende respekt for de tradisjoner som er etablert i samfunnet mer eller mindre uavhengig av autorativt skriftlig grunnlag, og som ofte blir sett på som evige og uforanderlige og som æresbegrepet bygger på. Prestene er også her de fremste ekspertene på lovgivningen, og må konsulteres i saker hvor bevisene er særlig vanskelige å fremskaffe. Bevisbyrden fremskaffes for en stor del ved hjelp av fysisk eller psykisk tortur med metoder basert på demonologiens konkretisering av hva diabolisme som del av en kosmologisk tilværelsesorden var. Moseloven fastsetter straffene for de ulike forseelser (Se figur 1).

I forhold til jærtegn er fortolkningen også her i en stor utstrekning basert på skrifttolkninger av GT som sammen med de antikke romerske¹⁹ og greske tenkerne og forfatterne er en del av det humanistiske renessanseprosjekt som går ut på å skape liv og nærhet til de antikke og semittiske språk. Den lutherske reformasjonens ønske om gode retorikere til å forkynne Ordet og flinke lærere til å stimulere leseevnen til folket økte behovet for skolering i samfunnet og utenfor kirkens og klostervesentes ofte avlukkede miljø.

Forestillingene rundt jærtegn tar utgangspunkt i læren om Guds direkte medvirkning i universets mange funksjoner og hendelser. Slik sett er dette en forestilling som bygger videre på myten om den himmelske kongen som styrer sitt rike, og hvordan den regjerende dansk - norske monark styrer sitt rike i pakt med denne. Jærtegn er en måte å se verden på som konseptualiserer det magiske inn i "hverdagen", og en måte å kommunisere et religiøst syn på. Sett i lys av ortodoksiens prosjekt, nemlig å rydde veien for

¹⁹ Her henvises det til det metriske forordet til *En sandferdig Beretning* [...] av Ludvig Munthe forfattet på latin. Versene her er meget alluderende og trekker stadige motivveksler på blant andre Horats og Ovid i tillegg til at disse er formmessige forbilder.

”rettroenheten”, blir kommunikasjonen av det hellige tegn et forsøk på å ensrette, med andre ord disiplinere, de troende.

Figur 1:



Bildet viser en kvinne som kastes på bålet etter at hun har blitt dømt for trolldom. I England og New England ble hekser hengt, men i store deler av Europa var den vanligste straffen ”bål og brann”. Tallene for Norge varierer en del. Rune Hagen skriver at 774 personer ble dømt for trolldom i Norgemellom omkring 1570 og 1695.²⁰ Hans Eivind Næss mener imidlertid at tallet på anklagede i trolldomssaker frem til omkring 1750 var 587(Næss 1984).

Man kan også se ortodoksi som et forsøk på å spre kunnskap om Gud, som grunnlaget for *opplysningsideene*. Linda Oja skildrer trolldomsprosessene i to faser (1999: 25). Den første fasen er fra omkring 1500 til omkring 1650. Den andre fasen er fra omkring 1650 til omkring 1800. Denne todelingen av tidligmoderne tid er identisk med de to fasene som Peter Burke (2001: 5ff) bruker for å skille de to faser i reformeringen av folkekulturen. Det som skiller fasene hos Oja er først og fremst graden av kirkelig involvering. Den

²⁰ Rune Hagen opplyser dette på nettsiden *Den europeiske hekseforfølgelsen*. Se www.ub.uit.no/fag/historie/hekser.html. Informasjon tatt opp 1. mai 2002. Gjengitt med tillatelse av forfatteren.

første fasen kjennetegnes av diaboliseringen av trolldommen og etableringen av den teologiske demonologien. Det er med andre ord det man oppfatter som den bevisste djvelspakten og tilkjennegivelsen av ønsket om å skade noen som i første rekke kriminaliseres. Den andre fasen preges av lekmenn som kjemper mot forestillingen om at magi er diabolisme. De kjemper mot den ugudelige "overtroen" som et frafall fra Gud. Magien bekjempes ikke fordi noen har blitt skadet, for det er ikke mulig mener de, men som gudsbespottelse og overtro som hinderer opplysning.

Periodiseringen er satt opp på bakgrunn av svenske forhold og passer, hvis vi jevnfører med Hans Eyvind Næss (1984), ikke særlig bra på det norske materialet. I den norske folketroen er nemlig tendensen økende i tilskrivning av diabolisme for skadetrolldom rundt midten av 1600 - tallet og står, så langt det er mulig å sammenligne med de svenske forholdene, i en motsetning til disse (Oja 1999: 46).

Ojas periodisering griper muligens en tendens i magidebatten på 1600 - og 1700 - tallet, men det er uvisst i hvilken grad denne tendensen kan gripe noe vesentlig ved *tolkningen* av jærtegn. Hvis vi sammenligner jærtegnene slik de skisseres kronologisk i Edwardsens *Om adskillige Monstris* [...] (1684) ser det ut til å gjøre seg gjeldende en tendens i tolkning av jærtegn fra noe som er en direkte advarsel om en konkret forestående eller nylig inntruffet ulykke, til et mer ubestemmelig åndelig tegn på Guds nærvær i naturen.²¹ Spørsmålet er imidlertid i hvilken grad et slik vektlegging av generelle trekk er fruktbart for å gripe meningsplanet i kildene. En logisk innvending er at mening for aktørene skapes på bakgrunn av det allerede eksisterende, og derfor ikke kan forstås bakvendt, det vil si ut i fra en sammenligning med det etterfølgende, det kommende.

Det kausale i den generelle forklaringen gir ikke nødvendigvis en for oss interessant informasjon, men den tendensen som skisseres her kan fremsettes som en foreløpig hypotese for å se jærtegn som et fenomen som

²¹ Se også Oja 1999: 42. Den samme tendensen er visstnok påtagelig fra og med omkring 1750.

varierer over tid i sin fortolkning. Dette historiske aspektet av fortolkningen skal vi sette i sammenheng med den franske tenkeren Michel Foucaults vitenskapsfilosofiske hypotese om *epistemer*, kunnskapsområder, grunnlaget for det hva som lar seg tenke og uttrykke innenfor visse epoker (se kapittel 3.2).

2.3 Opphøret av jærtegnberetninger

I boken *Religion and the Decline of Magic* (1971) tar Keith Thomas for seg opphøret av trolldomsprosesser. Han skriver at forestillingen om at Djevelen kunne vise seg som i en fysisk personifisering etterhvert kom i miskreditt. Djevelens nærvær på jorden ble i stadig sterkere grad betvilt inntil Djevelen til slutt ble forvist til Helvetet, hvorpå trolldomsprosessene litt etter litt forsvant. Han betrakter hekseforfølgelsenes opphør som et avgjørende vendepunkt hvor det etablerte samfunnet tok prinsipiell avstand fra magiske forestillinger.

Thomas skjeler mellom religion og magi, idet han skriver at religionen tar for seg de fundamentale spørsmål for mennesket, mens magien alltid beveger seg omkring enkeltstående konkrete fenomener (Op. cit. : 689ff). Han bemerker at magiske forklaringer på sykdommer og naturens fenomener var på tilbaketog før (lege-)vitenskapen fikk muligheten til å produsere en større samfunnsmessig sikkerhet. Thomas hevder at det var tilbaketrengningen av magien som skapte forutsetningene for de vitenskaplige gjennombrudd og ikke omvendt. Med andre ord var det *ikke* (lege-) vitenskapen som marginaliserte magien (Ibid.). Hans begreper for religion og magi er hentet fra antropologen Bronislaw Malinowskis forskning.²² På bakgrunn av manglende problematisering av kultur og religion møtte boken kritikk for sin behandling av "magi" som en kvalitativt forskjellig størrelse fra "religion" og "vitenskap".

Er det så mulig å se opphøret av *jærtegnberetninger* i avisene, og deres teologiske fortolkninger i forhold til opplysningstiden som en form for "decline of magic"? Tanken om "det progressive" eller "det moderne" som

fikk en større utbredelse på denne tiden, settes ofte i sammenheng med et endret syn på fortiden, hvor en ny type historisk horisont kom til gjennom bevisstgjøringen av "det gamle"s relasjon til tegn og "magi".²³

Begrepet "fremskritt" innfører kanskje en ny dynamikk i også i de religiøse forestillinger, ved siden av den historiske forståelsen. Forestillingen om "fremskritt", og tegnet som mister sin fikserte betydningen gjennom å bli en referanse til et avsjelet kosmos, gjør religionens kategori til en sak som må ses i sammenheng med en *antroposentrisk* historisk forståelse.

I sammenheng med diskusjonene vedrørende dommer i blasfemi- og trolldomssaker har Tyge Krogh (2000) studert dobbeltmonarkiets fremste juridiske instans, Overhoffretten i København, fra slutten av 1600 – tallet frem til midten av 1700 – tallet. Her er det interessant å se at enkelte av dommerne i Overhoffretten tenderer til å unnskyldte enkelte personer, tiltalt for deres "gudsbespottelige handlinger", ut i fra sosio – psykologiske forhold som de mente talet til deres forsvar. Dommerne i Overhoffretten bestod av både jurister og teologer, i tillegg til at man innhentet uttalelser fra biskopene. Det avgjørende var likevel kongens vedtak. Interessante tendenser gjør seg gjeldene i disse sakene, som ble sett på som svært alvorlige forbrytelser hvor det var spørsmål om dødsstraff. Ikke sjeldent er utfallet i saken mulig å sette i tilknytning til kongens private preferanser eller til pågående debatter, for eksempel om GT kan anvendes som legitimt lovgrunnlag, og om jussens stilling i forhold til teologien.

Opplysningens diskurs er i stor grad senterert rundt oppgjøret med "det gamle", først og fremst det magiske, siden dette i en så stor grad er mønsterdannende for denne tidens åndsliv. Opplysningstidens psykologiserende begrep om magi som "overtro", som det svermeriske, danner sluttpunktet for jærtegnets til tider sentrale plass innen religionslivet. Jærtegnet som troen på Guds tale til menneskene var blitt hemmende for det

²² Se Bronislaw Malinowskis *Magic, Science & Religion* (1948).

²³ Jevnfør her den franske debatten om "det nye" og "det gamle" som satte sitt preg på L'Accademie Francaises debatter opp gjennom årene under Ludvig den XIVs regjering.

“moderne” individets personlige og inderliggjorte tro. Et eksempel på et slikt skrift som forsøkte å få bukt med “overtro” var den nederlandske teologen Balthasar Bekkers (1636 - 1698)²⁴ bok *Den forheksede verden*. Om denne boken skriver Ludvig Holberg i *Første Brev til en høvelbaaren Herre* fra 1728:

[...] han [det vil si B. Becker] kan komme med sytten Tusind nye Argumenter til Bestyrkelse af sine Opfattelser, han kan dog ikke overbevise mig om at alt overnaturlig er Fup og Svindel. Saa skulde man da forkaste al tiltro til Historiens Vidnesbyrd. (Holberg 1971: 34)

Holberg går inn for at man skal holde seg til en gylden middelvei hvor man ikke skal forkaste kategorisk, men heller ikke godta alt uten kritikk. Man skal nærme seg alle påstander med en mild skepsis, skriver Holberg. Holberg skriver i denne første biografiske oppteignelsen (1728) om temmelig mange religionsstridigheter, særlig i forbindelse med sine utenlandsreiser. Når det gjelder det overnaturlige skriver han om hvordan han gikk fra barndommens store redsel for spøkelser til ungdommens kategoriske avvisning av alt overnaturlig. Fra den pubertale kategoriske avvisning går Holberg så videre til “den gyldne middelvei” i moden alder, hvor han anser overtro som det første steget til vantro, og går heller inn for søke en balanse mellom tro og vantro og som går ut på å konsentrere seg om å tro. I dette kan vi se Holbergs psykologisering av begrepet “overtro” i en sjeldent personlig fremstilling. Han skriver at han går fra en tro som er utvortes, naiv, “udannet” og barnslig til en rasende vantrohet, som også fremstår som “udannet”, hvor han forkaster alt det han mente var løgn og dumhet. Videre går han over fra ungdom til mann i en “dannet”, inderlig, og fremfor alt “opplyst” tro, hvor han mener at det finnes mer mellom himmel og jord enn forstanden kan gripe.

²⁴ Balthasar Bekker ble suspendert fra sin stilling som prest, fordi man mente at han var agnostiker. Hans kritikk av “overtro” i *De betoverde Wereeld* (nederl., *Den forheksede verden*) ble oppfattet som et angrep på alt “overnaturlig” og rammet derfor også religion som helhet (Oja 1999). Det avgjørende for hans kritikere var likevel at han åpent bekjente seg til den forkjetrede René Descartes metode om den radikale tvil (Krogh 2000).

2.4 Jersins "Om Miracler, Tegn og Obenbaringer..."

Et tidlig eksempel på psykologisering av åpenbaringer og mirakler finner vi i ribebiskopen Jens Dinessøn Jersins bok *Om Miracler/ Tegn og Obenbaringer* (1631). Arne Bugge Amundsen påpeker i en artikkel fra 1995, "Mig Engelen tiltalte saa..." *Folkelige visjoner som kulturell kommunikasjon*, at Jersin mener at visjonære opplevelser kan ha rot i forstyrrede sinn (1995: 21). Boken til Jersin har derimot et mye videre siktemål enn kun en forklaringen av visjoner. Jersins siktemål, som var av en dogmatisk art, hevdes ut i fra en teori hvor han ikke avviste at Guds vilje kunne åpenbares i samtiden, men at åpenbaringene primært måtte prøves på Guds Ord, fordi visjonene også kunne være Djevelens verk (Ibid.). Jersin skriver at man skulle opplyses av troen gjennom Guds Ord, og ikke stole på ens egen fornuft som jo Djevelen kunne styre (Ibid.).

Verket til Jersin er omtalt i mange sammenhenger. I Gyldendahls fjerde bind av danmarkshistorien, *Ved afgrundens rand*, griper Benito Scocozza (1989) fatt i Jersins verk og setter det i sammenheng med trettiårskrigens herjinger i Danmark og religionslivet i første halvdel av 1600 - tallet generelt. Scocozza fremhever også de semiotiske føringer som ligger i tiden og setter disse inn i en bred mental sammenheng med dreiepunkt om kong Christian IVs person. I Scocozzas bok *Christian 4* (1987) ses kongen som en representant for en kultur hvor forestillinger om magi inntar en sentral plass. Dessuten legges det vekt på kongens intense interesse for religion, og at denne må ses som en av de viktigste motivasjonsfaktorer for hans politikk.

Figur 2:



Bildet viser biskop Jersins avtegning av den mystiske innskriften som kunne ses i byfogd Ditloff Hanssens vindusrute i Ribe i 1630. Byens befolkning tolket inn-skriften som et jærtegn, en åpenbaring av Guds vilje. I sitt skrift *Om Miracler/ Tegn oc Obenbaringer/ oc deris udleggelse [...]* (1631) hevder biskopen at dette ikke er et jærtegn, men et "Satans Spøgeri". Slutten av 1620 – årene var en periode full av prøvelser for den danske befolkning, med krig, sykdom og hungersnød. Flere religiøse vekkelsener finner sted, ofte tar vekkelsene utgangspunkt i jærtegn og profetier. Jersin skriver: *Thi huad er det andet, som huer mand nu løber oc gaber efter, huorledis Christus kommer til [dem] i et huid Barns lignelse, til den anden ude paa Marcken dompendis neder aff een blaa Sky, til den tredie [...] oc hafuer sønderlige samtale oc Aabenbaring med den Vankundige Barn, med den uforstandige vanvittige Pigis eller Quindis Person [...]* (1631).

Jersins verk er på mange vis en "klassisk" kilde til religion og kultur i tidligmoderne tid i dansk historisk forskning. Biskopens forklaringer på hvordan "illusjonskunstneren" Djevelen opptrer gjennom mirakler, jærtegn og visjoner viser til en rekke ulike typer religiøse oppfatninger som man fant såvel blant almuen som hos adelen. Han skriver om "de tossede Piger" som kommer med "Himmelbreve" som de har fått fra englene eller fra Jesus selv, og han skriver om rikskansler Holger Rosenkranzt, og hvordan han tiltrekker seg "svermere" og "profetinner". Skriftet er visstnok skrevet for prester slik at de skulle ha noe å forholde seg til når de skulle tolke tegn som var blitt observert av menigheten. Først og fremst er likevel boken en kilde til ortodoksiens kosmologi og en teologisk "manual" for hvordan man skulle bekjempe Djevelens makt gjennom en "rett" tro. I forhold til

tegnfortolkningen deri ligger spørsmålet om hvordan, eller om man kunne nå en erkjennelse av Gud utenom Bibelen. I denne orotodokse kosmologi er spørsmålet om tegn og profetier sentralt. Hvorfor dette er så sentralt skal jeg forsøke å forklare i de påfølgende kapitlene.

Kapittel 3: TEORI OG METODE

I tilknytning til den spesielle tidsalder kildene er produsert innenfor skal vi se nærmere både på de estetiske føringer som ligger i tiden såvel som å forsøke å sette dem inn i en vitenskapsteoretisk sammenheng. Kildematerialet vi har foran oss kretser om tegn og deres underliggende mening. Vi kan gå ut i fra at mening skapes og produseres ut i fra en kulturelt betinget erfaring hvor religion er av avgjørende betydning. Det er altså i lys av religiøse meningsdannelser vi skal se nærmere på 1600 - tallet.

Barokk står som epoke i en særlige relasjon til de estetiske grep som vektlegger mennesket som en betydningens herre, hvor det er mer eller mindre frigjort fra et univers bygget opp som et hierarki rundt Gud. Estetikken kan sies å være en form for virkelighetsoppfatning, og i så måte kan den settes i sammenheng med tidens viktigste premissleverandører for virkelighetsoppfatninger. I likhet med middelalderen og renessansen var en av de viktigste av disse premissleverandørene også i barokken den kontinentale adelen. Likevel brytes denne leverandøren mot et fremvoksende, stadig mektigere borgerskap på 1600 - tallet som også etterhvert fremstår som premissleverandør for en mer eller mindre anderledes virkelighetserfaring enn adelens.

Et aspekt på grunnlaget hvordan mening dannes for begge premissleverandørene, både de adelige og de borgerlige, og deres virkelighetsoppfatninger kan gis av tenkeren Michel Foucault. Hans begrep om *episteme*, kunnskapsområde, gir innsyn i ulike måter å konstruere virkelighet på, selv om han ikke problematiserer kultur og sosiale differenser i relasjon til dette.

3.1 *Likhetens og ordenens epistemer - representasjon hos Foucault*

Hovedproblemstillingen "hvilken rolle spiller jærtegn og deres fortolkning i 1600-tallets religiøsitet", ses her i sammenheng med Michel Foucaults perspektiver på hva kunnskap er, og hva denne kunnskapens forutsetninger består i i tiden før opplysningen og etter renessansen. I verket *Tingenes Orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket* (1966, norsk: 1996) redegjør Foucault for sin strukturalistiske teori om "verdensbilder". Siktemålet hans er å utforske vitenskapens gitte tenkemåter i en viss periode.

3.1.1 Avklaring av noen generelle begreper

"Representasjonen av tegnet" er det kapitlet i *Tingenes Orden* som vil stå mest sentralt i dette kapitlet. Begrepet *representasjon* er en teknisk term som står for hvordan et tegn gis mening i forhold til det begrepet eller objektet det betegner og står for. Representasjon er altså forholdet mellom en ting, et objekt, og den mening tingen får når et tegn settes istedet for den faktiske tingen, i skrift, bilde og tale. Dette er altså en be - tegning, å påføre tegnet mening ut i fra det man mener tegnet viser tilbake på, nemlig fenomenet.

Begrepene *praksis* og *diskurs* er relatert hos Foucault gjennom begrepet *diskursiv praksis*. Diskursen er å forstå som en materialisering av kunnskapsområdet (epistemet), og praksisen er å forstå som en teoretisk oppdeling av et visst episteme i forskjellige disipliner. Praksisen og diskursen er altså *regulære* i utgangspunktet, det vil si de opptrer blant annet som kunnskap og fag.

Diskursiv praksis derimot, kan ikke reduseres til en adisjon av praksis og diskurs, da diskursiv praksis utgjør mer enn summen av disse to regularitetene (Lechte 1994). De grupper av skjematiske faktorer som finnes i diskursive praksiser samsvarer ikke med de enkelte, individuelle verk, hevder Foucault (Ibid.). Slik består den diskursive praksis blant annet i den regulariteten som oppstår gjennom at den artikuleres; den kommer ikke på forhånd, før den artikuleres, idet diskursens skjema nærmest er ubevisst (Ibid.). Overført på jærtegnet kan man si at jærtegnet står for regulariteter i

diskursive praksiser om erkjennelse, hva bevissthet er, hvordan man kan få sikker kunnskap om noe.

Begrepet *episteme* er kanskje lettest å gripe ved å sammenligne det med begrepet *diskurs*. Foucault skriver at "Episteme, kunnskapsområdet, er i motsetning til diskursen først og fremst en vitenskonfigurasjon." (Foucault 1996: 58). Episteme kan derfor betegne forutsetningen for meningsinnholdet. Siden diskursen ikke er å forstå som meningsinnhold, men som reele føringer i måten ting tenkes på, som praksis (Schaaning 1997: 180), kan diskursen betegnes som epistemets materialisering. Vi kan da si at episteme betegner det som ligger bakenfor dannelsen av kunnskap, hva som lar seg vite ut i fra de forutsetninger man allerede har på et visst punkt, til en viss tid, med andre ord hvordan man kan skaffe seg "ny" viten. Når *episteme* oversettes med kunnskapsområde er det viktig å merke seg ordet "område", fordi dette betegner noe som er avgrenset. Det sentrale med *episteme* er derfor at tanker bare lar seg tenke innenfor tankens mulighet - sagt litt banalt, man kan ikke si noe om noe som man ikke kan vite noe om.

Det Foucault studerer er "regimer av praksiser", og ikke bevegelser og årsaker til hvordan tanker spres, formidles og oppstår slik som i idehistorien, eller hvordan ideologier eller teorier uttrykker materielle forhold (Lechte 1994). Foucault var inspirert av Friedrich Nietzsches antiidealisme, et forsøk på unngå å "projektere" mening "inn i historien", ut i fra tanken om at det ikke finnes noen essensiell orden i historien (Ibid.). Slik skillet mellom det å si noe og det å gjøre noe alltid er ustabil, og skillet i seg selv alltid er skiftende, kan ikke "regimer av praksiser" bli redusert til en ahistorisk form for handling eller praksis (Ibid.).

Et sentralt poeng for meg, i sammenheng med Foucaults teori, vil være å undersøke om det er noe eget i relasjonen mellom kunnskap og tegn i renessansen i forhold til det klassiske kunnskapsfeltet (episteme). Foucault selv går ikke inn på religion som diskurs i sitt forfatterskap (Carrette 1999: 10), det jeg vil gjøre her er å prøve og belyse ved hjelp av forenklinger av Foucaults teorier, *hvordan tegnet får religiøs mening*.

Interessen min her for Foucault, i sammenheng med jærtegn, gjelder to forhold. Selv om disse to forhold ikke er de primære problemområder, har de en meget sterk berøring med Foucaults vitenskapsfilosofiske utgangspunkt. For det første er det interessant å spørre hva viten er, i den grad jærtegnenes forståelse ikke lar seg forene med det vi i dag forbinder med vitenskap. Det andre forhold gjelder relasjonen mellom viten og tegn, nemlig hva som lar seg tenke innenfor rammene av et kunnskapsområde, det Foucault kaller for episteme. Sagt med andre ord: Hva er det med levninger fra tidligmoderne tid som setter slik fokus på representasjon og tegn, og hvordan lar disse tegnene seg forstå i sammenheng med tidligmoderne mentalitet?

3.1.2 Vitenens to kunnskapsområder i tidlig nytid

I kapittel tre av *Tingenes Orden* forsøker Michel Foucault å se nærmere på representasjonen som kategori i tidlig nytid. Hans utgangspunkt er meget forenklet, René Descartes' (1596 – 1650) "cogito", dets forutsetninger og kontekst. Som erkjennelse regnes "cogito" som et kunnskapsfundament innen den antroposentriske filosofi som vi finner innefor Ordenens episteme. Foucault skriver at det gjelder for ham å finne ut hvordan tanker og ideer oppstår og endres i fra én historisk epoke til en annen.²⁵

Periodiseringene til Michel Foucault er forholdsvis vide. Han opererer med termene *renessanse* og den *klassiske epoke*. Renessansen betegner først og fremst det sekstende århundret i denne sammenheng, mens den klassiske epoke står for det syttende århundret og er å betrakte som en fransk egenhet i periodiseringen. Her blir den klassiske epoke benyttet synonymt med termen barokk, selv om de stilistisk sett betegner to forskjellige idealer som opererer stort sett innenfor samme epoke. Renessansen og barokken er en del av tidlig nytid, også kalt tidligmoderne tid. Nytid og moderne tid betegner tiden etter middelalderen og frem til i dag. De kapitler av *Tingenes Orden* som er tatt

²⁵ "Men det [det] gjelder å begripe og forsøke å rekonstruere, er de modifikasjonene som endret selve vitenen nettopp på det arkaiske nivået som muliggjør erkjennelse, ja, som muliggjør selve eksistensmåten til det som lar seg vite." (Foucault 1996: 88).

med i denne sammenheng dreier seg altså om den første haldel av nytid, perioden fra middelalderens slutt frem til den gryende industrialisering.

For Foucault er representasjonen primært sett relatert til begrepet *orden*. Orden er en måte å tenke på som var knyttet til og oppstod i den "klassiske" tidsalder (Op. cit. : 92), det vil si det syttende århundret. Denne måten å tenke på står klarest frem i det cartesianske "cogito", og er som erkjennelsesidé en kritikk av *likheten*, som er renessansen og det sekstende århundrets erkjennelsesvis (Ibid.).

De to nøkkelbegrepene som Foucault peker på, og som er knyttet til hver sin tidsalder og deres ulike kunnskapsområder, og viser til to svært ulike *diskursive praksiser*. Renaissanceens nøkkelbegrep er *Fortolkningen*, menneskets sammenligning av fenomenene og dets måte å kategorisere fenomenene i forhold til hverandre i forhold til *likhet*.

Ordenens fremste redskap for å etablere kunnskap, *analysen*, er en undersøkelse av objekter ut i fra et forsøk på å "matematisere" det empiriske, og i erkjennelsen av at tegn og objekt var adskilte (Op. cit. : 90ff). Analysen bygget altså på at "sannheten manifesteres og finner sitt tegn i den selvnlysende og klare persepsjonen" (Ibid.). Klassisimen definerer tegnet ut i fra tre variabler som blir gjort gjeldende i analysen: 1) *Opprinnelse*, 2) *Type*, 3) *Visshet* (Ibid.).

1)*Opprinnelsen* til forbindelsen mellom tegnet og objektet kunne bestemmes ut i fra om tegnet var *naturlig*, slik speilet reflekterer et objekt, eller om tegnet var *konvensjonelt*, slik ett bestemt ord for en gruppe mennesker kan betegne en bestemt idé (Ibid.).

2)*Typen* av forbindelsen mellom tegn og objekt kunne bestemmes ut i fra om tegnet var *en del av den helheten* som det refererte til, eller om tegnet var *adskilt* fra denne *helheten*, slik man for eksempel mente at skikkelsene i GT var fjerne tegn på den kommende frelsen (Ibid.).

3)*Vissheten* i forbindelsen mellom tegnet og objektet var gitt ut i fra om tegnet er av en så permanent karakter at en kan være sikker på at det er sant,

slik åndedrett er et tegn på liv, eller om tegnet kun var av en sannsynlig karakter (Ibid.).

Hvis vi så konsentrerer oss om renessansens kunnskapsområde er det tematiseringen av mennesket og hvordan det forstår seg selv og verden ved hjelp av symboler som er det mest slående. Fokuset på mennesket i renessansen blir i konvensjonelle termer forklart ut i fra denne tidens såkalte antroposentriske verdensbilde. Dette står i motsetning middelalderens såkalte teosentriske verdensbilde.

Fortolkningen, renessansens nøkkelbegrep, er knyttet sammen av symboler i lange kjeder av likheter seg imellom. Disse likhetenes kjeder knytter verden sammen til en statisk og lukket helhet. Likvel er denne verdenen også åpen, for det er jo fortolkningens mål, å åpne opp for forståelsen. Når så denne verdenen åpner seg, er det for å avdekke det allerede eksisterende, det som er skapt én gang for alle ved Skapelsen. Det åpne i renessansens fortolkning ligger i hierarkiets uavsluttethet; dette kunne alltid bygges ut nedover. Da Gud var det uomtvistelige høydepunkt av hierarkiet, ville mengden av underordnede fenomener bare bli en stadig bekræftelse på berettigelsen av dette likhetenes hierarki. Mengden av referensielle likheter styrket altså rekken av sammenknyttede fortolkninger.

I forhold til hierarkiet får den lineære *historien*, tiden sett som en utfoldelse av Guds plan for skaperverket, en viktig funksjon i fortolkningen av likhetene. Renaissanceens symbolkjeder har alle én retning, med en hierarkisering av alle fenomener. Det felles toppunkt i hierarkiet, nemlig Gud, universets "sentralperspektiv", er ikke tilgjengelig for mennesket etter syndefallet. I menneskets syndefullhet kan mennesket ikke erkjenne Gud *slik han egentlig er*, vil man hevde i renessansen. Guds navn er et navn som alle andre navn vil en nominalist kunne si, mens Guds vesen er skjult. Gud kan bare erkjennes gjennom sine handlinger. Det er på grunnlag av denne ideen at renessansen ser Historien som en fortelling om hvordan Gud påvirker verden. Historien er menneskets "øyne" mot Gud, en indirekte kontakt som bare kan gripes i fortolkningen av hendelser. Derfor er fortolkningen først og

fremst et forhold mellom Gud og mennesket, som i dette møtet erkjenner seg selv.²⁶

Esoterisme er en viktig del av det religiøse liv både i renessansen og barokken. Vekselsvis brukes betegnelser som "mystikk" og "okkultisme"²⁷ om de strømninger som først og fremst representeres av kombinasjonene mellom kabbala og hermetisme, og forholdet mellom paracelsismen, helmontismen og Jacob Böhmes "teosofi" (Faivre 1995). Ut i fra den plass som magi, alkymi og astrologi hadde frem til opplysningstiden representerer disse en esoterisk forståelse av kosmos.

Antoine Faivre, som har forsket på esoterisme, mener at det mest sentrale ved alle disse retningene som betegnes som esoterisme er den dualistiske korrespondanselæren (Ibid.). Denne legger til grunn at alle deler av det synlige og usynlige kosmos stemmer overens og peker på hverandre. Den viktigste eksponenten av dette synet var den sveitsiske legen Teophrastus Bombastus von Hohenheim (1493 – 1541), best kjent som *Paracelsus* (Op. cit. : 47f), som blant annet lanserte teorien om salt²⁸ som et

²⁶ "[...] forholdet til *Orden* er like vesentlig for den klassiske tidsalderen som forholdet til *Fortolkningen* var for renessansen. Vi har sett at Fortolkningen i det sekstende århundret fremfor alt var en erkjennelse av det likeartede (i det den overleiret hermenautikken med en semio-logi); fullstendig slik førte også den ordningen som skjedde ved tegnenes hjelp, til at all empirisk viten ble basert på identitet og forskjell. Likhetenes verden på samme tid både endeløs og lukket, fullendt og tautologisk, finner seg oppløst og nærmest splittet i sitt sentrum; på den ene siden finner man at tegnene har blitt analysens redskaper, nøkler til en taksonomi; og på den andre de empiriske og mumlende likhetene tegnene imellom, denne stumme likeartetheten som i tankenes undergrunn fremskaffer et uendelig materiale for oppsplittinger og fordelinger. På den ene siden finner man en allmenn teori om tegn, inn og oppdeling og klassifikasjon; på den annen problemet med de umiddelbare likheter, forestillingskraftens spontane gester, naturens gjentakelser. Mellom disse to yterpunktene: ny viten som finner sitt rom i denne distansen." (Foucault 1996: 92f).

²⁷ Okkultisme ble som begrep i moderne tid først tatt i bruk av Eliphas Levi (1810 – 75) (Faivre 1995: 27). Levi avleder termen fra *philosophia occulta*, (lat.) "skjult viten / filosofi", det vil si i den betydning Henricus Cornelius Agrippa anvendte den i sin bok *De occulta philosophia* (1533) (Ibid.). Ordet anvendes for å betegne forskning i og praktisk utøvelse av vitenskaper som astrologi, magi, alkymi og kabbala (Ibid.). Slik ordet "okkultisme" benyttes her er det synonymt med "esoterisme" (Ibid.).

²⁸ Salt er et religiøst symbol, idet saltet er brukt som metafor av Jesus i bergprekenen for apostlene, Mt. 5:13-14: "De er saltet på jordi! Vert saltet dove, kva skal so det saltast med?"

tredje grunnelement i tillegg til alkymiens to, svovel og kvikksølv (Biedermann 1992). Paracelsus bygget ut i fra denne teorien en ontologi av en grunnleggende rekke av triader gjennom treenigheten og Hermes Trismegistus²⁹, med mer, som korresponderte med fenomener knyttet til en dualisme mellom ånd og materie, mellom mikro - og makrokosmos og mellom Bibelens bok og "naturens bok" (Faivre 1995: 49). Hans oppfatning av naturen var at den var en epifani, en guddommelig åpenbaring på lik linje med Bibelen (Ibid.). "Naturens bok" er som kategori altså selve åpenbaringen av det guddommelige slik det kan erfares av mennesket, og derfor av grunnleggende viktighet for paracelsismen (Ibid.). Dette var også et av de prinsipper som vakte mest motstand fra den øvre geistligheten, idet man så dette som et galt utgangspunkt for erkjennelse av Gud. Da naturen jo var bundet til det sanselige mente Paracelsus at det var ut i fra naturen at man skulle kunne erfare det jordiske, det vil si et utsagn om jordiske ting som for eksempel om fysiologi måtte ha sin gyldighet ut i fra en fysisk, jordisk prøvet sannhet. Dette eksperimentelle utgangspunkt støtte an mot den galleniske medisin, som blant annet hadde forbud om å "skjære" i mennesker (Ibid.). I tillegg til at Paracelsus var en av de første som forbandt hermetismen, læren fra Hermes Trismegistos, med astrologien, var han altså en av den

Det duger då ikkje til anna enn å kastast ut og trakkast på. De er ljuset i verdi. Den byen som ligg på eit fjell kan ikkje dyljast." Likeledes i Mr. 9:49- 50 hvor det fortelles om hvilken straff som venter de urettferdige: "For kvart menneske skal saltast med eld, liksom kvart offer vert salta med salt. Salt er godt; men vert saltet saltlaust, kva vil de då salta med? Hav salt i dykk sjølv, og hald fred med kvarandre! "

²⁹ Paracelsus bygget fremfor alt på renessansealkymien, foreningen av kabbala og den nye *magia*, som hadde kommet til etter at Marsilio Ficino fra Firenze omkring 1460 fikk ordre fra sin herre, den mektige Cosimo de' Medici, å legge bort sitt arbeide med å oversette Platon fra gresk til latin og heller konsentrere seg om *Corpus Hermeticum*, et stort verk av det man mente var verdens første store filosof, Hermes Trismegistos (Yates 2001: 37 & 134). Hermes Trismegistos mente mange av senantikkenes romere var den såkalte femte Merkur, den egyptiske guden Thott, som ble kalt Hermes på gresk (Op. cit. : 34f). Hermes Trismegistos var en av de viktigste hedenske profetene som hadde forutsett Kristi komme, mente Lactantius (Ibid.). Da de første trykte utgavene av Ficanos *Corpus Hermeticum* dukket opp omkring 1471, skapte dette enorm oppsikt. Paracelsus var ikke sen om å innkorporere dette stoffet i sin filosofi. Hans utgangspunkt var å finne i *Logos* begrepet slik vi finner det i *Corpus Hermeticum* (Op. cit. : 137). Den sveitsiske filologen Isaac Casaubon (1559 - 1614) mente å kunne bevise at *Corpus Hermeticum* var en kristen forfalskning. Etter dette mistet *Corpus Hermeticum* en del av sin betydning for det intellektuelle Europa, men fortsatte å ha en viss påvirkningskraft innenfor sekteriske miljøer, som for eksempel hos rosenkreutzianerne (Op. cit. : 306ff).

eksperimentelle (moderne) naturvitenskapens pionerer i det han hardnakket gikk inn for en erfaringsbasert kunnskap (Op. cit. : 47).

Renessansens episteme var basert på de umiddelbare likheter mellom tegnet og objektet som skulle betegnes, skriver Foucault. I stedet for analysen har man på 1500 - tallet *analogiens hierarki*. Den bærende teorien her er læren om det universelle system av korrespondanser, først og fremst mikro- og makrokosmos. For oss vil det være nyttig å skille mellom disse to begrepene, altså av *Likhetenes episteme* og esoterisme, ut i fra at de tilhører helt forskjellige teoretiske forutsetninger, fordi epistemet jo er et kunnskapsområde og esoterismen en karakteristikk, eller et samlebegrep av og for ulike religiøse retninger.

Læren om en usynlig verden ligger nedfelt i kristendommens verdensbilde i det Gud regnes som den allmektige skaperen av alt. I den nikenske trosbekjennelsen er dette nevnt – *Patrem omnipotentem, factorem caeli et terra, visibilium omnium et invisibilium*. (Den allmektige Fader, himmelens og jordens Skaper, [Skaper av] alt synlig og usynlig). Skillet mellom det usynlige og det synlige kosmos er imidlertid ikke like viktig for alle mennesker. Det usynlige som kategori blir først problematisk i forhold til Ordenens episteme.

Renessansen var mer eller mindre fremmed for analysens tenkemåter. Analysen står som syntesens motsetning. Syntesen står for enhet, og her må det regnes med to ulike typer.

For det første er *Likhetene* knyttet i sammen til en enhet i det de som naturlige fenomener er skapt av Gud. Syntesen er altså ikke fremmed for analogien, som trekker alt sammen for å oppdage likheter. Analogien opprettholder imidlertid de enkelte fenomenenes egenheter, de blir bare satt tett ved siden av hverandre som et lappeteppe som består av mer eller mindre like store tøyestykker, men som alle er forskjellige. Slik kan vi si at renessansens tenkning er *polysyntetisk*, ikke analytisk orientert, og vitenskapen i denne tiden forutsetter at det eksisterer en grunnleggende livssammenheng mellom alle fenomener (Gilje 1998: 131).

En analytisk syntese er en annen type syntese, i det den er *orden*. La oss ta Francis Bacon (1561- 1626) som et eksempel på ordenens episteme. I *The Advancement of Learning* fremsatte Francis Bacon den tredelte induktive metode. Først skjer en oppregning av tilfeller hvor et gitt fenomen opptrer. Dernest regnes det opp de tilfeller som ligner det første, men hvor det bestemte fenomenet ikke opptrer. Det siste ledd er et studium av tilfeller hvor fenomenet bare opptrer til en viss grad.

Induksjonen er analytisk, men fremsetter en syntese som mål. Enheten som det tas sikte på er imidlertid begrenset for det gitte fenomen. Det kan imidlertid teoretisk sett tas sikte på at en systematisk analyse av alle empiriske fenomener kan foretas og at disse kan avsløre stadig større synteser, med andre ord en *orden*. Det er først og fremst tanken om denne syntesens mulighet som setter menneskets erkjennelse i sentrum på en ny måte.

René Descartes spør med sitt *cogito* i hvilken grad mennesket kan erkjenne noe som helst, og får et positivt svar i maksimet "jeg tenker, derfor er jeg". Både Descartes og Isaac Newton (1642 - 1727) står som de fremste representanter for Ordenens episteme, likevel var de begge to dypt forankret i en esoterisk religiøsitet; hos Descartes var det rosenkreutzianismen.

Tilbake til renessansen: Likhetenes spill som viser seg ved å se alt som korrespondanser var både uendelig og lukket, men det var alltid snakk om likheter, aldri om noe helt nytt, fordi alt var knyttet sammen.³⁰ Således kom dette likhetens spill ganske grelt til uttrykk når man skulle illustrere et vesen som man ikke hadde sett, for eksempel slik det er beskrevet i en tekst for en illustrasjon i en bok.

I noen tilfeller [...] hadde kunstneren aldri sett det dyret som det dreide seg om. Pliny, for eksempel, beskrev et dyr som den seirende romerske hær hadde brakt med seg fra østen. Han kalte det et *cephes* og sa at det hadde føtter og bein som et menneske, og hender som liknet et menneskes hånd, og en kropp som lignet et esel.

³⁰ "[...] det var alltid mulig å oppdage nye likheter, den eneste begrensningen kom fra tingenes orden, endeligheten [det vil si lukketheten] til en verden spent ut mellom makrokosmos og mikrokosmos." (Foucault 1996: 56) (Min presisering i klammer.)

Ved å utvise litt forestillingsevne kan den moderne leser gjenkjenne dette som en generell beskrivelse av en sjimpanse. Kunstneren fra det sekstende århundret, som klargjorde tresnittet, derimot, kunne bare følge teksten bokstavlig og skisserte en oppreist eselkropp med et menneskes hode, hender og føtter (Chrisman 1982: 128). (Min oversettelse.)

Foucault fremholder at likhetenes opphopning er en slags ringargumentasjon hvor påstander blir mer og mer sannsynlige, men aldri helt sikre. Likhetens episteme opererer derfor, sett fra Ordenens episteme, med en falsk sikkerhet i sin viten.

Ordenens episteme, som bygger på analysen, innebærer derimot noe helt nytt i forhold til korrespondanseteoriene som har kontrollert renessansen. Å analysere er jo å plukke de forskjellige bestanddeler i et fenomen fra hverandre for å avdekke fenomenets sammensetning og funksjon. Det nye med analysen, i forhold til likhetenes hierarki, er først og fremst at det ikke legges opp til sammenligninger basert på "forestillingskraftens spontane gester og naturens gjentakelser" (Foucault 1996: 92), men på det man i tidligere tider vil kalle "rasjonalitet". Foucault nekter derimot å anvende termen "rasjonalisme" i Ordenens episteme, for det er jo ikke snakk om at det ene er rasjonelt og det andre ikke, men om to ulike, til tider konkurrerende rasjonaliteter. Det sentrale er at de begge to representerer "normaler" i to forskjellige epoker av Vestens historie.

3.1.3 Representasjonen av tegnet – fra fortolkning til analyse

Foucault skriver også om relasjonen mellom viten og *divinatio*. Relasjonen er et slektskapsbånd som blir brutt gjennom det klassiske epistemet. Jærtegnet er derfor ikke lenger en sannhet innenfor Ordenens episteme fordi det ikke lenger sees på som viten, men overtro. "Overtro" var et begrep som skulle få meget sterk betydning for opplysningens diskurs, i det den betraktes ut i fra det som Foucault kaller Ordenens episteme, "det naturlige", en natur basert på målestokkenes parametre og ikke på hierarkiske systemer ut i fra analogier og likheter.

I renessansen mente man at tegnene var nedlagte i tingene for at mennesket skulle kunne tyde verden. Renaissance forstod verden som en

opprinnelig, statisk størrelse som hadde blitt skapt av Gud. Tingene hadde et slags språk, fremholder Foucault, og det var ikke menneskets erkjennelse av tingene som skapte dette språket, men tingenes verdi som tegn som gjorde dem levende slik at de "talte" og fortalte om de hemmeligheter og muligheter som de skjulte i seg.³¹

Dette språket fikk tingene til å røpe sine egenskaper ved hjelp av såkalte *signaturer*. Signaturlæren er en del av renessansens semiotikk (se 3.1.4). En signatur kunne for eksempel være en likhet mellom tall, farger, eller mellom navn på fenomener som i disse likheter viste tilbake på et slektskap. Slik kunne for eksempel likheten mellom utseendet til en plantes frø og et øye fortelle at denne planten kunne utfylle øyets mangel og lege det. Signaturen viste til en relasjon som Gud hadde skapt mellom natur og menneske, der mennesket skulle høste av naturens goder slik Gud hadde skapt verden til sin ære for at hans vesener skulle prise Ham, mente man.

Slektskapsbåndet mellom viten og *divinatio* ligger, slik jeg oppfatter Foucault, i *tingenes språk*, mens *tingenes orden* er dette språkets antitese. At tingene taler, har et språk, er å betrakte som en del av Likhetens episteme. For at tingene skal ha et språk må tingene bli forstått som tegn, fordi tegnet er ilagt verdi. Således var gulletts glans ikke bare et bilde på solens lys, men også en realitet. Solen var "Guds øye" slik den opplyste og gjorde kjent skaperverket for mennesket som kunne se det med sitt øye. Derfor hadde gullet noe av Guds glans i seg og passet seg for de som styrte på jorden, kongene og fyrtene. På denne måten hadde alle ting som tegn del i en sammenheng ut over seg selv.

³¹ "I det sekstende århundret så man det riktignok slik at tegnene hadde blitt nedlagt i tingene for at menneskene skulle kunne blottlegge deres hemmeligheter, vesensart og moralske egenskaper; men denne oppdagelsen var intet mer enn tegnenes ytterste endemål, deres eksistensberettigelse. Tegnene pekte på tingenes mulige anvendelse, uten tvil den beste, men de hadde intet behov for å bli erkjent for å eksistere: Selv om de forble tause og ingen noensinne oppdaget dem, tapte de intet av sin tetthet. Det var ikke erkjennelsen, men selve *tingenes språk* som innsatte dem i deres be-tegnende funksjoner." (Foucault 1996: 94) (Min uthevelse).

Ordenen er derimot grunnlagt på at tingene ikke har en mening, men kan måles og settes i, ja, nettopp en orden, for derfra å analyseres. Slik blir en vitenskaplig analyse av et guddommelig tegn, et jærtegn, malplassert ut i fra lovene basert på *mathesis*, som betyr målestokkenes og ordenens universelle vitenskap (Foucault 1996: 91), i følge Foucaults skjema.

Divinasjonen er et fenomen som får sin verdi på grunnlag av at det som sagt oppfattes som tegn og kan settes i sammenheng med noe guddommelig. I divinasjonen er tegnet bærer av et budskap som settes i relasjon til forutgående hendelser. I lys av divinasjonen fremstår fenomenet i etterkant som tegn og forvarslar. Foucault skriver at *divinatio* viser tilbake på et språk som Gud på forhånd har distribuert i verden, og således viser divinasjonen tilbake på en opprinnelig mening (Ibid.). Denne meningen er det teosentriske verdensbildets historie om syndefallet, Frelseren og den nært forestående dommedag.

"Tegnet, ettersom det alltid enten er sikkert eller mulig, må finne sitt rom i erkjennelsens indre." (Op. cit. : 94), skriver Foucault videre. I Ordenens episteme brytes som sagt båndet mellom viten og *divinatio* . Fra og med det syttende århundret fordeler hele tegnets område, med andre ord totaliteten av tegnet som ikon og det tegnet betegner, seg mellom det sikre og det sannsynlige: Det vil si at det ikke lenger kunne finnes et ukjent tegn, ingen stumme merker, skriver Foucault. Han fremholder at tegnet konstitueres utelukkende ved en erkjennelsesoperasjon (Ibid.).

Når Ludvig Munthe i *En sandferdig Beretning* [...] skriver at fødselen av "monsteret" er et tegn til hver enkelt kristen, er det en indre betegnelse han mener. Han vil tydeliggjøre at "monsteret" er et tegn som billedlig viser hvor "stygge" hver enkelt er i sitt indre som følge av både arvesynden og som følge av egne synder. Således er "monsterets" store, stygge munn et tegn på hvor stygt menneskene snakker, og hvordan de misbruker Guds navn. Fosterets manglende hjerne er et symbol på menneskenes manglende forstand. Den lille oppstoppnesen til fosteret er et tegn på menneskets arroganse og så videre.

Når Gud ikke lenger henviste til et allerede ferdiglaget univers av tegn, men ga sitt budskap gjennom erkjennelsens indre, slik Descartes mente, har vi kommet frem til det syttende århundrets slutning, og opplysningstidens begynnelse. I opplysningstiden er det nettopp fornuften, den indre erkjennelsen, som er Guds talerør til hver enkelt person, og ikke den verden som er utspent mellom et mikro - og makrokosmos. Tingene er innenfor Ordenens episteme ikke utstyrt med et språk, men er et system av tegn.³² Da Carl von Linné (1707 - 78) på første halvdel av 1700 - satte planter og blomster inn i et system basert på analysen av deres enkelt detaljer, er dette også et eksempel på en syntese, et helhetlig system.³³ Dette systemet er ikke polysyntetisk som renessansens encyclopedi over jærtegn³⁴ er det, det vil si rekker av refleksjoner og likheter som refererer på tvers av hverandre stilt opp.

3.1.4 Det semiotiske univers

Det man så som likheten mellom et mikro- og makrokosmos muliggjorde en divinasjon. Rent faktisk var det tale om et allegoriens språk, idet universet i gjennom analogier pekte hen på Gud. Denne arven fra middelalderen var

³² "Her [med Ordenens episteme] brytes det gamle slektskapsbåndet mellom viten og *divinatio* .
Divinasjonen forutsatte alltid tegn som gikk forut for den og det på en slik måte at erkjennelsen fullt og helt hadde tilhold i gapet mellom et oppdaget, bekreftet eller i hemmelighet overlevert tegn. *Divinatio*s oppgave var å vise tilbake til et språk som Gud på forhånd hadde distribuert i verden, det er i denne betydning at divinasjonen faktisk "devinerte", og at det den "devinerte" var det guddommelige. Fra nå av [med Ordenens episteme] er det i erkjennelsens indre tegnet begynner å betegne:
Det er fra denne tegnet låner sin visshet eller sannsynlighet.
For om Gud fortsatt bruker tegn på å tale til oss gjennom naturen, så er det ved å gjøre bruk av vår erkjennelse og de båndene som denne etablerer mellom våre inntrykk, for slik å innstifte betydningsforhold i våre sinn. "
(Op. cit.: 95) (Klammene er satt inn av meg).

³³ Linné publiserte i 1735 sin store avhandling *Systema naturea*, ansatsen til den klassiske botanikk og grunnlagt på det Foucault kaller *Ordenens episteme*.

³⁴ Edvard Edwardsens kapittel "Om adskillige Monstris[...]" i hans bergenshistorie fra 1684 er for såvidt ikke en sen variant av denne "Biblioteque Bleu" - sjangeren, men står isolert sett, altså uten å tolke det i forhold til bokens etterord, nærmere til den historiske analen i sin kronologiske, oppramsende karakter.

medvirkende til allegoriens utbredelse i Vesten som litterær form og åndelig - mental struktur (GR 1998:26).

Naturen kunne tydes ut i fra sin rolle som en gjentakelse av himmelen (Foucault 1996: 41). Slik jorden stod under himmelen rent fysisk, således stod himmelen over jorden hierarkisk sett. Likhetene mellom himmelen og jorden var uomtvistelige: de syv planetene representerte ukens syv dager, jordens syv metaller og de representerte menneskets syv ansiktsåpninger – to ører, to nesehull, to øyne og én munn – å påstå at det fantes flere enn syv planeter, slik Galileo Gallilei (1564 - 1642) mente, var åpenbart en villfarelse!

Middelalderens og renessansens statiske telosentriske verdensbilde var først og fremst av mystisk opphav, og ble følgelig utfordret av nye ting som skjedde og som dette verdensbildet ikke kunne forklare. Da det i 1572 viste seg en *ny* stjerne på himmelen oppstod det mildt sagt forvirring blandt de lærde. Den nye stjernen var en vitenskapelig umulighet innefor det daværende astronomiske system. Himmelen var uforanderlig, mente man. Den eneste nye stjernen som hadde kommet til etter Skapelsen var altså Betlehemsstjernen som kom ved Kristi fødsel. Denne nye stjernen måtte altså være et tegn på at de siste tider var inne. Hadde ikke apostelen Johannes forutsagt dette i sin Åpenbaring? Stjernen var altså et tegn fra Gud. Sett i lys av religionsstridighetene, motreformasjonens styrke og pavens fremgang var dette tegnet, den nye stjernen, var dette innvarslingen av den siste kamp, "Armagedon", for protestantene.³⁵

Foucault foreslår en utdypning av analogien som idé, med fire typer: *convenientia*, *aemulatio*, *analogi* og *sympati*. Disse typene fungerer som overlappende begreper i det de viser til relasjonene mellom verdens fenomener. De fire likheter viser oss "[...] hvordan verden bør forholde seg om seg selv, sammenføye, fordoble eller speile seg selv, slik at tingene ligner hverandre." (Foucault 1996: 52). Disse fire ulike likhetsprinsippene kan fortelle oss hvordan jærtegn fortolkes.

³⁵ Henrik Sandblad skriver meget utførlig om denne hendelsen i sin doktoravhandling *De eskatologiska förestelningar i reformationoch motreformation* (1942).

1) *Convenientia* betegner naboskap, det vil si den berøringsflate to nærtstående fenomener har med hverandre, for eksempel natur og menneske, materie og ånd. "Likheter skaper naboskap som i sin tur borger for nye likheter.", skriver Foucault (Op.cit. : 43). Med det mener han at det ut av kontakten vokser det nye likheter frem. Som eksempel peker Foucault på sjel og kropp (Ibid.).

Sjel og kropp er dobbelt forbundet ved at synden ble sett på som årsaken til at sjelen var blitt tett, tung og jordisk, og således av Gud plassert i materiens sentrum (hjertet) (Ibid.). Likevel reagerer kroppen på sjelens lidenskaper i dens endringer slik sjelen reagerer på kroppens bevegelser, vil man kunne si ut i fra et dualistisk standpunkt. Dette er det dobbelte i "naboskapet".

Convenientia er en form for likhet knyttet til rommet i kraft av berøringens umiddelbarhet, skriver Foucault, således hører den mindre til tingenes vesen enn til den verden hvor tingene forefinnes (Ibid.). Fordi verden ble sett på som tingenes universelle overensstemmelse, så ble rekken av likeheter knyttet sammen av rommet og dermed "reelle" og "virkelige".

Et naboskap mellom metallene bly og gull ble forklart "kjemisk" gjennom alkymien. Bly var knyttet til planeten Saturn. Gull var knyttet til solen, den mest lysende av de syv planetene i det geosentriske verdensbildet. Alkymien, som hadde som et av sine overordnede mål å omdanne uedle metaller til gull, og derfra la vitenskapsmannen inngå i en prosess som skulle gjøre ham selv udødelig, mente at man ved hjelp av smeltet bly og et støvkorn fra "de vises sten" kunne omdanne blyet til gull. Saturn som var den fjerneste av alle planeter, og i astrologien representerte alderdom og død, var som solens diamentrale motsetning en parallell til motsatsen gull og bly. Likevel var det likheter mellom gullet og blyet, de var begge tunge og bløte, og under gunstige astronomiske omstendigheter da solens og Saturns baner gjorde dem til "naboer" var det altså mulig at man ved hjelp av "de vises sten" kunne gjøre det uedle edelt, altså gjøre den høyst dødelige magikeren udødelig (!)

2) *Aemulatio* er ikke underlagt "stedets lov" som *convenientia*, men virker på en urørlig måte på avstand. *Aemulatio* har noe av speilets og refleksenes egenskaper, men på en slik måte at det er vanskelig å avgjøre hva som er speilbildet og hva som er originalen. Foucault mener at "emulasjonen" er lettest synlig innen astrologien. Slik stjernehimmelen avspeiler ansiktet ved Guds lyskraft i øynene som sol og måne, gjenspeiler munnen Venus og nesen er et miniatyrbilde av Jupiters septer og Merkurs stav. *Aemulatio* er et slags naturlig tvillingskap som eksisterer mellom tingene, og i Paracelsus' ord er det snakk om en fordobling av verden med bildet av to tvillinger "som i den grad er like at det ikke er mulig for noen å si hvem av dem som ligner den andre" (Op. cit. : 44). *Aemulatio*s medium var først og fremst speilet. Refleksjonen hadde en stor symbolsk betydning innen renessansen. Barokkens fascinasjon for illusjonskunster lå i å se de ulike optiske linsers fordreining og forvandling av objektene. Dette kan man jevnføre med allegorien som ikke snudde opp ned på de tilvandrede forestillinger, men bare fordreide forestillingene nesten umerkelig, slik lun ironi kunne gjøre det gjennom språket. Renaissance var derimot mer opptatt å vise likhetene mellom fenomene gjennom refleksjonene ut i fra det universelle hierarkiske teleologiske kosmos. Speilet var da også både et symbol på *philosophia* – selvinnsikten – og *vanitas* – forfengeligheten og egosentrismen. Emulasjonen var derfor ambivalent, og meget utsatt for kreftene til sympatien og antipatien, den fjerde formen for likhet.

3) *Analogien* er en tredje form for likhet. Her faller *convenientia* og *aemulatio* sammen i en kombinasjon av både det nære og det fjerne. Den er i sin fleksibilitet stadig åpen for nye sammenfall ut i fra sin ontologiske basis, som ofte i renessansens antroposentriske verdensbilde er mennesket. Mennesket kan knyttes sammen via *aemulatio*s speilbilder til astrologien og videre til *convenientias* muligheter som fysisk berøringsfelt. Mennesket kan da for eksempel som kropp og sjel danne utgangspunktet for sammenknytningen av hele verden – jord, himmel, dyr, planter, hav, metaller og de fire elementer.

4) *Sympatien* er kanskje det mest subtile punkt i likhetenes register. *Sympati* henger sammen med begrepene assimilasjon og identitet, dens egenskaper er alltid forbundet med bevegeligheten, og dens virkemåte er spillet, skriver Foucault, hvor han sikter til den regularitet denne figuren opptrer innenfor Likhetens episteme (Op. cit. : 49 ff). Denne innholdsmettede karakteristikken kan forklares med *sympatiens* alter ego, *antipatien*. *Antipatien* er et motvirkende prinsipp som alltid forsøker å fryse et fenomens egenart. *Sympatien* derimot er bevegelse og forsøker alltid å sammenføre. Egenheten, som *antipatien* medvirker til, kan ikke bestå uten en sammenligning, noe å måle det opp mot. I sammenligningens møte oppstår altså identiten. Når fenomenene blir sammenlignet oppstår det alltid en mulighet for at de to skal flyte sammen, assimileres, idet *sympatien* medvirker til identifikasjon mellom fenomenene. Når denne bevegeligheten får fritt spillerom oppstår det uventede og dramatiske ting, men som i et spill vender alt tilbake til det egne og egentlige når spillebrikkene legges på plass. Brikkene i spillet er derfor konstanter på samme måte som tegnene er det, i det de er egentlige, og gitt av Gud en gang for alle. *Sympatien* og *antipatien* er en runddans av alle de andre likhetsprinsippene. Likevel blandes alle elementene i spillet på en gitt måte i samsvar med spillets regler, slik en mente at Skaperen hadde satt sammen alle fenomener av de fire elementer i samsvar med sine lover.

De fire likheter, som Foucault mener er de viktigste former for likhet på femtenhundretallet (Op. cit. 42), utgjør likeartethetens "gramatikk"; dens "tale" utgjøres derimot av *signaturene*, de merker som gjør at likhetene kan erkjennes og forstås.

Foucault mener at *signaturene* er nøklene til, og i noen tilfeller utgjør selve meningsinnholdet i fenomenene. Han skriver videre at likheten opphører å eksistere uten *signaturene* (Op.cit. 53). *Signaturene* er et synlig merke som tilkjenner de usynlige analogiene. Det gjelder altså om å decifferere disse *signaturene* for å forstå hva likhetene består i, hvordan man

oppdager dem og hvor de finnes. I disse "hva, hvor og hvordan" er så meningsinnholdet å finne.

I relasjon til de fire likhetene er *signaturene* altså det som gjør relasjonen gjenkjennelig. *Signaturene* er kjernen i "det semiotiske univers". Det semiotiske må i denne sammenheng sees som *mening*, idet alt har karakter av tegn innenfor renessansens verden (Gilje 1998: 131). Slik er alt det sanselige ufullkomne avbilder av en åndelig og reell fullkommenhet i det ideelle. *Signaturene* eksemplifiserer Foucault med hvordan tyrihjelmene ble brukt som medisin mot øyensykdommer. Affiniteten mellom disse fenomenene ville ha forblitt ukjent dersom ikke planten hadde vært utstyrt med en *signatur* som fortalte om relasjonen mellom øynene. Tegnet på tyrihjelmens egenskaper er nemlig leselig i dens frø, små og runde og mørke kuler omfattet av en hvit hinne omtrent på samme måte som øyenlokkene slutter om øyet (Foucault 1996: 41ff).

I dette eksempelet opererer signaturen sammen med *aemulatio*, idet tyrihjelmene er en refleksjon av øyet. Relasjonen mellom de to fenomenene fremstår rasjonell i sammenheng med tesen om at verden innehar en opprinnelig likhet. Tar vi bort tesen om ordenens opprinnelige likhet fremstår ingen rasjonalitet i *signaturene*. Sammenhengen mellom tyrihjelmene og øynene eksisterer da ikke lenger og fremstår som "overtro". Slik kan vi da se at for å kunne se en sammenheng, må det eksistere en erkjennelse, eller kanskje en myte, som sier at "slik er det!", for at det vi ser som "overtro" kan bli "viten".

3.2 Barokken – synspunkter på en epoke

Betegnelsen barokk antas å ha sin opprinnelse i det franske ordet *baroque* fra portugisisk *barroco*, som betyr uregelmessig formet perle, og ble fra først av brukt i en nedsettende betydning (SN I 1978:672). Fra og med midten av 1930-tallet³⁶ har man imidlertid brukt termen barokk som en selvstendig epoke, i

³⁶ Eugenio Ors *Du baroque* (1935), gjorde termen kjent for den franske akademiske offentligheten (Eliassen 1993:240).

det den representerer noe ganske nytt både i form og innhold, i målsetting og estetikk i forhold til *renessansen* og til den etterfølgende *rokoko* eller klassisme. Slik sett oppfattes i dag barokken som en av de mest særegne og klarest avgrensede epoker innen kunsthistorien. Barokken er således en forholdsvis "ny" epoke i kunsthistoriens terminologi.

Hvordan kan barokk brukes som term for 1600 – tallets ulike diskurser? Forsøket her på å klargjøre denne barokke "mentaliteten" skjer ut i fra en forståelse av kunsten som den sentrale bærer av erfaring i perioden. I relasjon til Foucault blir det sentrale punkt en sammenligning av *divinatio* og allegorien i forhold til tidens filosofiske og fysisk-teologiske diskurs.

3.2.1 Barokken som *mundus*

I en artikkel i *Edda* av Knut Ove Eliassen, "Barokkens tvisyn – "eksorbitansens" estetikk" (1993), forsøker han å synliggjøre hvordan barokken, i motsetning til renessansen, ikke har en hierarkisk verdensorden, ingen teleologi, og at barokken har en egen værenserfaring. Eliassen tematiserer barokken blant annet på bakgrunn av den tyske kunsthistorikeren og filosofen Walter Benjamins (1892 – 1940) *Ursprung des deutschen Treuerspiels* (1955).

I barokken er alt værende, all erfarbar sannhet, av menneskelig opphav. Kontrasten mellom renessansens og barokkens verdensbilder betegnes ved å skille skarpt mellom to begreper, henholdsvis *kosmos* og *mundus*. Kosmos representerer et renessanseunivers hvor tingene hadde sin faste orden, et hierarki, som var forankret ved hjelp av visse sentrale betydningsentra – "tunge referenter" – som igjen var forankret i en absolutt transcendens: Gud. Historien har et teosentrisk siktemål og fremstår med arvesynden og fallsmyten som sentralperspektiv. Barokken har derimot har ikke noe sentralperspektiv slik renessansen har det gjennom sin vektlegging av fallet. Barokken har, skriver Eliassen, en forståelse av at alt er fallent og det er dermed ikke noen forskjell på oppe og nede. Det som gjenstår da er *mundus*, bokstavlig talt *verden*, hvor perspektivet hviler på mennesket som fysisk størrelse, som kropp. Resultatet er en perspektivisk verden som er

forlatt av Gud. Slik kan vi tale om en verdsliggjøring i barokken. Når Gud ikke lenger kan garantere tingenes beskaffenhet må mennesket gjøre det. Og mennesket gjør det menneskelagte, det artifisielle, til sitt perspektiv, et perspektiv som er åpent og som det alltid er mulig å sette spørsmålstegn ved (Op. cit. : 231f). Slik blir religionen gitt en annen status; en som først og fremst hører *det indre mennesket* til.³⁷

Giambattista Vico (1668-1744) skriver, kontra René Descartes (1596 – 1650), at det eneste man kan få noen sikker kunnskap om er det som er frembrakt av mennesket, det artifisielle.³⁸ Det innebærer at man først vinner full forståelse av det man skaper selv. Derimot er det som Gud har skapt, naturen, umulig å erkjenne, for Gud erhevet over menneskene (Fafner 1982: 234ff). Dette er en typisk erkjennelse av *mundus*. René Descartes står på et annet plan, men spranget fra hans "cogito" til en verden uten noen Gud er forsvinnende lite, slik allerede Blaise Pascal (1623 – 1662) påpekte.³⁹ Således er Descartes å forstå som en modernitetens filosof. Vico, idet han vektlegger det kollektive, kulturen, menneskets arv, som utgangspunktet for erkjennelsen, holder det for sannsynlig at Gud finnes, men fremholder at vi ikke kan vite noe om Ham (Ibid.).

Vicos standpunkt står i en viss motsetning til det Foucault beskriver som divinasjonen. I bruddet med Likhetens episteme opphører *divinatio* å divinere fordi tegnet ikke viser tilbake på et hierarkisk ordnet univers. Naturen og kulturen har ikke lenger en grunnleggende og opprinnelig likhet, naturens fenomener fremstår ikke lenger som et tegn, og hvis Gud vil henvende seg til menneskene gjennom naturen så er det for å betegne i erkjennelsens indre (Foucault 1996: 95), altså gjennom fornuften.

³⁷ *Det indre menneske* er en sentral tanke i deler av den såkalte mystikken i tidligmoderne tid. Johann Arndt bruker som en av mange dette begrepet i sin *Den sanne kristendom*. I undertittelen til tredje bok, "Samvittighetens bok", heter det: *Om det indre menneske, hvordan Gud har lagt sin største skatt, nemlig sitt rike, i menneskets hjerte, som en skjult skatt i åkeren og som et guddommelig lys i sjelen, og hvordan det skal søkes og vekkes i oss.*

³⁸ *Verum et factum convertuntur*, fritt oversatt lyder dette: sannheten er ensbetydende med det gjorte (Fafner 1982: 234ff)

³⁹ Blaise Pascal: *Tanker om kristendommens sannhet* (1994:144): "6. (77) Jeg kan ikke tilgi Descartes. Han hadde gjerne vært uten Gud i hele sin filosofi. Men han har ikke kunnet holde seg fra å la Gud sette verden igang med et knipps. Siden har han ikke lenger bruk for Ham."

Fornuften har hos Vico ikke en entydig ontologisk status, han er skeptisk til tanken om å definere mennesket kun ut i fra fornuften, og peker på den "handlende forståelse", kulturen (Fafner 1982: 234ff). Men kulturen blir ikke hos Vico, slik den blir for renessansens mennesker, en historie om hvordan Gud virker i menneskene til sin egen ære, for hos Vico peker ikke kulturen ut over mennesket selv. Det er altså ikke mulig å erkjenne utover kulturen, og dens verbale uttrykk i språket. Slik får språket en ny karakter hos Vico, der det er konstruktivt, og ikke lenger statisk. Språket er blitt en samling tegn, skapt av mennesket, og derfor er tegnene arbitrære. Vico er i et slik perspektiv forsoneren av *scientismen*⁴⁰ og et fullt ut humanistisk livssyn (Ibid.).

Både Descartes og Vicos perspektiv er forsåvidt ikke ulike Europas erfaring etter Trettiårskrigen slik den ytret seg i den religiøse skepsis, "kan Gud finnes når han tillater ødeleggelsen, og hvis Gud finnes vil vi da ha noe med Ham å gjøre?" Perspektivet kan synes som et paradoks, som en "ateistisk kristendom", men mens Descartes legger vekten på om Gud finnes og går videre for å finne ut hvordan vi i det hele tatt kan vite at noe finnes overhodet, viser Vico ikke interesse for spørsmålet om Guds eksistens fordi dette ligger utenfor grensene for menneskets erkjennelse.

Resultatet av Descartes tanker er ikke en "ateistisk kristendom", men en radikalt antroposentrisk kristendom. Når kirken skulle komme til å møte hans spørsmål med dogmer, ble hans "radikale tvil" ikke ryddet av veien (Ibid.). Tankerekken til Descartes avsluttes først med Immanuel Kants filosofi, en fullstendig antroposentrisk verden. Vicos posisjon overlater derimot det ontologiske spørsmål, hvis det i hele tatt kan besvares fra denne posisjonen, til enkeltmenneskets fantasi. Vico kan hvis en er villig til å trekke

⁴⁰ Scientismen er en betegnelse på interessen for naturvitenskap i tidligmoderne tid. En av forløperne for scientismen er Francis Bacon (Fafner 1982: 231). I *Novum Organum Scientiarum* (1620) beskriver Bacon alle de fordommer som kan stille seg i veien for en ren erkjennelse. I *Wahrheit und Methode* (1965) skriver Hans - Georg Gadamer at fordommer er *Vorverständnis*, forutforståelse, som er nødvendig for et hvert menneskes forståelse av sin tilværelse. Gadamer skriver at "*Vorurteile*" er "*Bedingungen des Verstehens*" (Gadamer 1965: 261).

det langt kunne innta en "nominalistisk" posisjon – finnes Gud utenfor våre tanker, utenfor språket? (Fafner 1982).

3.2.2 Retorikkens estetikk

Ut i fra Vicos tenkning skulle språket ha en sentral plass i erkjennelsen. Den klassiske retorikkens stilling innenfor kulturen var i renessansen og barokken helt sentral for dannelsen og grep inn i nesten alle former for kommunikasjon (Fafner 1982: 167ff). Knut Ove Eliassen regner begrepene *oxymoron* og *eksorbitant* som nøkkelbegreper i den barokke estetikk (1993: 228).

Oxymoron kommer av gresk, *oxys* (skarp) og *moros* (dum), og oppfattes som et synonym til paradoksismet (Eliassen 1993: 240). Oxymoronet er en sammenstilling av to begreper som synes uforenlige eller selvmotsigende ved første øyekast. "Talende taushet" og "bittersøt" kan være eksempler på oxymoroner. Den betydningsmessige dissonansen er imidlertid tilsynelatende, for den "talende taushet" bindes sammen i erfaringen av en sammensatthet. I Emmanuel Tesauros *Il cannonchiale aristotelico* (1656) omtales oxymoronet som *concordia discors*, en "overensstemmende uoverensstemmelse" (Op. cit. : 229). Oxymoronet er sant i kraft av at det vender opp ned på våre vanlige forestillinger. Oxymoronet er altså fremmed for forsoningens idé - i stedet for å løse situasjonen og fastlegge betydningene, så bringer det den et annet sted hen, mot det usikre. Oxymoronets sannhet er mer kompleks enn en umiddelbar korrespondanse mellom et utsagn og en referent. Oxymoronet er en sannhet som er bundet til ustadighet, spill, vekslinger og speilinger, og som fører en utenfor begrepens opprinnelige verden - *ex-orbit* (Op. cit. : 228ff).

Eksorbitansen er det som setter identiteten ut av orbit, ut av sin bane. Oxymoronets indre spenning, dets paradoksalitet driver dets to poler fra hverandre. Det eksorbitante er overdådig, iøynefallende og generøst. Det over-dådige er det som over-skrider verket, det som sprenger "dådens"⁴¹

⁴¹ Dåden kan her forstås som handling, eller det en regner som mulig innefor alle handlingens kategorier, det vil si innenfor menneskets potensial som vesen og slik den kategori innenfor erfaringen som gjør verden til en aktiv *opplevelse*.

grenser”, skriver Eliassen (1993: 233). Denne sprengningen er en rystelse av de menneskelige erkjennelses- og refleksjonskategoriene og avslører deres sårbarhet. Det eksorbitante etterlater et inntrykk av at det som fenomen, er grenseløst, og det er på dette viset i slekt med det som man senere skulle kalle ”det sublime” (Ibid.). På sett og vis nærmer det eksorbitante seg noe guddommelig og hellig. Da *det hellige* her må forstås som noe grenseløst og ufattelig, på samme vis som Vicos begrep for en Gud som ikke lar seg erkjenne. *Det hellige* står i denne sammenheng for det som sprenger ”dådens” grenser, det vil si handlingens kategori sine grenser. I renessansen eksisterer nemlig det Hellige som et *perspektiv*, som noe kartlagt og dermed bestemt, og uansett hvor ufattelig det Hellige måtte være så kan det plasseres på toppen av et hierarki.⁴² I barokken, som ikke opererer med noe hierarki som sådann og kun består av *mundus*, er det Hellige derfor noe som står utenfor verden, men som kan betegne noe i menneskets indre, først og fremst i visjonens ekstase (Eliassen 1993: 233).

Barokkens rom er ikke et kvalifisert rom hvor noen retninger har forrang fremfor andre, slik renessansens var organisert. Fordi barokkens verden er uten transcendent, så blir den på et pussig vis ikke hinsides godt og ondt. Det gjelder ikke for renessansen. Den er moralsk retningsbestemt. *Deus Absconditus*, Guds uttreden av verden, etterlater ikke bare barokkmennesket uten kompass, men også uten retninger. Det barokke rommet er uten privilegerte vektorer. Opp og ned, det uendelig lille og det uendelig store er like skremmende størrelser for Pascal.⁴³ (Op. cit. : 240)

Selv om barokken er uten transcendent så er den ikke uten sin Gud, som jo blir sett på som uendelig og uoppnåbar for den menneskelige erkjennelsen, men som gjennom sin åpenbaring, Bibelen, har gitt til uttrykk sine ideelle lover. Guds lov uttrykkes likevel i det naturlige, det selvinnlysende, og de som ikke kan se den naturlige loven som jo er en orden, de er simpelthen ikke tilregnelige.

⁴² Det er mulig at *det Hellige* i denne forstand er et protobegrep for Gud som ”*summum bonum*”, idet det aristotelisk – platoniske kristne begrep for Gud som ”absolutt” harmonerer med den moderne tanken om det uendelige, heliosentriske kosmos som blir til i barokken.

⁴³ ”Den evige stillheten til disse uendelige rommene skremmer meg.” Blaise Pascal: *Tanker*, # 206 (Pascal 1994).

Slik blir den "gale" og utilregnelige et bilde på individet som er blitt fremmed for verden og menneskets naturlige fellesskap. På en underlig måte er dette et "halvt" menneske, idet det er uten den "fornuft", som kaltes "Guds lys". Slik var den "gale" uten mulighet til å bli opplyst, og kanskje også uten mulighet til å frelse sin sjel, mer menneske enn de andre. Idet den "gale" står i en stilling mellom det ville dyret og det siviliserte mennesket, står det svært nær det "naturlige" mennesket, "villmannen". At dette skrittet mellom det siviliserte og det naturlige mennesket ikke var så stort viser seg for eksempel i den ytre metamorfosen i karnevalets maskerade, som etterhvert på 1700 - tallet da har blitt et kontrollert opptog i motsetning til renessansens "egentlige" og ukontrollerte karneval.⁴⁴ I Daniel Defoes (1660-1731) *The Life and strange and surprising Adventures of Robinson Crusoe* (1719), befinner hovedpersonen seg på en øde øy, og forvandles i det ytre til en villmann, etter sitt forlis der. I sitt indre gjenfinner han derimot sin ære som en god kristen engelskmann i den ville naturen inntil han blir frelst og ført til sivilisasjonen igjen som et "bedre" menneske enn da han forlot den. I denne erfaringen av total overgivenhet til naturens (og Guds) krefter fremstår verden som *forlatt* og uten gitte vektorer for hovedpersonen. Denne erfaringen er en opplevelse av *mundus*, en erfaring som også konstitueres i jærtegnets katastrofe og som gir et behov for en forklaring. Hos Robinson finnes denne forklaringen i hans indre, og erfaringen av skipbruddet blir et bilde på den indre opplevelsen av forlatthet som først kan oppheves når Gud lar ham få vende tilbake til sitt hjemland. Tiden i den ville tilstanden blir da et tegn på forlattheten av Gud, og det er bare i opplevelsen av at denne forlatthet er en straff fra Gud at man kan gjøre bot. Dette vesentlige trekket ved barokkens religiøsitet, som kalles for *botsfromhet* skal vi vende tilbake til etterhvert.

⁴⁴ Karnevalet ble som en del av den uoffisielle kulturen *disiplinert* på 1600 - tallet, hevder blant andre sosialhistorikeren Peter Burke. Les mer om dette nedenfor i kapittel 3.3: "Begrepet *folkekultur* hos Peter Burke".

3.2.3 Allegoriens relasjon til *Ordenens* tegn

Når Gud har forlatt verden og båndene som binder tingene til tegnene har blitt usikkert, blir verden enigmatisk. Når guddommen har trukket seg tilbake fra verden, følger det at alle former og tegn er av menneskelig herkomst, uten forankring i en hinsidig og sikker sannhet, som nevnt. Eliassen skriver at det er i *allegorien* dette "Guds eksil" kommer tydeligst til uttrykk (Op. cit. : 237). Forskjellen på allegorien og symbolet er at allegorien ikke har noen betydning utover det innholdet den henviser til. Allegorien har altså ingen objektiv forankring i tingenes verden ved at den beveger seg på to plan: det som vises og det som det henvises til; det man betegner og det man avslører – en abstrakt idé bak en konkret materialisering (Op. cit. : 236f).

Det er ingenting som ikke kan allegoriseres, med andre ord, det finnes intet utenfor allegorien, for alt er menneskeskapt som perspektiv. Allegorien er en gåte, og løsningen på gåten viser til en ny gåte, fordi det ikke finnes noe som ikke kan anskues som fullstendig sikkert (Ibid.). Eliassen ser det slik at når verden undrar seg, henviser tegnene kun til hverandre (Ibid.). Sett i forhold til Foucault kunne en hevde at dette er brytningsflaten mellom epistemene til Likhet og Orden, hvor tegnene blir til en taksonomi, en rekke av arbitrære enheter som ikke henviser til noe utenfor seg selv, og som er blitt partikulære og ikke viser til en opprinnelig likhet eller enhet, kun til sin enhet som menneskeskapt tegn (Foucault 1996: 92f).

Eliassen skiller mellom begrepene *objekt* og *ting*. Han lar objekt bety det identifiserte, det som blir representert av tegnet, mens ting betyr noe som er fremmed for betydningen, og som derfor ikke blir representert. Tingene selv er stumme, fordi de er arbitrære, de må utsies for å få betydning, de venter på å oppdages og kun da kan de representere. Tingene er allegoriens råmateriale, de er en *tabula rasa*, som kan bety alt det man vil de skal bety. Ved tegnenes uforutsigbarhet fremstår ofte allegorien som en overraskelse. Overraskelsen fungerer alltid kun den første gangen, etter det mister den sin verdi.

Det samme er det med *forførelsen*, som Eliassen (1993: 231) bruker som et bilde på oxymoronets effekt, at det undrar seg betydning, blir mystisk om

man vil. Oxymoronets fordel er nemlig at det overrasker med sin ubestemmelighet, sin paradoksalitet, og sin åpenhet. I denne åpenheten kan den forførte overføre sitt begjær på den som forfører og således identifisere seg med forføreren gjennom det umiddelbart sjokkerende og likevel spennende i situasjonen. Når så iscenesettelsen, som forførelsen alltid er, blir avslørt, mister forføreren sin lukrativitet overfor den forførte.

Allegorien er en slik iscenesettelse, etter at den er decifferert kan tingene, råmaterialet til allegorien, vende tilbake til sin arbitrærhet, og kun *mundus* eksisterer. Slik er allegorien en allegori over seg selv, det er altså mulig å se paradoksaliteten som om verden var snudd på hodet, og at denne verden snudd på hodet fortalte hvordan verden *egentlig* var. Tapet av *kosmos* gir således mennesket stor frihet, for, hvis all betydning er av menneskelig herkomst, så er også mennesket betydningens herre (Op. cit. : 237). Slik finnes det ingen eskatologi i barokkens verden (Ibid.). *Mundus* er utenkelig uten mennesket, men mennesket er utenkelig uten sjel og det er i sjelen Gud betegner gjennom sansenes inntrykk.

Når *mundus* fremstår med en stadig åpenhet overfor *det nye*, det man *velger* å betegne *mundus* med, betyr dette ikke relativisme, men pragmatisme og nøkternhet. Kanskje betyr *mundus* også pessimisme, med hensyn til menneskets litenhet overfor det endeløse og evige (Eliassen 1993: 240). I relasjon til *infinistenes*⁴⁵ erkjennelse av et uendelig verdensrom er *mundus* en erkjennelse av at i begrepet om mennesket er *tanken* det konstituerende elementet.

Forholdet mellom *divinatio* og allegorien må ut i fra Eliassens definisjon av allegorien være at *divinatio* ikke "divinerer" i allegoriens verden, det vil si at allegorien kan ikke forstås utelukkende som metafor i barokken, fordi den har en særegen betydning innefor denne epoken. I utgangspunktet er en metafor en trope som opererer på to plan – først det som vises, og på det andre plan det som det henvises til, meningen bak den

⁴⁵ Infinitistene trodde at verdensrommet var uendelig. Tilhengerne av denne retningen er blant andre Leibniz og Descartes. Se forøvrig fotnote med sitat fra Pascals *Tanker*.

ytre form. Men i barokken, hvor man ikke anerkjenner en "egentlig", opprinnelig mening, er ikke *divinatio* et guddommelig tegn, men et menneskeskapt tegn.

Likevel kan *divinatio* divinere i allegoriens verden. Eliassen skriver i tilknytning til den tyske kulturhistorikeren Walter Benjamin : "For barokken er allegorien selv en allegori. Allegoriens gåtefullhet er en allegori for verdens gåtefullhet. Den er for barokken selve betydningens grunnfigur." (1993: 237).

Et annet bilde er Walter Benjamins bilde av allegorien som "Midashånden". Alt allegorien tar i blir til "gull", men den kan ikke nyttiggjøre seg dette, slik kong Midas ikke kunne overleve når selv maten som han tok i ble til gull, derfor skaper den ikke "varige" betydninger som kan benyttes om igjen, slik symbolet gjør det (Ibid.).

Forskjellen mellom allegori og symbol er altså sentral her. Siden allegoriens uttrykk ikke har noen betydning utover det innholdet som den viser til kan den ikke benyttes på ny, og således ikke overskride utgangspunktet sitt (Ibid.).

Divinatio stod i relasjon til allegorien som en *mulighet*. Fordi allegorien, og resten av verden var gåtefull, fremstod *divinatio* som en mulighet som ikke kan avvises totalt, men heller ikke kunne gjøres gjeldende for andre enn de som valgte å anlegge dette perspektivet. At sanseinntrykkene skulle ha noe å gjøre med Guds vilje kunne altså ikke utelukkes, men at de derfra skulle ha en betydning som "objektiv" viten, ble avvist gjennom at tegnet ikke lenger kunne forstås i relasjon til et Guds univers, men bare gjennom menneskets erkjennelsesoperasjon; sanseinntrykkene var altså kun tegn på hverandre (Foucault 1996: 102).

Representasjonen av tegn kan i den klassiske epoken fremdeles knyttes til *Likheten* i forhold til sansningen og tanken, skriver Foucault, men da bare som forestillingsevne, fantasi, og ikke som viten (Op. cit. : 111). Det er blant annet derfor *divinatio* bare betegner i erkjennelsens indre (Op. cit. : 92f).

3.3 Begrepet folkekultur hos Peter Burke

Jærtegn settes ofte i forbindelse med begrepet *folkekultur*. Ved å sette værvarslingstegn og apokalyptiske tegn i én og samme kategori oppstår det ofte en sammenblanding av to i utgangspunktet ulike divinatoriske tegn. De fundamentale tolkningsforskjellene som gjøres mellom værvarslingens tegn og prodegien med eskatologisk budskap er å finne i deres ulike semiotiske karakter, altså i deres budskap og i deres ulike mytiske tilknytning. Likhetene mellom tegnene ligger i deres fundamentale viktighet for alle. I et samfunn som er sterkt avhengig av en sårbar, ikkeindustrialisert lokal primærnæring, først og fremst jordbruk og fiske, vil været være av stor betydning. Det var ikke urimelig for mennesker i det tidligmoderne samfunnet at været ble tatt med i kirkebønnen, slik det fremdeles gjøres, jevnfør "Vi ber deg Herre Gud om tjenelig vær ..." og så videre. I et samfunn hvor Fallsmyten og Domsmyten stod helt sentralt var tegn som kunne varsle om Guds vilje av samme grunn svært viktige. Som utgangspunkt for en undersøkelse av fenomenet jærtegn er det kanskje grunn til å drøfte begrepet *folkekultur*, for å kunne avgjøre hvilken rolle jærtegn har spilt kulturelt sett.

Oppgavens periodiske utgangspunkt, nemlig 1600 – tallet, er i følge sosialhistorikeren Peter Burke en periode hvor *kulturen* er i en sterk endring. Kildene til 1600 – tallets samfunn viser oss dessuten at vårt begrep for *folk* i mange sammenhenger er utilstrekkelig. Kildene utfordrer dermed på en særskilt måte en del av den postindustrielle tids tilvante begreper. Disse er skapt gjennom politiske systemendringer, for å bli tilvandre og hevdvunnede begreper, og er dermed sterkt avhengige av de sosiale forhold som kjennetegner moderne tid (Burke 1994).

3.3.1 Begrepet *folk*

Gjennom det nittende århundrets utvikling av industri, nettverk av store byer og moderne nasjonalstater ble diskursen om *det nasjonale* av sentral viktighet for selvforståelsen i Europa. Diskursen ble i særlig grad tatt opp av tyske tenkere som blandt andre Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann

Gottfried Herder (1744-1803) og senere også Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). I et forsøk på å lansere en nasjonalkultur ble det ut i fra romantikkens virkelighetsbilde ofte hevdet at språket bar i seg en egentlig virkelighet som hadde blitt utformet gjennom folkekarakteren (*Volksgeist*) og folkets bruk av landskapet (*Boden*), og at man i dette hadde en kulturarv (*Blut*) som måtte forvaltes. Institusjonaliseringen av forvaltningen av kulturarven innenfor akademia skjedde ved en gradvis utforming av fag som etnologi og folkloristikk.

Kategoriene folkeeventyr og folkesanger kan settes i sammenheng med interessen for kulturarven, idet folket i en stigende grad ble assosiert med bondestanden. Mange mente nok at byenes karakter av mer eller mindre kaos ofte førte til en sammenblanding av kultur, og at kultur betydde at ting skulle settes i forbindelse med noe opphavelig og hevdvunnet. Negativt som evaluering av byens karakter, ble det hevdet at byen korrumperte denne opphavelige kultur (Burke 2001: 3ff). Ut i fra forestillingen om at bondestanden var bærerne av en "egentlig" kultur kom ideen om at det i bondestanden hadde overlevet urgammelt materiale som hadde blitt tradert fra de nasjonale storhetsperioder, eller diffusjonert materiale som kunne knyttes til kulturens begynnelse. Dette var tesen om *gesunkenes Kulturgut* (tysk, "nedsunket kulturgods"). Man kunne forsøke å skrape av tidens ferniss og i dette gjenskape kulturskatter fra storhetstiden slik for eksempel Leopold von Ranke (1795 -1886) mente å kunne se historien som "wie es eigentlich gewesen" (tysk, "slik det egentlig har vært").

I politisk forstand ble grunnen for et massedemokrati lagt i de siste to tredjedelene av 1800 - tallet. I kampen for dette demokratiet ble ordet *folk* bærer av en annen og ny betydning enn i det førindustrielle samfunnet. Idet folket skulle styre staten ble det viktig å definere hvem folket var. I første rekke skulle *folk* bety "mann med en tilstrekkelig eiendom" i tråd med det borgerlige idealet om frihet og økonomisk selvstendighet som grunnlag for en selvstendig og fordomsfri politisk meningsdannelse. Senere, etterhvert som det borgerlige demokratiet blir et massedemokrati, blir *folk* en kategori i

tilknytning til en stadig mer omseggripende massekultur. I tråd med utbyggingen av statlige institusjoner, først og fremst skolevesenet blir nasjonal massekultur stilt opp som både som motsetning til og som vokter av det man ser som folkekulturens *essens* nemlig *Volksgeist*. I de fleste massedemokratier spiller fortsatt klasseskiller en stor rolle, og termen *folk* blir slik ofte stående for en sosial motsetning til fenomenet *elite*.

I tidligmoderne tid ble ordet "folk" benyttet på en mer variert måte enn senere. "Folk" ble benyttet i en politisk forstand i forhold til de som var "frie", men som ikke kunne knyttes til eliten. I Frankrike betydde dette først og fremst øvre del av tredjestanden, borgerne. Danskene kunne ofte sikte til sin tallmessig store lavadel av frie bønder og forholdsvis store borgerstand. I Danmark var det en tydelig forskjell til Norge, hvor man hadde en større selveiende bondestand, men få og små byer i tillegg til en utdøende adel.

I økonomisk forstand siktet ofte "folk" til de som produserte og/eller solgte noe. I England samsvarte dette i hovedsak med et skille mellom under- og overhuset i Parlamentet, men inkluderte i en viss grad den nedre geistligheten, da den adelige tittelen avgjorde tilknytningen til forfatningen. I Danmark - Norge lå skillet i tiden etter Christian IV i økende grad mellom mennesker med eller uten embeter. Den tradisjonelt tittelløse danske uradelen ble i mange tilfeller ikke tilknyttet det sterke kongehuset. Da store deler av lavadelen hverken oppnådde embeter, eller ble opptatt i den nye adelen i tiden etter eneveldet i 1660 sank de etterhvert ned i bondestanden. De falt dermed utenfor den moderne statens øvre rangsystem, mens derimot hele geistligheten ble knyttet til den nye eliten (Scocozza 1989).

3.3.2 Begrepet *kultur*

Utviklingen av kulturbegrepet kan settes i nær sammenheng med vitenskaplige paradigmer og kulturvitenskapenes historie. Hvis vi ser på tiden etter strukturalismens gjennombrudd på 1950- og 60- tallet, er det særlig ett navn som ofte settes sentralt i utviklingen av kultur som begrep. Den franske sosiologen Pierre Bourdieu (1930-2002) fremsatte begrepet *habitus* i

kritikk mot termen *kulturell dominans* (Burke 2001: 8). Slik innledet blant annet han en ny problematisering av begrepet *kultur*.

Bourdieu mente at begrepet kulturell dominans var alt for snevert. Kritikere av Bourdieu har derimot hevdet at *habitus* er alt for vidt og fleksibelt for at det skal kunne brukes fruktbart (Ibid.). *Habitus* som begrep er forbundet med et annet begrep, *doxa*. *Habitus*, av latin *habiture* "å etablere vaner", forener makro- og mikronivå i individet gjennom et kognitivt felt som inneholder koder for kunnskap og minner. Forenklet sagt er *habitus* [...] *what* [...] *goes without saying because it comes without saying*. [...] (Bourdieu 1994: 163).

Bourdieu fremholder det dialektiske forholdet mellom det som er rent objektivt *tilfelle* og subjektets intensjoner og forhåpninger. Disse to skaper en oppfatning av det mulige, med andre ord en virkelighetsoppfatning. Det essensielle med virkelighetsoppfatninger er at de tydeliggjør grensene for det mulige (Op. cit. : 159). Myter og riter er uttrykk for hvordan en slik virkelighetsoppfatning kan reaktualiseres innenfor de sosiale gruppene, og dermed danne grunnlaget for "realisert moral", det vil si tradisjon (Ibid.). "Realisert moral" impliserer "realiserte myter" for Bourdieu. Hans sosiologiske analyse av kabylenes kultur, levevis og tradisjoner viser hvordan organisering av tiden og gruppen skjer i samsvar med mytiske strukturer.

Begrepet *doxa* er et kvasi - perfekt samsvar mellom den objektive orden og de subjektive prinsipper for organisasjon der den naturlige og sosiale verden fremtrer som selvsagt (Op. cit. : 163f).

Burke skriver at en del nyere forskning har brukt begrepet *kultur* i sterk tilknytning til handling. Som eksempel på handling trekker han frem karnevalet, men mener dermed ikke kun det sentrale dramaet med opptog, dans, satiriske innslag, men også det som skjedde utenom selve ritualet. Også sangene, maskene, kostymene, drikke og vold ble studert med henblikk på hva de kunne fortelle i forhold til ulike kulturmodeller som ble tatt i bruk. Resultatet ble kanskje, skriver Burke en svært åpen bruk av termen kultur (Ibid.).

Burke forelsår en åpen definisjon av kultur: "et system av delte meninger, holdninger og verdier, og de symbolske former (forestillinger, artefakter) som de blir uttrykt i, eller som de virkeliggjør / inneholder." (Min oversettelse fra Burke 1994).⁴⁶ Dette synet på kultur har vektlagt det som er delt, det vil si felles for en gruppe mennesker. Definisjonen er meget vid og kan stort sett sies å omfatte alt det som gjort, det vil si laget av mennesker, i tillegg til det mennesket tar i bruk. Således omfatter også definisjonen all representasjon hos mennesket i tale, skrift, bilder og musikk (Op. cit. : xxii).

En annen måte å behandle termen kultur er kanskje å ikke fokusere på hverdagen i seg selv, men heller å se på relasjonen mellom hverdag og det motsatte, det uvanlige, de store begivenhetene eller hendelsene som for eksempel renessansen, reformasjonen, eller den store franske revolusjonen. Burke fremholder den tyske sosiologen Max Weber (1864 -1920), og hans begrep for denne samhandlingen mellom hverdagen og de eksepsjonelle hendelsene, nemlig *Veralltäglicung* (tysk). Begrepet kan settes i sammenheng med "domestikalisering", og kan også sees som en form for eksempelvis inkorporering og tilvenning. Motsatsen til *Veralltäglicung* kan være fremmedgjøring, i en ikke-marxistisk betydning, en kamp mot en prosess som gjør det en gang nye til det tilvandrete, det som hindrer en å se de sosiale og politiske prosessers rolle i den etterhvert "fornuftsmessige" tilvendthet. Det det gjelder, avslutter Burke med, er først og fremst et fruktbart begrep som kan avsløre interessante sammenhenger (Burke 2001: 8).

3.3.3 "The binary model" - kultur i det tidligmoderne Europa

Religion er i denne sammenheng en del av det kulturbegrepet som er tatt i bruk her. Begrepet religion blir eksplisitt problematisert først i den grad ulike kulturer samhandler og kommer i kontakt med hverandre. I forhold til folkekulturen i Europa i tidlig moderne tid blir det interaksjonen mellom "eliten" og "folket", det vil si de felles religiøse oppfatninger, som er Burkes interessefelt fremfor forskjellene mellom de to kulturelle segmentene. Siden

⁴⁶ Burke benytter en definisjon som han har hentet fra A. L. Kroeber & C. Kluckhohn: *Culture:*

det er *delt* kultur som er gjort til interessefelt her, er forskjellen mellom de to kulturer først og fremst forskjeller i *levesett*. Burke skriver at "Levesett inneholder kultur, men kulturen er ikke identisk med levevis overhodet" (Burke 1994: prologue). Med dette leder Burke oss igjen inn på det delte, det som er felles for ulike grupper.

Folkekultur blir ofte definert ut i fra forskjellige ståsteder. Mange tar utgangspunkt i bondekultur, andre i muntlig kultur, uoffisiell kultur, tradisjoner, eller i et rom mellom kultur skapt av folket eller for folket for å definere folkekultur (Burke 2001: 3 ff). Definisjonens vanskelighet ligger ofte i begrepet "folk". Hvem var vel folket? I økonomiske termer kan man si at folket var de som var relativt fattige. I politiske termer kan man si at folket var de kontrollerte, de "be-herskede", med andre ord de uten makt (Ibid.). En kulturell definisjon er derimot meget mer intrikat. Man kan selvsagt definere folket ut i fra negative termer, ut i fra det de mangler i relasjon til de klasser som besitter. Slik er folket de som mangler utdanning, i den grad de ikke hadde adgang til høyere utdanning (Ibid.).

Den russiske kritikeren Mikhail M. Bakhtin (1895 - 1975) skiller mellom offisiell og uoffisiell kultur i sin studie av François Rabelais fra 1940, *Rabelais and His World* (1968). Forskjellen mellom høy og lav kultur består for Bakhtin ikke mellom sosiale grupper, men mellom offisiell og uoffisiell kultur. Uoffisiell og offisiell kultur står her i tilknytning til arena og tid, der det uoffisielle for eksempel er karnevalstiden og markedsplassen (Burke 2001: 5f). Offisiell kultur er representert først og fremst gjennom de lærde, høygeistligheten, og er oftest først og fremst en skriftkultur. Han vektlegger den kontinuerlige overtredelsen av grenser i folkets kultur, og presiserer at denne kulturen ikke er noen eiendom som tilhører noen bestemt sosial gruppe (Burke 1994: xvi).

Som manifestasjoner av folkets kultur benytter Rabelais tre former, skriver Bakhtin.

a critical review of concepts and definitions (1963).

1. *Rituelle forestillinger*: karnevalsopptog, komiske "forestillinger" på markedsplassen.
2. *Komiske verbale konstruksjoner* : både skriftlige og muntlige parodier, både på latin og på folkespråk.
3. *Forskjellige sjangre av munnbruk*: forbannelser, eder, folkelig skryt. (Min oversettelse av : Bakhtin 1968: 5).

De rituelle forestillinger kjennetegnes liksom hele middelalderens og renessansens samfunn av *det karnevaaleske*. Det karnevaaleske er en del av en latterkultur, hvor latteren er et ambivalent virkemiddel som ikke lar seg kontrollere (Op. cit. : 4). Latteren pendler mellom spott, råhet og rituell latter, og går fra en dyp, allmenneskelig latter over livet selv, til en ekstatisk, korporlig latter som synes å fange livets ypperste gleder (Op. cit. : 5ff). Det karnevaaleske er først og fremst en iscenesettelse uten scene hvor skillet mellom skuespiller og tilskuer enten er ikkeeksiterende, eller konstant krysses (Ibid.). Det karnevaaleske er på denne måten en del av en helhet av både det asketiske i fasten, som gir den betydning, slik karnevalet på sett og vis gav fasten en slags mening, og det ekstatiske eller løsslupne i karnevalet.

Dette er til forskjell fra en offentlig kultur som er teateralsk, i den forstand at den tilsløres ved hjelp av masker, men hvor skillet mellom skuespiller og tilskuer er fundamentalt for ikledningen av roller. Men kan man si at rollene fungerer som tegn, og dermed hører med til et semiotisk kosmos? Er kanskje selve karnevalet et tegnområde hvor skillet mellom kropp og sjel, som var så elementært i kristendommen, blir krysset i en slik grad at kroppen ikke betegner, men blir kastet i en kvernstrøm av *sympatiens* og *antipatiens* gjensidige dragninger, slik Foucault beskriver *sympatiens* egenskaper som en form for likhet?

Figur 3:



Utsnitt av Pieter Brueghel d. e. s berømte maleri av Kampen mellom Karnevalet og Fasten (1559). Herr Karneval er stor og tykk og sitter på en vintønne, plassert på en kjelke som blir skubbet av utkleddede menn. Til venstre ses frøken Faste, en radmager nonne som symboliserer det asketiske. Karnevalet og Fasten er i ferd med å nedkjempe hverandre med "lanser" slik ridderne fremdeles gjorde i første halvdel av 1500 – tallet på ridderturneringene. Karnevalets "lanse" er fremstilt som et grillspyd med kjøtt (lat. carne) mens Fastens "lanse" er en stekeovnsfjøl. Fasten har med seg kringler og brødmatt, det vil si tradisjonell "fastemat" i Brueghels Flandern. Fasten trekkes også av en munk sammen med en kvinne. Slike "kamper" var vanlige opptrinn i overgangen fra karnevalet til fasten. Når Karneval var "drept" kunne Faste seire og dermed gjennomføre sine påbud om askese.

Peter Burke benytter dette bildet som en metafor for det man kaller reformeringen av folkekulturen. Fasten er den offisielle "hverdag" i forkant av påskens offisielle fest, til minne om korsfestelsen, døden og oppstandelsen. Fasten er preget av alvor og askese, den offisielle "holdning" overfor en verden hvor Gud og kirke styrte sammen. Karnevalets løssluppenhet er den uoffisielle festen som snur opp ned på "hverdagens" orden, og som representerer det Mikhail Bakhtin kaller latterkulturen.

De offisielle festdager i middelalderen ledet ikke folk ut av den eksisterende verdensorden og skapte ikke et sekundært liv slik karnevalet gjorde (Bakhtin 1968: 9). De offisielle festdager påbød og forsterket det eksisterende mønster, og forbindelsen til tiden ble formell. Endringer og kriser relegerte nåtiden til fortiden, og den offisielle høytiden så tilbake på fortiden og brukte fortiden til å gi nåtiden et skjær av evighet og uomtvistelig sannhet (Ibid.). (Appendiks, figur 3.)

Når middelalderen og renessansen karakteriseres som *karnevalesk*, er dette ikke tenkt som noen spissformulering. Karnevalet som sådan startet like mellom jul og nyttår og forstatte frem til fasten, og okkuperte i de omtrent to månedene det holdt på byene med opptog, satirer, skjemtegudstjenester, angrep på upopulære mennesker, skjemtehenrettelser, *parodia sacra* og dens "fyllik liturgi" og parodier av Pater Noster og Ave Maria (Bakhtin 1968: 8f). I England ble det utnevnt *Lords of Misrule*, over alt skjedde det en reversering av det godkjente - Sønnen kunne banke opp sin far, eleven kunne pryle sin lærer, messen kunne fremsis av lekfolk, de fattige gav almisser til de rike, kongen måtte gå mens den fattige kunne ri og så videre (Burke 1994: 178ff). Det var altså en verden snudd på hodet som kom frem i det karnevaleske. Karnevalet var en midlertidig suspensjon, både ideel og reell, av den hierarkiske orden, som skapte en spesiell form for kommunikasjon som ikke var mulig i hverdagen. I motsetning til de offisielle fester var karnevalet en midlertidig frigjøring fra den ellers herskende sannhet og etablerte orden, det markerte opphevelsen av forbud, og var "fiendtlig" til alt det som var udødeliggjort og fullendt (Bakhtin 1968: 10).

Karnevalet var likevel ikke de eneste anledningene dette skjedde. Også spesielle helgenopptog og festdager utenom var slike anledninger da det karnevaleske ble sluppet løs, et eksempel på det var Sankt Hans Aften (Burke 1994: 178ff).

Markedsplassen var også en arena for en uoffisiell kultur hvor man kunne tiltale hverandre på en mer uformell måte, og som delvis tok vare på karnevalets særegne kommunikasjon. Her kunne man være direkte mot en

hver som man kom i kontakt med og frigjøre seg fra normer for etikette og ærbarhet som man var tvunget til ellers (Bakhtin 1968: 10).

Folk er derfor ut i fra denne modellen bikulturelle, idet en akkulturasjon foregår både opp og ned mellom de sosiale klassene, alt etter skiftninger i tid og sted (Burke 2001: 5f).

I relasjon til "hverdagens kultur", enten den var offisiell eller uoffisiell, fremstår Max Webers begrep som *Veralltäglichkeit* som et begrep som kan være interessant i forhold til fenomenet *tilegning* (Op. cit. : 8f).

Veralltäglichkeit, betyr i denne sammenheng å bli vandt med et fenomen eller uttrykk, som i den grad blir tatt opp av folk utenfor den sosiale eller geografiske kontekst at det blir "lånt" inn i nye kulturelle sammenhenger (Ibid.).

I sammenheng med fenomenet jærtegn, fremstår tegnene i en viss grad som delte, i det kategorien jærtegn blir forstått av alle. Når kategorien overtro lanseres i forhold til en ortodoksi som forfekter "rett tro" blir jærtegn likevel en ambivalent kategori og et spørsmål om rett fortolkning. Er jærtegnet da kommet i den rollen at det fremstår som et redskap som kan benyttes både som sosial kontroll og som sosial protest?

3.3.4 Reform og kulturelt hegemoni – mellom Burke og Gramsci

"Språk er makt", er en forlengelse av Francis Bacons (1561-1626) maksime "viten er makt". Når språk, det vil si evnen til å formulere meninger er makt, betyr det først og fremst evnen til å definere begreper, og det er denne evnen til å være premissleverandør som kan gi makt.

I den grad en kan se "disiplinering" som en kamp for å sentralisere makten ved å gjøre den mest mulig ensartet, og dermed "rettferdig", er tegnet og dets betydning det basale konstruktive "verktøyet" som man danner meninger ut i fra, og som makten kommuniseres gjennom.

Den italienske revisjonistiske marxisten og sosiologen Antonio Gramsci (1891- 1937) brukte begrepet *kulturelt hegemoni* for å beskrive den romersk - katolske kirkens innflytelse på sør-italiensk kultur og politikk. Senere

sosialhistorikere har funnet dette begrepet meget fruktbart for å studere endringer i folkekultur. Slik har også begrepet fått en sentral plass i den mest aksepterte definisjonen av "reformingen av folkekulturen", da den blir sett på som "elitens vedvarende forsøk på å hevde og opprettholde deres kulturelle hegemoni" (Ramsey 2001: 54).

Kulturelt hegemoni kan kort forklares som:

[...] makten til å definere normer for offentlig orden, og å bestemme innholdet av hva som konstituerer kunnskap og rasjonell oppførsel, og muligheten for å kontrollere de dominerende symboler og rituelle praksiser i et samfunn. (Ibid.).

Kulturelt hegemoni er som altså en makt som ikke bare forstås som økonomisk makt eller politisk makt, men som et meningsfellesskap hvor mentalitet overhodet både gis og skapes gjennom øvrighetens maktutøvelse.

Gramsci brukte selv begrepet på forskjellige måter i sitt forfatterskap, og da ikke akkurat like strengt som det her skisseres i forhold til biografen Walter L. Adamson i boken *Hegemony & Revolution* (1980). Adamson skisserer to hovedgrupper i måten begrepet ble brukt på. Først og fremst benyttes kulturelt hegemoni som basis for konsensus om et eksisterende politisk system i det sivile samfunn i kontrast til konseptet "dominanse". Dette begrepet betyr statens monopol på voldsutøvelse, og dermed også statens rolle som den høyeste avgjørende instans for tvister. I dette legges det at det er bare svake stater som hyppig må benytte seg av trusselen om å bruke den rå makt som "dominansen" impliserer. Sterke stater styrer nesten kun gjennom sitt kulturelle hegemoni (Adamson 1980: 170).

Den andre måten Gramsci bruker begrepet hegemoni på er i forbindelse med hvordan klassebevissthet skapes gjennom å skape et alternativt økonomisk samarbeid (Ibid.).

Burke har reservasjoner med hensyn til å benytte hegemonibegrepet da han mener at begrepet alltid blir tatt ut av sin sammenheng og benyttet i en mye videre forstand enn det som er metodisk forsvarlig (Burke 1994: xviiiif) .

Burke gir tre "retningslinjer" for hvordan man best kan undersøke fruktbarheten av å benytte begrepet hegemoni:

- Er kulturelt hegemoni å se på som en konstant faktor, eller har det bare operert i bestemte situasjoner? Hvis det siste er tilfellet, må man spørre seg hva som er forholdene og indikatorene for hegemoniets tilstedeværelse?
- Er termen deskriptiv eller forklarende? Hvis termen først og fremst er forklarende må man spørre seg om man mener at det er en uttalt og bevisst strategi fra den herskende klasse (eller grupper i den), eller refereres det til en ubevisst eller latent rasjonalitet i de herskendes handlinger?
- Hvordan kan vi forklare følgene av dette hegemoniet? Kan hegemoni etableres uten en underforståthet eller overbærenhet av i hverfall en viss del av de som blir styrt? Kan man yte effektiv motstand mot hegemoniet? Hvis man kan det, hva er da de viktigste "kontrahegemoniske strategiene"? Tvinger herskerklassen sine verdier på de underkastede klasser, eller foreligger det en form for kompromiss, med alternative opplevelser av situasjonen? (Ibid.) (Min oversettelse).

Burkes kritikk er rammende og skarp her, og griper fatt i sider ved begrepet *hegemoni* som mangler dynamikk i forhold til de kulturelle prosessene som han ønsker å beskrive. Først og fremst ser det ut til at han avslører en ureflekterthet i bruken av begrepet *kultur*, som gjør begrepet uskarpt og statisk.

Pierre Bourdieu har skapt en alternativ modell for kultur (jvnfør 3.3.2). Han hevder at i en krisesituasjon vil det ofte bli stilt spørsmål ved doxa, men dette er i seg selv ikke nok for å skape grobunn for en kritisk diskurs (Bourdieu1994 : 164f). I et klassesamfunn vil de klassene som er dominert ha en interesse av å skyve tilbake grensene for doxa og dermed avsløre kausalitetene som har skapt det som før krisen ble tatt for gitt. Eliten har på den andre siden en interesse for å forsvare doxas integritet, eventuelt skape en ny, og da nødvendigvis ufullkommen erstatning, *ortodoksi* (Ibid.).

Ortodoksi er for Bourdieu altså en utglattet meningsdannelse, som har som mål å gjenopprette den opphavelige tilstand av uskyld som fantes i doxa. Ortodoksien kan bare fungere i forhold til det motsatte begrep heterodoksi, den konkurrerende mulighet, og ortodoksien er altså en meningsdannelse som det er lagt lokk på, for å hindre eksplisitt kritikk. Med andre ord er

ortodoksien et premiss for sensur og for at termen vranglære kan finnes (Ibid.).

Bourdieu fremstiller en prosess hvor det stilles spørsmål ved etablerte myter, hvor denne prosessen kommer i gang ved hendelser som stiller opp alternative virkelighetsoppfatninger. Han skisserer her et vidt og åpent begrep om *habitus* som grunnlaget for at oppfatninger av virkeligheten kan bli dannet. Habitus og doxa kan i utgangspunktet forstås som en sluttet modell hvor disse kan referere til hverandre (Ibid.).

Andre teser som tar for seg kultur og mentalitet i tidlig moderne tid er *The History of Manners* (1978) av den tyske sosialhistorikeren Norbert Elias (1897-1990) best kjent under betegnelsen "sivilisasjonsprosessen". Her viser han hvordan samfunnet gradvis ble "aristokratisert" gjennom en såkalt "høvisk rasjonalitet" som fulgte dannelsene av fyrstestatene med sin etikk om selvdisciplinering og kontroll av følelser (Ramsey 2001: 57f). Elias underbygger sin tese ved hjelp av utkrytalisering av ulike situasjoner hvor folk samles, for eksempel ved bordet.

Denne prosessen ble gradvis effektivert gjennom at et utall større og mindre fyrster ble innkorporert i de voksende territorialstatene, etterhvert som disse ble konsolidert gradvis (Ibid.). Tilegnelsen av fyrstens skikker og tenekmåte var en av forutsetningene for at lavadel og borgerskap kunne opptas i den voksende hoff - og statsadministrasjon. Denne aristokratiske dannelsen var en av de viktigste forutsetningene for vertikal sosial mobilitet innenfor et standssamfunn (Ibid.). Ut av denne tilegnelsen av seder blir så et nytt aristokrati skapt på 1500 - tallet som har sterke bånd til borgerskapet (Ibid.).

Et av de viktigste aspektene ved denne sivilisasjonsprosessen er overgangen fra en hovedsaklig muntlig kultur til en skriftbasert kultur. Dette henger sammen med renessansens nye perspektiv på språk og på det sakrale. Dette kan vi blant annet se i renessansens humanistiske tekstkritikk. Humanismens tekstkritikk fremstår som en metodisk kritikk basert på historisk etymologiske studier, som for eksempel Martin Luthers kritikk av

Vulgata på bakgrunn av den nye oversettelsen av NT av Desiderius Erasmus (1466 – 1536) fra gammelgresk som kom ut i 1516 (Ibid.). Reformasjonenens vektlegging av folkespråkene gjennom prekener, bibler og katekismer må forstås som en viktig forutsetning for den etterhvert synkende analfabetismen (Ibid.). Etableringen av folkespråket som skriftlig medium er igjen et uttrykk for en styrking av sekulær makt, først og fremst hos kongen.

3.3.5 Reformering av folkets kultur

Reformeringen av folkets kultur er en prosess som står meget sentralt i det meste av forskningen på folkekultur. Den mest generelle definisjonen på prosessen er "elitens vedvarende forsøk på å hevde og opprettholde deres kulturelle hegemoni" (Ramsey 2001: 54).

På bakgrunn av de problemer Peter Burke ser i bruken av begrepet "kulturelt hegemoni" tilbyr han en alternativ definisjon i *Popular Culture in Early Modern Europe* (1994). Således:

[...] [a] systematic attempt by some of the educated ["the reformers", or "the godly"] to change the attitudes and values of the rest of the population. [...] the leadership of the movement was in the hands of the educated, usually the clergy. (Op. cit. : 207).
(Min presisering i klammer).

Burke vektlegger at denne prosessen ikke må sees som en monolittisk bevegelse, men som en holdning som vinner stort gehør i mange sammenhenger også hos folk av laver klasser. Poenget er likevel at initiativet til reformering av folkelig kultur kommer fra de øvre stendene, først og fremst fra de øvre deler av den geistlige standen, og at dette initiativet var av en vedvarende art. For å vise hvordan denne reformistiske prosessen ikke skal forstås som én størrelse, poengterer Burke at prosessen varierer fra region til region og fra en generasjon til en annen (Ibid.).

Burke skriver selv at han har møtt kritikk for sin hypotese om eliten som reformeringens utgangspunkt. Kritikerne har påpekt at det allerede tidlig i senmiddelalderen fantes meget fromme håndverkere som tok avstand fra mange sider av den folkelige kulturen og trekker frem flere eksempler på

dette (Op. cit. : xix). Burke innrømmer villig at disse finnes og omtaler disse også, men hevder at deres innvirkning er på et mikroplan (Ibid.). I den store sammenheng er det likevel eliten som tar initiativet og gjennomfører reformene slik at de ikke blir kun et sporadisk lokalt fenomen, men varende regionale prosjekter på et makroplan, hevder Burke (Ibid.).

Han fremholder i tråd med Bakhtin, at eliten deltok som en selvfølge i de folkelige sammenhenger. Hvor disse fikk et uttrykk av protest, som for eksempel i karnevalet, var ikke dette i hovedsak rettet mot de sekulære elitene som også deltok, men mot en *offisiell* kultur, først og fremst representert av den høyere geistligheten (Op. cit. : xvi).

Et sentralt punkt som Burke også fremhever er at reformen av folkelig kultur omfatter alle de større kirkene i Europa, både de katolske, ortodokse og de forskjellige protestantiske retningene. Reformeringen har både ulik intensitet, ulike forutsetninger, mål og resultater, men er som fenomen felles for alle de europeiske statene. Særlig i den første fasen av reformeringen er det -

[...] en insistering på en adskillelse av det sakrale og det profane. Denne adskillelsen ble enda skarpere enn den hadde vært i middelalderen. Med andre ord var reformeringen av folkekulturen noe mer enn bare en ny episode i den lange krigen mellom de kristelige og de ukristelige⁴⁷, [fordi] det førte til et avgjørende skille i religiøs mentalitet og opplevelse. De kristelige var ute etter å ødelegge den tradisjonelle fortrolighet med det sakrale, fordi de mente at for mye fortrolighet avfødte uærbødighet. (Op. cit. : 211f) (Min oversettelse.).

Hva er det egentlig som er nytt med denne reformeringen i tidligmoderne tid? Gjennom hele kristendommens historie hadde det jo vært stridsskrifter mot utsvevende levevis, mot fråtsing, mot diverse folkelige skikker, mot verdslig bruk av sakrale riter eller formularer og mot satiriske parodieringer av presteskapet. Hva er det som gjør tidligmoderne tid så spesiell? Burke viser til at det tidligere hadde først og fremst vært enkeltindivider som hadde tatt til orde for avskaffelse av det de så som syndig eller uverdlig. Nå var det takket være de forbedrede kommunikasjoner, som for eksempel tilgjengeligheten av trykkerier og dermed økt mangfoldiggjøring av skrifter,

⁴⁷ Burke benytter her termene "godly" og "ungodly".

en mer eller mindre kontinuerlig prosess i gang som engasjerte store deler av prestestanden og noen steder også borgerskapet. Noe av nøkkelen her ligger klart i de prosesser som er tilknyttet reformasjonen og motreformasjonen, og som er den makrohistoriske bakgrunnen for Burkes hypotese.

Burkes grep her er først og fremst å ikke fokusere så sterkt på statsmaktens rolle, men heller på de sosiale grupperes interaksjon. I respons på enkelte historikers angrep på mikrohistorie og *Alltagsgeschichte* som apolitisk historie (Burke 2001: 8f), svarer Burke med en sterk politisering av hverdagshistorien for å gi den sterkere stringens i forhold til det fenomenet som han studerer, nemlig folks kultur (Burke 1994: xxiif).

Spørsmålet om hva som var så galt med folkelig kultur, slik at mange av de geistlige ikke kunne godta den, er sammenfattet av Desiderius Erasmus (Rotterdamus) i *Supputatio Errorum in Censuris Beddae*. Her forteller han om karnevalet i Siena slik han opplevde det i 1509. Karnevalet var ugudelig av to hovedgrunner:

- 1) Karnevalet var en etterlevning av gammelt hedenskap (*veteris paganismi vestigia*).
- 2) Det var for mye lettferdighet og løsaktighet blandt folket (*populus [...] nimium indulget licentiae*). (Op. cit. : 209).

Det Erasmus reagerte på her var det han oppfattet som en råhet, og noe som minnet ham sterkt om de romerske *Bacchanalia* og *Saturnalia*, som han hadde lest om hos blant andre kirkefedrene. Erasmus var en mann som var meget opptatt av oppførsel, derfor skrev han blant annet en bok i 1529 som het *De civilitate morum puerillum* (Sivilisering av smågutters oppførsel). Denne føyer seg forsåvidt fint inn med en rekke andre bøker som tok for seg rett oppførsel, med andre ord "dannelse", slik at man kunne nå langt opp i det sosiale hierarkiet, blant andre *Hoffmannens bok* (cirka 1518) av Baldassare Castiglione (1478 - 1529).

Med reformasjonen kom det til et høydepunkt i senmiddelalderens debatt om ritualer og det sakrale. Her ble det satt opp en rekke ankepunkter mot sentrale praksiser i den katolske kirken. Praksisen med å overta hedenske festdager og helligdommer for å benytte disse som kristne helligdager og kirker er velkjent fra kirkehistorien. Dette var jo en sentral strategi i misjonen i den tidligste middelalderen i omvendingsprosessen fra såkalt hedenskap til kristendom.⁴⁸ Strategien ble også godkjent av en av den katolske kirkens store autoriteter, pave Gregor "Den store", i et brev fra 601 hvor biskop Augustin spør hvordan han skal gå frem i misjonen i England, og får til svar at kristendommen skal benytte seg av de uttrykk som folket kjenner og forstår (Op. cit. : 229f). Flere av de øverste geistlige fortsatte pave Gregors linje også på 1600 - tallet, blant dem kong Ludvig XIVs hoffpredikant, biskopen av Meaux, Bossuet, mest kjent som den teologiske hjernen bak det franske eneveldet "av Guds nåde". Bossuet oppfordret alle prester til å være med på båltenningen på St. Hansaften, fordi, skriver han, at hvis folket kalte dette for en kirkelig helligdag så skulle også prestene være tilstede (Ibid.). Vi kan nærmest tolke Bossuets politikk dit hen at kirken skal holde på hva den har av makt over folkets kultur, men i hvilken grad han var opptatt av spørsmålet om for stor fortrolighet med det sakrale førte til uærbødighet er imidlertid uvisst.

Protestantene gikk derimot ofte mer radikalt til verks, og avskaffet ikke bare de folkelige skikkene som karnevalet og helgenopptogene, men gikk så langt som å kalle de sentrale katolske ritene og sakramentene for førkristne overlevninger. En av de mest systematiske fordømmingene av "papisteriets" riter var Joshua Stopfords *Pagano - Papismus*, med undertittelen: *or an exact parallel between Rome - pagan & Rome - christian in their doctrines and ceremonies*. Boken ble gitt ut i London i 1675 (Op. cit. : 209f). I tillegg kom også reformasjonskampens mer dramatiske "renselsesprosesser", med ikonoklasmer og desekrering av relikvieskrinene i katedraler og kirker.

⁴⁸ På norsk hold er denne strategien mest kjent i forhold til norrønfilologen Magnus Olsens tese om "å bygge kirker på hovets grunn" i kristningen av Skandinavia (Olsen 1929).

Et annet perspektiv på reformasjonen kan gis gjennom hypotesen om "den lange reformasjonen", som dekker tiden fra 1450 og frem til 1750, altså fra trykkekunstens utvikling i Vesten og den katolsk - erasmiske reformbevegelsen frem til pietisme og industrialisering. Burke nevner ikke denne tesen til tross for at den har og hadde sterke og viktige talsmenn i blant andre Edward Muir (1997) og Norbert Elias (1978). Som forskningsstrategi gir tesen om "den lange reformasjonen" litt andre perspektiver enn Burkes tilnærming.

Slik Muir anvender tesen i boken *Ritual in Early Modern Europe* (1997) forutsettes det at reformasjonen skritt for skritt baner veien for et nytt syn på riter og handling over hodet. På bakgrunn av en bred sosial karakteristikk av det kristne Europa bygger Muir opp et bilde av forskjellige kulturers holdninger til ulike riter. Han mener at reformasjonen er en revolusjon av ritenes betydning (Op. cit. : 8), og den er med på å skape en mønsterdannende endring av mentaliteten til folk som levde på den tiden. Revolusjonen består i ritualets overgang fra en nærværets (*presence*) doktrine til representasjonens (*representation*) tese. Teorien er utviklet på bakgrunn av debatten om nattverdens betydning, diskursen om den såkalte transubstansjonslæren, men ses her som utslagsgivende på ritualer generelt sett. Meget forenklet sett er det polariteten mellom den katolske kirkens og Zwinglis og Calvins reformerte kirke som utforskes i forhold til ritualets meningsaspekt på bakgrunn av Arnold van Genneps tredelte ritemodell i *Rites de passage*. Denne tidligmoderne mentaliteten baner veien for en ny forståelse av individ i forhold til før, hvor det private blir en stadig viktigere kategori for menneskets selvbilde.

Burke befinner seg kanskje innenfor det samme problemområdet, men har, med sin problematisering av begrepet *kultur* og den tydelig politiserende holdning helt ned til planet med små, sosiale grupperinger, en sterkere metodisk stringens enn de talsmenn for tesen om "den lange reformasjonen" som det vises til her. Likevel står begrepet mentalitet sentralt også hos Burke i

det han benytter dette begrepet flere ganger, men uten egentlig å presisere så nøye hva han legger i det.

Proessen "reformeringen av folkekulturen" blir gjerne sett som én prosess. Ann W. Ramsey (2001) mener det er mulig å se to prosesser her. I tillegg til den konvensjonelle "reformeringen av folkekulturen", som hun plasserer innenfor en tidlig periode som strekker seg fra 1450 til 1750, skriver hun om det som hun kaller for "folkekulturens transformasjon" (Op. cit.: 54). Denne forvandlingen av folkets kultur har sine røtter på 1400 - tallet, men er først tydelig fra 1700 - tallet av da kapitalistiske relasjoner inngår i produksjonen (Ibid.). Transformasjonen er videre satt i sammenheng med kristendommens minkende monopol på kulturelle verdier og større politiske endringer som den franske revolusjonen og det denne medfører i endrede maktforhold (Ibid.). Transformasjonen inkluderer langsiktige endringer som skiftet fra en muntlig til en skriftlig basert kultur, industrialiseringen, og oppkomsten av klassesamfunnet (Ibid.).

Burke har et annet syn på denne prosessen, og kaller dette for "oppkomsten av massekultur", og setter denne oppkomsten til omkring 1800. Han vektlegger først og fremst hvordan folkekulturen gradvis blir fortrent av massekulturen (Burke 2001: 10ff). Massekultur kan defineres som "kulturindustri" i tråd med Frankfurtskolens kritiske sosiologi, fremholder Burke (Ibid.). Michel de Certeau, en analytiker av folkekultur, hevder at det som kjennetegner massekultur er først og fremst at den enkelte forbruker kan foreta et valg. Forbrukeren kan altså velge å "kjøpe" massekulturen eller man kan gjøre et eget utvalg av masseproduserte ting og gi dem en egen, personlig mening (Ibid.). Massekultur er ifølge Burke også standardiseringen av oppdragelse av barn, primært i sammenheng med obligatorisk skolegang.

Den britiske sosialantropologen Ernest Gellner beskriver denne prosessen som "universell høykultur". Burke presiserer denne tesen, og skriver at det er et forsøk på å innføre elevene til en høyere kultur som var nasjonal eller vestlig istedet for lokal. (Ibid.).

Vi ser igjen at Burkes grep er å sette kultur først i sammenheng med historiske endringer i det han fokuserer på makroplanets endringer og de delte sosiale forutsetninger i en befolkning. Dette perspektivet skal vi se nærmere på i sammenheng med jærtegn, først og fremst i sammenheng med biskop Jersins skrift fra 1631. Dette er skrevet for å få bukt med det han ser som "djevelens spillopper" i de mange religiøse visjoner og jærtegnfortolkninger som den jyllandske befolkningen utsettes for.⁴⁹

3.4 Anvedelse av teori i oppgaven

De tre hovedteoriene som det er gjort rede for her i kapittel 3 har det til felles at de alle er utviklet eksplisitt for å forklare vesentlige, eller også grunnleggende trekk ved samfunn og mentalitet i senmiddelalder og tidlig nytid. Dette betyr ikke at de også delvis kan anvendes i overførte betydninger på andre perioder, men at de altså først og fremst er utviklet på bakgrunn av forskning i kildemateriale fra senmiddelalder og tidlig nytid. I så måte er det viktig å fremheve at de tre teoriene ikke er fullstendig komplementære, men delvis motstridende. Disse teoriene har imidlertid det til felles at de er utviklet på bakgrunn av en kritisk innstilling til hvorvidt tidlig nytid lar seg beskrive uten på et eller annet vis å skildre dynamikken i utviklingen i denne perioden, som enten sosialhistorisk(e) prosess(er) eller som virkelighetsoppfatning(er).

I tillegg til det idéhistoriske aspektet - at tenkningen på denne tiden i en avgjørende grad har betydning for vår tids tenkning - er også det rent historisk - politiske fenomenet, oppkomsten av den moderne territorialstaten i tidlig nytid, viktig som administrativ - byråkratisk prosess som fremdeles er avgjørende for retts - og statsoppfatningen i dag.

Jærtegn og eskatologi er i liten grad nevnt eksplisitt i relasjon til teoriene, men på bakgrunn av kildematerialet vil jeg forsøke å vise at jærtegn

⁴⁹ Charlotte Appel skriver at "[...] Ud af 72 "førsteudgaver" af tidsrummets "opbyggelsesskrifter" i snæver forstand, har minst 51 en gejstlig forfatter eller oversætter som ophavmand." (Appel 2000: 235). Tidsrommet som omtales her er 1630 - årene. Trettiårskrigen rammet Danmark særlig hardt i 1627 - 29 og avstedkom en massiv folkelig religiøs vekkelse

har hatt en sentral og selvsagt, om enn ikke ukontroversiell, plass i den tidligmoderne tids religionsliv og kultur. Jærtegn som religiøst fenomen kan også ha hatt en ikke ubetydelig rolle på noen avgjørende punkt i religionens legitimerende funksjon av de endringer i maktstrukturene som var med på kulturelt og politisk å styrke statsmakten på 1600 - tallet. Det er i denne sammenheng vi skal se teoriene som her er blitt presentert som bakgrunn for kildematerialet.

med virkninger til langt ut i slutten av 1630 - årene (Ibid.). Det er på bakgrunn av denne vekkelsen vi må se Jersins virke som reformator av folkelig religiøsitet.

DEL II

Kapittel 4: TEGNS ROLLE I SOSIALE STRUKTURER OG I RELIGIØSE OPPLEVELSER

Vi har tidligere i oppgaven definert renessansens virkelighetsforståelse som "det semiotiske univers", da man ser verden som sammensatt av tegn, og tegnene slik blir avgjørende for virkelighetsbildet i denne perioden. På 1600 - tallet er fremdeles denne virkelighetsforståelsen bestemmende for akkumulasjon av kunnskap. Akkumulasjonen av kunnskap er generelt sett avgjørende for hvordan man oppfatter sin egen og andres eksistens. Spørsmålet her er da på hvilken måte en slik forståelse av "virkeligheten" vil ha betydning for de sosiale relasjonene på 1600 - tallet?

Ære ble oppfattet som det bærende begrep for mellommenneskelige relasjoner på denne tiden. Idet ære omfattet en helhet av byrd, det vil si arv og ætt, og språkhandlinger i relasjon til kjønnsroller, normer og regler innebærer også ære det vi i dag kaller verdisyn. På hvilken måte gir "det semiotiske univers" mening til æren og de sosiale strukturer relatert til den? Her skal vi ta for oss synet på ære og aktelse i forhold til standssamfunnet, idet vi problematiserer hvordan tegn generelt og jærtegn spesielt var relatert til virkelighetsoppfatningen. I tillegg skal vi se hvordan oppkomsten av et rangsamfunn kan ses som et bilde på en økende kulturell splittelse fra og med slutten av 1600 - tallet og hvilken rolle religion spiller i denne sosiale splittelsen.

I relasjon til religionen kommer det i den protestantiske ortodoksi en sterk opplevelse av troens fornying og reaktualisering i boten. Denne religionsformen har blitt kalt pønitensekristendom, eller botsfromhet, og var sentral i opplevingsaspektet ved religionen, fordi den trekker på forståelsen av verden som forlatt av Gud. I en slik situasjon kan den troende bare nærme seg Han i troen på frelse. I denne sammenheng er det vi kan se religionen som et bindeledd mellom mennesker og grupper. Da kan vi spørre om standssamfunnets begreper for ære og lov kulturelt sett står i en relasjon til

pønitensens forståelse av bot, anger og frelse? Kan en slik sosial relasjon mellom standssamfunnet og botsfromheten knytte den religiøse opplevelsen til den semiotiske representasjon?

4.1 Tidens tegn – semiotikk og mentalitet i de sosiale strukturer

Tidlig nytid i Vesten har blitt karakterisert som et *æressamfunn* og dens religiøsitet som *botsfromhet*. Ære og bot er relatert, idet ære av forskjellig slag er knyttet til overholdelse av lover eller kulturelle normer, og bot er avhengig av en oppfatning av lov og rett og legitimering av makt for å kunne få en så sentral posisjon som den har i religionen og mentaliteten generelt.

Var det slik at det "fromhetssamfunn", som kirken ideelt sett var forpliktet på å utbre, på 1600 – tallet var et redskap for en offisiell kulturs bevisste eller ubevisste forsøk på å reformere den tidligmoderne felleskulturen? "Fromhetssamfunnet" var som ideal i mange henseender et speilbilde av den offisielle kultur, høygeistlighetens og skriftkulturens uttrykk og virkelighetsbilde (Burke 1994). Slik var det først og fremst gjennom den offisielle kultur at religiøsiteten fikk sitt lovlige uttrykk, mens andre uttrykk ble marginalisert og skilt ut som enten trolldom eller overtro (Oja 1999).

Selve ryggmargen i tidlig nytids samfunn var standsbegrepet. I Danmark – Norge hadde man et firedelt *standssystem* frem til det i 1685 vokste frem et kongelig regulert *rangssystem*. Dette hadde ni rangeringer, hvor hver rang var oppdelt i mellom fire til femten grader, med tilsammen 99 grader i hele systemet på 1700 – tallets begynnelse (Henningsen 2001: 313ff).

Standssamfunnet, som bygget på æren både som juridisk og sosial kategori, var i utgangspunktet en kultur hvor talen var primær og skriften var sekundær. Språkhandlingen var i utgangspunktet "ær – lig", det vil si at man var forpliktet på sitt ord i forhold til de fleste avtaler, idet avtaler bare i liten grad ble inngått skriftlig. Æren må således forstås som et sosialt bindemiddel, og i forhold til standen var æren avgjørende for nøkkelgoder som for eksempel rettssikkerhet. Ofte var det også et sammenfall mellom vanære og synd, og i en slik dimensjon var ære også sterkt relatert til religionen.

Ortodoksiens religiøse kultur, botsfromheten, kan i sammenheng med barokkens virkelighetserfaring sees som et uttrykk for en erfaring av *mundus*, verden som fallen og fordømt gjennom synden. Synden gjøres her til den primære erfaring av det sakrale, idet man ikke kan nå en erkjennelse av Gud som befinner seg utenfor verden. Dette er altså en negativ erfaring av Gud som lov ut i fra en overtredelse av denne guddommelig gitte loven. Synden og tapet av æren kan i ortodoks lutheransk sammenheng forstås, i relasjon til angeren og boten, som en stadig gjenoppleving av troens under, den eneste "sanne" åpenbaringen. Men hvordan skal vi forstå ære og bot som sosiale og religiøse nøkkelbegrep i forhold til "det semiotiske univers"? Er standssamfunnets strukturer, hvor ære og bot er så sentralt, i seg selv et uttrykk for "det semiotiske univers"?

Jærtegnet fremstår som en typisk del av kulturen(-e) i tidlig nytid. Opptreden av jæritegn kan uttrykke en særlig oppmerksomhet mot en usikker fremtid og det å tro som virkelighetserfaring. Samtidig som forestillingen om at enkelte fenomener divinerer, det vil si at fenomenene forteller om kommende begivenheter, kan karakteriseres som en "magisk" forestilling, er likevel denne karakteristikken temmelig fordringsløs og intetsigende når vi vil forsøke å se nærmere på det meningsinnhold som de divinerende fenomener kan ha hatt. I tillegg bør vi merke oss at termen magi brukes noen ganger, særlig i eldre litteratur, i en nedvurderende betydning som religionens motsetning. Et skille mellom disse to er ikke fruktbart ut i fra et vitenskaplig ståsted, da vi kan se termen magi som en måte å marginalisere en rekke aspekter ved ulike religiøse praksiser (Douglas 1997).

Hva så med jæritegnets rolle i relasjon til de sosiale forhold? Finnes det iboende semiotisk relaterte forestillinger i de sosiale og økonomiske strukturer som la forholdene særlig til rette for at jæritegnfortolkninger ble gitt politisk og religiøs betydning? I sammenheng med det offentlige, det som er gitt mening ut i fra sin stilling i det teosentriske hierarkiet, er ære som begrep først og fremst det som borger for stabilitet og forutsigbarhet, det som gjør at ting samsvarer med sin tilmålte plass i hierarkiet. Ære er altså en form

for analogi hvor individ og rolle samsvarer semiotisk og gis en mening ut i fra verdensbildet. Sosialt og økonomisk vil det si at ære er det mellommenneskelige bindeledd som hindrer normative utglidninger, som skaper endring, og gir trygghet i forhold til den etablerte orden på mikroplanet og knytter dette sammen med makroplanets "udødelighet". Ære er således en del av den offisielle kultur der den både relegerer nåtid til fortid og fremtid og som gjenspeiler makt eller avmakt.

4.2 Samfunn og semiotikk i tidlig nytid

Sammenhengene mellom et semiotisk bestemt grunnsyn og kriser i samfunnslivet viser oss de sider ved kulturen i tidlig nytid som vektlegger årsaksforhold og ansvar. En katastrofe kunne for eksempel være krig, pest, brann eller jordskjelv. Det var vesentlig å etablere et skyldsspørsmål i etterkant av slike katastrofer for å kunne gi mening til det inntruffede og bestemme hendelsens *egentlige* hensikt, i form av å avsløre det semiotiske aspektet. Dette er altså et karakteristisk uttrykk for hvordan et samfunn på bakgrunn av *Likhetens episteme*, kunne tenkes å håndtere katastrofen som realitet ved å gi katastrofen en karakter av tegn, det vil si å gi mening til katastrofen.

I 1665 ble London rammet av pest som tok livet av omtrent 100 000 innbyggere, kjent som "The Great Plague". Året etter, i 1666, brant halve byen ned. Over 13 000 hus gikk med i "The Great Fire" (History vol.2, no. 10; 67). Da London i løpet av to år ble rammet av to katastrofer som overgikk det meste av hva man hadde opplevd før den tid, ble det avgjørende å etablere et ansvarsforhold for katastrofene. Biskopen av London gjengir en av forklaringene som ble gitt:

It couldn't be for blasphemy, or it would have started in Billingsgate market, where the porters used very ripe language; it couldn't be for degeneracy, or it would have started in Drury Lane [where the theaters are]; it couldn't have been a punishment for lying, or it would have begun in Westminster Hall, where the lawyers met. We know for sure that it was a punishment for gluttony, because it started in Pudding Lane and ended at Pie Corner. (Ibid.)

I en verden der ingenting skjer uten Himmelenes vilje og årsak, og en hver årsak har et ansvarsforhold, er påstanden om at katastrofer skjer som følge av Guds straff i samsvar med det teosentriske verdensbildet. London gikk derfor under som følge av fråtsing, *gluttony*, man hadde jo fått tegn på det i form av en *signatur* (!). Retorisk sett er denne forklaringen preget av Foucaults første kategori for likhet, altså *convenientia*, naboskapet. Det vil si at naboskapet, berøringsflaten mellom det sted en synd ble begått og den synd som Gud hadde tenkt å straffe, ville bli rammet av Hans vrede. Samtidig er forholdet mellom de av de syv dødssyndene som er nevnt i forklaringen og de institusjoner eller grupper hvor syndene knyttes til signaturer. Banning er for eksempel knyttet til markedshandlerne ved Billingsgate i en slik grad at banning eller "kjefting" den dag i dag heter *billingsgate* på engelsk (!).

Tidens fremste engelske poet, John Dryden (1631 - 1700), forteller i det lange diktet *Annus Mirabilis* om hva han så som årsakene til "The Great Fire":

(266)

We all have sinn'd, and thou has laid us low,
As humble earth from whence at first we came:
Like flying shades before the clouds we show,
And shrink like parchment in consuming flame.

(269)

O pass not Lord an absolute decree,
Or bind thy sentence unconditional:
But in thy sentence our remorse foresee,
And, in that foresight, this thy doom recall.

(278)

And now four days the Sun had seen our woes;
Four nights the Moon beheld th' incessant fire;
It seem'd as if the stars more sickly rose,
And farther from the fev'rish North retire.

(Wain 1996, I: 419 - 431)

De to forklaringene som presenteres her er tross sine ulikheter samstemte på ett punkt, idet de begge forklarer at det er Londons innbyggers syndefullhet som har ført til at Gud ble rasende og brakte byen dens ulykker. Drydens språk har ikke de samme direkte føringer slik den overfornevnte forklaringen,

som biskopen skrev ned, har. Denne sistnevnte forklaringen er igjen full av referanser til alle de synder som den rasende Gud kunne tenkes å ville hevne på London. Forklaringen har slik en nærmest katalogmessig karakter (Appendiks, figur 4). Hovedpoenget er likevel at forklaringen som biskopen skrev ned går ut fra at Gud automatisk gav en detaljert beskjed om akkurat hva som var feil med Londons innbyggere ved ordspill og gester, såkalte signaturer, mens Dryden i en større grad tenker i forhold til botsfromhetens anger, *remorse*. (eng.).

Den mektige Jesper Brockmand, Sjællands biskop, forklarer at pesten, som kom i 1625 og rammet særlig København sterkt, var Guds straff for at man ikke tok seg av de fattige i samfunnet (Glebe-Møller 1980: 140). I *Guds Haand, det er En christelig oc gudelig Vnderviszning af Guds ord om Pest* (1630) benytter Sjællands biskop anledningen til en kritikk av byens administrasjon, og viser slik at også Guds straff kan være et kraftig politisk instrument. I tidlig nytid var altså jærteget, varselet om Guds "fortørnelse" (Munthe 1641), og en mulig forestående straff fra Gud hvis ikke tiltak ble satt i gang, en "refselse" som man kan benytte overfor alt fra seksualmoral (Munthe 1641) og bekledning (Jersin 1631) til brudd på strafferett (Munthe 1641). Vi kan se disse i sammenheng med de tre "Herredagsforordninger" som alle kom i 1617. Det var forordningen mot "løslevned", det vil blant annet si seksualmoral, mot "luksus"⁵⁰ og mot "trolldom" (Grell 1995: 201). Man forsøkte altså bevisst eller ubevisst å aktualisere, muligens også å legitimere, ved hjelp av jærtegensfortolkninger som varsler Guds forestående straff, de allerede vedtatte forordningene.

⁵⁰ Med luksus forstås først og fremst "ekstravaganse" i klesdrakten, men også innskrenkninger av begravelsesseremoniell, det vil blant annet si utformingen av likkisten, dekorasjoner, gravstener og hvor mye og hvilken musikk som ble tillatt under selve begravelsen.

Figur 4:



Bildet ovenfor: Tresnitt fra Lychostenes, Prodigiorum ac ostentorum chronicon (1557). Vi ser et såkalt menneskelig "monster" nederst til høyre, sammen med andre jærtegn av forskjellig karakter. "Monsteret" blir her plassert sammen med andre hendelser som ble sett som katastrofer, for eksempel oversvømmelse, blodregn og regn av hvete.

4.3 Standen og æren i konteksten "magi"

Kjernen i både det byrdsbestemte standssamfunnet og det formueavhengige rangssystemet var *æren*, idet denne avgjorde hvem man kunne dele bord med, tiltale direkte og berøre (Henningsen 2001: 313ff). Det kan argumenteres for at særlig standssystemet først og fremst var kulturbestemt og at et materialistisk perspektiv ikke fanger systemets meningsperspektiv. Det vil si at standen var bestemt ut i fra slektskap og ikke primært ut i fra særskilte økonomiske parametre som i det borgerlige klassesystem, for eksempel ut i fra kontroll over produksjonsmidlene (Ibid.).

Rangsamfunnet utviklet seg raskt fra et aristokrati, det vil si adelskap ut i fra fødselsrett, til et meritokrati, der tittel ble tildelt etter både fortjeneste og/eller formue av kongen, og ikke nødvendigvis etter arvede rettigheter (Ibid.). Således ble hele 1700 - tallssamfunnet, tildels unntatt bondesamfunnet, en slags maskerade hvor det var om å vise at man:

- 1) hadde rang og kunne leve som det sømnet seg for denne rangen, og/eller
- 2) hadde ambisjoner om å oppnå en rang, det vil si at man levde som den rangen man ønsket å tre inn i uten egentlig å tilhøre den (Ibid.).

Standssystemets røtter ligger i middelalderens føydalsamfunn, som imidlertid er sentrert rundt slekten og dens jordegods. I fra høymiddelalderen av er æren fast knyttet til ulike juridiske rettigheter alt etter byrd i store deler Vest - Europa. Æren kunne imidlertid mistes hvis man fikk en lav anseelse på seg som ikke harmonerte med standens æreskodeks. En måte å miste anseelse på var for eksempel ved å ikke fullføre sine kristne plikter som og gå til skrifte, eller andre avvik som ikke kunne tollereres.

Ære og anseelse er for Ludvig Holberg (1684-1754) knyttet til folke- og naturretten (1716).⁵¹ Hans skille mellom to former for anseelse, den

⁵¹ Folkeretten er knyttet til den sivile forfatning, først og fremst mellomstatlige forhold mens *naturretten* er knyttet til den guddommelige lov, evangeliets lov. Idealet for folkeretten er

alminnelige anseelse, *existimatio simplex*, og den høyere aktelse, *existimatio intensiva*, er hentet fra Samuel Puffendorfs (1631-1684) naturrett (Krogh 2000: 348ff).

Den høyere anseelsen var den som hørte adelen til. Holberg mente imidlertid at den også kunne omfatte de som ved fortjenestefulle handlinger hadde gjort seg fortjente til en høyere aktelse (Ibid.). Dette var også noe av den ideelle kjernen i rangssamfunnet. Kongen kunne tildele høyere rang etter fortjeneste. Vanligvis bestod denne fortjenesten imidlertid i at man betalte penger til kongen for en *tittel* (Henningesen 2001: 313ff).

Den alminnelige aktelse var alle menneskers fødselsrett (Krogh 2000: 348ff). Dette var en opprinnelig uformell ære som materialiserte seg i den gjeldene æresstruktur, det vil si rang - eller standsstrukturen. Man kunne miste denne æren ved å begå forbrytelser mot "naturens lov", det vil si tyveri, mord og så videre. I tillegg var man æreløs dersom man valgte å tilhøre yrkesgruppene fengselsbetjent, nattmann, rakker, det vil si skarpretter eller bøddel, som var "urene" og slik en del av en "magisk" forståelse av rang og ære (Ibid.).

I prinsippet var samfunnet for Holberg delt inn i tre, to grupper med ære, men av forskjellige typer, og én gruppe som ikke hadde ære, forbryterne og de profesjonsbestemt uærlige personer (Ibid.). Nattmennene fungerte som byenes renovatører, de hentet pottet og toaletter om natten, fjernet selvdøde

således at naturens lov nedfeller seg i den sivile forfatning, slik at "sivilisasjonen" bevarer sin overensstemmelse med sin naturlige forutsening Gud og dermed unngår Hans vrede. Naturretten skulle i Romerretten samsvare med den fornuft som man kunne tolke samfunnets faktiske lover (Koch 1983: 150ff). Den jødisk - greske filosofen Philo Judæus identifiserte naturretten med de ti bud (Ibid.). Thomas Aquinas mente at godhet og rettferdighet finnes som ideer i Guds fornuft. Guds evige og uforanderlige fornuft var derfor bundet av naturretten (Ibid.). Samuel Puffendorfs rettsfilosofiske system tok særlig for seg det juridiske og politisk - filosofiske grunnlag for en sentralisert statsmakt (Ibid.). Hans utgangspunkt var å finne i Erhard Weigls universelle maetmatikk. Weigel hevdet i *Arithmetische Beschreibung der Moralweissheit* (1674) at man kunne utregne matematisk de nødvendige moralske handlinger ut i fra naturen, Guds skaperverk (Ibid.). Puffendorfs rettslære er likevel først og fremst humanistisk, idet han hevder at moralen baseres på erfaring (Ibid.). Naturretten utspringer ikke fra fornuften, men kan erkjennes ved hjelp av fornuften, hevder Puffendorf videre (Ibid.). Utgangspunktet for *den naturlige lov* (det vil si naturretten) er menneskets nødvendighet for å leve sammen med andre, *socialitas* (Ibid.). Den naturlige loven regulerer den menneskelige adferd som er preget av selvoppholdelsesdrift og en tilbøyelighet til ondskap, skriver Puffendorf (Ibid.).

dyr, og feiet skorsteinspipene om dagen (Ibid.). Disse utøverne og deres familier av de æreløse yrkene var stigmatiserte i standssamfunnet og undratt det kristne fellesskap, slik en stiftsamtmann skriver i 1698 (Krogh 2000: 340).

Det er i det hele tatt vanskelig å tenke seg at en nattmann kunne bryte ut av sin stand under noen omstendigheter. Nattmannens vei var sperret for muligheter til å komme videre. De eneste som stod under nattmannen var fangene og de dødsdømte som mestermannen, rakkeren og "tyvdrageren", det vil si fengselsbetjentene, tok seg av.

De "uærlige" profesjonene kunne imidlertid aldri betale seg til noen titler, hverken de eller deres etterkommere, og må forstås som dette samfunnets "pariakaste". Holberg, en av tidens mest liberale og opplyste menn, omtaler disse som de æreløse og de uverdige av alle mennesker, og om han ikke annet enn forakter dem, så utviser han med dette en langt større toleeranse for dem enn de fleste av sine samtidige (Krogh 2000: 340ff).

4.4 Strafferettens religiøse dimensjoner

I mange henseender var straffesakene, som det mest dramatiske uttrykket for "lovens lange arm", et scenario hvor standsforskjeller kunne være avgjørende for om påtale ble reist og hvilket utfall en eventuell sak kunne få.

Henrettelsene var en av de fremste arenaene for den felles kulturen, her møttes den offisielle og den uoffisielle kultur. Det offisielle var representert med soldatene som omgav skafottet og som holdt folkemengden på avstand. Det uoffisielle var derimot representert med selve arenaen for henrettelsen: markedet, torget, eller slik det var i Bergen, med områder som lå utenfor eller like ved byens yttergrenser. I Bergen var det henholdsvis Fløyen eller Nordnes. Skillingsvisene som en finner en del av i Danmark, er å betrakte som en kilde til en uoffisell kultur som omgav henrettelsesscenarioet, og disse er å finne i samlinger bevart fra adelen og storborgerskapet.⁵² Vi kan si at skillingstrykkene var uoffisielle ikke bare i formen, men også idet de

⁵² I Det kongelige bibliotek i København finnes to samlinger med flygeblader, Karen Brahes samling, som stammer fra Odense og Hielmstiernes samling som dekker tidsrommet 1686 til 1791, men som også omfatter jærtegn (Krogh 2000: 567).

sjelden ble forelagt den obligatoriske sensuren. Københavns Universitet var imidlertid på 1700 – tallets midte ikke lenger inneforstått med at det skulle drives sensur av skillingsvisetrykk og forsøkte å få politimyndighetene til å gjøre dette i stedet (Krogh 2000: 303).

Henrettelsene kunne ta flere dager å gjennomføre. I en dansk tilskrivelsessak fra 1718, hvor den siktede altså var anklaget for blasfemi ved å ha inngått en pakt med djevelen, skulle dødsdommen bli fullbyrdet med halshogging slik loven fastsatte (Krogh 2000: 130f). Henrettelsesprosessen tok til med prekener i alle kirkene i København hvor man bad for synderen søndagen før henrettelsen skulle skje. På torsdagen ble brevet hvor den blasfemidømte hadde skrevet en pakt med Djevelen med sitt eget blod, brent av skarpretteren på torget, mens en prest holdt en lang, agitatorisk preken mot overtro og Gudsbespottelse. Søndagen etter måtte den dømte skrive offentlig for sin menighet og motta nattverden slik at han kunne frelses. Dagen etter fant selve henrettelsen sted på torget, hvor den dømte som hadde både uttalt og skrevet et ønske om å gå i Satans tjeneste for å komme ut av sine ulykker, først fikk skåret tungen av, på grunn av det han hadde sagt, deretter fikk han kappet av høyre hånd for det han hadde skrevet, og til slutt ble han halshugget med sverd. Etter henrettelsen ble både tunge, hånd og hode satt opp på staker ved byporten og resten av kroppen ble begravet i stillhet på kirkegården. Henrettelsesmetoden samsvarte med loven mot majestetstetsfornærmelse (Krogh 2000: 148). Blasfemi var en *crimen læsæ majestatis divinæ* (lat.), en fornærmelse av den guddommelige majestet, og landsforæderi og fornærmelse av Kongen var en *crimen læsæ majestatis civilis* (lat.), en fornærmelse av den jordiske majestet (Ibid.) – En overensstemmelse mellom Gud og Kongen av Guds Nåde, som Guds jordiske stedfortreder.

Begrunnelsen for de strenge straffene lå, frem til et stykke inn på 1700 – tallet i et mosaisk rettsgrunnlag (Krogh 2000). Etterhvert skiftet synet på GT som bindende rettsgrunnlag da jussen gradvis ble mer fristilt fra teologien. Dette skiftet skjedde imidlertid ikke over natten, men fra omkring midten av 1700 – tallet ble det argumentert for at Danmark – Norge ikke var en

teokratisk stat slik det gamle Israel hadde vært. Moselovene ble altså definert som en forensisk lov, det vil si uvedkommende for dansk – norsk lov. Tyge Krogh forklarer skiftet slik:

Forestillingene om den guddommelige hævn og nåde måtte fjernes, og ansvaret for dødsdommene måtte entydig plasseres hos mennesket selv, før dødsstraffen kunne kritiseres. [...] Samfundet måtte i erkendelse og praksis gjøre op med den magiske forståelsesramme, før dødsstraffens umenneskelighet kunne formuleres (Krogh 2000: 369).

Denne ”magiske forståelsesramme”, som Krogh kaller det, kom ofte til uttrykk i domskjennelsene. Slik heter det for eksempel i en uttalelse fra Teologisk Fakultet om en domfellelse for blodskam i 1693 fra Vestlandet:

Dog saasom Gud truer med adskillige Plager for saadanne Synders Skyld, da at eder kongel. Mayt. s Lande skulde dermed blifve besmittede og blive skyldige i de Synder for hvilke Hedningerne ogsaa bleve udspuede og udjagede af deres Lande [...]. (Krogh 2000: 161; 518).

Denne forestillingen om at individers synd også kunne ramme hele samfunnet, er blant annet å finne i den gammeltestamentlige syndebuksmyte. I *En sandferdig Beretning* [...] fra 1641 av biskop Munthe, hvor han argumenterer på samme måten som i sitatet ovenfor, er biskopen opptatt av at det er de ”uomvendte” sin skyld at Bergen ble rammet av bybrannen i 1640. Denne forestillingen om den guddommelige straff ser altså ut til å ha forekommet gjennom hele 1600 – tallet, idet sitatet ikke på noen måte er et isolert tilfelle.⁵³

Forestillingen om Guds straffende vrede var først og fremst grunnet i en eskatologisk myte, slik den kom til uttrykk i Bibelens apokalyptiske bøker, men den var også begrunnet ut i fra et mer eller mindre fatalistisk syn som var fremherskende i deler av protestantismen. Dette er tanken om at verden, som i utgangspunktet var forlatt av Gud, siden mennesket ikke kunne erkjenne Han, var styrt av Gud gjennom en skjebnemakt, det såkalte *Guds Forsyn*. Fremhevingen av Forsynet var på ingen måte en protestantisk

⁵³ Jevnfør for eksempel side 2 hvor Edvard Edvardsen i 1684 kaller jærtegnene og bybrannen i Bergen i 1640 for ”Guds Straf”.

innovasjon, men hadde nøyde sammenheng med den *deus absconditus* (lat.), "den skjulte Gud", som etterhvert ble en sentral forestilling hos mange teologer, særlig i tilknytning til "det ondes problem" (Midelfort 1972).

4.5 "Guds Forsyn" - Forestillinger om Guds straff

Guds Forsyn er en forestilling som går langt tilbake i tid og spiller en sentral rolle i kristendommen. Origenes hadde blant annet utviklet sitt syn på Guds Forsyn som *Pronoia* i senantikken. Forsynet, *providentia* på latin, er en slags *prognosis* (gr.), bokstavelig talt "for - viten", og har i prinsippet samme funksjon som *portentus* (lat.), det vil si jærtegn er et forvarsel som gis av guddommelige makter. Forsynet er innenfor vestlig kristendom en slags skjebnekraft, hvor den allmektige Gud, "skjebnens herre", ut i fra særlige motivasjoner lar ting skje ut i fra sin guddommelige plan og vilje.

I sammenheng med spørsmålet om viljens frihet er Forsynet i en særlig grad knyttet opp mot det forutbestemte, det fatalistiske. Predestinsajonen spiller en stor rolle for Luthers teologi, idet han mener at mennesket ikke har fri vilje til frelse (Adam 1972: 267). Videre skal det også nevnes at særlig bondekulturen i store deler av Europa helt opp til moderne tid ser ut til å ha hatt sterke forestillinger om Skjebnen som en bestemmende kraft i forhold til både ætt og individ, noe som kan ha hatt betydning også for andre deler av samfunnet.

Erik H. C. Midelfort skriver i *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562 - 1684* (1972) at tanken om at alle ulykker var kommet til ut i fra *Guds Forsyn* har sitt teologiske utgangspunkt i en delt forestilling mellom katolikker og protestanter i det sørvestlige Tyskland på *Forsynet*, som stammer fra en katolikk ved navn Martin Plantsch⁵⁴ (Ibid.). Videre overtok og modifiserte den protestantiske schwaberen Johannes Brenz (1499 -1570) disse tankene og satte dem i en protestantisk forståelsesramme (Ibid.). Fra denne tradisjonen hevdet man at Gud var den eneste årsak til menneskelig lidelse

⁵⁴ Martin Plantsch fra Tübingen hadde i 1507 hevdet at når ulykker skjer så bør mennesket følge Jobs eksempel og vende seg til Herren i erkjennelsen av at "Herren gir, Herren tar" (Johansen 1991: 149).

som straff for menneskenes synder. Selv om en person trodde på og hevdet at hun hadde trolldomskunnskaper og evner, skulle hun altså ikke bli anklaget for trolldom. (Ibid.).⁵⁵

I stavangerbispen Jørgen Erickssøns (1535 -1604) *Jonæ Prophetis skjøne Historia udi 24 Predicken begreben*, fra 1592 , blir det hevdet at motgang aldri skulle bli tillagt djevelen eller hekser, fordi "det onde" var Guds straff for menneskets synder (Op. cit. : 208). Også i prekenene (1593) av den kongelig danske historiograf Anders Sørensen Vedel (1542 -1616) over den nittiende davidssalmen⁵⁶ finner vi de samme synspunkter uttrykt som hos Erickssøn.⁵⁷ Begge to slutter seg således til Luthers konklusjon i sin preken over den nittiende salmen, der han sier at ingen skulle skyldes sine ulykker på Djevelen eller de onde makters spill, for alt som skjedde var Guds vilje (Althaus 1962: 148f).

Fenomenet trolldom er ikke i den samme grad som de "egentlige" jærtegn, kometer, krig, misfødslar, blodregn og andre, mulig å sette i direkte sammenheng med de eskatologisk sett sentrale bibelstedene. Trolldom er derimot en synd som man kan se på som et frafall fra "den rette tro" (Næss 1984: 13f). Den står for den samme arroganse som man så som grunnleggende for det ondes eksistens, nemlig motstand mot Gud (Adam 1972: 287). Vi kan oppsummere synet på trolldom med at den ble sett på som et farlig fenomen,

⁵⁵ Denne tanken om trolldom har visstnok også hadde funnet veien til det danske presteskaper. Eksempelvis nevner her Johansen (1995) en dansk sogneprest, Niels Jacobsen fra Kirketerp, som under en trolldomsprosess sa til en "trollmann" at "hvis du har forhekset meg er jeg sikker på at du vil få din belønning når din tid er inne. Jeg vil uansett betrakte det som at dette kommer fra Gud." (Johansen 1995: 207).

⁵⁶ Salme nr. 90: "Herre, du hev vore ein bustad for oss frå ætt til ætt". I vers 7 heter det: "For me hev forgjengst ved din vreide, og ved din harm er me burtskræmde." Motivet med straff er altså omtalt og blir blant annet gjort til gjenstand for prekenene.

⁵⁷ Vedel skriver i *Den XC. Psalme, Mose Guds Mands Bøn*: " Derfaare skal det være langt fra, at wi ville giffue Dieffulen, eller hans Lemmer, onde Mennesker, denne Ære, at de kunde haffue Mact offuer vort liff, at paaføre oss Siugdum, Døden eller andre Forderffuelser, effter deris onde Lyst oc Begering. Herren, vor Gud, er den, som raader baade for Liffuet oc Døden, begge komme fra hannem, oc aldrig paaføris eller fratagis vden hans guddommelige Forsyn oc Beuilgelse." (Johansen 1991: 149). Et år tidligere, i 1592, skrev Stavangers biskop, den kjente demonolog Jørgen Erichssøn, at mennesket var selv ansvarlig for hva det gjorde (Ibid.). Hvis det skjedde en ulykke så var det på grunn av Herrens rettfærdige straff for menneskenes synder (Ibid.). "Trolldolck" var Guds instrument for å prøve sitt ulydige folk, slik at de kunne få en forsmak på hva som kunne vente dem hvis de fortsatte å være ulydige (Ibid.).

idet den trollkyndige kunne skade andre.⁵⁸ I siste instans ville trolldommens frafall fortørne Gud slik at Han ville føre ulykker over folk dersom man så igjennom øynene med praktiseringen av denne slags "hedenskap" .

Temaet trolldom og ulykkers årsak ble behandlet flere fremstående teologiske verk. Det finnes en forholdsvis stor bolk om *diabolisme*⁵⁹ i det mest omfangsrike av ortodoksiens teologiske verk, nemlig Jesper Brockmands *Universa Systema Theologia*, utgitt i 1633 (Glebe-Møller 1980: 137). Johansen skriver at forholdet mellom synd og lidelse ble åndeliggjort, og ble gjenstand for oppmerksomhet innenfor det han kaller "den prepietistiske bevegelse"⁶⁰, og slik dekket i en rekke skrifter (Johansen 1995: 208).

Forskjellen mellom dette åndeliggjorte forholdet mellom synd og lidelse på den ene side, og trolldom på den andre, er en ambivalent overgang. Man kan gå ut i fra at Johansen mener at man i det åndeliggjorte forholdet mellom synd og lidelse tar opp de samme problemene som man også gjorde i sammenheng med trolldom. Det vil si at "ondskapen" ikke lenger manifesterer seg i et fysisk nærvær, men heller i et åndelig nærvær, som i likhet med trolldom, har sin årsak i religiøs frafallenhet.

Johansen skriver at den gjentatte tematisering av lidelsen i sammenheng med Jobs bok og Davidssalmene ut i fra tolkninger som bygget på forestillingene om *Forsynet* var avgjørende for å sette en stopper for de danske trolldomsprosessene (Op. cit.: 209f). Johansen skriver altså at

⁵⁸ Kong Christian IV tok initiativet til flere saker mot påståtte "trollfolk" som han mente hadde skadet ham eller hans familie. I 1620 førte kongen selv sak mot adelsfrøkenen Christenze Kruckow (Scocozza 1987: 131ff). Saken endte med at Christenze fikk det privilegium å bli halshugget fremfor å kastes på bålet fordi hun var adelig (Ibid.). I 1589 ble tretten trollkvinner kastet på bålet etter at de skulle ha forsøkt å stelle i stand et uvær som skulle ta livet av kongens søster, prinsesse Anna og hennes brudgom, kong James VI av Skottland (Ibid.). Selv bar Christian en medalje av grønn jade rundt halsen som skulle beskytte ham mot skadetrolldommen. Det var kanskje derfor han i 1626 med slik sikkerhet kunne skrive: "De [trollfolkene] har med min person forsøgt allehånde, dog, Gud være lovet, de intet dermed har udrettet, thi jeg aldrig efter det hutleri har givet agt." (Ibid.).

⁵⁹ Diabolisme, det vil si en pakt med Djevelen, kalles ofte for "forskrivelse" i rettsdokumentene, og betyr rett og slett å skrive en avtale, pakt, med Satan. Diabolisme er *demonologiens*, læren om Djevelens, objekt.

⁶⁰ Med "prepietistiske bevegelse" menes ikke en egentlig "bevegelse", men innbefatter i denne sammenheng både det som samtiden kalte "socioanisme" (Holger Rosenkranzt ble kalt for dette) og Johann Arndts inderliggjorte lutheranisme (Grell 1995: 139ff).

vektleggingen av at menneskets lidelse er Guds straff er den avgjørende årsaken til at trolldomsprosessene nærmest opphører i Danmark, og at den åndelige litteraturen spiller en svært viktig rolle i utbredelsen av disse tankene.

Slik kan biskop Ludvig Hansen Munthes uttalelse om at han ikke trodde på muligheten av en faktisk trolldom (Grell 1995: 140) forstås som en tilknytning til det synet som hadde blitt utviklet på 1500 - tallet i det sørvestlige Tyskland, og videre gjennom Jørgen Ericksson og Anders Sørensen Vedel. Både Vedel og Jens Dinessøn Jersin bodde og virket i Ribe på Jylland. Munthes *En sandferdig beretning om nogle underlige oc selsomme Fødseler udi Bergens Stifft* (1641), som tydeligvis er inspirert⁶¹ av Jersins *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer* (1631), kan derfor synes å gjenspeile dette synet om menneskets lidelse som Guds straff for menneskenes synder.

Forestillingene om Forsynet og fenomenene jærtegn og varsler er relatert til hverandre i synet på at ulykker er forårsaket av guddommelig hevn. Vi kan på den ene siden hevde at (jær -) tegnet slik Munthe bruker det (1641), er å forstå som en advarsel fra Forsynet, men det kan vel like gjerne tolkes som det skrekkelige i straffen fra Gud for den enkelte som rammes av tegnet, enten tegnet for eksempel skulle være kometer, brann, krig, en brå død eller fødselen av en "Vanskabning". Når forestillingen om at trolldom kunne være fysisk effektiv eksisterte samtidig som man hevdet at all lidelse kom fra Gud, var jærtegnet et fenomen som man kunne samles om. Når en ekstraordinær hendelse kunne utlegges både som et jærtegn og, eventuelt også, som trolldom er dette egentlig ikke oppsiktsvekkende sett i lys av de forestillinger man hadde om Gud og menneskenes synd. Jærtegnet hevdes jo å være et uttrykk for Guds vilje i en rent konkret hendelse hvor Han griper inn direkte for å påvirke menneskene til å handle på en bestemt måte. Vi kan spørre om denne forklaringen av årsaken til menneskets lidelser står i en motsetning til trolldommens forklaring av enkelthendelser.

⁶¹ Se kapittel 6.

Guds tegn er, for eksempel i Jens D. Jersins tolkning av såkalte "Vanskabninger" (1631), fra kirkens side tegn som er beregnet til den enkeltes indre tro. Allmuen har imidlertid, slik det også går frem av biskop Jersins *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer, oc deris udleggelse* (1631), sine egne tegn og mirakler som tolkes som advarlser fra Gud, om overtredelser av normer i lokalsamfunnet. Det kunne for eksempel være noen som hadde en alt for prangende klesdrakt, eller noen som på andre måter hadde vekket harme.

Forestillingen om Guds allmektighet synes meget utbredt innenfor alle egentlige *jærtegnfortolkninger*, hvor det er naturen som bærer tegn fra Gud. Demonenens krefter blir i noen tilfeller gitt en avgjørende betydning i forklaringer av ulykker. Demonene, blir i teologien, særlig før den moderne tid, sett på som Djevelens medhjelpere, der de kjemper mot englene i kampen mot Gud, og der de nærer opp om det menneskelige hovmodet, *superbia*, for å trosse Guds lov. Heksene benyttet seg av slike demoner, ofte i skikkelser av dyr, for sine nattlige ritt til sine sabbatter, mente mange.⁶² Når protestantiske teologer innvendte at heksene var sendt av Gud for å prøve synderne var dette i tilknytning til Martin Luthers utsagn: "Djevelen er Guds Djevel" (ER 1987, 13: 82).

Menneskenes ondskap var i en helt annen grad enn demonene et reelt eskatologisk tegn, mente mange teologer, idet "det onde" knyttet an til menneskets opphav og vesen. De bibelske elementene i spørsmålet om menneskenes ondskap ligger først og fremst i syndefallsmyten slik renessansens så Augustins tolkning av den (ER 1987, 1: 526). Dessuten var mytene om Sodoma og Gomorra, byene som ble utslettet av Gud på grunn av deres syndefullhet (1. Mos 14 - 18), og Elias' refsing av de villfarne isralittene (2. Kong 1: 9 -16) og dansen rundt gullkalven, isralittenes frafall fra Gud når de stod uten deres leder, Moses (1. Mos 32) sentrale i de eskatologiske forestillingene. Alle disse mytene synes å blant annet å ta opp spørsmålet om årsakene menneskets ondskap. Genesis, mente teologene, tok for seg de

direkte historiske forutsetningene for denne *conditio humana* (lat.), menneskehetens tilstand.

Ondskaper, syndefullheten og den manglende tro er et fenomen som vi finner gjentatt i flere av de jærtegnfortolkninger som vi finner i de dansk – norske flygebladene, idet mange av dem sikter mot en anger og bot som skal avstedkomme en allmenn ”omvendelse” (Stolpe 1878). På dette viset synliggjøres en implisitt eskatologi: Hvis ikke alle omvender seg vil ulykkene komme over samtlige mennesker (Munthe 1641). Alle mennesker befinner seg slik innenfor en ”offentlighet”, som betegner et fellesskap bundet sammen av æresbegreper (Sandmo 1999: 97ff). Sentralt i denne forestillingen om Guds straff ligger forestillingen om at boten, det vil si angeren og den påfølgende renselsen fra syndene i tilgivelsen ved å motta en fornyet tro, er nødvendig for å avverge ulykker i det dennesidige livet såvel som straff i det neste.

4.6 Botsfromheten som metafor og erfaring

I tidligmoderne tid er dannelsen av den moderne staten⁶³ avgjørende for reformeringen av folkets kultur. Særlig viktig er spørsmålet om ritualenes innhold da det foregår en bred debatt om deres forståelse og deres relasjon til Gud. Når det gjelder mytene, er for eksempel den kristne djevelmyten blitt opprettholdt, både gjennom de stadige trolldomsprosessene, men også ved hverdagslivets små foreteelser. Forestillingen om ondskapens nærvær i ”urenhet”⁶⁴ og Guds straff som det godes seier over det onde, kuliminerte blant annet i apokalyptiske spådommer ut i fra jærtegn (Munthe 1641). Jeg vil her forsøke å se *botsfromheten* som en måte å iscenesette kristendommens

⁶² Demonologiens ”pionerer” på 1200 – tallet, blant andre Thomas Aquinas (1225 – 1274) mente dette (Næss 1984: 87). Først på slutten av 1400 – tallet kan slike oppfatninger dokumenteres som en del av trolldomsprosessenes bevismateriale.

⁶³ Den moderne staten er først og fremst en konstruksjon som forutsetter en klar deling av makt mellom Konge, adel (Riskrådet) og kirken. Spørsmålet om kirkens makt blir, fra kongens synspunkt, løst gjennom reformasjonen. Spørsmålet om adelens makt blir løst gjennom statsomveltningen i 1660, innførelsen av eneveldet.

⁶⁴ Mary Douglas skriver i *Rent og urent. En analyse om forestillinger omkring urenheter og tabu* (1997) at man i utgangspunktet kan skille mellom rituell urenheter og verdslig urenheter, men at disse ikke er absolutte motsetninger da det ikke er mulig å skille absolutt mellom en religiøs og en sekulær verdensoppfatning. Urenhet har som begrep sin forutsetning i at det finnes en orden, et system. Det urene er det som man mener ikke hører til ordenen, og som bryter med systemet og skaper risikoer. Douglas definerer urenheter som ”matter out of place”.

ritualer og myter i forhold til det som oppfattes som det aktuelle og det appellerende, for eksempel kriser, død og krig.

Botsfromheten, eller som man på 1600 - tallet yndet å omtale den, "poenitente", kan forklares som en gjennomgående tematisering av boten som en del av en prosess for å nå troen. Botsprosessen starter med erkjennelsen av synden, både den enkeltes og den allmenne, og via anger skal den få utløp i en renselse fra synden. Boten er her tegnet på troen på Kristus, og i boten finner den troende en fornyet trøst i evangeliet (Balling & Lindhardt 1967: 127ff).

Boten er i den lutherske teologi først og fremst knyttet til dogmet *sola fides*, rettferdiggjørelse og frelse kun gjennom troen (Adam 1972: 264f). Rettferdiggjørelsen kommer imidlertid ikke gjennom en fri tilgang til Guds nåde, slik middelalderens katolske kirke lærte, men gjennom Guds absolutte determinisme (Ibid.). Idet det var Gud som skulle avgjøre hvem som skulle frelses, mente Luther at hele verden var fallen som følge av menneskets arvesynd, som består i motstand mot Guds vilje (Ibid.). I tillegg mente han at troen, som Kristi nærvær i den kristnes hjerte, bare kunne finnes hos synderen (Ibid.). Luther overtok også den gammelkirkelige kristologi hvor kampen mellom Kristus og Djevelen ble avgjort i Guds favør gjennom inkarnasjonen og lidelsens menneskeligjøringen av Jesus (Ibid.). Denne kampen gjentar seg i alle kristne som en reel kamp mot Djevelen i form av tvilen og forlokkelsene til synd (Ibid.). Troen er i luthersk perspektiv når Jesus tar bolig i den troende, og i dette ligger "Den ondes nederlag" (Ibid.).

Botsfromheten kan i denne sammenheng forstås som et metodisk begrep for å sammenfatte metaforbruk og symbolikk i ord såvel som i kunst, og som i reelle ritualer i kirken. Det er i forhold til disse vi skal se "erfaring". I kirken er det blant annet enkeltpersoner som må stå til rette for sine forseelser ved enten offentlig skriftemål, eller gjennom samtaler med presten. Det sentrale er at det blir synliggjort at en reell anger finnes hos "synderen" og at man gjør bot. Det ultimate botsritualet er her trolldomsprosessen hvor boten består i, hvis den tiltalte finnes skyldig, å brennes på bålet, etter en tvunget

omvendelse gjennom offentlig skriftemål og nattverd. Heksebålet kan dermed blant annet forstås som et renselsesritual slik også skriftemålet var det.

Opptattheten av symboler og begrepet *tid* i relasjon til døden og synet på kroppen, kan sees som en nærmest "sermoniell"⁶⁵ tendens innenfor statsmaktens sfære. Det drama som ritualene utgjør, både i kirken og samfunnet ellers, ble etterhvert et middel for å fastholde den "sannhet" man ønsket å formidle som "Den rette lære".

Et av de sentrale trekk ved kirkelivet under ortodoksien var skriftemålet, som ble tatt opp offentlig i kirken hvis det var snakk om særlig alvorlige forbrytelser som leiermål, det vil si graviditet utenfor ekteskapet, tyveri og drap og så videre. Skriftemålet var en del av botens ritual og var derfor obligatorisk minst én gang i året. Det var avgjørende at synderen viste tegn til anger, slik som gråt, fortvilelse og sorg (Krogh 2000: 319ff). Hvis man ikke var overbevist om angerens oppriktighet kunne synderen bli innkalt til "hemmelig" forhør av presten og hans medhjelpere, og hvis det forekom oppsetsighet kunne avstraffelser som for eksempel gapestokken tas i bruk (Valkner 1959). Skriftemålet ble vanligvis tatt opp i kirken på lørdager av presten (Poulsen 1969: 197 - 222). Hvis syndene var grove måtte man skrifte offentlig i kirken under høymessen på søndagen. Om man unnlot å skrifte ville man bli idømt pengebøter. Fordelen med å skrifte var likevel at hvis man hadde skriftet var det forbudt for folk å baksnakke den som hadde skriftet (Ibid.).

I stor grad trekker botsfromheten veksler på begrepene urenheter og straff. Det blir lagt vekt på at den tilstanden som kommer etter at synden er begått er urenheter, noe som kan "smitte" over på nesten i form av vanhelligelse av Guds lover. I den form urenheten blir gjort til gjenstand for ritualer i kirken og annet steds, handler dette om renselse, ritualene er således *apotropeiske*. Apotropeiske ritualer, det vil si ondtavvergende ritualer, har

⁶⁵ Det sermonielle kan forstås i språkhandlingens relasjon til form og struktur. Form og struktur er i barokkens estetikk og ortodoksiens teologi fastlagt ikke bare som doxa, lære, men også som ortopraktikk, den fastlagte handling, fordi tale (språk) og bevegelse (handling) ikke kan skilles klart i fra hverandre.

sammenheng med forestillingen om at det onde kan ta bolig i fysiske fenomener, personer, gjenstander eller dyr (Heiler 1961: 176ff). Det apotropeiske element kan i mange tilfeller settes i sammenheng med overganger fra en tilstand til en annen, eller fra et "rom" til et annet. For eksempel var inngang i kirken med det udøpte barnet eller mange av de påbud og forbud som den gravide kvinnen ble møtt av i lokalsamfunnet av apotropeisk karakter (Reichborn – Kjennerud 1942). Det apotropeiske gir seg nok mest konkret utslag i "kvinneburet" i kirken, hvor de kvinner som nettopp hadde nedkommet måtte sitte inntil de etter en tid ble gjenopptatt ("Introduceret") i menigheten av presten. Selv om det fra reformasjonen var slik at den fødende kvinnen ikke var uren i seg selv, fordi Luther mente det var et kall for kvinnen å føde barn (Poulsen 1969: 197), så var ikke forestillingene om urenheter dermed avskaffet. Fra omkring 1600 var det likevel vanlig at døpefonten ble flyttet fra inngangsdøren frem til alteret, som en vektlegging av det lutherske syn på kvinnen. Nå kunne også barnet etterhvert døpes når salmen etter prekenen var avsungen, og ikke slik det var før, fra katolsk tid, da dåpen skjedde før evangeliet ble resitert (Op. cit. : 202).

Begrepet om den fødende kvinnen som uren var en meget gammel forestilling, og hang blant annet sammen med det som ble kalt eksorsisme, djevelutdrivelse, et av de apotropeiske ritual som Luther vektla. I katolsk tid hadde man som sagt oftest døpefonten nede i den vestlige enden av kirken ved hovedinngangen. Det var slik at ingen udøpte personer skulle komme inn i kirken, "Guds rike på jorden", fordi de var urene, det vil si besatte av djevelen (Glebe-Møller 1980: 107ff). Når man så skulle døpe et barn var det vanlig at man fremsa et utdrivelsesformular. I *Alterbogen* av 1556 har eksorsimeformularet denne ordlyden: "Far her vd du wrene Aand og giff den hellige Aand rum". Presten gjorde så korsets tegn over barnet, ba to bønner og sa: "Jeg besuer dig, du Wrene Aand, i naffn Faders, oc Søns, oc Hellig Aand, at du vdfarer, oc viger fra denne Jhesu Christi tienere. Amen." (Rørvik 1998: 198.).

Kong Christian IV tok opp spørsmålet om man skulle beholde eksorsismeritualet ved dåpen. Kongens personlige mening var at man skulle avskaffe dette. Her gikk noen av de fremste biskopene i mot kongens forslag, og fremhevet at det ikke bare var arvesyndsforestillingen som lå bak, men at det var snakk om en utfrielse av den åndelige besettelsen, det vil si fra mørkets rike og djevelens makt (Ibid.). Biskopene la likevel vekt på at eksorsismen er *adiaforon* (gr.), det vil si at den ikke har betydning for frelsen som sådan, men at den har en viktig symbolsk betydning⁶⁶. Kongefamilien fikk likevel unntak fra eksorsisme i dåpen, og ingen kongelige ble siden døpt med utdrivelsesritualet i motsetning til resten av befolkningen (Grell 1995: 131).

I 1607 var spørsmålet om eksorsismen en av konfliktene mellom *philippistene*⁶⁷ og de ortodokse lutheranerne⁶⁸. Eksorsimeritualet hadde jo en naturlig plass i Luthers menneskesyn. Calvinistenes likegyldige syn på eksorsismen ble av de ortodokse lutheranerne oppfattet som en fornektelse av læren om arvesynden (Rørvik 1998: 198) Luthers antropologi vektla erfaringen av menneskenes synd og avmakt i forhold til Gud. Luthers avsky mot forsøk på å rasjonalisere denne erfaringen, som bare kunne forstås direkte, var derfor sterkt "anti-intellektuell". Hans syn var altså at barnet av natur var et "vredens barn", det vil si åndelig besatt av Satan. Det udøpte menneske var følgelig Djevelens barn og hørte "mørkets rike" til. Eksorsismen var således en reel frigjørelse av mørkets makt og ikke bare en symbolsk handling (Op. cit.: 199).

Eksorsisimeformularet var altså ingen bønn i vanlig forstand, den var en besvergelse, symbolsk eller ikke, og den var en stadig gjenfortelling av

⁶⁶ Biskopene og kongen var altså ikke i fullstendig overensstemmelse med den lutherske læren som så Djevelens nærvær som et fysisk nærvær og ikke kun symbolsk, slik man gjorde i calvinismen.

⁶⁷ Philippisme var den retning av lutheranismen som var dominerende på 1500 - tallets andre halvdel og som tok sitt navn fra professor Philipp Melanchthon, Luthers følgesvenn.

⁶⁸ Ortodoks protestantisme gikk i mot *philippismen* på de punkter hvor Melanchthon og Luther hadde vært uenige og tok Luthers parti. Diskrepansen ble bekjempet fra ortodoks side under påskudd av at philippismen var et kalvinistisk skalkeskjul, såkalt krypto - kalvinisme, og en trussel mot "den rette" lutherske lære.

myten om de "urene", de som hørte Djevelen til. Derfor fremstod det nok noe paradoksalt at kirken fordømte "signeri" som trolldom, men fortsatte å bruke sine egne besvergelses. Fra myndighetenes side var det først og fremst snakk om å kunne kontrollere den hvite magiens signing, slik de ville kontrollere andre former for bruk av uautorisert formularer.

Religionen ble gjennom ortodoksien fastsatt som *tro*, og denne gav seg uttrykk i en "rett lære". Det som ikke var "rett" tro, var enten vranglære (heterodoksi) og / eller *overtro*. Overtroen var det som falt utenfor "religionens" dogmer og praksis.

Disiplinering forstås her som synonymt med reformering, og sikter i utgangspunktet til tesen om reformeringen av folkekulturen som skjedde gjennom hele tidlig nytid. Disiplineringen kommer tydelig til uttrykk i ordet *refselse*, som er et hyppig forekommende ord i ortodoksiens prekener (Hagesæther 1973). Refselsen betegner to ulike elementer av straff.

For det første benyttes ordet refselse i forbindelse med Guds straff, det vil si gjennom katastrofer som krig, uår, branner og så videre, som for de troende peker mot Dommedag og oppfattes som jærtegn.

For det andre tales det om at presten refser sin menighet, det vil si at presten utøver kirketukt. Dette er først og fremst prestens formanings om ikke å overtre Guds lov, først og fremst gjennom prekenen og privatskriftemålet som i 1629 ble innført etter kalvinsk mønster. Denne formaningen kunne gjøres eksplisitt i forhold til frelse, og i den sammenheng kunne den også ha et millenaristisk preg, for eksempel ved å fremholde hvor kort tiden er før Dommedagen inntreffer. Et eksempel på dette finner vi i biskop Jens Nielssøns preken over den nye kometen i 1572, som er referert i kapittel 5.4.

Prestens formaninger fra prekestolen kunne få et meget direkte uttrykk ved at hendelser som inntraff under gudstjenesten ble tatt opp der og da. Vi får et sjeldent innblikk i dette i Absalon Pederssøn Beyers "dagbok", *Liber Bergensis Capitoli*:

1565: 30. December - Paa denne dag prædigede ieg Absalon til høgmesse i Domkircken, oc som it korter aff en time efter predigen var begynt falt aff det bratte bierg

offuer Skolen store stene ud, Jeg straffede fast den forsømmelse som forelderne her i byen have med deris børns optuchtelse oc frychte at gud vilde straffe Bergen [...]. (Beyer 1963: 103).

Mester Absalon tolker raset som et jærtegn, en advarsel fra Gud. Tolkningen til Beyer er semiotisk idet at fjellene raser sammen er sett som et eskatologisk tegn. Manglende avstraffelse av barn blir i dette tilfellet sett på som en utglidning av normene, og kanskje til og med som en svikt i oppdragelsen. Når raset går i skolens umiddelbare nærhet er det Gud som lar dette skje, mener Absalon, og Gud gir gjennom dette et tegn til foreldrene om hva de skal gjøre. Vi må i denne sammenheng påpeke at Bergen var rammet av en pestepidemi. I marginen av dagboksnotatet står det oppført at man hadde mottatt tre lik til domkirken den dagen.

I biskop Munthes skrift, *En sandferdig Beretning* [...], finner vi slike refselsler gjennomgående i hele skriftet. "Misfosteret" som det berettes om, er jo gjennom sine deformiteter et tegn fra Gud, skriver Munthe. Hver "defekt" er et tegn fra Gud om at synden som tilsvaret denne "defekten" er motsvarende til hverandre. Til hver av de syndene som det blir referert til foreslår biskopen også hvordan de skal straffes, med bakgrunn i GT. Også Munthe fremhever at barn må straffes av foreldrene, fordi barn er trassige og uvillige. Biskopen fremholder foreldrenes ansvar for at de "[...] icke tilbørligen straffer; Huorfor Gud vil fordre regenskab aff dem i sin tid." (Munthe 1641). Også i 1640 er Bergen i en vanskelig situasjon, etter at bybrannen har lagt store deler av byen i aske, på grunn av straffen fra Gud, mener Munthe at brannen bare er et forvarsel av hva Gud vil komme til å gjøre hvis man ikke omvender seg. Det er underforstått at Munthe mener at Dommedag ikke er langt unna, "da Han os adskillige Tegen dagligen stiller os for Øinen" (Ibid.).

Til syvende og sist var døden, om den kom som en "Guds straff" i form av en ulykke eller om den kom "naturlig", likevel noe som stod utenfor menneskets umiddelbare erkjennelse. Døden blir for det barokke mennesket en allegori over livet idet den er sanselighetens opphør. Samtidig som den

fysiske død var livets opphør, var muligheten for oppstandelsen og det evige livet for den troende uunngåelig, slik også Kristi oppstandelse var forutbestemt gjennom inkarnasjonen. Selv om forestillinger om en straff etter døden var meget levende, var selve dødsøyeblikket av største betydning, da dette var øyeblikket da den troende rent fysisk ble forenet med Gud.

Dødssymbolikk kjennetegner altså ikke bare botsfromheten, men også hele barokken. Døden ble, som et uttrykk for barokkens stadige tematisering av *tid og kropp*, også botsfromhetens mest sentrale referansepunkt. Her er det en tendens til å tenke sammen begrepene *tid* og *straff* i forhold til apokalypsemyten. Dommedagen var i forhold til "refselsen" en evig dom enten til frelsen eller til fortapelsen, slik det ble beskrevet i for eksempel Johannes Åpenbaring..

Døden som en erfaring var også tilrettelagt i forhold til tanken om at man i dødsøyeblikket kan se om den enkelte blir frelst eller fordømt. Livet blir i mange av pønitisens skrifter og avbildninger fremstilt som en *ars moriendi* (lat.), "kunsten å dø". Kunsten å dø var også kunsten å leve i et perspektiv hvor man mente at handlingene i dødsøyeblikket var avgjørende for frelsen. Derfor er det så ofte at moralen eller budskapet i botsfromheten munner ut i tropen - *memento mori* (lat.), "husk at du skal dø" (Fafner 1982: 220ff).

Botsfromheten er med andre ord et sentralt bilde på den religiøse erfaringen av ortodoksien slik man ønsket at den skulle fremstå som "ren" eller "sann" religion. Botsfromheten kan sees på som en rituell ramme for standssamfunnet, og slik innkorporeringen av maktens strukturer i en religiøs ramme. Botsfromheten er også en *affektiv* kategori da den tar inn i seg elementer av sterke følelser slik som skam, avmakt og angst for døden.

Kapittel 5: REFORMERINGEN AV RELIGIØS KULTUR I DANMARK - NORGE PÅ FØRSTE HALVDEL AV 1600 - TALLET

Her skal vi se nærmere på Peter Burkes tese om en reformeringen av folkekultur i Europa i tidlig nytid i forhold til de politiske forholdene i Danmark - Norge i første halvdel av 1600 - tallet. Denne perioden kjennetegnes av en rekke kriger som foregår på Kontinentet, kjent som Tredveårskrigen (1618 - 1648), og en generell styrking av statsmakten under Christian IV (Appendiks, figur 5).

Proessen med å innføre en statlig administrasjon på lokalplanet, først og fremst opprettelsen av sorenskriverembetet med kongebrevene av 1591 og 1634, var en av forutsetningene for at kongemakten kunne utøve makt og få innflytelse. Dette var blandt annet en av forutsetningene for at trolldomsprosessene på 1600 - tallets første halvdel kunne gjennomføres (Næss 1984; Oja 1999). En rekke resolusjoner sikret imidlertid også presten en meget sterk formell posisjon i lokalsamfunnet, og det er ut i fra forbindelsen mellom sogneprestene og det øvre lag av geistligheten at vi skal se reformeringen av den uoffisielle kulturen. Når vi så ser jærtegnets teologiske fortolkning som en del av denne reformeringen går vi ut i fra at presten representerer offentlig kultur. Denne folkekulturen er basert på en semiotisk forståelse av verden, hvor jærtegn er tilsvarende basalt i det religiøse liv. En reformering av religionen i folkekulturen griper fatt i selve virkelighetsbildet man opererer med, og fortolkningen av jærtegn, er slik jeg ser det, et av de viktigste elementer i religionens reformering.

5.1 Christian IV og kirkepolitikken

Kong Christian IV er den monark som har regjert lengst i Danmarks og Norges historie. I de seksti årene han satt på tronen, fra 1588 til 1648, gjennomgikk Europa og Danmark-Norge store omskiftninger. I sammenheng med kirkespørsmål var han en av de mest nidkjære av kongene våre. Hans

valgspråk *Regna firmit pietas*, "Fromhet styrker rikene"⁶⁹ hadde tildelt religionen en viktig rolle i politikken. Med en sterk personlig påvirkning i nært sagt alle spørsmål som berørte kirkelivet og religionsutøvelsen ble Christian IV i første halvdel av 1600-tallet brukt som et eksempel overfor de protestantiske fyrstene i Europa på hvordan kirken burde organiseres og religionen kontrolleres av fyrsten (Scocozza 1987:121ff).

Figur 5:



Christian IV, konge av Danmark – Norge. Født i 1577 og død i 1648. Kronet til konge i 1588 etter Fredrik IIs død. Kort etter dåpen ble det som sedvanlig stilt et horoskop av den kongelige astronom. I dette tilfellet var det ingen ringere enn Tycho Brahe som stilte det (Ellehøj 1988: 9f). Han spådde at den kommende kongen skulle bli en vakker, men utsvevende mann, med større tilbøyelighet til kjærlighet utenfor ekteskapet enn innenfor (Ibid.). Kongen skulle dø i en alder av 56 eller 57 år (omkring 1633) hvis han da ikke fant nåde hos Gud til å leve lenger (Ibid.). Brahe spådde også at kongen skulle få lykke i krigen, men ikke uten motgang (Ibid.). Christian skulle bli en stor konge, men han skulle vokte seg for å blande seg inn i religion og geistlighetens anliggender (Ibid.). Utsnitt av maleri signert Pieter Isaacsz. (Fredriksborg).

Gjennom en rekke forordninger i hele sin regjeringsperiode ble forsøk på normgivende tiltak truffet i København i nært samarbeid med universitetet og dets leder, Sjællands biskop, som også var kirkens primas⁷⁰. Fra og med

⁶⁹ *Regna firmit pietas* (lat.), kan også oversettes med "det fromme riket har fremgang". Noe som kan implisere at det onde riket skal få motgang (Balling & Lindhardt 1967: 127).

⁷⁰ Kirkens primas, det vil i bokstavlig forstand si overhode for kirken. Sjællands biskop var underordnet kongen, som var statens og kirkens overhode etter reformasjonen, men biskopen

omkring 1600 snakker vi om *ortodoksiens* epoke i kirkehistorien. Dette begrepet innebærer en motsetning til begrepet *heterodoksi*, det vil si en sammenstilling av ulike lærer, *doxa*, ut i fra forskjellige kriterier. Heterodoksi ble i de fleste tilfeller brukt synonymt med kjetteri, og siktet ofte til en difus anklage om frafallenhet fra "den sanne lære" ved å blande sammen ulike religiøse retningers lære.

Begrepet "den sanne lære" skiftet nøyanser gjennom Christian IVs periode. Fra midten av 1500 – tallet til tiden omkring 1617/18 var det en sterk tendens i Skandinavia til å favorisere Philipp Melanchthons tolkning av Luthers lære. Med full støtte av kongehuset og de to store danske teologer i 1500-tallets siste halvdel, professor Niels Hemmingsen og biskop Peder Palladius, ble *philippisme*, den favoriserte form for lutherdom (Ibid.).

Teologen Hans Poulsen Resen (1561-1638) var en del av en reksjon mot det man kalte *philippisme*. Han innleder den nye lutherske ortodoksiens periode i Danmark – Norge (Ibid.) . Som Sjællands biskop fra 1615 kom han til å få en enorm innflytelse som kongens kanskje fremste rådgiver (Ibid.). Bergenseren, professor Cort Aslaksøn (1564-1624) var den andre store teologiske autoritet i denne perioden, ved siden av Resen, men stod for en linje tettere opp til 1500 – tallets tradisjoner, med andre ord nærmere den mindre favoriserte *philippismen*, som de ortodokse lutheranerene mente lå tett opp til kalvinismen og slik utgjorde en trussel.

Resen tildelte seg selv rollen som den rene lutherdoms gjenopprettet. I det storstilte Lutherjublieet i 1617 til minne om den angivelige oppsettingen til Martin Luther av de 95 tesene på kirkedøren i Worms, hundre år i forveien⁷¹, ble dette feiret med et skrift forfattet av Resen kalt *Lutherus triumphans*.

var her den fremste av bispene og samtidig som rektor for Københavns universitet en av de mektigste menn i Danmark – Norge.

⁷¹ Martin Luthers opphengingen av de 95 tesene på kirkedøren i Worms 1. november 1517 har vært omstridt som faktisk hendelse. Nyere forskning holder denne hendelsen for ikke å være faktisk, men tilskudd til en Luther – myte som kom til i løpet av reformasjonskampen (Amundsen & Laugerud 2001: 37). R.W. Schribner har redegjort for dette i *The German Reformation* (1986) (Op.cit.: 324).

Resens fortolkning av Luther vektla i en større grad det mystiske og det systematiske enn hans opponent, Cort Aslakssøn. Resens lutherdom har i ettertid fått merkelappen "supranaturalisme", på grunn av Resens rolle i striden om eksorsismen i 1606. Her lyktes han med støtte av biskopene mot både kongens, riksrådets og nesten samtlige professorers vilje å få beholde djevelutdrivelsen i dåpsritualet. Eksorsismen, utdrivelsen av "Den onde" fra det udøpte barnet, blir stående til 1783 da den blir avskaffet (Valkner 1959: 27f).

Denne mystikk og "supranaturalisme" gjør seg sterkt gjeldende i barokken, det vil si frem til midten av 1700 - tallet (Ibid.). Særlig er denne "mystikk" tydelig i forhold til nattverdsbrødet som talisman slik det fremgår av mange blasfemi- og trolldomssaker frem til andre halvdel av 1700 - tallet (Krogh 2000: 125f). Nattverdsbrødet ble her brukt i forhold til både legemiddel, såkalt legetrolldom, og for å påkalle ånder, spøkelses og Djevelen, den såkalte skadetrolldom. Uautorisert bruk av kirkens sakramenter ble offisielt straffet med døden, men på bakgrunn av den rådende rettspraksisen kunne dommene være noe mildere (Ibid.).

Hans Poulsen Resen ble i 1639 etterfulgt av Jesper Brockmand (1585-1652), en av protestantismens mest anerkjente teologer. Brockmand fortsatte Resens linje, og var særlig opptatt av å forme en systematisk teologi, en solid presteutdannelse og prester som kunne preke i en retorisk velfundert stil. Synet hans på menneskets mulighet for frelse var ytterst pessimistisk. Bak det ligger en engstelse for egenrettferdighet og falsk sikkerhet⁷² (Balling & Lindhardt 1967: 130). Bare Ordet var virksomt til pønitense, det vil si til anger, bot og gjerninger. Prestens hellige embete er for Brockmann det å være Ordets forkynner (Ibid.). Brockmands prekener ble populær lesning, og hadde sterk apell i et par århundrer. Prekene inneholdt ingen direkte apell om omvendelse, som pietismens prekener, bare en indirekte apell var synlig ved at man kunne *be* om omvendelse (Op. cit. : 36f). Dette henspeiler på den

⁷² Sikkerhet i troen, ble i teologien sett som "egenretterdighet", det vil si "falsk tro". Jevnfør sitat fra Munthe (1641) på side 107.

ortodokse lutherske læren om at nåden til å tro kommer fra Gud, og at den kristnes vilje til å tro ikke er nok, da omvendelsen skjer ut i fra Guds nåde. Brockmand fortsatte Resens sterke samarbeid med kongemakten, men vektla gjennomgående filosofien, som teologiens verktøy, sterkere enn sin forgjenger (Glebe – Møller 1980).

5.2 Lovgivning i tidlig nytid

Under Christian IV kommer det en rekke forordninger som griper inn i religionslivet generelt og kirketukten⁷³ spesielt. Lover og forordninger er *normative kilder*, det vil si at man går ut i fra at deres funksjon er at alle skal rette seg etter dem (Kjeldstadli 1992: 164). En overordnet problematikk i spørsmål vedrørende *førmoderne* jurisdiksjon og lovgivning er i hvilken grad nye lover og forordninger tolkes som beskrivende for den rådende praksis, eller om de er ment å innføre en ny praksis. Det kunne ofte være at man hadde ulike praksiser i like saker, altså at man dømte ut i fra en lokal eller regional presedens, på bakgrunn av lovenes rudimentære og/eller ekstremt vide tolkningsrammer. For eksempel kom det ikke lovforbud mot blasfemi før med Christian Vs Lov i 1683 (Krogh 2000: 124).⁷⁴ Likevel hadde gudsbespottelse blitt straffet før av både sekulær og geistlig rett selv om det altså ikke formelt ble straffbart før i 1683. Loven var altså av en beskrivende karakter, i det den lovfestet noe som allerede var straffbart ut i fra den gjeldende rettsforståelsen. Som eksempel på det motsatte, det vil si at det blir påbudt noe nytt, er mange av forordningene til kongen innskjerpinger og detaljstyring på et begrenset område.

⁷³ Kirketukt er den myndighet kirken har (fra reformasjonen av kom myndigheten fra kongen) til å refse og påtale brudd på religiøse normer og regler i menighetene.

⁷⁴ Dette var ledd 6 - 1 - 8, som i Christian Vs Danske Lov ble straffet med enten utriving av tungen, eller avhugging av hånden mens delinkventen ennå levde, før denne ble halshugget (Krog 2000). Hvis det var snakk om at den tiltalte hadde bespottet Gud muntlig skulle tungen rives ut. Om blasfemien hadde skjedd ved handlinger, enteni skrift eller ting som var gjort, skulle hånden kappes av (Ibid.). Dette var forøvrig de samme straffene som gjaldt for majestetetsfornærmelser og svik av kongen, ledd 6 - 1 - 7 (Ibid.). Straffene ble imidlertid sjelden idømt før 1718 da straffenivået under Fredrik IV ble betydelig skjerpet og man i en økende grad la til grunn magiske forestillinger for straffeutmålingen (Ibid.). Det magiske element lå i at man så forbrytelsen som en slags forurensning som kunne fjernes ved at den skyldige ble dømt enten i følge Moselovene eller ved en fjerning av den legemsdelen som den skyldige hadde syndet med.

Strafferettslig praksis er derimot vanskelig å avdekke i de førmoderne samfunn. Idet noe av det spesifikt "moderne" i staten består i en byråkratisering fantes dette kun i en begrenset grad i tidlig nytids statsdannelser. Det mest vesentlige element ved byråkratiet er protokollføring. Protokollene klarlegger ansvarsforholdene mellom partene, og gjør det dermed mulig å sjekke opplysninger. Det er altså protokollene som vil kunne avdekke de faktiske forhold, praksisen, for ettertiden.

Sett i fra vår tids synsvinkel opererte man i tidlig nytids lovverk med et kompendium av forordninger, hevdvunnede skikker, delvis motstridende eller difuse språklige formuleringer, og, sist men ikke minst, så hadde man en grunnstamme i lovverket fra middelalderen⁷⁵. Det mer eller mindre enhetlige lovverket fra middelalderen kunne imidlertid ikke lenger gjøres direkte gjeldende for det tidligmoderne samfunn, på grunn av de politiske endringene som hadde funnet sted. Man måtte altså gjennomgående gjøre temmelig vide fortolkninger av dette gamle lovverket, som i tillegg var skrevet på gammelnorsk og dermed var vanskelig å forstå for mange. I effekt oppstod det dermed et judisielt tomrom i det tidligmoderne samfunnet, som man i dag, ut i fra et "nedenfra" perspektiv⁷⁶, kan si ikke tok godt nok vare på de lavere lag i folket, de undergivne.

Et sosialhistorisk perspektiv kan som utgangspunkt ha at enhver kultur isolert sett har en adekvat behandling av det man selv definerer som problem. I det tidligmoderne samfunn må en ta utgangspunkt i at statens institusjoner hadde begrensede maktmidler til rådighet. Det springende punktet er jo hva som ble oppfattet som et problem. Evnen til å kunne definere målsetninger og på den måten kunne si hva som er et problem ligger hos dem som har makt. Likeså må det foreligge et alternativ, eller muligheter for løsning, til de konkrete problemer for at det skal være tale om å kunne løse et problem i det hele tatt. Det sentrale her må da være at dette var et

⁷⁵ I Norge vil dette for eksempel være Magnus Lagabøters *Landslov* av 1272.

⁷⁶ "Nedenfra perspektiv", vil si fra en sosial og økonomisk vinkel der den nedre del av befolkningen som av forskjellige årsaker hadde vanskelig for å få dekket de essensielle livsnødvendigheter, det vil si "knappe ressurser".

samfunn der den lovgivende og påtalende makt ikke var adskildte. For eksempel var den dømmende makt ofte begrunnet ut i fra religionens makt, det vil si kirkens og kongens institusjoner, som hadde sin makt fra Gud, og ikke fra folket.

Vi skal i denne omgang la de historisk - metodiske problemstillingene hvile. Effektiviteten i forordningene, det vil si vellykketheten med forordningene i relasjon til lovgiverens målsettinger og motiver, ligger utenfor oppgavens rekkevidde. Slike konsekvenser kan også være vanskelige å bedømme på bakgrunn av kildetilfanget i tidlig nytid.⁷⁷ Et unntak er likevel de saker som berører oppgavens problemstillinger, som for eksempel resolusjonen av 1645, hvor tolkningen av et meningsaspekt vies noe plass.

5.3 Christian IVs reformering av religionslivet

Innledningen til Christian IVs virke som lovgiver innefor de religiøse spørsmål begynte med en forordning av 6. oktober 1604 som forbød personer utdannet ved jesuittenes skoler å tiltre offentlige stillinger. Det hadde i lys av den katolske motreformasjonen vokst opp en rekke jesuittiske skoler ved den sørlige og østlige bredden av Østersjøen. Skolepengene her var lave i forhold til kostnadene hjemme i Danmark, og mange av den tallrike danske lavedelens sønner fikk i løpet av siste halvdel av 1500 – tallet sin utdannelse her. Kongen fryktet at dette skulle føre til en katolsk vekkelse som kunne føre til kjetteri og "over tro".⁷⁸

Dette forbudet blir fulgt opp igjen i 1616. Da fikk adelens huslærere forbud mot å reise utenlands før en eksaminering foretatt av biskopen var gjort (Scocozza 1987: 121ff). Eksamineringen skjedde med henblikk på om huslæreren var i besittelse av den rene luthersk tro, og var slik en kraftig innskrenking av adelens selvbestemmelse (Ibid.). Det var viktig for staten at

⁷⁷ Erling Sandmo har skrevet en spennende avhandling om voldskultur og statsmaktens etablering av voldsmonopol i tidlig nytid på bakgrunn av de eldste norske tingbøkene. Avhandlingen er gitt ut i en populær utgave med tittelen *Voldssamfunnets undergang* (1999).

⁷⁸ Om den katolske motreformasjonen i Danmark – Norge, se for eksempel Vello Helk: *Laurentius Nicolai Norvegus s. J. En biografi med bidrag til belysning af romerkirkens forsøg på at genvinde Danmark – Norge i tiden fra reformationen til 1622* (1966). I tillegg finner man den

huslæreren skulle gi råd til sine elever som var i overensstemmelse med den lutherske konfesjon. Under den store studiereisen rundt i Europa, som var blitt essensiell i enhver adeligs utdanning, ble den unge adelsmannen utsatt for mange inntrykk. Kongen ville på ingen måte ha noen "snikkatolisering" av adelen som kunne danne en opposisjon til hans makt (Ibid.).

En av de for Norge viktigste kirkelige resolusjoner under Christian IV var *Den norske kirkeordinants* av 1607. Etter utarbeidelsen av *Christian IVs Norske lov* i 1604, ble det pålagt de norske biskopene å komme med forslag til en egen norsk kirkeordinants som både kunne avløse den til da fullt virksomme *Jons kristenrett*, fra middelalderen og fullføre et over 70 år gammelt "løfte" som sa at Norge skulle ha en egen kirkeordinants. Fra 1539 hadde den danske kirkeordinantsen vært benyttet som offisielt grunnlag for kirken i Norge. Denne skulle i utgangspunktet kun være i bruk i en overgangsperiode, men kom altså til å stå ved lag frem til 1607 (Balling & Lindhardt 1967: 165). Behovet for en egen norsk kirkeordinants var meget følbart for de av de danske biskopene som ikke kunne gammelnorsk. Behovet for en lov var todelt. For det første var det om å gjøre å få en lov som kunne forene den danske og norske kirken i en mest mulig enhetlig lovgivning.⁷⁹ For det andre var det om å gjøre å tilpasse loven til de rådende norske forhold. Resultatet var at de norske biskopenes forslag ble kassert, med unntak av noen få punkter, og en mer eller mindre fullstendig gjengivelse av den danske ordinants ble gitt påskriften "norsk" (Valkner 1959: 27f). Et viktig punkt var imidlertid at den mektige Hans Poulsen Resen, fikk igjennom at eksorsismens fortsatt skulle ha en plass i dåpsritualet.

I 1617 var det tid for det store hundreårsjubileet for den lutherske reformasjonen. Dette jubileet ble fulgt opp av to forordninger i forkant av selve jubileumsgudstjenesten den 1. november. Den første forordningen kom i januar 1617 og var en innskjerping av sensuren. Fra da av var bøker som

katolske bevegelse i Norge i det samme tidsrommet beskrevet i kapittel to (ss. 49 – 82) i *Norsk fritenkerhistorie 1500 – 1850* (2001) av Arne Bugge Amundsen og Henning Laugerud.

⁷⁹ Selv om kirken i Danmark og Norge var forenet under et felles overhode, kongen i København, hadde de altså hvert sitt lovgrunnlag slik også den sivile lovgivning var adskilt.

omhandler religiøse spørsmål bare lovlige hvis de var trykket i København. Dette forbudet hadde naturligvis sterk innvirkning på undervisningen og gjenspeilte statsmaktens forsøk på å ha kontroll med utdanningen som ble gitt.

Den 12. oktober 1617 kom det tre meget sentrale resolusjoner kalt "Herredagsresolusjonene" (Scocozza 1987: 130ff). Den første forordningen var et forbud mot luksus, det vil si bruk av enkelte statussymboler, idet disse skulle overensstemme med personens offisielle status. Den andre var et forbud mot trolldom, som var en presisjon av tidligere bestemmelser mot dette (Se figur 6). Den tredje resolusjon er en innskjerping av skyldsspørsmålet og straffen for "leiermål", det vil si graviditet utenfor ekteskapet (Ibid.). Bakgrunnen for å straffe det som vi i dag ser på som en del av privatlivet hadde ofte en eskatologisk undertone. Idet kongen stod



Dette sticket fra 1600 – tallets første halvdel viser øverst en gruppe hekser og trollmenn som er i ferd med å ofre et barn til Djevelen. Nederst kan vi se en heks som ved hjelp av Djevelen har lyktes i å drepe en mann. Begge stikkene er fulle av tegn som viser til Djevelens makt. Særlig det nederste sticket er fullt av hentydninger: padden (som bor under jorden, det vil si i Helvete), kniven som heksen holder i hånden og som hun har brukt til å kutte av mannens hår. Håret kunne i følge forestillinger som finnes allerede i tidlig middelalder brukes til å få makt over den person det tilhørte (Mitchell 1997: 17ff). Forestillingene som kommer til uttrykk her er delt av store deler av befolkningen uansett sosial stand.

ansvarlig overfor Gud var statens generelle moral og sedelighet en sak for myndighetene, fordi man mente at Gud ville straffe hele samfunnet om man vekket Hans vrede.⁸⁰

Bestemmelsene av 20. november 1623 var et omfattende forbud mot banning, mot alkoholserving på helligdager, og påbud til foreldre om å ta med barna etter prekenen for overhøring i trosforklaring og utenattlæring av salmesang (Ibid.).

En resolusjon av 1624 tar opp tråden fra resolusjonen gitt tyve år i forveien, i 1604, og forbyr alle katolske geistlige uten diplomatpass opphold i Danmark-Norge (Ibid.). En annen resolusjon av 1625 retter seg særlig mot kalvinistiske tendenser ved Københavns Universitet, og slår fast at alle professorer må tilhøre den "rette (lutherske) lære". En ytterligere innskjerping av ortodoksien kom i 1629 hvor en resolusjon krevde at de som vil bli prester måtte ha en attest fra en biskop som viste at de var "rettroende" og hadde erhvervet seg nok teologisk kunnskap ved Københavns Universitet (Ibid.).

I mellomtiden hadde Christian IV kastet seg ut i Tredeveårskrigen (1618 -48), men uten særlig hell. Det katastrofale nederlaget i august 1626 ved Lutter am Barenberg førte til en forordning om botsgudstjenester hver fredag i alle rikets kjøpsteder, mens landsbygden og ladestedene slapp med botsgudstjenester en onsdag i måneden (Socozza 1987). Under krigføringen i Tyskland hadde kongen fått en visjon, da han i en drøm så Kristus sitte på en stol, kronet med tornekransen og med blødende sår (Ibid.). Dette synet ble tolket som en profeti om at Christian IV hadde fått et fornyet kall av Gud om å styrke religionen (Ibid.). Derfor ble bønnedagene en permanent ordning som skulle sikre fromheten i rikene (Poulsen 1969).

Med de keiserlige troppenes besettelse og erobring av Jylland i 1627 var landet inne i en ny krise. I sammenheng med troppenes herjinger skjedde det en åpenlys og tildels voldelig katolsk misjonering (Balling & Lindhardt 1967). I Danmark oppfattet man krigen som Guds straff og man skyndte seg

⁸⁰ Forbildet for at den guddommelige straff skulle kunne ramme hele staten var å finne i 1. Mos hvor det fortelles om Sodoma og Gomorras ødeleggelse av Gud som følge av

med å forordne tre ekstra faste- og bededager i begynnelsen av oktober (Scocozza 1987).

Den 27. mars 1629 ble det forordnet en meget omfattende lov om kirketukt (Scocozza 1987: 121ff). Det blir bestemt at presten skulle oppnevne en eller flere medhjelpere som skulle kontrollere at ingen av sognebarna forsømte prekenen og sakramentene.⁸¹ Det var også viktig at dette "kirkepolitiet" påså at ingen misbrukte helligdagene til "gilde, drik, gøgel, dobbel (spill)... og andet sådant" (Ibid.). Man skulle påse at forbudet mot banning og sverging ble opprettholdt, og likeledes at ingen ødslet eller kostet på seg noe som smakte av luksus. Sist, men ikke minst var det ikke lov til å lede ungdommen bort til "tant og fjas" (Ibid.).

Hvis noen ble funnet skyldige i disse forbrytelsene skulle de formanest "hemmelig", det vil si at den tiltalte ikke formanest offentlig i kirken under gudstjenesten, men under lørdagens skriftemål i kirken (Ibid.). Hvis formaningen ikke hadde noen virkning kunne presten bruke *det lille bann*, det vil si midlertidig utelukkelse fra kirken og sakramentene, og gapestokk hver søndag. Hvis det her ikke inntraff "forbedringer" fra den tiltaltes side med tegn på anger og bot var det bare å gå videre for presten, det vil si at den tiltalte ble lyst i *det store bann*. Dette var en offentlig bannlysning hvor man ble satt i gapestokk med påfølgende kakstrykning⁸² (Ibid.) Hvis heller ikke dette hjalp kunne synderen bli idømt et års straffarbeide, ifølge en forordning fra kongen i 1641 (Poulsen 1969). På dette stadium av saken var den tiltalte uten "ære" det vil si at den æreløse mann ikke hadde lov til å bære våpen, heller ikke lov til å møte på tinget hvis den han ønsket å føre sak, i tillegg måtte den dømte betale bot som æreløs. I siste instans måtte den tiltalte landsforvises. Hvis den tiltalte døde før dette var skjedd skulle han/hun nektes begravelse på kirkegården (Scocozza 1987: 121ff).

usedelighet.

⁸¹ Bestemmelsen om medhjelperinstatusjonen inngikk i Danske Lov og holdt seg i 200 år. I Danmark hører vi siste gang om den i 1830 (Glebe – Møller 1988: 271).

⁸² Å "dømmes til Kaget" betydde at man ble pisket.

Kirken var en viktig offentlig arena også som sentrum for det offentlige i byene og på landsbygden. Kirken var i mange sammenhenger det viktigste offisielle sosiale møtested. Under tiden hadde klokkerne og prestene drevet med salg av katekismer, andaktsbøker, salmer og i en mer begrenset grad bibler (Fet 1995). Også verdslig litteratur var å få kjøpt her. Dette hadde øvrigheten sett seg lei på, særlig var det salg av flyveblader, skillingstrykk med sanger og annet av underholdningskarakter som den høyere geistligheten hadde forarget seg over (Scoozza 1987). I 1638 kom det derfor en forordning mot salg av underholdningslitteratur fra kirkene. Dette betød en viss form for sensurering, men åpnet også markedet for omreisende kramkarer som nå solgte blant annet slik litteratur til allmuen (Fet 1995).

I april 1645 kom den "berømte" resolusjonen som påbød kirketjenerne og klokkerne å utstyre seg med lange kjepper for å vekke sovende tilhørere under prekenen (Scoozza 1987).

I denne sammenheng er det interessant å se på et eventuelt "meningsinnhold" i resolusjonen, i forhold til avsender, som et "normativt" påbud, i motsetning til et "pragmatisk" påbud som forteller noe om en rådende tilstand.⁸³

I senere historieforskning fokuseres det på ortodoksiens "supranaturalisme", hvor man forstår det "å høre Guds Ord" i en bokstavlig og "magisk" forstand. I dette perspektiv sier ikke resolusjonen noe om hyppigheten av sovende kirkegjengere under ortodoksiens gudstjenester kontra pietismens gudstjenester. Det resolusjonen kan fortelle oss noe om er avsenderne, teologenes og kongemaktens intensjoner. Det sentrale for dem vil i denne sammenheng være vekten man la på prekenen og *ut-talelsen* av Ordet som det nærmeste man kunne komme en åpenbaring av Gud i seg selv. I

⁸³ 1645-resolusjonen ble i 1800- og 1900- tallets historieskrivning ofte sett på som et "bevis" for det man innen pietismen kom til å betegne som "den døde ortodoksi" - en karikatur av en kirke som ikke maktet å vekke følelser og "sann tro" i folket (Kolsrud). Det vil si at man tolket resolusjonen som et utslag av en snevert definert "pragmatisk" lovgivning som forsøkte å komme til livs et praktisk problem, med andre ord at forordningen tolkes som en "beretning".

tillegg kom det forstyrrende elementet med snorking, og spørsmålet om dannelse.

Således er det sentrale i dette perspektivet ikke lovgivningens "effektivitet", men den underliggende teologisk og semiotiske mening. Luther hadde vektlagt Rom 10: 17, *fides ex audito*, at troen kommer gjennom å høre Ordet, når han skulle forklare hva troen er i forhold til evangeliet. Luther sier blant annet, *So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigt aber durch das Wort Gottes* (Adam 1972: 280f). Dogmet går altså ut på at det å utlegge Ordet som "ut - talelse", som tale, er *viva vox evangelii*, evangeliets levende Ord, hvor tilhøreren får del i Kristus og blir troende.

I tillegg til det dogmatiske kommer søvnen som tegn, det vil si analogien til de sovende disiplene i Getsemane i pasjonshistorien, og søvnen som barokkens allegori over syndefallet, materiens innelukket i sitt eget mørke - En analogi til menneskets syndefullhet.

Spørsmålet om soving kontra "dannelse" er relevant som et ledd i sivilisasjonshypotesen til Norbert Elias (1978). Soving i kirken var opplagt ikke en del av en offentlig kultur. For en bondestand som hadde langt til kirken og som drev hardt fysisk arbeid, kunne nok prestens svært lange preken fortone seg om ikke direkte unyttig, så iallefall uten den samme klare motivasjon som ritualene, bønner, dåpen, nadverden og sangen, hadde.

I biskop Jersins bok *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer ...* (1631) kan vi lese hvordan almuen legger mer vekt på jærtegn og åpenbaringer enn "all verdens kostelige predikener". Denne klare indignasjonen over prekenens, i hvertfall fra prestens perspektiv, lite påaktethet kan forklares som en motsetning mellom skriftkultur og en muntlig kultur. I den sistnevnte kulturen var jo det visuelle aspektet uatskillelig fra den muntlige narrasjon mens i den skriftlige kultur var opplesningen sekundær. Prekenen knyttet seg slik til en skriftlig kultur som gikk ut i fra humanismens hermeneutiske tradisjon. Ritualene haddederimot en konkret, visuell og auditiv tilknytning, som umiddelbar opplevelse, og var i mindre grad avhengig av skrift og fortolkning, og derfor hadde de en mer intuitiv karakter. I tillegg skal vi legge

vekt på at ritualene fremdeles hadde noe av *nærværets* karakter i form av lutheranismens tildels supranaturlige karakter, for eksempel eksorsismen i dåpen og *realpresensen*⁸⁴ i nattverden.

Ritualene var altså (ennå) ikke gått over fra *nærværets* til *symbolets* funksjon, slik Edward Muir (1997) ser prosessen med ritualets og handlingens endrede betydning fra middelalder opp til opplysningstiden. Jærtegn og profeti inngår i tidlig nytid i en diskurs om hva et ritual egentlig avstedkommer. Hva er ritualet i forhold til det sakrale? Luthers dogme om *realpresens* i nattverden og prekenens sentrale stilling i forhold til troen plasserte ikke de troende utenfor middelalderkirkens liturgis virkeområde, selv om den ble innskrenket i forhold til helgenenes posisjon. Luthers konservatisme på dette punktet i liturgien endret i utgangspunktet ikke ritualets gamle funksjon av *nærvær* til en utelukkende *symbolsk* funksjon, slik Jean Calvin (1509-1564) hadde gjort. Det den lutherske reformasjonen endret på, iallefall rent formelt, var først og fremst den troendes selvbilde, der mennesket som individ fikk del i Kristus gjennom kampen mot Djevelen i troens navn. I forhold til *tegnet som representasjon* betød ikke Luthers teologi at representasjonen gikk over til å bli "kun" symbolsk. Den sterke eskatologiske orientering som var felles for mye av renessansens reformkatolisisme og protestantisme betød tvert imot at tegnet i en sterkere grad ble knyttet til det eskatologiske, Bibelens telologi.

5.4 Myndighetene, den offisielle kultur og barokkens semiotikk

Om den offisiell kulturs viktigste arena, helligdagsfestene, skriver Mikhail Bakhtin at "de offisielle festdager i middelalderen ikke ledet folk ut av den eksisterende verdensorden" (Bakhtin 1968: 9). Den offisielle kultur skapte

⁸⁴ Luther så ikke nattverdenen "kun" som symbol på Jesu nærvær, men som en reell tilstedeværelse, *realpresens*. Transsubstansjonsdogmet sa at nattverdens brød var Jesu legeme rent fysisk og vinen var Kristi virkelige blod, altså var Kristus og troen en forvandling av det dødelige til det udødelige. Luthers holdning var her at nattverden skulle være en *kon - substansjon*, det vil si at transsubstansjonen var *for* rasjonell. Isteden så Luther nattverdens ritual ikke som en forvandling av elementene, men som en *reell tilstedeværelse* av Kristi legeme og blod. Dette var altså en enhet med Kristus som ikke gjorde forsøk på rasjonalisering, men var for Luther et trosspørsmål.

heller ikke et sekundært liv slik karnevalet gjorde. De offisielle festdager påbød og forsterket det eksisterende mønster i samfunnet slik man mente det teosentriske kosmos var innrettet. I forlengelsen av det teosentriske kosmos ble tiden selv formell og lukket (Ibid.). Lukketheten kan beskrives som en effekt av parallelle tidsperspektiver. Altså både det lineære tidsperspektiv i den teosentriske historien, som går fra skapelse til undergang, og det sykliske perspektivet i kirkeåret, hvor Kristus døpes, dør og gjenoppstår innenfor det samme året.

Den offisielle kulturen førte nåtiden til fortiden, og i den offisielle høytiden så man tilbake på fortiden og brukte fortiden til å gi nåtiden et skjær av evighet og uomtvistelig sannhet (Ibid.). Festen var den allerede etablerte sannhets triumf, den dominerende sannhet ble fremhevet som evig og uomtvistelig, skriver Bakhtin (Ibid.). I det divinatoriske, såvel som i det lineære historieførløp, slik det var gitt ut i fra eskatologien, ble fortid, nåtid og fremtid samlet til ett. Det divinatoriske tegn forsterket slik den offisielle "evige nåtid" ved sin mirakuløse og opake karakter som bare kunne forklares ut i fra det lineære historieførløpet hvor skapelse og dommedag ble knyttet sammen.

Denne generelle beskrivelsen av den offentlige kultur står i kontrast til den uoffisielle kultur, først og fremst den latterkultur som Bakhtin beskriver i relasjon til "det karnevaleske".⁸⁵ Peter Burke skriver om Skandinavia at selv om karnevalet aldri fikk noe betydelig fotfeste så fantes langt frem i tid alle de andre kvasi-perfekte tilknytningene til det karnevaleske som Bakhtin beskriver (Burke 1994).⁸⁶

Burke nevner ikke henrettelser som en del av kulturen i tidlig nytid. Henrettelser kan betraktes som en arena for utfoldelse av en offentlig kultur, men hvor også sider av en uoffisiell kultur kom til uttrykk i det fellesskapet

⁸⁵ Se kapittel 3.3.

⁸⁶ De kvasi - perfekte relasjonene mellom uoffisiell kultur og karnevalet kan knyttes til den lutherske kirkens moderate linje til sammenligning med den strenge engelske puritanisme og kalvinismen. I spørsmål som gjaldt folkelige fester, som for eksempel St. Hans Aften ble disse ikke automatisk forbudt i lutherske land mens man i de reformerte områder var langt mer restriktive (Burke 1994).

som forlystet seg og lot seg underholde av den grusomme blodsutgytelsen som skjedde i kongens og lovens navn. Det religiøse elementet var sterkt fremhevet i henrettelsene i Danmark – Norge som i resten av Vest - Europa i tidlig nytid. Det er enighet blant en rekke historikere om at det er en stigende tendens fra 1500 – tallet av til å gjøre straffeseremonien mer ”kristelig” og skape en religiøs ramme rundt den (Krogh 2000: 284f).⁸⁷

Presten holdt en preken over den som snart skulle late livet for sine synder, enten de nå var av en verdslig art, eller de var omfattet av klart religiøse motivasjoner. Prekenen var ofte ganske lang og skulle klargjøre den sivile dommens overenstemmelse med Guds lov (Ibid.).⁸⁸

I en slik offentlig kontekst som henrettelsen var, får alt karakter av tegn. I sammenheng med den offisielle kulturs religionsoppfatning skal jeg forsøke å gi en skjematisk karakteristikk av den offisielle kulturs semiotiske forståelse på bakgrunn av Foucaults teorier. Et premiss for religionen som semiotisk aktør er at den blir oppfattet som identisk med denne kulturens formelle selvforståelse. Alt som kan utfordre denne offentlige ontologien bygget på tegn, blir følgelig marginalisert og, til en viss grad, kriminalisert, da disse elementene truer med å bryte ned ordenens mønster.

Forenklet sett opererer offisiell kultur i tidlig nytid med religiøse forestillinger som essensielt gis uttrykk i:

- i) Ordenen: Hierarkiet bygget opp på bakgrunn av binære motsetninger, som for eksempel mann – kvinne, høy – lav, god – dårlig og så videre. Retorisk figur: *antipatien*⁸⁹.
- ii) Nåtidens evighet: Den bibelsk – hagiografiske årssyklus av høytider fastsatt etter ”hellighet” basert på autorative skrifter

⁸⁷ I noen land, for eksempel i Sverige, når denne sakraliseringen av straffeseremonien sitt høydepunkt på 1700 – tallet (Krogh 2000: 284f).

⁸⁸ Dette er et typisk tilfelle hvor nåtiden blir relegert til fortiden i en slags evig nåtid, slik Bakhtin karakteriserer den offisielle kulturs uttrykk og innhold (Bakhtin 1968: 9). Den offisielle kultur tilbyr på denne måten en lukkethet, hvor ”det evige” aktualiseres i nået og dermed utgjør en enhet av tid og rom, det vil si en bydende virkelighetsforståelse som ikke viker tilbake for ontologien og det mystiske.

⁸⁹ Jevnfør Michel Foucaults sammenstilling av de fire likheter innenfor Likhetens episteme, se kap. 3.1.4.

eller handlinger (tradisjon, skikk/kanonisering), hvor nåtiden relegeres til evigheten. Retorisk figur: *analogien* og *aemulatio*⁹⁰.

- iii) Likheten: Korrespondanser bygget på rekker av par eller større grupper, hvor forskjellene knyttes sammen til en enhet, for eksempel: mann og kvinne er til sammen "menneske", eller mer kompleks: (høy) himmel – (lav) mann og (gull) krone – (stål) sverd tilsammen utgjør "konge" . Retorisk figur: *sympatien* og *convenientia*⁹¹.

Alle disse tre momentene kan være til stede samtidig, men vi skal legge merke til at i) og iii) aldri kan være likestilte i det antipatien og sympatien⁹², som Foucault klargjorde, ikke kan være i balanse med hverandre da dette vil bety at *tingens*⁹³ representerende funksjon forsvinner (Foucault 1994). Den representerende funksjonen kan ikke forsvinne innenfor *Likhetens episteme* , fordi *ting* ikke kan identifiseres annet enn som tegn, og tegnet har, som nevnt tidlig i kapittel 3.1.4, alltid en signatur (Ibid.).

De tre momentene er til stede i alle de primære kildene som her blir konsultert. Et av de viktigste retoriske virkemidlene vi finner er bibeleksegesen, hvor både Jersin (1631) og Munthe (1641) er fremragende eksempler på hvordan denne kan utvikles til stor kunstferdighet. Bibeleksegesen, å belegge en påstand med et bibelsted, har ofte flere målsetninger. Først og fremst tjener den til å gi guddommelig autoritet til det som skrives, men samtidig er det også ofte snakk om en åpen form for intertekstualitet. Dette siste punktet kan forklares ut i fra to faktorer:

- 1) Bibelen forklarer seg selv: den er en åpenbaring og må mottas i troen for å kunne ha betydning. Dette punktet er altså spesifikt lutheransk.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ *Ting* står for noe som er identifisert, i motsetning til *objektet* som ikke trenger å identifiseres for å erkjennes. I den forstand finnes det i Likhetens episteme ikke *objekter*, bare *ting*, da man for å identifisere noe må erkjenne dette noe som en relasjon til noe som allerede er identifisert.

- 2) *Mundus* betyr at det sanselige er en tekst. I det alt er fallent og verden kan forstås allegorisk, er det gitt at det eksisterer en overensstemmelse mellom alt det som skjer og Guds vilje.⁹⁴ Denne determinismen var typisk for ikke bare lutheranismen, men hadde først og fremst sitt teologiske utgangspunkt hos Augustin.

Bibelen som Lovens autoritet ble skrevet inn i barokkens virkelighetserfaring som tegn på den Gud som hadde forlatt verden. Slik Bibelen forteller om verdens opphav og dens ende er den på en slik måte allegorien over Gud. I denne sammenheng fremstår Bibelen som en høyere form for erfaring som kan knyttes til den troendes erfaring av verden som igjen er allegorien over Bibelen. Virkelighetserfaringen i barokkens religiøse liv er altså å finne i *opplevelsen* av for eksempel Bibelen. Med en vektlegging av religion som opplevelse av representasjonen av "det hellige". Slik er også Bibelen en del av en *munduserfaring*.

Visjon (jærtegn) og skrift (Bibel) relateres her i en *munduserfaring*. Dette er en erfaring av verden som fallen, det vil si forlatt av Gud og overgitt til mennesket. *Mundus* er dermed uten en gitt retning annet enn den som kan erfares i den indre ekstasen som troen gir; eskatologien er overlatt enkeltmennesket slik også troen er det. Eksempelvis kan man se en slik semiotisk orientering som opplevelsen av *mundus* hos biskop Munthe. Det er likvel avgjørende at tegnet forener de troende, Munthe taler jo om et "os". Idet jærtegnet er et unntak fra *munduserfaringen*, gjeninnfører det Gud i verden, gjennom det håndfaste uttrykket for hans vilje som plutselig gir verden retning igjen:

Dog efterdi Gud er saa god oc naadig/ at hand icke haffuer behaglighed til den Wgudeliges Død/ Men at den Wgudelige omvænder sig fra sit Væsen oc leffuer: Ezech. 18. v. 23. cap. 33. v. 11. Lader hand icke aff at paamine os/ end oc ved atskillige Tegn/ som os daglig stillis for Øynen/ nu paa Himmilen/ nu i Haffuet/ nu paa Jorden blant Mennisker oc Quæg; Alt af den Aarsage/ at hand oc i saa maade kunde afføre os voris Sickerhed/ oc lede os til en sand Omvendelse (Munthe 1641.).

⁹⁴ Jevnfør kap. 3.2.

Munthe argumenterer her først og fremst for en semiotisk forståelse av verden, men med hans sammenstilling av de fire elementer i tegnet peker han *også* i en esoterisk retning som paradoksalt nok ikke bare søker sin sikkerhet i erfaringens empiri, men i allegoriens overraskelse⁹⁵. Det esoteriske element ligger, slik Antoine Faivre har påpekt, i forestillingen om en faktisk korrespondanse mellom mikro- og makrokosmos (Faivre 1995). Denne korrespondansen er allegorisk, ikke kun idet den peker på en hierarkisk ordning av universet, men også idet den utpeker individets forestillinger og persepsjoner av, for eksempel jærtegn, som en måte å få erkjennelse av ting som egentlig ligger utenfor menneskets evne til å begripe. Opptreden av det divinatoriske tegnet er overraskende på det ikke - esoterisk, eller ikke - semiotisk orienterte mennesket, fordi det avvister dets "normale" og "fornuftige" virkelighetsbildet. - Munthe skriver om jærtegnet at det "[...] afføre os voris Sickerhed [i troen]" (Ibid.).⁹⁶ Det var altså i det plutselige at det mirakuløse i tegnet ble erkjent, som en enhet av troen og det sanselige, det vil si troen som erfaringen av at Kristus tok bolig i den troende.

I barokkens vitenskap finner man også en nærmest paradigmatisk paracelsisme, hvor korrespondansene mellom et mikro - og et makrokosmos gjør at verden også tolkes allegorisk også innenfor vitenskapen. Allegorien mellom Skaperen og skaperverket kan eksempelvis forklares ut i fra det viktigste jærtegn av dem alle, kometen. Kometen var et av de mest sentrale tegnene på at ulykker skulle komme, og den var gitt en sentral plass i eskatologiens profetier, men på 1600 - tallet vaktet en enorm interesse for kometen også som objekt for vitenskapen. Samtidig som vitenskapen åpnet opp for en ikke-semiotisk tolkning av fenomener, og således gjorde dem til

⁹⁵ Overraskelsen ligger i allegoriens motsetning til symbolet, som er det stabile. Forskjellen mellom allegori og symbol er altså sentral her. Siden allegoriens uttrykk ikke har noen betydning utover det innholdet som den viser til kan dens uttrykk ikke benyttes på ny, og således ikke overskride utgangspunktet sitt (Eliassen 1993). Overraskelsen ligger i det at allegorien er persepsjonen av *mundus*, som er erfaringen av menneskets "litenhet" som Blaise Pascal uttrykker det.

⁹⁶ Sikkerhet i troen, ble i teologien sett som "egenretterdighet", det vil si "falsk tro". Jevnfør side 96 - 97 om Jesper Brockmand og lutheransk orotodoksi.

objekter, hadde altså kometen betydning som tegn på kommende ulykker, slik for eksempel Edvard Edvardsen skriver i *Observation om Cometen dateret Bergen 20. Aug. (1682)*. I et lite og avgrenset område kunne altså jærtegnet på særlige måter også divinere innenfor Ordenens episteme da religion og vitenskap fremdeles ikke entydig kunne skilles fra hverandre.⁹⁷

5.5 "Thi Himmelens Kræffter skal røris ..."⁹⁸ - Profetier i tidlig nytid

I Matteus 24: 29. finner vi en av Jesu skildringer av Jerusalems ødeleggelse og Dommedag. Det slås fast flere ganger i løpet av NTs dommedagsskildringer at det skal skje tegn på himmelen i forkant av Dommen. Kometer var derfor med sine tilsynekomster illevarslende tegn fra Gud om at den siste tiden nærmet seg. Med renessansens etterhvert ganske rikholdige astronomiske litteratur ble de astrologiske fortolkningene og profetiene mer tallrike i hele Vest-Europa. Innenfor protestantismens religionskamp skulle disse profetiene få en særlig betydning, på grunn av den dominerende plass eskatologi hadde hatt i senmiddelalderen, og som i kraft av den religiøse splittelsen og ottomanernes fremmarsj nå måtte refortolkes.

Undergangsfigurene Antikrist og Dyret i Johannes Åpenbaring, og Babylon i de gammeltestamentlige dommedagsprofetiene, er knyttet opp mot varsler og tegn i forkant av Dommen. Disse tegnene var knyttet til en rekke forestillinger om urenhet og synd som skulle blomstre opp i forkant av "de siste tider". Gud skulle vise sin vrede over menneskenes syndefulle liv ved å la skremmende tegn vise seg på himmelen og jorden og i havet⁹⁹. Bibelens forklaring av disse tegnene var ikke særlig detaljerte, og man knyttet etterhvert *prodigier*¹⁰⁰ og divinatoriske skrifter fra antikken opp mot de bibelske, autorative tekstene. Dette ble mulig på bakgrunn av historiesynet i

⁹⁷ Foucault skriver at (jær-)tegnet fremstod som divinasjon først og fremst i menneskets indre i Ordenens episteme (Foucault 1996: 94f). Det såkalte moderne skille mellom "det religiøse" og "det vitenskaplige" var likevel meget vanskelig å se før med Ideologiens episteme. Dette kunnskapsområdet var først og fremst det 19. århundrets måte å erkjenne på, og åpnet opp for en ren antroposentrisk filosofi med Kants kriticisme og den objektiviserte kroppen hos Marquis de Sade (Foucault 1996: 315ff).

⁹⁸ Jevnfør Matt 24: 29.

⁹⁹ Jevnfør Luk. 21:10f; Luk. 21:25; Matt 24:29f.

¹⁰⁰ Prodigier, synonymt med jærtegn. Se kap. 1.2.

kristendommen. Historien ble sett som en Guds plan, *dispositio Dei*, (lat.), som Augustin var en hovedeksponent for, med tydelige steder i tiden hvor Gud griper inn for å gjøre sin vilje kjent, gjennom mirakler eller profetier, eller gjennom faktiske hendelser, som for eksempel seieren i et slag, eller en konges død.¹⁰¹

Et av de mange antikke skriftene som spilte en betydelig rolle for renessansens jærtegnfortolkninger var Flavius Josephus Judaeus' (37 e. Kr – ca. 100 e. Kr.) beretning om Jerusalems ødeleggelse av romerne i år 70 e. Kr. (ER 1987: 6; 374). Han oppregner syv mirakler eller jærtegn som gikk forut for ødeleggelsen av den Hellige Stad. Flavius Josephus' beretning begynner i følge en preken av Jens Nielsson, biskop i Oslo på slutten av 1500 - tallet, med:

Først bleff der seet en Comete paa Himmelen lige som it gloendis Suerdt, som blussede och brende offuer Jerusalem et helt aar omkring. Siden bleff der och seet Rystwogne farende hid og did i Lufften, och store Krigsheer, som droge mod huer andre i deris Slactorden. Der skeede ochsaa vnderlige Tegen baade i Jerusalem och uden for Staden [...] Och ther skeede vnaturlige vseduanlige och forsreckelige fødzell, Saa at en ko, som vaar kommen did och skulle slactis och offeris udi Templet, hunemod det naturlige lod fødde it lam [...] Mange andre flere Tegen skeede der huilcke for denne tidz korthed icke kand opregnes, Med huilcke Gud ville haffue dennom alvorlige paamint och aduaret, At hand haffde noget i sinde mod dennom, och at hand ville hemsøge dennom for deris ugudelighed med mange haarde, gruelige och forferdelige plager, med mindre end at de udi thide forligte sig med hannom formiddelst en sand poenitenz. (Gilje 1998: 141).

Himmellegmene var særlig viktige for å kunne fastslå tiden når dommedag skulle komme. Disse beregningene gikk ut i fra astronomiske observasjoner, hvor astrologien ble sett på som den anvendte astronomi. Denne *astrologia prognostica* eller *judicia* var utgangspunktet for en omfattende litteratur av varsler. Det ble særlig i tiden etter reformasjonen produsert en rekke kalendarier, almanakker og *prognostica* for jordens alder og når dommedag skulle inntreffe, idet den religiøse splittelse ble tolket

¹⁰¹ Johann Arndt gjengir et gammelt vers om dette: Hvem har vel noensinne sett kometers glans og lue, med mindre det straks ting er skjedd som fikk en til å grue? (Arndt 1956: 354).

eskatologisk, og kampen mot romerkirken av protestantene ble tolket som kampen mot Antikrist (Sandblad 1942).

I 1572 oppdages det en ny stjerne på himmelen i Kassiopeias stjernebilde. Det ble tidlig klart for alle astronomer at dette ikke var en komet, men at det var snakk om en stjerne, det vi i dag kaller en super nova (Sandblad 1942). Denne oppdagelsen forårsaket stor uro i det meste av Europa, på grunn av stjernens størrelse. De lærde var tvilrådige. Man hadde i utgangspunktet kun to autoriteter å rådføre seg med når det gjaldt et slikt naturfenomen. Den ene var Bibelen, "den sanne åpenbaringen", den andre autoriteten var Aristoteles. Denne hedenske forfatteren kunne man diskutere og til og med forkaste så lenge hans påstander ikke stemte overens med Bibelen (Ibid.).

I følge Bibelen var den eneste stjernen som hadde kommet til etter skapelsen Betlehemsstjernen. Når Gud skapte himmelen og jorden skapte han alle stjernene en gang for alle, hevdet man fra kristent hold, og sammenlignet dette med Aristoteles idé om et statisk, syklisk univers. Det var bare Jesu fødsel som hadde avstedkommet en ny stjerne. Kometer, eller ild fra himmelen som det ofte berettes om i GT, var en annen sak. Disse var sendt av Gud for å advare menneskene mot deres syndefulle liv og mot den nært forestående Dommen. I dette verdensbildet var det en enhet av både begynnelsen, det vil si Skapelsen, såvel som enden, Dommen, hvor verden jo skulle forgå.

Aristoteles mente derimot at verdenen var uten begynnelse, den var evig og den var derfor også uten ende (Sandblad 1942: 122). Stjernene var selvsagt også evige og astralhimmelen var uforandelig. Bibelen ble tolket slik at den også stod for et statisk natursyn og man hevdet ut i fra dette at det ikke skjedde endringer i skaperverket etter Skapelsens syvende dag. Det kunne som sagt komme kometer, men disse var ikke egentlige astrallegemer hevdet man i antikken, men fenomener dannet av giftig gass som kom opp av

jordens indre gjennom vulkanene.¹⁰² Derfor var det ikke mulig at det kunne skje endringer i stjernenes himmel. En ny stjerne var altså en umulighet, også hos Aristoteles.

En tredje autoritet fantes dog. Platon var blitt kjent for den svenske astronomen Nicolaus Ringius (ca. 1550 - etter 1590). Platons syn, at verden hadde en begynnelse, men ingen egentlig slutt, syntes Ringius var visere, men hjalp ham egentlig ikke videre med problemstillingen om når dommedag skulle komme (Ibid.). Likefullt åpnet dette perspektivet for et mer dynamisk syn på naturen hvor endringer kunne forekomme.

I november 1577 dukket det frem en stor komet på himmelen i Europa. Denne ble observert blant annet i Oslo av biskop Jens Nielssøn. Kometen ble tydet som et forvarsel om krig, pest og hungersnød. (Ibid.). Jens Nilssøn diskuterer den nye kometen i en preken 16. november 1578. Her fremholder han at det gikk 1580 år fra *Exodus* til Jerusalems ødeleggelse. Videre sier han "naar mand nu regner fra Christi fødzell intill denne dag da haffuer vij 1578. Det er paa itt aar eller thu ner lige saa lenge siden." (Gilje 1998: 142).

Jens Nielssøn fremhever et teosentrisk historieførløp i sin profeti. Kometen blir her tolket som et jærtegn som varsler at dommedagen skal inntreffe. Dette var den apokalypsen som man hadde sett frem til i lengre tid fra luthersk hold, den siste store kampen mot "den romerske Antikrist". Nils Gilje fremhever i artikkelen "Rennesansens menneskebilde og naturoppfatning" (1998: 139) at:

Platons filosofi inneholder en meningsteori som delvis ble overtatt av antikkens "platoniserende" kirkefedre. [Akkurat som uttrykket for våre tanker kommer i form av våre ord], slik kommer Guds tanker - Augustins *Verbum* - til uttrykk i skaperverket. Skaperverket er Guds legemliggjorte tale. De skapte ting manifesterer Guds *logos*. Gud blir en "ekspresivist" og opprinnelsen til all mening, en menigen

¹⁰² I "Den trefoldige himmels natur" (1597) fremsatte Cort Aslakssøn på bakgrunn av de undersøkelserne som hans venn, astronomen Tycho Brahe, hadde gjort av kometen anno 1577 kontra den "gamle" (det vil si antikke) forklaringen av kometenes tilblivelse som et resultat av utdunstinger av jordiske gasser, et nytt perspektiv som går ut i fra at kometene er kommet til av himmelsk (det vil si astral) materie. (Norsk tro og tanke 1000 - 1800, bn. 1., s.297 . (1998).

som er innsatt i kosmos. Derfor har alt i naturen karakter av *tegn*. Meningsteori og ontologi blir en og samme sak.

Menneskets rolle som iakttager blir aktiv idet det trer inn som fortolker. Fortolkeren, den som "åpenbarer" meningen i det åpenbarte tegnet, har her en aktiv rolle på vegne av Gud. Denne rollen var innenfor en ortodoks kristendom ene og allene prestenes rolle.¹⁰³ Det er på dette viset biskop Jens Nilssøn fremstod som både en forkynner av Ordet og som en sjelesørger for menigheten til forberedelse til Dommen.

Fortolkningen, profetien som bispen fremlegger skulle først og fremst overensstemme med Bibelen. Fortolkningen måtte på det viset ikke misbrukes til å støtte opp om meninger som stod i motsetning til den lutherske læren. Falske profeter var jo også et tegn på endetidens komme, og man var bevisst på disse profetene som et illevarslende tegn i seg selv, slik Martin Luther selv hadde beskrevet i skriftet *Wider die himmlischen Propheten*, fra 1525 (Adam 1972: 276). Her argumenterte Luther mot de "svermeriske profetene", som han mente diktet opp sine egne lover, og som var redskaper i Djevelens forsøk på forvirre menneskene slik at de ble styrtet i fortapelsen.¹⁰⁴ Mange av disse "svermerne" fremstod som tolkere av kosmiske tegn, og da i en særlig tradisjon i forhold til Johannes Åpenbaring og den apokryfe 4. Esras bok (Hamilton 1999). Selv om både Luther og Philipp Melanchthon forsøkte å stille slike kalendarier for å fastslå verdens alder og utregne når Dommedag skulle inntreffe, definerte de seg selv bort fra "svermerne" (Sandblad 1942).

I et skrift fra 1631 med tittelen *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer* fremhever Jens Dinessøn Jersin, biskopen i Ribe på Jylland, opptredenen av "falske profeter" som et tegn på at den siste tid er nært forestående. Biskopen henvender seg her til sine underordnede proster og prester og ber dem slå

¹⁰³ På katolsk hold vil et slikt myndighetsområde i Italia og Spania forsvares av inkvisisjonen (Ankarloo & Henningsen 1987), mens det innenfor protestantismen er både et spørsmål om å hevde den statsbærende religionens embetsmenn og deres makt, og som en fortolker av Ordet, en rolle som "profet" etter gammeltestamentlig mønster.

¹⁰⁴ Luther ble jo av sine katolske motstandere også stemplet som en "falsk profet", slik Luther stemplet sine mer "radikale" motstandere.

hardt ned på folk som "berømmer" seg av syner og visjoner, fordi det er et sikkert bevis på at de er blitt forførte av Djevelen selv.

Selv om biskopen ikke forneker at Gud har mulighet til å gjøre alt Han vil, så er det hovedsaklig Djevelen som benytter seg av tegn og mirakler, ikke Gud, hevder Jersin. Gud har nemlig ikke bruk for tegn fordi Han taler klart nok gjennom Ordet, det vil si Bibelen, skriver biskopen. Guds åpenbaring var først og fremst Bibelen, men også den naturlige verden, det vil si i motsetning til en overtroens illusoriske verden, var Hans. Han anerkjente primært sett vanskapte foster som Guds verk, noe som ikke Djevelen kunne skape fordi det var livets mirakel, grunnlaget for den naturlige reproduksjonen som Gud hadde velsignet i Skapelsen.¹⁰⁵

I biskopens advarsel mot de folkelige profetinner og deres Himmelbrev er det tydeligvis en motsetning mellom *åpenbaring* og *skrift* som er spørsmålet, det vil si at det er spørsmål om hvordan man kan erkjenne Gud. Jersin advarer folk om å være for sikre i sin tro slik at de gjennom en ytre rettferdiggjøring roser seg selv for sin kristelighet. For det er jo slik Djevelen forvirrer menneskene, og "aber GUud etter" slik at han kan innbille mennesker hva det skal være gjennom de syner han lar dem se. Opp mot dette setter han dem som forstår seg på sin Bibel og som tror gjennom *viva vox evangelii*.

Denne Sathans Mact giøris fornøden i disse Tider vel at tagis udi act: Hand er en tusindkonstner, oc hans Mact er større end vi kan forstaa. Det er icke altsammen aff Gud, hvad som saa underlig tildrager sig, baade met Creaturenis bevegelse oc met Siuner, Røster, Obenbaringer, vanskabte Fødsler, blodige Tegn etc. Sathan formaar megit der udi:

Thi det heder ret om Dieflen, som der sigis, at hand kand forskabe sig i alle maader, men dog icke skiule Klørne: Det er, der er dog noget paa huilcket it ræt undervist Guds Barn kand kiende.

At vi da kand forsickteligen omgaais iblant den tusindkonstners Bedragerj, oc i det ringeste jo icke bekomme skade aff hannem, da skal vi lade os disse tre *axiomata* eller Regle uimodsigeligen være *commenderit* oc indbillet, af det som i den første Part om Guds Miracler bleff forhandlet.

¹⁰⁵ "Bli fruktbare og former dere", 1. Mos. Luther hadde fremhevet dette og vektla at formeringen ikke hadde sammenheng med arvesynden, men var Guds bud. Arvesynden definerte han derimot som "motstand mot Gud".

- I. Den første Regel, at de Tegn som Moses, Prophetene, Christus oc Apostlerne gjort hafuer, ere gjorde aff Gud, oc ere icke Sathans spøgeri.
- II. Den Lærdom som Moses, Prophetene, Christus oc Apostlerne hafuer med de Tegn stadfesteede er det sande ufeilinis Guds Ord oc Himmelske sandhed,
- III. Den samme Lærdom skal derfor voris trois Regel oc rettesnor saaledis, at alle Mennsker paa Jorden skal den anamme oc tro uden Tegn: Oc end saaledis tro den uden Tegn, at, der som en Engel aff Himmelen stod for os, oc gjorde større Tegn end de gjort er, oc prædickede dog en anden Lærdom, da skulde vi holde den Engel forbandet at være. (Jersin 1631)

Jersin argumenterer her for at man ikke skal tro på tegn og åpenbaringer, men bare på Bibelens ord. Bildet som Jersin tegner av verden videre i boken er dystert, idet mennesket ikke på noen måte kan få en sikker erkjennelse av en absolutt sannhet, og den kristne bare kan håpe på å få en sann tro gjennom Bibelen, og ikke gjennom verden (Jersin 1631). Jersin slutter her en analogi til Luthers lære om at den kristne ikke blir rettferdiggjort gjennom handlinger, men bare gjennom troen som kommer gjennom Guds nåde (Adam 1972: 287). Det vi ser her er altså en protestantisk forsiktighet til jærtegn ut i fra en visshet om at mennesket ikke kan erkjenne Gud, og slik har "forlatt" verden. Denne forsiktigheten var først og fremst teologens forsiktighet, og gjenspeilte på ingen måte det dominerende syn på jærtegn slik det kom til uttrykk i den tidlige nytids bikulturelle fellesskap som avr levende opptatt av tegn frem til slutten av det 17. århundret.

Man kan si at det i Europa gjennom tidlig nytid foregikk en debatt om "det hellige", og at denne debatten fikk et særlig utslag i uenighet om i hvilken grad man kunne støtte seg til profetier (Burke 1994). Dette avhang selvfølgelig av profetiens karakter og type. Det var for eksempel stor forskjell på astrologiens spådommer om personlig lykke og ulykke og på jærtegnets profeti, slik også Johann Arndt hevdet (Arndt 1956). Som i alt annet i "denne verden" skulle man først og fremst sette sin lit til Herren. Hans veier var, som man sa, "uransaklige". I dette lå det at man ikke skulle la seg anefekte av ytre ting, men heller lytte til troens indre tale i seg selv (Ibid.). Dette passive kristendomsideal var den offentlige skriftkulturens standpunkt, men angikk bare i mindre grad folk utenfor denne kulturelle verdenen (Burke 1994).

På begynnelsen av 1600 – tallet var det imidlertid slik at profetier fantes på trykk i alle slags typer publikasjoner. For de lærde så vel som for de ulærde var profetier en del av en mer eller mindre felles forestillingsverden (Burke 1994: 273f). Etter hvert er det kun Bibelens mirakler som blir forstått som "virkelige" eller "sanne", slik Jens Dinesøn Jersin skriver i 1631 og som Ludvig Holberg gjentar omkring hundre år senere (HO 3: 1082f). I en slik sammenheng kan vi si at det fantes en "reforming av profetier" på 1600 – tallet, hvor de lærde i økende grad ble skeptiske til ikke – bibelske profetier (Burke 1994: 273f).

Vi skal imidlertid merke oss at de endringer som skjer ikke forekommer like skjematisk som de kan synes ved første øyekast. Et eksempel på at dette ikke er en rettlinjet utvikling kan vi se i kontrasten mellom Jersin i Ribe og Munthe og Edwardsen i Bergen. Jersin hevder en skepsis til at fenomener som den jevne mann og kvinne oppfatter som jærtegn er gitt av Gud, men ser ikke bort i fra at Guds vilje i helt spesielle tilfeller kan åpenbares i form av jærtegn. Biskop Munthe og konrektor Edwardsen hevder at jærtegn inntreffer daglig. Edwardsen mener også at fenomener som tolkes som jærtegn ikke nødvendigvis må prøves på Bibelens ord. Biskop Ludvig Hanssen Munthe argumenterer slik når han skriver at Gud viser menneskene tegn hele tiden for å omvende dem som er svake i troen:

Oc jo nermer at Straffen er dem paa Hælene/Jo tryggere bliffue de i Synden; Saa de huercken kand eller vil den offuerhengendis wlycke see oc betencke/ wanseet Gud icke allene med ord/ men oc daglig tegn dem ofte adwarer/ huilcke wi ey burde at slaa hen i Vejr oc Vind/ som Verdens Børn gjøre der meener den onde Dag er langt borte/ Amos 6. v. 3. (Munthe 1641.).

Slik hevder også konrektor Edvard Edwardsen at fenomener i naturen divinerer for at menneskene skal ta lærdom av dem (Edwardsen 1684). Vi vet også at Munthe forkastet troen på trolldom som fysisk realitet som "overtro" (Grell 1997: 11). Jersin mente at de fleste tegn var Satans renkespill for å fange lettlorde, svake menneskers forestillinger, men ved å tildele Djevelen slik en

aktiv rolle på jorden åpnet han også opp for at reelle djevlepakter kunne finnes og at trolldom faktisk kunne ha virkning, også utenfor "de tossede pigers" fantasi (Jersin 1631). Djevelen var altså på ingen måte "forvist fra jorden ned til Helvete", slik Keith Thomas (1971) forklarer det rasjonalistiske syn på Djevelen. Hos biskop Jersin hadde Djevel fremdels en temmelig aktiv rolle å spille. Ludvig Holbergs standpunkt, at supranaturlige fenomener ikke kunne avvises, men var sjeldne (Holberg 1971: 27ff), og hans totale avvisning av trolldommen som noe annet enn "superstition" (Ibid.) er det første eksempel i vårt kildemateriale på den såkalte rasjonalisme, og da befinner vi oss allerede et lite stykke inn på 1700 - tallet. Vi skal da heller ikke glemme at professor Holberg blir sett på som den første store rasjonalisten i Danmark - Norge, og en del av en liten, men viktig elite.

Kapittel 6: RELIGION OG TEGN

I dette kapittelet tar jeg for meg kildematerialet i relasjon til de problemområder som er skissert i kapittel 3 om teori og metode. Blant de mest fremtredende religiøse forestillinger på 1600 - tallet finner vi de eskatologiske og esoteriske forestillingene. Hva slags rolle spiller jærtegn blant disse forestillingene, og hvordan kan jærtegn i seg selv sies å være en religiøs forestilling?

Bergen var en av hovedarenaene for utfoldelsen av et okkult inspirert religiøst mangfold¹⁰⁶ under ortodoksien i Norge (Dahl 2000). Bergen var også en av de største byene i Danmark - Norge på denne tiden, og derfor et viktig administrativt senter i den dansk - norske staten (Nedrebø 1991: 36). Det er i sammenheng med Bergens sentrale plass i riket at byen også var en arena for den geistlige elitens reformering av uoffisiell (folke -) kultur på denne tiden. Det er igjennom denne elitens skrifter at vi finner jærtegn og profetier knyttet

til Bergen. Hva er disse skriftenes budskap og på hvilken måte kunne jærtegn og profetier gjenspeile den offisielle kulturen? Og i hvilken grad argumenterer disse skriftene mot en uoffisiell kultur?

6.1 *Sekstenhundredallets eskatologi*

Johann Arndt skriver i *Den sanne kristendom* at det er tre universelle ting som er innplantet i menneskenes samvittighet av Gud, først og fremst at det finnes en Gud, for det andre at dommedag skal komme, og sist, men ikke minst naturens lov¹⁰⁷, "den naturlige rettighet" (Arndt 1956: 44). Naturens lov så for eksempel det å stjele, svindle, lyve eller myrde som naturstridig, den som begikk slike overtredelser var altså fratatt sin rett til å eksistere. Det sentrale i *Den sanne kristendom* er at det er den enkelte kristne som skal nærme seg Gud og omvende seg, og det er vesentlig i dette perspektivet at man ser at Dommedag trekkes frem. Den ytterste dommen benyttes i denne sammenheng ikke kun som et redskap for en ontologi, eller for å tenke seg en historisk linje, men primært som et middel i soteriologien, det vil si omvendelsen. Arndt følger ortodoksiens skjema med *anger - bot - fornyet tro*, men han lar ikke eskatolgiens kjernepunkt, at jorden skal forgå, og at alle mennesker derfor skal straffes, fremtre som det dominerende aspekt ved botsfromheten. Han fremholder forskjellen mellom de "uomvendte"¹⁰⁸ og de som allerede er omvendte slik:

¹⁰⁶ Den okkulte inspirasjon, det vil si 1600 – tallets esoteriske uttrykk i religion og estetikk, på bakgrunn av ulike vitenskaplige retninger som for eksempel paracelsisme, hermetisme, helmontianisme og kaballisme.

¹⁰⁷ Naturretten, jevnfør Hugo Grothius og Samuel Puffendorf, omtalt i kap. 4.3. Fotnote 51, side 78f.

¹⁰⁸ For å være omvendt måtte man gjøre bot, ble det hevdet fra ortodoks hold. Presten Jørgen Lauridsen Friis hadde hevdet en "gnesiolutheransk" lære da han uttalte at det ikke var bruk for bot når man først var blitt døpt ("Ingen kommer i venskab med Gud ved den usle poenitents") (Glebe – Møller 988: 269). For denne uttalelsen mistet Friis sitt kall. Kong Christian IV var imidlertid ikke fornøyd og uttalte: "[...] min mening er, at bøddelen bør at rive hans tunge af hans hals, hvormed han så tit og ofte forarget sine tilhører med, thi jeg ved intet, hvad der kunne siges grovere end ded, som den kompan uden ophør sagt haver." (Ibid.). Ved å insistere på at Friis skulle bli dømt for blasfemi (straffen som kongen nevner ovenfor) fastholdt imidlertid kongen indirekte en *philipistisk* linje (Ibid.). Da det teologiske

[...] Synder vi nå med fri vilje, etter at vi har fått erkjennelse av sannheten, da er det ikke offer mer tilbake enn synden, men en forferdelig doms forventelse og en brennende nidkjærhet, som skal fortære de gjenstridige (Hebr. 10: 26). Når noen har brutt Mose - loven, dør han uten barmhjertighet, ved to eller tre vitner. Hvor mye større straff fortjener da ikke den som har trådt Guds Sønn under føtter og aktet testamentets blod for alminnelig, [...] og forhånet nådens Ånd. For vi kjenner den som har sagt: Hevnen hører meg til, jeg vil betale igjen, sier Herren. Men det er forferdelig å falle i den levende Guds hender. [...] dem som med vitende og vilje synder mot den erkjente sannhet og fortsetter i slik forherdelse og ubotferdighet. (Op. cit. : 46).

De eskatologiske forestillingene kommer altså litt i bakgrunnen i forhold til spørsmålet om troen. Med nedtoningen av det ontologiske og det historiske perspektivet blir nettopp semiotikken av underordnet viktighet. Universet er kanskje fremdeles "ekspressivistisk"¹⁰⁹, slik at det er Guds ord som taler gjennom naturens tegn, men dette er underordnet troen, den hellige Ånds tale i "hjertene" til de troende.

Ved begynnelsen av 1600 - tallet ble den seirende lutherske ortodoksi forvandlet fra den reformatoriske *ecclesia militans* (lat.), "den kjempende kirke", til en kirke som var mer rettet mot de indre, nasjonale problemer (Sandblad 1942: 258). Den eskatologiske innstillingen, som jo var betinget av konflikten med Roma - Elias' kamp mot Antikrist¹¹⁰ - hadde ikke lenger den samme aktualitet, og den gled så smått ut av interessefeltet (Hagesæther 1973: 118). Etter at ortodoksien hadde nådd makten gikk den over til de daglige hensyn i det "dennesidige" livet, fordi de eskatologiske forventningene kunne bare være dominerende innenfor denne *ecclesia militans* (Sandblad 1942: 258). Det er med andre ord en kjempende teologi vi møter i 1500 - tallets eskatologiske forestillinger, mens 1600 - tallet er mer opptatt av en konsolidering av kirkens lære og politiske posisjon i staten (Hagesæther 1973: 118).

I spenningsfeltet mellom det som her karakteriseres som en kjempende og en konsoliderende teologi finner vi en økende vektlegging av det

fakultet her kun dømte Friis fra "kappe og krage" kan man se dette som en uoverensstemmelse i oppfatningen av lære mellom teologene og kongen.

¹⁰⁹ Se sitat fra Gilje 1998: 139. "Ekspressivistisk" det vil si at universet uttrykker, peker på sin Skaper, med andre ord en levning fra det ontologiske gudsbevis.

¹¹⁰ Jevnfør Joh. Åp.

individuelle. Reformasjonens vektlegging av Ordet og troen inngikk i en ontologisk og kosmisk kamp mot Djevelen, uttrykt i Paven og den romersk-katolske kirken og Keiseren. Ortodoksiens kamp er individets kamp mot det onde. En kamp som føres på den troendes kropp, der erfaringen av å være et slagfelt mellom det gode og det onde slik er en erfaring av *mundus*.¹¹¹ Det konsoliderende element ligger på et politisk plan, hvor teologien i en større grad heller henvender seg til enkeltmenneskets tro gjennom dets skamfølelse¹¹² i erfaringen av å være ambivalent, trukket mellom det gode og det onde, enn å inngi det en sikkerhet i troen ved å tilhøre den rette kristne kirke.

Spørsmålet er om det skjer en reell eskatologisk nedtoning på 1600-tallet, slik Sandblad (1942) og Hagesæther (1973: 118) hevder, eller om eskatologien bare skifter uttrykk og form?¹¹³ Uttrykket og formens endring fra 1500 - til 1600 - tallet er her en relevant problemstilling, fordi det setter søkelys på meningsaspektet i kildene, slik estetikken dypest sett er uttrykk for virkelighetsoppfatninger.

På 1500 - tallet er de eskatologiske forestillinger knyttet opp mot astrologi og teosentrisk historie. Man forsøkte å gi en mer eller mindre eksakt beregning for jordens alder, og mente at man kunne forutsi når Apokalypsens profetier skulle oppfylles. Det viktigste tegnet for at endetiden nærmet seg var opptreden av Antikrist og krigen mot de vantro, sammen med tilsynekomsten av kometer. Eskatologien preges her både av en skrifttolkningstradisjon som ligger tett opp til Luthers og Melanchthons bibeleksegetiske tradisjon (Sandblad 1942: 256), og en sterk jødisk - rabbinisk inspirert astrologi med kaballistiske tendenser (Op. cit. : 73). De som tolker

¹¹¹ Jevnfør kapittel 3.2.1: Barokken som *mundus*.

¹¹² Skamfølelsen forstås her som botens subjekt. I den troendes selvforståelse av å tilhøre Gud gjennom troen, blir det som ikke kan forenes med troens bilde det som skaper avstand til Gud. Skammen blir med andre ord en bekreftelse på det undergivne forholdet mellom Gud og menneske. Boten er muligheten for tilgivelsen, gjenopprettelsen av troen, det vil si nærheten til Gud.

¹¹³ Form og uttrykk bør i denne sammenheng settes på lik linje med estetikk, med andre ord virkelighetserfaring som uttrykk. Skiftet fra renessansen til barokk innebærer et skifte i

skriftene er teologer, astrologer og humanister, akademisk utdannede menn. I disse personenes arbeid kommer renessansens akademiske enhetskultur tydelig til uttrykk.

På slutten av 1500 – tallet og begynnelsen av 1600 - tallet ble en del av kirkens ledende teologer skeptiske til profetier som bygget på "stjernespådommer". Biskopen Johann Arndt er som nevnt en av disse skeptikere. I *Den sanne kristendom*, bok 2 (1605), kapittel 58, tar Arndt utgangspunkt i Jer. 10: 2; "I skal ikke forskrekkes for himmelens tegn; for hedningene skal forskrekkes for dem.", når han kritiserer astrologien (Arndt 1956: 453ff).¹¹⁴ Arndt trekker imidlertid kun i liten grad inn eskatologiske forestillinger i sin tordentale mot astrologien. Han tar i det store og det hele kun for seg de personlige horoskoper og stjernespådommer ut i fra *astrologia judicia*. (lat.), "bedømmende astrologi", det vil si å forutsi, profetere. Han fordømmer disse som forsøk på å spå i personlig "liv og lykke", og skjeler slik skarpt mellom en *astrologia judicia* og det vi idag kaller astronomi. I Arndts omtale av Gassendus'¹¹⁵ biografi om Tycho Brahe forklarer han hvordan den berømte astronom kom til å miste troen på astrologien etterhvert som han forstod at de feiltolkninger som inntraff, ikke var et resultat av at tavlene og tabellene til astrologene ikke var riktige, men at det hele var "tomme ord og løgner" (Op. cit. : 464).

Arndt innrømmer at himmelen med sin sol og måne og planeter påvirker jorden i stor grad, og fremhever slik astronomiens viktighet. Han skriver blant annet hvordan månen påvirker flo og fjære, og hvordan stjernene påvirker mennesker.

kosmologien enten det er ut i fra Foucaults perspektiv (jevnfør kapittel 3.1) eller ut i fra tanken om barokkens epoke som *mundus* (jevnfør kapittel 3.2).

¹¹⁴ Jesper Brockmand benytter det samme bibelsitatet (Jer. 10: 2) i sin *Huus – Postil* (1635) for andakten andre søndag i advent, hvor han blant annet advarer sterkt mot astrologiens "løgner".

¹¹⁵ Pierre Gassendi (1592 – 1655), i dag mest kjent for sammen med Joachim Jungius (1587 – 1657) å være de første som i moderne tid tar opp antikkens forestilling om atomene i en vitenskaplig sammenheng.

[stjernene påvirker] flere slags fallesyke og svakheter hos de månesyke, som det tales om i evangeliet. [...] Likedan er det med vattersott, som ifølge beretningene er mer besværlig i fullmåne enn ellers. Derfor er det ikke til å komme forbi at himmelen har sine kraftige virkninger og sin innflytelse på jorden, og særlig på menneskene. (Op. cit. : 455f)

Biskop Arndt skriver her ut i fra sin generelle medisinske kunnskap hvor paracelsisk inspirert astrologi inngår. Biskopen var såvidt vi vet også en tilhenger av rosenkreutzianismen¹¹⁶ (Hamilton 1999: 200). Han fremhever videre at kometer og formørkelser bør tolkes eskatologisk:

For det femte har erfaringen også vist at det er foregått store forandringer etter store formørkelser, og like ens etter store og merkelige samlinger av planetene i stjernebildene, og aller mest etter kometer. Fra eldgammel tid har man derfor sagt:

Hvem har vel noensinne sett
kometers glans og lue,
med mindre det straks ting er skjedd
som fikk en til å grue?

[...] Endelig er det også sikkert at atskillig straff over menneskene kommer til dem fra himmelen, slik at himmelen må være det riset som tukter dem. [...] Og når profeten Esaias taler om den straff som skulle komme over Babylon, sier han: Herrens dag kommer, grum og full av harme og brennende vrede, for å gjøre landet til en ørken og utslette deres syndere av den, for stjernene på himmelen og deres Orion skal ikke la sitt lys skinne. Solen skal formørkes når den går opp, og månen skal ikke la sitt lys skinne. Jeg vil ryste himmelen, sier Herren, og jorden skal skjelve fra sitt sted (Esai. 13, 9.10.13) (Arndt 1956: 455f).

Vender vi oss til en dansk - norsk kilde til religiøse forestillinger, flygebladene, er størstedelen av disse kommet til i perioden fra slutten av 1500 - tallet og frem til midten av 1600 - tallet (Stolpe 1878). De dansk - norske flygebladene hadde noen ganger illustrasjoner. Disse tresnittene var i overveiende grad av en dårlig teknisk kvalitet, men man har hatt en viss tendens til gjenbruk til tross for kvaliteten. For eksempel var det et tresnitt som stadig ble brukt i sammenheng med jordskjelv. Dette tresnittet har ikke

¹¹⁶ Rosenkreutzianismen hadde mange fremstående medlemmer som for eksempel René Descartes. Vi vet ikke om rosenkarutzerne hadde en fast organisasjon. Bevegelsen tar navnet sitt fra en viss Christian Rosenkreutz, og bygger på det såkalte *Kassel manifest av 1614.*, med tittelen *Fama Fraternitas*. (Yates 2001: 312ff). Rosenkreutzerne bygger sine riter og sin lære på *Corpus Hermeticum*, og regner slik Hermes Trismegistos som sin åndelige grunnlegger. I begynnelsen av *Fama Fraternitas* kan man lese at mennesket snart skal "forstå sin egen adel og verdi og hvorfor det blir kalt *mikrokosmos*, og hvor langt dets kunnskaper strekker seg inn i naturen" (Ibid.).

bare hatt en lang brukstid, men også en lang geografisk vandring. Tresnittet viser en fremstilling av Dommedag med Kristi gjenkomst i skyene mens brennende stjerner faller ned på jorden, og mennesker flykter i skrekk og fortvilelse (Op. cit. : XIX). Dette ble første gang tatt i bruk i Ulssen i Tyskland i 1576, dernest i 1591 i Nürnberg. En dansk oversettelse av flygebladet fra Nürnberg ble trykket i København samme år. Videre bruk av dette finnes i et skrift fra 1597, trykket i Magdeburg, i 1627 i Købehavn, siste gang i 1668 i Malmö (Op. cit. : 43). Alle disse flygebladene omtaler altså jordskjelv, og vitner om en gjenfortelling av et "mytologisk" innhold ved hjelp av de samme ikoner og tegn gjennom nesten hundre år (Ibid.).

Flygebladene er representanter for den bikulturelle *felleskultur*, som Peter Burke omtaler (Burke 1994).¹¹⁷ Det har blitt påpekt av flere sosialhistorikere at det fra 1600 – tallet av vokser frem en egen kultur hos de sosiale eliter, den såkalte *honette* kultur¹¹⁸, hvor man etterhvert blir skeptiske til profetier og hekseri, og at dette forklarer hvorfor profetier med tolkninger av jærtegn synker i antall i flygebladene og kommer i miskreditt (Burke 1994; Krogh 2000: 305). Er det mulig å se et slikt kulturelt skille så tidlig også i religionen?

Religionshistorikeren W. Th. M. Frijhoff skriver i en artikkel i *Official and Popular Religion in Christianity. Analysis of a Theme for Religious Studies* (1979), redigert av Pieter Hendrik Vrijhof og Jaques Waardenburg, om Vestens kristendom i senmiddelalderen og tidligmoderne tid. Frijhoff skriver i denne artikkelen at det ikke kan påvises et klart skille mellom offisiell og folkelig religion selv i det 18. århundret (Op. cit. : 78). Vestlig kultur fremstår altså for Frijhoffs religionshistoriske perspektiv på 1700 – tallet som en enhet. Det er vanskelig å vurdere hva Frijhoff mener med "enhet" da dette ikke blir redegjort for. I følge Burkes hypotese skulle 1700 – tallet være den perioden da forskjellene mellom en offisiell og uoffisiell kultur ble mindre og de første

¹¹⁷ Flygebladene har slik et uttrykk som appellerer til alle samfunnslag, idet det representerer det som er felles for både den offisielle og den uoffisielle kultur (Burke 1994).

¹¹⁸ *Honette* (fr.), ærbare, det vil si "hofflige", elitens kultur, utgangspunktet for den senere borgerlige massekultur.

tegn til en massekultur med utgangspunkt i såkalt rasjonalisme og en felles nasjonalstatlig offentlighet gjør seg gjeldende (Burke 2001: 3ff). Burke skriver at før massekulturens oppkomst er vestlig kultur preget av en tosidighet hvor man pendler mellom en offisiell og en uoffisiell kultur ut i fra forskjeller i tidspunkter og arenaer (Ibid.).

Frijhoff påpeker videre at direkte avfeining av overnaturlige fenomener ikke ble tolerert selv rundt år 1700. Han henviser til saken mot den nederlandske presten Balthasar Bekker (1634 – 1698), som hadde forfattet *Den forheksede verden* (1691), og kategorisk forkastet alt overnaturlig som overtro og svindel. Selv i det som på denne tiden kanskje var Europas mest tolerante by, Amsterdam, var det på slutten av 1600 – tallet så uttalt misnøye med Bekkers avfeining av det overnaturlige at han nærmest ble ekskommunikert av kirken (Ibid.). Bekker hadde forkastet troen på kometer og hekser på et bibelsk grunnlag og ble i 1692 fratatt sin lisens som prest under beskyldning om at han var ateist. Bekker hevdet imidlertid at Guds allmakt ble forminsket ved å tro på andre makter enn den ene Gud (Oja 1999). Et annet moment som Frijhoff ikke nevner var den formen Bekkers bok hadde. Idet den åpent benyttet seg av den forkjetrede René Descartes metode ble Bekker et lett bytte for sine motstandere (Krogh 2000: 105).

Bekker hadde en meningsfelle i den tyske filosofen og juristen Christian Thomasius (1655 – 1728), som i *De crimen magiae* (1701) fornektet at Satan var en fysisk, reell makt, og hevdet at det var kun åndelige djevletpakter som kunne bli inngått (Krogh 2000: 105). Thomasius tok avstand fra Descartes filosofi og fremstod dermed som mer moderat enn Bekker (Ibid.). Bekkers opponenter var desto flere. Foruten Ludvig Holberg¹¹⁹ var det blant andre John Beaumont¹²⁰ i Storbritannia. Den diskursive praksis som særlig ble knyttet til reformasjonen, og som dreide seg om blant annet ritualets relasjon til "det hellige" og Bibelens status i forhold

¹¹⁹ Annet brev til en Højvelbaaren Herre (1728), omtalt før – se kapittel 2.3: Opphøret av jærtegnberetringer.

til astrologiske profetier, ble fremdeles opprettholdt gjennom 1600 – tallets debatt om jærtegn og trolldom (Burke 1994; Oja 1999; Krogh 2000).

6.2 *Eskatologi og esoterisme i Bergen*

Olav Hagesæther skriver i *Norsk Preken fra Reformasjonen til omlag 1820* (1973: 118ff) at man i Norge under ortodoksien på 1600 - tallet ikke lot eskatologiske synspunkter få en særlig bred plass i forkynnelsen. Hans kildemateriale viser, som tittelen sier, først og fremst til prekenlitteraturen. Hvis man konsulterer et bredere kildemateriale som inkluderer de første aviser og flygebladlitteraturen er bildet vesentlig annerledes. Her må man kunne si at den "folkelige" religiøsitet nettopp utviser en sterk eskatologisk kontinuitet med reformasjonsårhundret. Denne typen eskatologiske orientering kommer ofte i bølger av jærtegnberetninger og i sammenheng med uroligheter av forskjellig slag (Sandblad 1942).

Edvard Edvardsen har i sin prekensamling *Guds Bolig hos Menniskene* fra 1668 et kapittel om "de himmelske ting", hvor eskatologiske forestillinger kommer til syne (Hagesæther 1973: 118ff). Typisk for ortodoksien er som nevnt at spørsmålene om dagliglivets sorger og bekymringer vies en bred plass på bekostning av eskatologien (Ibid.). Slik er det også tildels hos Edvardsen. Som mange andre hadde Edvardsen studert til teologisk embetseksamen i København i to år (Valkner 1971: 428). Resten av utdannelsen tok han antakeligvis i Leiden i Nederland . I Bergen var han også kjent for sine store astrologiske kunnskaper. Som akademiker var han ved siden av sin formelle stilling som konrektor ved Bergens katedralskole også astrolog og forfatter. Han forsøkte imidlertid aldri å skaffe seg et presteembete, uvisst av hvilken grunn.

I Edvardsens omfangsrrike bergenshistorie fra omkring 1684 er det flere gjennomgående motiv av religiøs karakter som kommer til overflaten, for eksempel lovprisninger til Gud ved ulike hendelser i historien eller

¹²⁰ Beaumont forfattet i 1705 en bok som skulle motbevise Bekkers "ateistiske" påstander: *Historical, Physiological and Theological Treatise of Spirits, Apparition, Witchcraft and other Magical Practises* (Parsons 1966: xiv).

henvisninger til at Gud lar "de onde" få motgang. I den andre delens tredje bok, første kapittel, omtales således jærtegn og underlige hendelser som er hendt i Bergen som advarsel til innbyggerne.

Gud være os arme Syndere naadig, oc hjelpe os at betæncke, at saadanne Ting er tegn for din yderste Tilkommelse, hvor wed du wiiser den Synde – sicker oc trygge Werden, at du er til, oc snarlig kand gjøre en Garaus udaf os, at wi her af dis inderligere maa elske og holde os til dig, paa det wi imod din Tilkomst, som wist icke er langt borte, maa med Glæde opløffte Wore Hoffueder oc tage imod Dig. Eya, Herre Jesu kom, kom snart, Amen! Amen! oc tag os med Dig Ævindelig! Amen! (Edwardsen 1952: 351).

Hovedmotivet i hele verket er derimot at man skal dra lærdom av historien for best å kunne tjene Gud. Avslutningen av verket er interessant i den sammenheng fordi det trekker veksler på renessansens forsøk på å regne ut verdens alder og når Dommedag skal inntreffe.¹²¹

[...] et *additament* og Tilgiffet et *Chronologiske* Werdens Speyel, som indeholder en *model* at udregne Werdens Tid oc Alder ud af Guds Ord, den Hellige Bibelske Skrift, [...] . (Edwardsen 1952: 12).

Her ser vi at Edwardsen nøyer seg med en utregning av tiden etter Skapelsen, og at han ikke går inn på noen endelig fastsettelse av Dommedag. Bokens historiske fremstilling har et eskatologisk siktemål, og dens henvisninger til Guds vrede er sterkt knyttet opp mot tegn som kommer som

¹²¹ Edwardsen gjør riktignok ingen direkte beregninger for akkurat når Dommedagen skal inntreffe, men hans tilknytning til tanken om "de fire monarkier" (Edwardsen1677), inspirert av Dan 2 og 7, viser til en klart eskatologisk orientering. Renaissance, og særlig reformasjonens eskatologiske skrifter opererer derimot med helt eksakte datoer for når Dommedagen skal inntreffe.

Et av de mest innflytelsesrike av disse var den florentinske neoplatonikeren Giovanni Pico della Mirandolas (1463 – 1494) skrift *Heptaplus* (Sandblad 1942: 73f). Pico regnes for den første kristne kabbalist. Hans store kunnskap om jødisk litteratur gjorde at *Talmuds* tekster om profeten Elias ble kjent. I Sveriges mest kjente eskatologiske skrift fra reformasjonen, skrevet av Olavus Petris i 1548, *Om Verldennes största förvandlingar och ålder*, heter det: "Sex tusende år skal werlden stå, och ther effter skal hon forgåtz. Tw tusen ödhe. Tw tusend [under] laghen. Tw tusend Christi tijdh." (Ibid.). Elias ord ble tatt opp fra Pico hos de fleste protestanter i begynnelsen av 1500 – tallet og blir etterhvert "allmennkunnskap" i Europa da mange flygeblad og andre skrifers innhold spres til lavere lag av befolkningen (Ibid.). Både Martin Luthers (*Supputatio annorum mundi*, 1541 – 45) og Johann Carion og Philipp Melanchthons (*Chronica*, 1532) beregninger av verdens alder og Dommedagens komme, bygger på Picos tolkning av Elias profeti (Op. cit. : 75).

advarsler fra Gud. Jærtegnene er en refsing av Bergens innbyggere hvor Gud vil ha sin vilje gjort kjent. Slik står det i epilogen:

Haffuer wi saaledis, Gunstige Læsere, forestillet dig *Bergen* Byes Historie, fra den første Begyndelse indtil denne Dag. Udj huilcken du besynderligen skalt acte Guds Ubegribelige Forsiun den der at lade bygge, Voxe oc tiltage: Hans retfærdige Vræde ofuer dens store Synder, i det hand Tid effter anden har straffet oc saa nær ødelagt den: Hans U - udgrundelige Naade oc barmhiertighed at udi sin største Vræde har dog igien med Miskundhed anseet den, oc effter Straffen langt rigeligere velsignet oc opbygget den, oc endnu til denne Dag saa faderligen opholdet, forsiunet oc bewaret. [...] Hannem være Loff, Ære, Tack, Pris oc Berømmelse, Mact oc Hærlighed til ævig Tid. *Amen. A l d æ r e b ø r G u d a l l e e n e. Amen! Amen.*
(Op. cit. : 376f).

Edwardsen lar verket altså tone ut i en lovprisning av Gud med eskatologiske undertoner. Den overhengende dommedag fra reformasjonskampen synes omdannet til en vektlegging av Gud som en nådefull hersker over jorden som først og fremst erfares gjennom at Han gir og tar.¹²² Jærtegnene hos Edwardsen er fortsatt bærerne av Guds vilje, Hans tale til de kristne. Om jærtegnene er bærere av et umiddelbart budskap om at Dommedag er nært forestående, så er de likevel av en mer lokal karakter i *Bergens Beschreffels* enn i *Observation aff Cometen*. I kometobservasjonen rulles det opp et bredere bilde som dreier seg om hele Europa, hvor Asia, representert av de ottomanske tyrkerne blir fremstilt som Antikrists hærskere av håndlangere som skal angripe de kristne umiddelbart før Dommedagen, slik det blant annet skisseres i Johannes Åpenbaring og Daniel.

Som både astrolog, historiker og forfatter av andaktslitteratur blir Edwardsen fremstilt som mystiker (Valkner 1971: 435). Kombinasjonen av disse rollene er likevel svært vanlig på denne tiden, og det esoteriske er, slik vi allerede har sett, tett forbundet med tidens mentalitet og *Likhetens episteme*.

¹²² I *Protestantismens etikk og kapitalismens ånd* fra 1904 - 05 (utgitt samlet først i 1920) presenterer Max Weber en tese, med utgangspunkt i kalvinismens oppkomst, hvor den moderne kapitalismens fremvekst har sin mentale forutsetning i protestantismens askese og determinisme, eller mer presist "den asketiske protestantismes kallsetikk" (Weber 1973). Jeg mener at dette også kan ses i sammenheng med Edwardsens utsagn om at Gud gir og tar. Det er altså gjennom at menneskene finner behag hos Gud at Han lar dem få ta del i verdens rikdom. Forenklet sett kunne vi da si at det er således Gud som styrer markedet, og Han belønner og straffer gjennom pengestrømmen!

6.3 *Mystikk i barokken eller barokken som mystikk?*

Den religiøse mystikken i Norge på 1600 - tallet blir ofte karakterisert som "brudemystikk" (Hagesæther 1973: 115ff). Bildet av den troendes sjel som "brud" som i troen får sin evige brudgom, Kristus, ble tatt opp i mange av reformasjonens salmer og skrifter.¹²³ Dette uttrykket for troen som fullbyrdelsen av en slags *unio mystica* (lat., mystisk forening), er likevel kun et av mange virkemidler og uttrykk som er i bruk i tidsrommet etter reformasjonen frem til slutten av 1700 - tallet. Å la hele den religiøse "mystikk" bli betegnet av kun det ene av de virkemidlene som benyttes vil være misvisende. Vi bør likevel, før vi går til enkelthetene i bildet av "bruden", først stille spørsmålstegn ved bruken av begrepet "mystikk". Termen "mystikk" står i denne sammenheng for noe annet enn den "normale" religion, og har blitt etablert som en teologisk term gjennom en demarkasjon som et marginalet religiøst uttrykk i relasjon til en "normal" religiøsitet. Vi skal etterhvert se hvorfor et slikt skille ikke kan etableres ut i fra termen "brudemystikk", og hvorfor vår forståelse av termen mystikk kan være misvisende i forhold til barokkens religiøse uttrykk.

Denne "brudemystikk" kan settes i sammenheng med bruken av Salomos Høysang fra senmiddelalderen og fremover til ortodoksiens andaktslitteratur. Vi kan merke oss at den sanseligheten som kommer til uttrykk i sammenheng med utlegningen av Salomos Høysang på 1600 - tallet er klart knyttet til barokkens virklighetserfaring, dens estetikk i erfaringen av en verden der Gud unndrar seg, med andre ord erfaringen av en *deus absconditus* (lat.). Sanseligheten kommer ofte til uttrykk i en kjønnert beskrivelse av troen som foreningen av sjelen, som blir sett på som det feminine, og Kristus, som gis et maskulint uttrykk. Opplevelsen av denne foreningen av sjelen og Kristus i troen er en form for ekstase som gis et rituellet uttrykk ved å forene ekteskapets og nattverdens sakrament. Semiotisk er troens uttrykk i ortodoksiens *inderlighet*, som ikke er en privat individualisme, gitt i *allegorien* over den sanselige foreningen av mann og kvinne . Hvis vi

¹²³ For eksempel salmen *Wachet auf ruft uns die Stimme* av Philip Nicolai.

derimot anser termen "brudemystikk" som en karakteristikk av mystikkens mål, nemlig *unio mystica*, så er termen "brudemystikk" likevel alt for essensialistisk, idet denne "mystikk" frigjøres fra sine historiske og kulturelle forutsetninger og uttrykk, i sitt preg til å kunne karakterisere hele den del av 1600 - tallets religiøse pluralisme som tok i bruk "mystikkens" virkemidler. Det skal være sagt at denne mystikken, i den grad en slik betegnelse skulle omfatte en særegen forstilling, ikke er noe marginalt fenomen, idet så nær som alle geistlige retorikere tar i bruk dette religiøse uttrykket, men i varierende grad og på forskjellig vis (Ibid.). Det skal likevel fremheves at denne formen for "mystikk" som litterært og billedlig uttrykk står som det geistlige motstykket til den sekulære hyrdediktningen¹²⁴, som preges av temaene natur, sanselighet, frihet og kjærlighet, og slik er en del av barokkens allegoriske estetikk og semiotikk.

For hvem er så denne estetikken som karakteriseres som "brudemystikk" egentlig mystisk? Termen "brudemystikk" er en moderne invensjon, den benyttes ikke før på 1800 - tallet. "Brudemystikk" representerer, slik jeg ser det, de elementene som en moderne leser oppfatter som mystiske, i betydningen fremmed, i møtet med barokken. Men det som er mystisk for den moderne leseren er ikke nødvendigvis noe mystisk for 1600 - tallets forfattere eller lesere. Det er utvilsomt et sterkt religiøst element til stede i de "oppbyggelige" tekster som tar for seg kroppen som uttrykk for troen, men det vil ikke dermed si at dette uttrykker noe "mystisk". For at kroppen som uttrykk for tro skulle være mystisk, mener jeg at man da måtte legge til grunn et skille mellom tegn og objekt. Altså måtte dette sanselige, sensuelle uttrykket, for å fremstå som mystisk, være basert på et moderne natursyn ut i fra *Ordenens episteme*. Ved å karakterisere troen som noe som utelukkende er av åndelig art fremstår forestillinger hvor kroppen uttrykker

¹²⁴ Hyrdediktningen er primært uttrykt på folkespråk, det vil si ikke på latin. Denne diktningen er den bukologiske modus (pastoral - idyllisk tone) i antikkens retorikk, og utgjør i renessansen en motsats til det historiske drama (Fafner 1982).

tro¹²⁵ som noe mystisk. Denne såkalte mystikken, som vel egentlig er opplevelsen av barokkens uttrykk som noe fremmed, har lite å gjøre med 1600 – tallets religiøse estetikk og oppfattelse av hva som var "mystisk". Fordi barokkens egenhet i uttrykket er et uttrykk for virkelighetsoppfatninger man i senere tid har forlatt, forblir gjerne barokkens semiotikk, som meningskonstruksjon, obskur for det moderne mennesket.

"Mystikken" står som term først og fremst for "det fremmede", det som ikke har berøring med jegets selvforståelse, som er "det egentlige" eller "det naturlige". Det mystiske blir da ut i fra det moderne jeget "det overnaturlige". Idet møtet med barokken oppleves som fremmed, er vi havnet i *Den forheksede verden*, det vil si Bekkers og Thomasius' verden, en kulturelt og religiøst sett marginal posisjon like til andre halvdel av 1700 – tallet, da Ordenens episteme for alvor bryter igjennom.

Før jeg gir eksempler for å underbygge påstanden om at "brudemystikk" ikke er en dekkende betegnelse på barokkens "mystisisme", vil jeg poengtere at jærtegn isolert sett heller ikke står for noe mystisk, like lite som barokkens estetikk og religiøse opplevelse gjorde det for 1600 – tallets mennesker. Idet troen fra det moderne synspunkt fremstår som inderlig, og dermed skjult for andre enn den troende, må den fysiske hendelse eller det konkrete fenomen, i det som tolkes som tegn, være en åpenbaring. Jærtegnet er altså ikke skjult, men åpenbart, det vil si *öffentlich* (tysk).

Det offentlige er, slik vi har sett tidligere, forbundet med ære. Språkhandlingen, ordet, er ideelt sett et uttrykk for ære i form av ærlighet, det motsatte av løgn og falskhet. Troen på at noe er sant, fra mottakerens side, avhenger først og fremst av den anseelse som senderen har, det vil si senderens ære. Det er derfor også henvisningene til hvem som har observert

¹²⁵ Troen som å være Luthers *eins mit Christus* (ty.) (Adam 1972: 272), skal fra Luthers side ikke betegne noe rent åndelig. Luther går utenom dualismen ånd – materie, og mener at troen ikke kan forstås på bakgrunn av en slik deling av mennesket (Op. cit. : 266). En forståelse av troen som et rent åndelig fenomen må tilskrives ideen om *det indre mennesket*, slik det for eksempel kommer til uttrykk hos Johann Arndt, fra begynnelsen av 1600 – tallet, via tenkere som for eksempel Christian Thomasius i overgangen til 1700 – tallet som "forviser Djevelen fra jorden og ned i et åndelig Helvete" (min parafrase av Keith Thomas 1971).

tegnet blir trukket frem, slik Munthe gjør, der han refererer øyenvitners utsagn, som i dette tilfellet er sognepresten – en ”ær – lig” mann. Æren er her, slik jeg tidligere har argumentert for, knyttet til forestillinger som er semiotiske ved sitt utgangspunkt i ”det allegoriske”.¹²⁶

Det som ikke er åpenbart i jærtegnet, som venter på å bli avslørt kommer frem i dets fortolkning. Fortolkningen skjer på grunnlag av den divinatoriske karakteren fenomenet får som ekstraordinært tegn. I sammenstillingen med eskatologien gis det en teleologisk mening for fortolkeren, det vil si at jærtegnet er formålstjenelig for den høyere geistligheten som ønsker å disiplinere den uoffisielle kulturen. Teleologien er likevel gitt i form av allegorien, og er slik kun ett perspektiv av flere andre mulige perspektiver, for eksempel et religiøst perspektiv hvor Gud gir formålstjenelige tegn til den som trenger dem, eller på et eller annet vis mener å fortjene dem som en nådesbevisning. Allegorien er i barokkens *mundus* alltid menneskets perspektiv, slik allegorien vektlegger det formålstjenelige i tegnene for menneskene.

I diskrepansen mellom biskop Munthes og konrektor Edwardsens tolkninger av ”missfødslene” i sammenheng med bybrannen i 1640, er dette teleologiske perspektivet synlig.¹²⁷ Edwardsen tolker ”misstdannelsene” på fostrene som en advarsel fra Gud mot ekstravaganse og hovmod slik det gav seg uttrykk i klesdraktenes moter. Munthe fastholder derimot en strengt bibelsk tolkning hvor det eskatologiske moment er fremhevet.

Biskopens tolkning får også bifall fra Munthes slektning, senere biskop i Trondheim, og i 1641 konrektor ved Bergen katedralskole, historikeren Arnoldus de Fine (1614 – 1672). Konrektor de Fine skriver en *Elegia* som etterord til Munthes skrift (Munthe1641). Her skriver de Fine blant annet at ”jærtegn viser seg så ofte som menneskene synder”. Han fremholder at Gud er som en straffende far over sine barn. Guds slag mot byen vil opphøre så snart ”barna” oppfører seg bedre, skriver de Fine. I denne situasjonen kan

¹²⁶ Se kapittel 4.3.

¹²⁷ Se side 2, oppgavens innledning.

bare biskopens foretaksomhet i kamp mot byens løselevned, redde Bergen fra Guds straff. Hvis Gud vil, skal byen derimot kunne reise seg igjen.

Både Edvardsen og Munthe vil, til tross for ulikhetene i tolkningene, begge disiplinere en uoffisiell kultur som de frykter vekker Guds vrede. Deres tolkninger tjener altså et formål som går ut på både en synliggjøring av en Gud, som er den Gud den offentlige kultur mener den styrer på vegne av, og et ønske om å utøve direkte makt. Dette punktet er først og fremst tydelig i forhold til biskopen, som er både kirkens og kongens høye representant, men som ikke har makt til å straffe alle "forbrytelser", og derfor også appellerer til de sekulære myndigheter i sitt skrift, siden de har mer rådighet over de fysiske maktmidler.

Det er også interessant å se Edvardsens "ubibelske" tolkning opp mot biskop Jersins fordømmelse av jærtegnstolkninger som ikke blir prøvet på Bibelens ord. Jersin fordømmer tolkninger av "missfødslar" som går ut på at Gud vil fordømme spesielle klesdrakter som usømmelige. Jersin advarer i dette mot tre forhold som han synes er særlig undergravende for religionen:

1. At folk tolker jærtegn uten å se dem i sammenheng med Skriftens hellige ord.
2. At enkeltpersoner føler seg så sikre i troen at de tror de kan vite eksakt hva Gud mener om ting, og slik praktiserer en utvendig og falsk tro.
3. At disse som føler seg så sikre i troen i virkeligheten farer med sladder og baksnakkelser, og slik utøver en vilkårlig sivil justis.

Disse folkene er først og fremst kvinner mener Jersin. De kvinner som er slik er farlige for samfunnet, fordi de er lettpåvirkelige og slik kan forledes av Djevelen og hjelpe ham i hans sak, nemlig å skade kirke og land. Jersin viser her til forestillingen om at Djevelen var en rent fysisk størrelse som kunne ta bolig i ulike fenomener, som for eksempel mennesker eller dyr. På bakgrunn

av denne forestillingen, ble forestillingen av at man kunne inngå pakter med Djevelen fremsatt fra teologisk hold (Næss 1984; Burke 1994; Oja 1999).¹²⁸ Denne pakten var på mange måter en parallell til både esoterismens *unio mystica* og til den lutherske forestillingen om nattverden og troen hvor Jesus tar fysisk bolig i den troende. Slik djvelpakten fremstod for teologene måtte man ta i bruk rent fysiske virkemidler, og den var på det viset ikke en åndelig pakt, slik Christian Thomasius senere skulle hevde. Djvelspakten var altså i utgangspunktet ikke mer "mystisk" enn andre ting, idet et skille mellom tegn og objekt ikke var etablert da trolldomsprosessene begynte på slutten av 1500 - tallet i Skandinavia. Magi var altså ikke nødvendigvis assosiert med mystikk.

Min tese er her at jærtegnets divinasjon i utgangspunktet ikke har noen direkte forbindelse med 1600 - tallets ulike esoteristiske strømninger. Esoterisme skal, slik jeg ser det, i likhet med jærtegn avdekke det skjulte, slik at man kan se likheter mellom det ene og det andre - åndelig, jordisk og/eller astralt. Her skilles også deres veier, idet jærtegnet på ingen måte er avhengig av en esoterisk vitenstradisjon for å bli kjent, men peker, slik blant annet kirken ser det, først og fremst på Bibelens åpenbaring. Esoterismen vil være, påpeker Antoine Faivre, en form for lære, skjult eller ikke skjult, som postulerer en sammenheng mellom de metafysiske prinsippene og kosmologien (Faivre 1995: 8f). Esoterisme forstått som et uttrykk for en *philosophia occulta* (lat.), skjult kunnskap, det vil si okkult for alle som ikke erfarer en egen rolle som *magus* (lat.), som magiker, er en måte å avgrense begrepet esoterisme til 1600 - tallets former. Slik står den tidligmoderne esoteriker for en form for spesialist som var utdannet slik at han besatt en

¹²⁸ *Pacto cum diavolo* (lat.): Forestillingen om en fysisk pakt med Djevelen. Djvelspakten som forestilling kommer til uttrykk gjennom hele 1700 - tallet i Danmark i såkalte *tilskrivelsessaker*: saker hvor tiltalte blir siktet for blasfemi ved å ha skrevet eller uttalt ønske om å tilhøre Djevelen og slik frasagt seg troen på Jesus (Krogh 2000). Forestillingen om djvelspakten er synlig i Norge fra og med slutten av 1500 - tallet, men skriver seg fra den høymiddelaldersk teologisk postulererte mulighet for å inngå et for dåpen antitetisk forbund med Djevelen (Næss 1984). Christian Thomasius` påstand i *De crimen magiae* (1701) om at kun åndelige pakter med Djevelen var mulige vant gehør i lærde kretser i Danmark - Norge fra 1730 - årene av (Krogh 2000: 129ff).

allmenn bakgrunn av akademisk viten (Ibid.). Edwardsen var en slik *magus*, slik også Johannes Olsonius Bergensis, stadslege og kongelig alkymist, var det.

Biskop Munthes rolle er derimot, slik jeg ser det, først og fremst *sacerdos* (lat.), "ypperstepresten" som vokter "paktens ark" bak sitt "forheng" av teologisk viten og myndighetenes autoritet. Denne rollen var modellert like mye ut i fra situasjonen som kongens lokale representant, som forbildet fra profetenes skikkelse i GT. Slike selvidentifiseringer var representasjon i semiotisk betydning, og kan anses som en *signatur*.¹²⁹ En sammenligning mellom portrettene av Erasmus Rotterdams og tidens hyppige avbildninger av St. Hieronimus, renessanseteologenes store forbilde, oversetteren av Vulgata, den latinske Bibelen, viser klare likhetstrekk mellom de to, samtidig som Erasmus fremhever Hieronymus' store betydning for kristenheten (Hamilton 1999: 6f).

Hvis vi tar for oss såkalt esoterisk litteratur fra 1600 – tallet, finner vi bare spredte henvisninger til jærtegn. Med utgangspunkt i Edwardsens forfatterskap kan vi se at i hans filosofisk-esoteriske hovedverk, *Sapientia Caelestis, Guds himelske Viisdom* (omkring 1677), er det ikke referanser i det hele tatt til fysiske fenomener som tolkes som jærtegn. I hans prekensamling *Guds Bolig hos Menniskene* (1667) finner vi derimot hentydninger til tegn som skjer og som man har plikt til å underrette presten om.¹³⁰ I bergenshistorien fra 1684 finnes det et helt kapittel om jærtegn, og artikkelen *Observation aff Cometen, dateret Bergen den 20. Aug. (1682)*, er som helhet viet kometens jærtegn.

Generelt sett ser jeg en forskjell mellom forfatterrollen i Edwardsens "esoteriske" skrifter, og de historisk-geografiske og de oppbyggelige skriftene hans. Denne rollen er først og fremst av personlig art, i den grad forfatteren i disse mer okkulte skriftene benytter en jeg-form som ellers er sjelden.

¹²⁹ Foucault skriver om signaturen som noe av grunnlaget for Likhetens episteme. Jevnfør kapittel 3.1.4. Eksempler på slike signaturer og identifikasjon av disse ligger i musikerens identifikasjon med Orfeus, eller dikterens identifikasjon med Homer eller Vergil.

Edwardsens person kommer sterkt i forgrunnen i *Sapientia Caelestis* når han forteller om den religiøse visjon som han opplevde, og som fikk ham til å skrive dette verket. Individets religiøse opplevelse av visjonen, den personlige åpenbaringen, er tydeligvis forskjellig fra det apotropeiske, det vil si det ondtaavvergende *Deus miseratur nostri* (lat.), "Gud erbarme oss", slik soknepresten i Leikanger utbryter da han får se det misdannede jentefosteret som biskop Munthe fortolker som jærtegn (1641).

Edwardsen begynner etter eget utsagn å skrive på *Sapientia* på grunn av en visjon han fikk. Han beskriver denne visjonen, som kom til ham da han satt alene en kveld rundt pinse i 1674, som et ledd i en livslang kamp mot Djevelen som bruker kroppen til den troende som en slagmark i kampen mot Gud. Visjonen kommer plutselig til Edwardsen, og han blir full av håp for sin frelse:

Saa her forefaldt een underlig Striid; Nu vant, nu vunden, nu staaende nu ligge; nu sterk nu svag; indtil igjen Guds Naades skin os betendes, og hand nu endelig Aar 1674 ved Pindse Tiider, som hand i suidet [synet?] saa hastigt indgaf, og ligesom *dicterede*, at mand ey eer før haanden saa hastigt at føre det i Pennen som det gaves i Sindet. (Edwardsen 1677).

Denne "Striid" som Edwardsen her referer til, kan forstås slik han forteller om den som en offentlig troserklæring. Det er iallefall ikke gitt at denne visjon skal forstås individuelt slik vi forstår ordet som det *privates* kategori. Sett i fra 1600 – tallets synspunkt gir Gud sine tegn til den enkelte for at den skal fortelle et budskap, slik Edwardsen gjør det her ved å skrive boken *Sapientia Caelestis*. I den samme forståelse er det Edwardsen skriver sin *Bergens Beschrieffels*, knapt syv år senere: Historien skal vitne til Guds ære. I motsetning til dette standpunktet står biskop Jersins fordømmelse av offentliggjørelsen av tegn, visjoner og profetier, fordi de er ment for "hin enkelte" (1631). Uansett, mener Jersin så har generelt sett ikke Gud bruk for å

¹³⁰ "[...] Ja at vi lit skulle melde oc tale til voris Forsættis Bekrefftning om andre Ting/ som Gud hafuer været udi/ oc i dennem har ladet sig tilkiune." (Edwardsen 1668:36f).

meddele seg gjennom visjoner og tegn når Bibelen er åpenbaringen av hans Ord.

I visjonene som kommer etter denne første visjon får Edwardsen beskjed av Gud om "[...] at skrive om Christi Riges fortplantelse under de 4 Monarchier [...]". (Ibid.).¹³¹ I den siste visjonen som kom omkring nyttår 1677 ble "Guds Riges hemmelighed" kunngjort for Edwardsen. Om visjonenes sporadiske og flyktige opptreden skriver Edwardsen:

Det er med Guds Aand beskaffet, som med Regnen, den falder icke altid og allesteds lige meget; undertiden kommer den igjen, og falder overflødig der hvor der før ickun faldt lidet. Saa er det og med Guds Aand i Menniskene (Ibid.).

Konrektor Edwardsen kan sies å være en fremstående representant for ulike religiøse forestillinger som ikke umiddelbart lar seg forklare ut i fra ortodoksiens strenge krav til rettroenhet. I den grad ortodoksiens dogmatikk har vært et uttrykk for en argumentasjon mot andre etablerte posisjoner som katolisisme og calvinisme, må vi kunne anta at en akademisk tradisjon som bygget på paracelsismen, slik Edwardsen og Arndt kan stå som representanter for, ikke ble sett på som en konkurrent, men som selve vitenskapens kategori, altså en særskildt diskursiv praksis.

I forhold til luthersk eskatologi fremstår renessansens esoterisme som det vitenskaplige redskap for å kunne tidfeste Dommedagen, mens barokkens esoterisme er menneskets forsøk på å oppnå opplysning og kanskje også frelse. Eskatologien på 1600 – tallet er, idet verden oppleves som forlatt av Gud, hovedsaklig et spørsmål som angår enkeltmenneskenes relasjon med hverandre som troende, og ikke et forhold mellom Gud og det uendelige kosmos, som menneskene ikke kan ha noen innvirkning på. Det er med andre ord ikke behov for en eskatologi som sådan, men Guds lov behøves som en garantist for det beståendes eksistens. Samfunnet, strukturene av relasjoner

¹³¹ Tanken om "de fire monarkier" som verdens fire aldere er inspirert av Dan 2 og 7. Det fjerde og siste monarki er det såkalte romerske monarki. Av protestantene identifiseres dette med den romersk – katolske kirken og Paven. Når "papisteriet" falt inntraff altså Dommedag, mente man (Sandblad 1942: 81).

mellom mennesker, kan blant annet reguleres gjennom jærtegn, advarsler fra Gud om at Loven har blitt brutt. Eskatologisk sett er faren for at Dommedag skal utløses ved Guds vrede bestående i barokken i forhold til samfunnet, menneskets verden, det vil si *mundus*, og ikke i forhold til et kosmisk ragnarokk slik reformasjonskampens milleniarister så det. Tegnet på 1600-tallet kan slik forstås som en plage eller en ulykke og ikke nødvendigvis som tidens slutt og verdens undergang.

*Præposterus rerum ordo totum
Dissoluit statione mundum.*
(Lat. Alle tings orden er snudd på hodet
verdens tilstand forrykkes)
(Munthe 1641. Min oversettelse i parentes)

6. 4 Monsterets jærtegn - Biskop Munthes litterære forbilder

En sandferdig Beretning (1641) av biskop Munthe har en fortale til jærtegnfortolkningen på latin i form av en ode. Diktet er skrevet på alkeisk versemål som ut i fra sammenheng og tema særlig kan knyttes til Horats.¹³² Fortalen alluderer, såvidt jeg har innhentet opplysninger om den, både på et formelt og på et språklig plan til "Romerodene" av Horats. Denne formen er forholdsvis innviklet, og da alkeisk versemål er relativt sjeldent, fremstår Horats som det mest plausible forlegg for Munthes dikt.

Innholdet av fortalen er gjennomgående av en eskatologisk karakter og skildrer først og fremst jærtegnets effekt på verden og dens orden, dernest hvordan enkelthetene i jærtegnet kan tolkes som budskap. Avslutningsvis legges det stor vekt på at jærtegnet, det misdannede jentefosteret, er kommet for å advare mot de særlige synder som menneskene har gjort seg skyldige i. Disse syndene krever at straffene innskjerpes og rettshåndhevelsen blir mer effektiv.

¹³² Quintus Horatius Flaccus (65 – 8 f. Kr.). En av antikkens mest avholdte lyrikkere og tildelt en ikke ubetydelig plass i renessansens "pensum" av latinske klassikere. Særlig hans såkalte "3. brev", *Epistula ad Pisones*, senere kalt for *Ars poetica* fikk senere stor betydning (Fafner 1982: 94)

Det hele skildres i malende ordelag, hvordan skrekken jager fra himmelen til jorden og videre til menneskene og får verden til å gå av hengslene. Munthe skriver også at "naturen avskyr denne tunge vekt av svart synd".¹³³ Videre alluderes det til den noriske dyrepest¹³⁴, som Virgil omtaler i tredje sang av *Georgica*, og peker videre på det blodige jærtegn hvordan det besmitter jorden med sitt nærvær.¹³⁵ Munthe laster videre folkets *cupidino*, (lat.), løsaktighet, for straffen som kommer, og krever tukting av de skyldige og innskjerping av moralen. Av Munthes utvilsomt mangfoldige allusjoner til den klassiske poesi, synes Horats å være den mest fremtredende. Diktet avsluttes med en allusjon til Horats, *Deferuit pede pæna claudo* (lat.), "den halte gudinne går bort".

Hele første delen av Munthes ode er sentrert rundt en orden som går i oppløsning ved Guds strenge straff som rammer samfunnet. I denne tilstanden er verden snudd på hodet. Mikhail Bakhtin karakteriserer tilstanden av verden snudd på hodet som en tilstand av "det karnevaleske". Med det mener han at hierarkiets orden, uttrykket for den offisielle kulturs hegemoni, brytes når den uoffisielle kulturens uttrykk, som er det som hele tiden krysser skillet mellom objekt og subjekt, og mellom tilskuer og skuespiller, får slippe til. Verden snudd opp ned, er renessansens sterkeste eskatologiske uttrykk (Eliassen 1993). Dette uttrykker, for den offisielle kulturen, sammenbruddet av den orden som Gud har opprettet ved Skapelsen, og som slik forsvinner til fordel for denne "verden snudd opp - ned", det vil si den djevleske og unaturlige "antiorden". Jærtegnet er slik ikke bare en advarsel fra Gud, men paradoksalt nok også et uttrykk for at Han har forlatt verden, og overlatt den til sin fortjente straff, Djevelens regime. Gud er jo tross alt allmektig, og det er i kraft av dette at Djevelen får spillerom.¹³⁶

¹³³ *Natura detestatur istud Flagitii grave pondus atri.*

¹³⁴ *Monstra proles, quæ modo Noricum [...].* Dyrepesten i Norea i antikkens Italia. Norea er her en allusjon til Norge. Absalon Pederssøn Beyer skriver i sin drøftelse av navnet Norge at Norea er en mulig forform for Norge.

¹³⁵ [...] *infecit orbem, prodigium minis denunciat plenum cruentis, Et scelerum documenta præbet.*

¹³⁶ Jevnfør sitat fra Jens Dinesøn Jersin (1631), kapittel 5.5 på side 104f.

Figur 7:



Forrige side: Fra Nova et ridicolosa espositione del Mostro nato in Ghetto (1575). Flygebald fra Venezia. En sjelden illustrasjon som ikke bare viser "missfosteret", men også foreldrene. Like sjelden er illustrasjonens uttrykk for foreldrenes følelser. Moren viser sin fortoilelse ved å be eller knuge sine hender, mens faren tydeligvis er spørrende og forvirret.

I Munthes En Sandferdig Beretning [...] (1641) står det blant annet: Saa er det dog vist/ at saadan Hierte - Sorrig med Vanskabning/ at see paa sit eget Liffuis Foster/ hender oc iblant dem som frycte Gud/ oc holde hans Bude. Biskop Munthe ser "Vanskabningen" som et bilde på de handlinger som har medført synd og som i kriostenlivet ikke er forenelige med troen. Biskopen var heller ikke blind for den menneskelige lidelse som "monsterets" jærtegn medførte for familien som ble rammet til tross for den eskatologiske dimensjon han tildelte jærtegnen. Han er også meget klar på det forhold at foreldrene ikke hadde skyld i en slik fødsel.

Hoveddelen av *En sandferdig Beretning* [...] er skrevet på dansk prosa.

Biskopen fremhever at hans målsetning er å få omvendt "de forherdede", de som ikke tror, og han stiller seg undrende til den likegyldighet i troen som han mener å se,

[...] wanseet Gud icke allene med Ord, men oc daglig tegn dem ofte advarer, huilcket wi ey burde at slaa hen i Vejr oc Vind, som Verdens Børn gjøre, der meener den onde Dag er langt borte, Amos 6. v. 3. (Munthe 1641.).

Et hovedpoeng for Munthe er at alle fødsler er et under hvor Gud er direkte delaktig, der Han viser seg som Skaper.¹³⁷ Hvordan har det seg så med dette "missfosteret" som truer med å stille hele naturens orden på hodet? Jo, skriver Munthe, et slikt foster har aldri før blitt født, det er unikt, og derfor må det også bety noe helt spesielt. Siden det er Gud som skaper fosteret og alt som fødes, så må Gud ha en helt spesiell mening med denne fødselen - det er altså et jærtegn. Munthe skriver at noen mener at slike "vanskapte" fødsler er et resultat av at foreldrene har forbrudt seg mot normer og regler, og at de er Guds straff for forbrytelser mot Hans lov. Han avviser likevel denne forklaringen, først fordi han har pålitelige informasjonen om at foreldrene har

¹³⁷ Munthe viser blant annet til Job 10: 8: "Gud er den som skaber oc danner Fosteret i Moders Liff, [...]", og Ap. gj. 17: 25: "Du kledde mig om med Hud oc Kiød, oc met Been oc Senner

”skikket seg vel”, som han sier. For det andre avviser han at foreldrene kan ha noe skyld i dette, fordi det er slik en unik fødsel. Hans spørsmål er: Hvorfor får ikke foreldre, som har gjort de værste forbrytelser, og som verken gjør bot eller angrer, friske barn?

Det er interessant at Munthe viser til foreldrenes vandel, og forklarer at de ikke har gjort noe galt (Appendiks, figur 7). Dette er nemlig en viktig del av de fleste jærtegnfortolkninger som omhandler ”vanskapte” fødsler (Wilson 1993). For at en slik fødsel ikke skal kunne ”bortforklares” som Guds straff over enkeltpersoner, men som et eskatologisk fenomen, som forteller om kommende katastrofer, må man kunne bringe på det rene at foreldrene ikke hadde noen innvirkning på fødselen gjennom sine handlinger (Ibid.). I tillegg var det viktig for medisinerne i tidlig moderne tid å bringe på det rene at det ikke hadde skjedd noen blanding av semen. En kvinne som hadde flere seksualpartnere, og som derfor ville få blandet semen av forskjellig slag kunne i følge Aristoteles’ embryologi bli mor til et ”missdannet” foster. I Ambroise Parés *Des monstres et prodiges* (1573) anføres det i første kapittel, *Des causes des monstres* tretten grunner for at ”monstre” blir født. Den ellefte grunnen til slike fødsler er nettopp ”Because of the mixing or mingling of semen” (Op. cit. : 68).

Når ”vanskapningen” opptrer som et jærtegn som skal bestyrke andre jærtegn, for eksempel en solformørkelse eller en komet, er det ofte slik at man lar jærtegn peke på andre jærtegn idet hvert tegn automatisk bestyrker andre liknende tegn.¹³⁸ Et eksempel på dette kan være konrektor Edvarsens observasjon av Haleys komet den 20. august 1682. Det som følger er imidlertid en rekke av andre jærtegn som fra vårt perspektiv står i kontrast til den naturvitenskaplige observasjon av kometen. For eksempel heter det:

Til Antwerpen hafer en Qvinde udaff god Familie fød et Barn til Verden, som hafde et Katte - Hofved, men det leffvede icke uden to Timer; Man holder det forre, at det

beteckede mig; Du gaffst mig Liff oc meget Got. Guds Aand haffuer giort mig, oc den Allmecktigis Aande haffuer giffuet mig Liffuet.” (Munthe 1641).

¹³⁸ Foucault skriver at denne måten å la tegn knyttes til tegn i lenker av gjensidige bekreftelser er typisk for erkjennelsen i Likhetens episteme (1996).

er foraarsaget, at mand hende udi et vist Compagnie hafver kast en Kat om Halsen[hennes], hvorudofver hun saare er blefven forskrecket. (Edwardsen 1682) (Min presisjon i klammer).

Sitatet er fra Edwardsens artikkel i avisen *Extraordinaries maanedlige Relationer*, september 1682, og er en av fire andre "Relationer" om "vanskapte" fødsler fra hele Europa som skal bestyrke tolkningen av kometen som et jærtegn, et forvarsel om at Europa skal angripes av tyrkerne eller russerne. Det sies altså ikke lenger eksplisitt i 1682 at dette er en innledning til kampen mot kongene av Gog og Magog, slik det heter i 1500 – tallets eskatologiske skrifter¹³⁹, men den mytiske bakgrunnen for tolkningen av varselet er utvilsomt den samme, en forestilling om "den store ødeleggelsen"¹⁴⁰. Det er dette som gjør denne *Observation om Cometen...* til en betydningsfull nyhet sammen med beretningene om "missfødslene".

Slik er "missfødselen" en advarsel fra Gud, slik Munthe forklarer det ut i fra Bibelen: "[...] paa det Guds Gerninge skulde bliffue aabenbaret paa hannem. Joh. 9. v. 3." (Munthe 1641.). I en engelsk ballade fra 1562 som beretter om en "missfødsel" finner man det samme motiv, men her i en blanding av syndsbegrep og fysiologi som i hovedsak baserer seg på Aristoteles sin embryologi (Wilson 1993: 43). Jærtegnet ble lagt frem som en preken over fråtseriets og overflodens syndighet, men med tilleggsmomenter basert på troen på en allmektig og rettferdig Gud (Ibid.):

This monstrous world that monsters bred as rife,
As men tofore is bred by native kinde,
By birthes that shewe corrupted natures strife,
Declares what sinnes beset the secret minde,
I mean not this, as though deformed shape
Were alwayes linkd with fraughted minde with vice,
But that in nature God such draughtes doth shape,

¹³⁹ Se Henrik Sandblad (1942).

¹⁴⁰ Kongene av Gog og Magog, se Joh. Åp. 20: 8-9: "Og han [Satan] skal ganga ut og dåra folki som bur ved dei fire jordhyrno, Gog og Magog, og føra dei saman til strid, og talet på dei er som havsens sand. 9. Og dei drog fram yver den vide jordi og kringsette lægret åt dei heilage og den byen som Gud elska. Og det fall eld ned ifrå himmelen og øydde dei." Se også Esek. 38:2: "Menneskesonen, vend andletet mot Gog i Magog – landet, fyrsten yver Ros, Mesek og Tubal, og spå imot han." Gog og Magog blir i reformasjonskampen av protestantene identifisert med både keiseren, russerne og tyrkerne, og paven identifisert med Antikrist (Sandblad 1942: 37).

Resmblyng sinnes that so bin had in price.
So grossest faultes brast out in bodyes forme,
And monster caused of want or to much store
Of matter, shewes the sea of sinne, whose storme
Oerflowes and whelmes vertues barren shore; [...].
(Ibid.).

Denne engelske balladen forteller her om årsaken til monstre ut i fra Aristoteles sin embryologi. I middelalderen og frem til moderne tid mente man at Aristoteles hadde skrevet at "monstre" ble til av enten for mye eller for lite sperma.¹⁴¹ Munthe forkaster riktignok dette naturvitenskaplige perspektiv i sitt skrift på bakgrunn av at fosteret er et jærtegn, det vil si gitt som tegn av Gud. Biskopen fremholder altså, slik balladen også gjør, at det er Gud som skaper slike foster slik at de ligner på de synder som menneskene gjør seg skyldige i. Det er lite trolig at dette engelske flygebladet tjener som forlegg for Munthe, men tanken om at det er likheter mellom "deformasjonene" og syndene som Gud ville ha menneskene påminnet om, er sansynligvis også å finne i allment utbredte forestillinger i tiden.

[...], naarsomhelst der sees nogen Vanske paa noget Fosters serdelis Lem, [...] vil Gud uden tuiffel haffue paamind om atskillige Lyder, som samme Lem paa Menniskenes legeme almindelig følger, oc naar wi icke bruger vore lemmer til den endelige Aarsage, huorfor de osz aff Gud er giffuen. (Munthe 1641).

Munthes synspunkter samsvarer også med den augustinske forklaringen på årsaken til monstre. Augustin mente at de tingene som på noe vis er misformet er nødvendige for å gi glans til de perfekte tingene, og at monstre derfor i siste instans er til for å ære Gud Skaper (Wilson 1993: 58).

Et viktig referansepunkt for monsterets jærtegn og apokalyptikk generelt, frem til slutten av 1700 – tallet, var den apokryfe Esras fjerde bok.¹⁴²

¹⁴¹ Aristoteles *Historia Animalum*, Lib. VII, kapittel 4. : "[...] in the human species cases of superfoetation are rare, but they do happen now and then." [...] "But if the second conception takes place at a short interval, then the mother bears that which was later conceived, and brings forth twins, as happend according to the legend, in the case of Iphicles and Hercules." (Aristoteles 1910: 585a). Denne pasasjen ble trolig oversatt annerledes (altså ikke *superfoetation* (eng.), det vil si "født oppå en annen") i de tekster man hadde for seg i middelalderen. Det var her man i renessansen mente at Aristoteles forklarte hvordan såkalte monstre ble født.

¹⁴² 4. Esra er også kjent under navnet 2. eller 5. Esra.

Denne boken ble antageligvis skrevet omkring år 90 e. Kr., og på 400 – tallet inkludert i Vulgatas apokryfe skrifter (Hamilton 1999). Luther forkastet Esras fjerde bok mens, Melanchthon var mer velvillig innstilt til den. Melanchthon mente, som den humanist han var, at 4. Esra og de profetier og jærtegn som han hadde så sterk tro på, kunne tolkes slik at de stemt overens (Op. cit. : 144). I tillegg var mange av den ortodokse lutherdommens opponenter, særlig de radikale protestanter som søkte å forene protestantismen, vennlig innstilte til 4. Esra, som de så på som en profeti om keiser – og pavedømmenes fall (Op. cit. : 10). Tiden omkring trettiårskrigene var høydepunktet for 4. Esras popularitet hos protestantene (Op. cit. : 145). Anførselen av 4. Esra var ofte en implisitt kritikk mot ortodoks lutheranisme, som mange av de såkalte svermere så som en hindring for protestantisk enhet, og videre, eventuelt også en kristen enhet (Ibid.).

4. Esra 5:8 var et av de mange utgangspunktene for fortolkninger av "missfødsler". Vi kan lese der: [...] *and menstruous women shall bring forth monsters* (Metzger 1983). Flere leger benyttet likevel dette sitatet, som jo er en referanse til et apokalyptisk tegn, som grunnlag for å forklare "monstrøse" fødsler på en generell basis (Op. cit. : 204ff). Dette ble tydeligvis gjort ut i fra tanken om at alle "missfødsler" var jærtegn, og ut i fra tanken om at menneskenes degenerering og økende grad av urenhet var årsaken til at "monstre" ble født. Dette ble tatt opp av Martin Weinreich, professor i medisin og retorikk ved universitetet i Breslau, i verket *De ortu monstrorum*, fra 1595. Her forklarte han ut i fra 4. Esra 5: 51 – 55, hvor det sies at når en ung kvinne føder barn, er disse barnene sterkere enn de barnene en gammel kvinne føder, fordi den gamles livmor er tørrere enn en ungs kvinnes livmor, at slik er det med menneskeheten også (Ibid.). Fordi menneskeheten også blir stadig eldre og svakere nærmer Dommedag seg verden, slik døden nærmer seg et gammelt menneske. Sitatet skal her bevise at Gud lar "missfødsler" skje

fordi Han skal vise sin makt, og for å straffe menneskene, som et bevis på Guds frie vilje¹⁴³ (Ibid.).

Ingen av våre danske eller norske kilder viser til 4. Esra, men det finnes likvel visse likheter i forestillingene mellom Weinreich og Munthe, idet Munthe henviser til "missfødselen" som både Guds demonstrasjon av sin makt og som straffen over menneskene for deres synder.

Når fosteret ikke har noen hjerne skal det påminne oss om vår egen manglende forståelse av Gud eller oss selv, skriver Munthe. Han trekker også frem at fornuften og forstanden er gitt fra Gud for at man skal kunne se "Forsiel imellem det onde oc gode imellem ret oc uret" (Ibid.). Munthe spør hvordan menneskene bruker "deris Hierne oc Forstand". Biskopen tar for seg kroppsdelen for kroppsdelen og forklarer den semiotiske sammenhengen han ser med ulike henvisninger til Bibelen. Han mener for eksempel at fosterets små, nesten tillukkede øyner og små ører vitner om vår åndelige blindhet og døvheter. Fosterets lille, utstående nese viser til vårt trossige, arrogante sinn. Den blodige luen av kjøtt som "missfosteret" hadde på hodet vitner "[...] om vaare blodige Synder, i huilcke wi ligge nedsiunkne offuer Hals oc Hoffuet, og at Synden icke kand ligge skiult oc Forborgen i Hiertet, men den sætte sig lige som paa Hoffudet for huer Mands Øine." (Ibid.).

En sammenligning mellom Munthes *En sandferdig Beretning*[...] (1641) og Jens Dinessøn Jersins *Om Miracler, Tegn oc Obebaringer*[...] (1631) viser at de to skriftene er meget forskjellige hva omfang og stil angår, til tross for at deres formål synes å være identisk. Begge skriftene tar utgangspunkt i en sak hvor et merkelig jærtegn har vist seg. Jersins bok er i språk og målsetning som en pamflett eller et religiøst stridsskrift. På bakgrunn av annen "oppbyggelig litteratur" som er skrevet på denne tiden, og ut i fra tesen om en reformering av uoffisiell kultur, er det mulig å se en del likhetstrekk mellom Munthe og

¹⁴³ I middelalderens naturrett var det strid om hvordan Gud var relatert til det gode. Var godheten noe som Gud hadde skapt eller var godheten i Guds forstand slik at han ikke kunne gjøre noe annet enn godt, og at Hans vilje slik var bundet av det gode, slik Thomas Aquinas mente (Koch 1983: 150ff). Se forøvrig fotnoten om naturrett og Samuel Puffendorf, kapittel 4.3, side 78f.

Jersin, idet de begge argumenterer for en offisiell kultur som ønsker bedre kontroll med moral og religion.

Det er også et par pasasjer hos Ludvig Munthe som enten er direkte sitater, eller lettere omskrivninger av enkelte sentrale poeng i Jersins bok. Disse poeng kan Jersin og Munthe godt også ha fra en tredje part, altså at Munthe er uavhengig av Jersin, men at de begge bygger på samme forlegg. Det er særlig begynnelsen av det fjerde kapittelet i Jersins bok Munthe ser ut til å parafrasere. Det fjerde kapittelet til Jersin har som tittel: "Huorledis vi skal oc kand forstandeligen omgaais iblant det Underlige sig tildrager, at det kand altsammen tiene os til gode". Jersin går igjennom en en hel rekke av de vanligste jærtegnene og varslene, og fastslår at Djevelen kan innbille menneskene alt Han har lyst til, sålenge menneskene ikke kjenner Ordet og Gud tillater Djevelen dette "illusjonsspillet". Unntaket er likevel "vanskapningen". Denne er det virkelige jærtegn, sier Jersin, for det er kun Gud som kan skape levende vesener. Det er likevel avgjørende for Jersin at jærtegnet, etter som det er et tegn fra Gud, først og fremst speiler *det indre* i "hin enkelte", kanskje kunne vi også si *det indre menneske* for å synliggjøre tangeringspunktet med Arndts forståelse av fromhet.

[...] at den vanskabning Gud lader os see for Øyen der paa, der met affmaler hand os den vanskabelse, som er udi voris Natur, paamindendes at lige som Fosterit viger fra den Naturlige skabning saa ere vi affvigede fra den skabning effter huilcken vi skulle ligne Gud; [...] . (Jersin 1631).

Hos Munthe finner vi en ganske lik passus: "[...] at lige som Fosteret det viger fra sin rette naturlige Skickelse oc Skabning, saa ere wi oc alle vigede fra den rette Skabning, effter huilcken wi skulde ligne Gud, [...] ." (Munthe 1641).

Munthe parafraserer som sagt ikke Jersin gjennomgående i hele teksten, men det er likevel meget sannsynlig at Munthe har kjent til *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer* [...]. Vi vet imidlertid at jærtegnfortolkningene i flygebladene var meget stereotype, frem til omkring 1600 da de etterhvert begynner å få et sterkere særpreg (Stolpe 1878). Under ortodoksien har man da også svært strenge stil- og formkrav, hvor troper er bundet opp i

konvensjonelle formularer, og formene er strengt regulerte i forhold til stilistisk-retoriske krav. Disse to skriftene av Jersin og Munthe lar seg knytte sammen av tekstlige likheter, som *går ut over* rene formelle vendinger og teologisk dogmatikk.

Satan blir ikke vektlagt i *En sandferdig Beretning* [...] (Munthe 1641) og det er ikke noen iøynefallende referanser til spådommer og profetier som verserer ute blant folk slik det er i Jersins bok. De to er likevel forenet i en felles symbolikk som tar i bruk kroppen på en ekstremt talende måte. I begge tekstene ser forfatterne kroppen som en slags kampplass for det onde og gode. Denne symbolikken er eksplisitt barokk i sin estetikk da den er båret av en erfaring av *mundus*.

Munthe vektlegger i en sterkere grad enn Jersin en semiotisk sammenheng mellom synd og kropp. Syndene gir seg direkte utslag på kroppen, fordi sjelen i en særlig grad er nedtyngt av kroppens materie hos de "Wgudelige [...] der stedse gaae fort som om der ingen Gud vare." (Munthe 1641). Hele Munthes symbolsk – retoriske grep ligger i å se likheten mellom den syke kroppen og det syke sinn, hvor det såkalte monster, jærtetegnet, åpenbaringen fra Gud, fremstår som allegori. I allegoriens fortolkning, det vil si den divinatoriske utlegning, blir disse likhetene knyttet sammen og åpenbart som i et "*speculum mundi*" (lat.), "verdensspeil", hvor den kosmiske ordenen på mirakuløst vis blir avslørt.

Biskop Munthe fremhever også hvordan syfilis ("*Franzoser*") "grasserer" i Bergen og misdanner kroppene og sinnene til de som er smittet. Han skildrer hvordan ansiktene deres blir oppspist av byller og sår, og hvordan de lukter som "*Aatzeler*", og hvordan "synderne" til sist blir sinnssyke (Ibid.). Slik blir kjønnssykdommene i seg selv "tegn" på syndene som menneskene har pådratt seg, skriver Munthe (Ibid.).

Hos Jersin slites derimot den troende i en universell kamp mellom det gode og det onde om de troendes sjeler. Her blir kroppens erfaringer gjort til et erkjennelsesmessig problem. Først blir åpenbaringene forklart psykologisk ut i fra tilståelser fra kvinner som har fremstått som profetinner i en rekke

saker på Jylland i tiden umiddelbart før Jersin forfatter boken sin. Han legger vekt på at enkelte folk har hatt en tendens til å skulle gjøre seg selv "interessante" ved å hevde at de har hatt syner hvor Kristus, eller at engler har bedt dem være "sendebud" fra Gud. I de saker der han ikke finner grunnlag for å hevde at det er løgn som er bakgrunnen for åpenbaringene, tilskriver han disse til den troendes lettpåvirkelighet og manglende utdannelse. Hvor det er flere som har sett et tegn samtidig, enten det er på himmelen, i sjøen eller på land, mener han at det er Djevelen som driver ap med dem, og enten skaper hallusinasjoner eller avstedkommer en ytre forvandling.

I noen få tilfeller går Jersin god for at Gud kan stå bak tegnene, men fremhever at de aller fleste tegn bare er kommet til i sammenheng med Bibelens hellige personer. Moses er den første og Kristus den siste som har kunnet utføre mirakler, eller hvor Gud har brukt disse til å utføre mirakler. Unntaket fra dette er som sagt de vanskapte fødsler. Jersin skriver hvordan "monstrene" skal fortolkes.

Vi hør oc seer atskillige vanskabte Fødseler iblant de umælende Bester, saa vel som iblant Menisken, her vide vi nu at det hører GUD til at obne Moderens Liff til undfangelse: det er oc guds gierning at danne Fosteret i Moderens Liff. Job. 10. Item at føre det ud aff Moderens Liff igien. Psal. 22. & 71. (Jersin 1631).

"Misfødslene" skal tolkes oppbyggelig for den enkelte, og er ikke å forstå som tegn rettet som moralske anklager mot andre. Gud vil selv åpenbare "Misfosteret" og la det komme til syne for dem som det er ment å være en advarsel for. Den som ser et slikt jærtegn skal derfor først og fremst gå i seg selv. Den troende skal tolke det budskap som Gud har lagt åpent tilskue på fosterets kropp etter de tolkninger som Jersin refererer til.

Dette samsvarer med Munthes målsetning og argumentasjon. Munthe vil som Jersin vekke sine lesere og tilhørere (prekener) og få dem til å omvende seg. Dette kan imidlertid ikke bare skje i forhold til seksualmoralen som er Munthes fremste angrepspunkt, men må skje gjennom at man får høre Ordet, hevder både Jersin og Munthe. Den ytre forvandling i "Lemmernes

brug" , det vil si endret livsførsel hos den troende som et tegn på anger, må således følges av en indre forvandling i form av bot, slik at det kan føre frem til det de to gode lutheranere mener er en sann tro, *sola fides*, bygget på Ordet.

6.5 Tro, vantro og overtro – religionens kategori på slutten av 1600 – tallet
1600 – tallet åpnet for å isolere tegnet fra det som det betegner, objektet, gjennom en forsterket tiltro til menneskets evne til å erkjenne gjennom sine sanser. Slik la 1600 – tallet grunnlaget for *Ordenens episteme* som etablerte *naturen* som en egen diskursiv praksis, slik at fag som for eksempel botanikken ble etablert (Foucault 1996). Slik fremstår *naturen* som noe som nok er skapt av Gud, men som kan erkjennes av mennesket gjennom sanseapparatet, og ikke lenger primært gjennom åpenbaringen av tegnets likheter gjennom den semiotiske signaturen. Slik etableres det en oppfatning av *det overnaturlige*, idet naturens naturlighet er avdekket og fastslått som et empirisk system. Alt som er *overnaturlig* er slik utenfor naturen og hører til de sett av andre diskursive praksiser som ikke er basert på *mathesis*, målestokkens parameter.

Det *overnaturliges* primære arena er på midten av 1600 – tallet å finne i religionens diskursive praksiser. Likevel er *det overnaturlige* på ingen måte nedvurdert i forhold til naturen – det står over naturen, og er således hevet over diskusjonen om naturens og det uendelig store universets fenomener. Etableringen av *Ordenens episteme* kan forstås som et steg mot en begrensning av kirkens, og dens utlegning av GTs lovbøker, betydning for og innflytelse over jussen i blasfemisaker, primært sett såkalte *tilskrivelsessaker*. Begrensningen av kirkens innvirkning på disse saker kan tilskrives to relaterte forhold, nemlig skjerpede krav til bevisførsel og forestillingen om at sivil rett ikke er forpliktet på Bibelens bokstav, det vil si at GT betraktes som *forensisk*¹⁴⁴ (Krogh 2000: 119ff). Dette skjer i Danmark - Norge i løpet av 1720- og 30- årene (Ibid.). Relasjonen mellom de skjerpede krav til bevisførsel og etableringen av jussen innenfor en *sekulær* diskursiv praksis skal vi ikke gå

nærmere inn på her, men heller se på jærtegnen som en kategori innefor religionslivet.

Fenomenet jærtegn innenfor *det overnaturliges* kategori (en kategori som etableres i *Ordenens episteme*) kan først og fremst betraktes som en form for profeti eller visjon. Jeg har tidligere i oppgaven forsøkt å vise religionens status som virkelighetsbilde og erfaringsgrunnlag for 1600 – tallets innbyggere i den dansk – norske staten. For den første del av 1600 – tallet har jeg pekt på tesen om en semiotisk forforståelse av det man så på som virkelighet i tidligmoderne tid har utgjort grunnlaget for all meningsdannelse over hodet. Ut i fra dette perspektivet har jeg fremsatt en hypotese som hevder at jærtegnens sentrale posisjon i religiøse forestillinger ikke har blitt sett på med uvilje fra de styrende myndigheter. Videre har jeg hevdet at representanter for den offisielle kultur benyttet fenomenet jærtegn som et ledd i å lansere forklaringer på det man oppfattet som katastrofale hendelser i tiden i konkurranse med andre forklaringer som har hatt utgangspunkt i en uoffisiell kultur.

I forhold til jærtegn som profeti foregår det en debatt om divinasjon på slutten av 1600 – tallet (Burke 1994). I første halvdel av 1600 – tallet var jærtegnen likevel ikke å betrakte som en del av en samfunnsdebatt, men som en åpenbaring av Guds vilje, og som en advarsel mot Dommens straff. Debatten på slutten av 1600 – tallet om magiens kategori i forhold til naturvitenskapens kategori går blant annet på i hvilken forstand en utelukkende åndelig inkarnasjon av Satan er mulig og hvilken mening *det onde* har i et empirisk system som erfaring. Debatten står i tett relasjon til bøkene som Christian Thomasius og Balthasar Bekker utgav, men disse er å forstå som innlegg i en allerede lenge eksisterende debatt. Magiens kategori kan ikke forstås som en ukontroversiell forestilling på noe punkt i tidligmoderne tid, men det er som flere forskere har pekt på, periodevis ulike sider ved magiske forestillinger som blir debattert (Oja 1999; Johansen 1991; Næss 1984). Enten det nå er forestillingen om djevelpakten eller

¹⁴⁴ Forensisk, det vil si fremmed, uvedkommende som juridisk grunnlag.

trolldommens faktiske innvirkning på ting som debatteres, er forestillingen om jærtegn som eskatologisk tegn stort sett ikke innlemmet i denne debatten, fordi jærtegnet blir oppfattet som et mirakel. Mirakler handler slik sett om tro, religionens enemerke. I den grad mirakler blir debattert er det ikke deres kategori som det stilles spørsmål ved, denne kategori er *overnaturlig*, blir det hevdet og er slik sett utenfor det Foucault kaller for *mathesis*´ parameter, grunnlaget for *Ordenens episteme* (Foucault 1996). Det som man stiller spørsmål ved er om jærtegn og andre mirakler kan forekomme utenfor Bibelen. Er "virkelige" mirakler så spesielle at det er bare i Bibelen, i Guds Ord, at de finnes?

Munthe gir uttrykk for at mange mennesker ikke tar jærtegn så alvorlig som han mener at de burde. De som "slaar det hen i Vejr oc Wind" er, fremholder Munthe, uomvendte og dermed vantro (Munthe 1641). Jersin fremholder derimot overtroen som en fare for de kristne. Denne overtroen er å finne primært i form av en overdreven tro på at man som troende kan erkjenne Gud gjennom tegn. Å tro gjennom tegn er utvendig og falsk tro, skriver biskop Jersin, og han bygger med dette opp om det lutherske dogmet om troen som "ett med Kristus" (Adam 1972: 272).

Munthe ser imidlertid ingen motsetning mellom tro på åpenbaringer og tro som omvendelse. Bergens biskop er i det hele tatt mindre teologisk dogmatisk enn biskop Jersin i Ribe. Jersins teologiske dogmatikk er sentrert rundt forskjellige aspekter ved lutherske kjernepunkt, først og fremst Bibelens åpenbaring av Ordet i motsetning til jærtegnets åpenbaring.

Motsetningen mellom Munthe og Jersin kan ikke forklares ut i fra et radikalt skille mellom Ribe og Bergen, eller at en videre endring i synet på jærtegn har skjedd i perioden mellom de to skrifternes publikasjon (henholdsvis 1631 og 1641), mener jeg. Jersin og Munthe har såvidt det lar seg påvise blitt utdannet stort sett ved den samme institusjonen, det vil si Københavns Universitet. Deres omgangskrets har, forsåvidt at vi kan postulere at de har hatt en viss omgang med sine respektive bispeseters intelligensia, innbefattet personer som har hatt sterk interesse for både

jærtegn og såkalt okkult filosofi, esoterisme.¹⁴⁵ Det er mulig at biskop Munthe har hatt kjenskap til Jersins skrift (1631) uten at dette kan belegges.¹⁴⁶

Motsetningene mellom deres syn på jærtegn generelt er likevel ikke større enn at de forenes i synet på at såkalte "missfoster" er tegn fra Gud.¹⁴⁷

Når 1600 – tallets religionsliv skulle bli karakterisert som ortodoksi, er det en karakteristikk som primært sier noe om intensjonene til myndighetene. Den religiøse ortodoksi er som vi har allerede har nevnt en periode preget av sterkt eklektiske tendenser som gir seg utslag i såvel religiøs spiritualisme og askese, som en utpreget sans for det overdådige og sanselige. Idet det eklektiske søker å sammenføye og se likheter mellom de ulike former viker eklektismen ikke tilbake for det essensialistiske eller det monistiske. Det vil si at man må gå stadig lengre for å forklare hvordan jærtegn kan være Guds vilje overfor en elite som mener at Gud også er å finne i *fornuften*. Ut i fra barokkens forhold skulle en slik essensiell enhet i verden bare kunne gripes i det sanselige. Jærtegnet er en slik sanselig enhet av en verden som går av hengslene – (lat.) *dissoluit statione mundum*, som Ludvig Hanssen Munthe formulerte det (Munthe 1641) – hvor verdens grunnleggende enhet erfares idet dens grunnvolder rystes, slik at jærtegnet varsler Apokalypsen. I denne forstand var jærtegnet ikke noe annet enn en eksepsjonell øyeblikks erfaring av det man så som avsløringen av jordens evige opphav og Skaperens vilje,

¹⁴⁵ Biskop Jersin var svigerfar til den kjente dissenteren magister Niels Svendssøn Chronik (1608 – død etter 1660) lektor i teologi ved gymnasiet i Oslo. Biskop Jersins datter, Maren Jensdatter Jersin, som i 1639 ble gift med Chronik, skal som sin far ha hatt sterk interesse for de mystisk-spiritualistiske strømninger (Bugge – Amundsen & Laugerud 2001: 81 – 93). Chronik ble i flere rettssaker fra og med 1651 bedt om å kalle tilbake det kirken så som religiøse villfarelser, inntil han ble fengslet på Dragsholm slott, men løslatt i 1658 og landsforvist (Ibid.). Chronik bodde siden sammen med sin familie i Amsterdam, hvor alle dansk – norske statsborgere hadde forbud mot å oppsøke ham (Ibid.). Chroniks religiøse syn var preget av milleniarisme, såkalt "svermeri", men det var trolig på grunn av hans personangrep på Oslos biskop og prester, og hans "konventikler", private religiøse forsamlinger, at han kom i myndighetenes søkelys (Ibid.). Det er mulig at antiklerikalismen var inspirert av Jacob Böhmes (1575 – 1624) skrifter (Ibid.). Andre personer som var inspirert av samme retning var blant andre tidligere riksråd Holger Rosenkrantz (1574 – 1642), professor i teologi i København, Caspar Bartholin (1585 – 1629) og biskop Jersin i Ribe, som har blitt omtalt tidligere i oppgaven (Ibid.).

¹⁴⁶ Det er derimot mulig at konrektor Edvard Edwardsen ikke har kjent til biskop Jersins bok. Edwardsen nevner imidlertid at han har lest biskop Munthes bok (Edwardsen 1952).

¹⁴⁷ Jevnfør mulig parafrasering, side 143.

det vil si Hans *Forsyn*. Slik er også *Forsynet* i sin essensielle formålstjenelighet et uttrykk for en overnaturlig *fornuft*.

6.6 *Avsluttende kommentar*

Biskop Jersins bok, *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer, oc deris udleggelse* (1631), er skrevet på bakgrunn av det han betegner som hedenskap i befolkningen, hvor Gud angivelig viser sin makt og vilje direkte gjennom tegn og åpenbaringer. Det gjelder for biskopen å forklare hva som er "sann tro". Jersin føyer seg inn i en rekke av andre høygeistlige reformatorer, fra Erasmus Rotterdamus, via biskop Munthe i Bergen og frem til moderne tid, som vil omdanne folkets kultur, som omfatter alt fra de rike borgernes tro til "de tossede Piger", profetinner av bondestanden (Scocozza 1987). Peter Burke fremhever at "reformerings av folkets kultur", som begrep, er å forstå som en type ideologi som tar sikte på å implementere geistlighetens kultur, som er den offisielle kultur, for å gjøre samfunnet *godly* (eng.), med andre ord dyrke frem et mer "kristelig" samfunn (Burke 1994).

Når vi ser opptaktene til det som kan karakteriseres som den moderne staten i fra 1600 - tallet av, er religionens rolle i denne moderne stat ofte blitt karakterisert ved fyndige betegnelser som for eksempel sekularisering og individualisering. Ved å tematisere jærtegnet som forestilling på 1600 - tallet synliggjøres tendensene mot en sekularisering og individualisering, men kun i det lange løp. Sekulariseringen står her ikke som en motsetning til *det magiske*. Tendensen mot sekulariseringen er derimot innebygget i verdensbildet og da også en del av forestillingen om det magiske. Sekulariseringen innenfor et semiotisk preget verdensbilde avstedkommer her en vektlegging av statens enhetlige og guddommelige mandat til å styre. Det er lett å overse denne *magiske* tendensen hvis man ikke vurderer jærtegn i en bred kontekst og som et bredt begrep, det vil si på grunnlag av *det semiotiske univers*. Spørsmålet blir derfor *ikke* "hvor viktig var jærtegn for den offisielle kultur?", men "hva divinerte jærtegnet?" og "hvorfor sluttet jærtegnet å divinere?". Det er med andre ord meningsplanet som vi spør etter.

Spørsmålet om hvorfor jærtegnet sluttet å divinere, det vil si å fortelle om fremtidige hendelser, er i tillegg til Foucaults forklaringer om endringer i epistemet og etableringen av ulike diskursive praksiser, ikke mulig å kunne gi noen entydige svar på. I denne oppgaven har det vært pekt på hva de endringer som Foucault har påpekt, har å si for religion og samfunn. I tillegg understrekes det at dette skjer i relasjon til hva Burke kaller en *reformering av folkets kultur*.

Når det gjelder *hva* jærtegnene divinerte, så peker jærtegnene på en natur som ble forstått som semiotisk. Tegnenes divinatoriske karakter står i forhold til de religiøse myter som man hadde en særlig tendens til å vektlegge. Disse mytene har på 1600 – tallet en meget spesiell betydning i kraft av blant annet det uttrykk som står i forhold til det sanselige, menneskets kroppslige erfaring. Jærtegn på 1600 – tallet peker utover en verdensorden som gis i renessansens *kosmos*, og videre til det umiddelbare og individuelle som kan erfares idet "verden går av hengslene" – *dissoluit statione mundum*. Jærtegnet kan på denne måten være en allegori over det tidligmoderne menneske. Barokkens menneske hadde slik en bevissthet om at det i erkjennelsen av det grensesprengende i mirakelet kan avsløre den Gud som har trådt ut av verden, Han som egentlig ikke kan nås.

Litteratur

1. Kilder

- Aristoteles: 1910 *Historia Animalium*, Vol. IV
I: The Works of Aristotle.
Clarendon Press. Oxford.
- Arndt, Johann: 1956 *Den sanne kristendom*.
Oslo.
- Beyer, Absalon Pederssøn: 1963 *Dagbok og Oration om Mester Geble*.
Ved Ragnvald Iversen.
Oslo.
- Brochmand, Jesper R.: 1630 *Guds Haand , det er En christelig oc gudelig
Vnderoiszning af Guds ord om Pest*
Kbh.
- 1706 *Huus-Postil. Vinterparten*.
Kbh. (1635).
- Defoe, Daniel: 1917 *The Life and strange and surprising Adventures of
Robinson Crusoe*
London(1719).
- Edwardsen, Edvard: 1668 *Guds Bolig hos Menniskene*.
Forlagt av Niels Anderssøn Klimb. Kbh.
- Edwardsen, Edvard: 1677 *Sapientia Ceelstis, Det er Guds Himliske Viisdom*.
I: Thotts håndskriftssamling,
Det kgl. Bibliotek, Kbh.
Avskrift av prof. P. Borgen.
- Edwardsen, Edvard: 1682 *Observation om Cometen dateret Bergen de n 20.
Aug*.
I: *Extraordinaries maanedlige Relationer [...]*.
Anno 1682. Sept. Side. 292 – 293.
Kbh.
- Edwardsen, Edvard: 1951-52 *Bergen. Bn. I & II*.
(Utgivelse av *Den vidberømte handelsstad og Fordum
Kongelige Recidenc – Stad Bergens Beschriffels* (1684))
Forlagt av Olav Brattegard. Bergen.
- Holberg, Ludvig: 1971 *Første Brev til en højvelbaaren Herre*. (1728).
I: *Ludvig Holberg Værker i tolv Bind*.
Bn . XII, sider 27 – 176. Kbh.
- Jersin, Jens Dinessøn: 1631 *Om Miracler, Tegn oc Obenbaringer, oc deris udleggelse*.
*Det er: Huorledis vi i disse Tider, Iblandt dennem skal
omgaais forsicteligen, at vi kand kiende Sathan fra Gud ;
huorledis vi dennem skal udtyde, forklare oc
bruge, at de i alle maader kand ti ene os til detbeste*.
Melchior Martzan. Kbh.

Munthe, Ludvig Hanssen: 1641 *En sandferdig Beretning om nogle selsomme oc Underlige Fødseler udi Bergen Stifft [...].*
Salomone Sartorio. Kbh.

Palladius, Peder: 1945 *Visitabok.*
Utgitt av: Kaare Støylen.
Tanum. Oslo.

2. Litteratur

Adam, Alfred: 1972 *Lehrbuch der Dogmengeschichte,
Band 2: Mittellater und Reformationszeit.*
Gütersloh.

Adamson, Walter L.: 1980 *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio
Gramsci's Political and Cultural Theory*
University of California Press.

Althaus, P. : 1962 *Die Theologie Martin Luthers*
Gütersloh.

Ankarloo, Bengt
& Henningsen, Gustav (Red.): 1987 *Häxornas Europa 1400 – 1700. Historiska och
antropologiska studier*
Lund.

Appel, Charlotte: 2000 "Når du sår dit korn i jorden, da betænk ...".
En undersøgelse om sammenhængen mellem
kristendom og dagligliv i landsypræsten
Christen Christensen Ferrings opbyggelige bøger
1627- 41.
I: *Mark og menneske Festskrift til Frandsen.*
Kbh.

Biedermann, Hans: 1992 *Symbol Leksikon*
Cappelen. Oslo.

Bakhtin, Mikhail: 1968 *Rablais and His World.*
Cambridge, Mass.

Balling, J. L. & Lindhardt, P. G. : 1967 *De nordiske kirkers historie .*
Kbh.

Borgen, Peder: 1972 *Johannes Olsonius – Theosophus et Medicus
Bergensis*
I: *Norsk Teologisk Tidsskrift*
Oslo

Bourdieu, Pierre: 1994 *Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of
Symbolic Power. Ch. 4.*
I: *Culture / Power / History. A Reader in Contemporary
Social Theory*
Editors: Dirks, Nicholas B., Eley, Geoff, Ortner,
Sherry B.

- Princeton, NJ.
- Burke, Peter: 1994 *Popular Culture in Early Modern Europe*. London.
- 2001 *Popular Culture*
I: *Encyclopaedia of European Social History. From 1350 to 2000*. Volume 5. Editor: Peter N. Stearns.
- Carrette, James (Red.): 1999 *Religion and Culture - Michel Foucault*
NY
- Chrisman, Miriam: 1982 *Lay Culture, Learned Culture. Books and Social Change in Strasbourg 1480 - 1599*
Yale University Press.
- Cunningham, Andrew & Grell, Ole Peter (Red.): 1996 *Religio Medici. Medecine and religion in Seventeenth - Century England*
Aldershot.
- Dahl, Gina: 2000 *Mystikkens plass innenfor norsk åndsliv på 1600-tallet og dens mulige ettervirkninger. Europeisk religiøs pluralisme sett i et lokalthistorisk perspektiv*
Hovedfagsoppgave ved IKRR, UiB, Bergen.
- Douglas, Mary: 1997 *Rent og urent. En analyse av forestillinger om urenheter og tabu*. Pax. Oslo.
- Eco, Umberto: 1979 *The Role of the Reader. Explorations in the semiotics of texts*
Hutchinsons. London.
- Elias, Norbert: 1978 *The Civilisation Process*. Blackwell. London.
- Eliassen, Knut Ove: 1994 *Barokkens tvisyn - eksorbitansens estetikk*. I: Edda, 3/ 1994. Oslo.
- Fafner, Jørgen: 1982 *Tanke og tale. Den retoriske tradition i Vesteuropa*. C. A. Reitzels Forlag. Kbh.
- Faivre, Antoine: 1995 *Hvad vet jag om esoterismen?*
Bonniers. Stch.
- Fet, Jostein: 1995 *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*. Universitetsforlaget. Oslo
- Foucault, Michel: 1996 *Tingenes Orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*. (Oversatt av Knut Ove Eliassen)
Oslo
- Frandsen, Finn: 2000 *Umberto Eco og semiotikken*.

Akademisk Forlag. Århus.

- Frijhoff, W. TH. M. : 1979 *The Late Middle Ages and Early Modern Times I: Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies* (Red. : Vrijhof, Pieter Hendrik & Waardenburg, Jaques) Haag, Paris, NY.
- Firtzner, Johan: 1954 *Ordbog over Det gamle norske Sprog* Bnd: I – III . (1893 – 1896, 2 utg.) Trygve Juul Møller Forlag. Oslo.
- Gadamer, Hans-Georg: 1965 *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Mohr. Tübingen. (2. Auflag).
- Glebe – Møller, Jens: 1980 *Det Teologiske Fakultet* I: Københavns Universitet 1479 – 1979 Bind V. (Red. : Grane, Leif). G. E. C. Gads Forlag. Kbh.
- 1988 *Fromhed styrker rigerne* I: Christian IVs Verden (Red. : Ellehøj, Sven). Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck. Kbh.
- Gilje, Nils: 1998 *Renessansens menneskebilde og naturoppfatning* I: *Det europeiske mennesket. Individoppfatninger fra middelalderen til i dag* (Red. : Bagge, Sverre) Oslo.
- Gjerpe, Kristin & Mehren, Tonje Maria: 2001 Forord I: *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giordano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos.* (Av Yates, Frances Amelia). Pax. Oslo.
- Graf, Fritz: 1999 *Divination / Mantik* I: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 2. C - E* Tübingen.
- Grell, Ole Peter (red.): 1995 *The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform* Cambridge.
- Hagesæther, Olav: 1973 *Norsk Preken. Fra Reformasjonen til om lag 1820. En undersøkelse av prekenteori og forkynnelse.* Universitetsforlaget. Oslo - Tromsø - Bergen.
- Hamilton, Alastair: 1999 *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the*

Enlightenment.
Clarendon Press. Oxford.

- Heiler, Friedrich: 1961 *Apotropäischen Riten*
I: *Die religionen der Menschheit.*
Band 1: Erscheinungsformen und Wesen der Religion.
Kohlhammer Verlag. Stuttgart.
- Henningsen, Peter: 2001 *Den bestandige maskerade. Standssamfund, rangsamfund i det 18. århundredes honette kultur*
I: *Historisk Tidsskrift, Bind 101 (hæfte 2), ss. 313 – 344.* Kbh.
- History (anon.): 2001 *Plagues, puddings, pies and puritans .*
I: *BBC History, vol. 2.no. 10.* London.
- Iversen, Ragnvald: 1963 *Innledning*
I: *Absalon Pederssøn: Dagbok og Oration om Mester Geble*
Oslo.
- Johansen, Jens Christian V. : 1991 *Da Djævelen var ude... Trolddom i det 17. århundredes Danmark*
Odense Universitetsforlag. Odense.
- 1995 *Faith, Superstition and Witchcraft*
I: *The Scandinavian Reformation. From evangelical movement to institutionalisation of reform.*
(Red. : Grell, Ole Peter).
Cambridge.
- Koch, Carl Henrik: 1983 *Den europæiske filosofis historie – Bind 3: Fra reformationen til oplysningstiden*
Nyt Nordisk Forlag Arnols Busck. Kbh.
- Krogh, Tyge: 2000 *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel..*
Samleren. Kbh.
- Lechte, John: 1994 *Fifth Key Contemporary Thinkers*
Routledge. London.
- Lilienskiold, Hans H.: 1998 *Trolddom og ugudelighet i 1600 - tallets Finnmark. (Utdrag fra Speculum Borealis, 1698).*
Redigert av Rune Hagen & Jan Einar Sparboe.
Ravnetrykk. Tromsø.
- Malinowski, Bronislaw: 1948 *Magic, Science & Religion*
London.
- Middelfort, Erik H. C. : 1972 *Witch Hunting in South Western Germany 1562 – 1684. The Social and Intellectual Foundation.*
Stanford.
- Mitchell, Stephen A.: 1997 *Nordic Witchcraft in Transition: Impotence, Heresy and*

- Diabolism in 14th – century Bergen*
I: Scandia, band 63: 1, sider 17 – 33.
- Muir, Edward: 1997 *Ritual in Early Modern Europe.*
Cambridge University Press.
- Nedrebø, Yngve: 1991 *Bergen – frå Skandinavias største by till strilane sin hovudstad: om folketalsutvikling og flytting 1600 – 1900.*
I: Frå Gjon til Fusa (årg. 43/44). Årbok for Hordamuseet og Nord – og Midhordaland Sogelag, sider 35 – 67.
Bergen.
- Nygaard, Jon: 1992 *Teaterets Historie i Europa. Del 1.*
Teateret før 1750. Det offisielle og det uoffisielle teateret.
Spillerom
- Næss, Hans Eyvind: 1984 *Med bål og brann. Trolldomsprosessene i Norge.*
Stavanger .
- Oja, Linda: 1999 *Varken Gud eller natur.*
Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige.
Stckh.
- Olsen, Magnus: 1926 *Ættegård og Helligdom. Norske stedsnavn sosialt og religionshistorisk belyst*
Oslo.
- Parsons, Coleman O. : 1966 Introduction
I: *Saducismus Triumphatus: or Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions* (Av: Glanville, Joseph; London, 1689).
Gainesville, Fl. (USA).
- Pascal, Blaise: 1994 *Tanker om kristendommens sannhet.*
Oslo.
- Poulsen, Hanne: 1969 Guds frygt
I: *Dagligliv i Danmark i det syttende og attende århundrede.* Bind. 1: 1620 – 1720.
Red. : Steensberg, Axel.
Nyt Nordisk Forlag Arnold Busch. Kbh.
- Ramsey, Ann W. : 2001 The Reformation of Popular Culture.
I: *Encyclopaedia of European Social History. From 1350 to 2000.* Volume 5. Editor: Peter N. Stearns.
- Reichborn – Kjennerud, I.: 1933 *Vår gamle trolldomsmedisin.*
Bind II. Dybwad. Oslo.
- 1947 *Vår gamle trolldomsmedisin.*
Bind V. Dybwad. Oslo.
- Rollins, Hyder Edward: 1969 *The Pack of Autolycus or Strange and terrible News*

Of Ghosts, Apparitions, Monstrous births, Showers of Wheat, Judgements of God (...) 1624 – 93.
Harvard University Press. Cambridge, Mass.

- Rørvik, Thor Inge: 1998 *Humansime - reformasjon - ortodoksi. Norsk idéhistorie på 1500- og 1600-tallet. I: Norsk tro og tanke 1000 - 1800. Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.). Oslo 1998. Tano Aschehoug.*
- Sandmo, Erling: 1999 *Voldssamfunnets undergang. Disiplineringen av Norge på 1600-tallet. Universitetsforlaget. Oslo.*
- Sandblad, Henrik: 1942 *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation. Lärdomshistoriska samfundet. Lychnos – Bibliotek. Uppsala.*
- Schaaning, Espen: 1997 *Vitenskap som skapt viten. Foucault og historisk praksis. Oslo.*
- Scocozza, Benito: 1987 *Christian 4. Politiken. Kbh.*
- Scocozza, Benito: 1989 *Gyldendal & Politikens danmarkshistorie, bn. 6: Ved afgrundens rand 1600 - 1700. Gyldendal & Politiken. Kbh.*
- Stolpe, P. M.: 1878 *Dagspressen i Danmark, dens Vilkaar og personer indtil Midten af det attende Aarhundrede. Bind 1. J. Jørgensen & Co. Kbh.*
- Thomas, Keith: 1971 *Religion and the Decline of Magic. NY.*
- Thrap, Daniel: 1880 *Bergenske Kirkeforhold i det 17de Aarhundrede. I: Theologisk Tidsskrift, Bnd. 7, sider: 74 – 222. Christiania.*
- Valkner, Kristen: 1959 *Norges Kirkehistorie ca. 1500 – 1800. Sammendrag av forelesninger våren 1951. Oslo.*
- 1961 *Er vår vanlige oppfatning av den lutherske ortodoksi riktig? I: Norsk theologisk tidsskrift, 1961, sider 128 – 143. Oslo.*
- 1971 *Konrektor Edvoart Edvoartzen. Til belysning av hans personlighet og verk. I: Nordisk Tidsskrift för vetenskap, konst och industri, 47/ 1971. Sth.*

- Wallis, W. D. : 1913 *Prodegies and Portents.*
I: *Encyclopædia of Religion and Ethics.*
Volume X. Picts – Sacraments.
Edinburgh.
- Weber, Max: 1973 *Protestantismens etikk og kapitalismens ånd*
Gyldendal. Oslo.
- Wilson, Dudley: 1993 *Signs and Portents. Monstrous births from the*
Middle Ages to the Enlightenment.
Routledge. London & New York.
- Yates, Frances A. : 1964 *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.*
Blakwell. London.
- 2001 *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giordano Bruno og*
arven etter Hermes Trismegistos.
Pax. Oslo.
- Zuess, Evan W. : 1987 *Divination.*
I: *The Encyclopaedia of Religion.*
Volume 4. NY.

Oppslagsverk:

Aschehoug & Gyldendals *Store Norske Leksikon.* Kunnskapsforlaget , Oslo 1978 - 81..
Bibelen, Den heilage skrifti: 1969 (1938). Oslo

Dansk Biographisk Lexikon. Tillige omfattende Norge for Tidsrummet 1537 – 1814.
Bn. V (1891).
Bn. XI (1897).
Utg. C. F. Bricka.
Kbh. Gyldendal.

Dansk Biografisk Leksikon
Syvende bind (1981).
Gyldendal. Kbh.

Encyclopaedia of Religion. NY 1987.

Encyclopædia of Religion and Ethics. Edinburgh. 1913

Encyclopaedia of European Social History. From 1350 to 2000.
Editor: Peter N. Stearns. 2001.

Forsøg til et Lexicon over danske, norske og islandske lærde Mænd. Anden Deel.
Jens Worm. Kbh. 1773.

Gyldendals Religionsleksikon
Religion/Livsanskuelse
Redaktion: Finn Stefánsson og Asger Sørensen.
Kbh. 1998 (3. utg.)

Historisches Wörterbuch der Philosophie

Band 6: Mo – O
Utg.: Joachim Ritter & Karlfried Gründer.
Darmstadt 1984.

Holberg – Ordbog. Ordbog over Ludvig Holbergs Sprog. Bn. I – IV.
Redaktion: Aage Hansen.
Kbh. 1984.

Symbol leksikon.
Red. : Biedermann, Hans.
Cappelen. Oslo. 1992.

Nettsider:

Hagen, Rune: *De europesiske hekseforfølgelsene*
www.ub.uit.no/fag/historie/hekser.html
Tatt opp 01.05.02.