

**Hellige kvinder og mænd i de lutherske lande (ca. 1550 til 1700)**  
**og forskning om folkelig religiøsitet**

af Jürgen Beyer

For de fleste af dagens nordiske folklorister synes historien først at begynde med folkemindeindsamlingerne.<sup>1</sup> Denne artikel skal demonstrere, at der også er rige muligheder for at belyse folkloristiske problemstillinger i den forudgående tid. Udover diskussionen om den historiske folkekultur tematiserer artiklen også forskerkursets anden dimension, når der behandles tidsbegreber og kontinuitetsspørgsmålet.

Når folklorister har beskæftiget sig med den ældre tid, har de fortrinsvis læst rets-, inkvisitions- eller visitatsprotokoller. Det ligger i sagens natur, at disse kilder koncentrerer sig om kriminaliserede og kritiserede adfærdsmønstre. Den største del af befolkningen nævnes ikke. Det sker snarere i skattelister og i kirkebøgerne, men de er yderst fåmælte og er derfor mest blevet brugt til statistiske analyser (*histoire sérielle*).

I denne artikel udnytter jeg - som historiker - forskellige narrative kilder for at belyse den religiøse folkekultur. Der findes flere betegnelser for denne gren af folkloristikken, f. eks. *religiöse Volkskunde*, *kyrklig folklivsforskning*, *religionsetnologi* eller *Volksfrömmigkeitsforschung*.<sup>2</sup> Jeg har ikke tænkt mig at diskutere begrebernes berettigelse her (skulle man hellere tale om *Volkskunde des Religiösen* end om *religiöse*

---

<sup>1</sup>Når jeg bruger ordet *folklorister*, skal det også dække over betegnelserne *etnologer*, *Volkskundler*, *empirische Kulturwissenschaftler* osv.

<sup>2</sup>A. B. Amundsen: *Etno-folkloristiske disipliner og kirkelig historieforskning*, i: *Ung teologi* 14 (1981), s. 81-94; samme: *Religiös struktur i det gamle bondesamfundet. Momenter til et helhetsperspektiv*, i: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 53 (1982), s. 81-97; D. Breuer: *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht*, i: *Chloe. Beihefte zum Daphnis* 2 (1984), s. 5-25; *Ethnologia Bavarica. Studienhefte zur allgemeinen und regionalen Volkskunde* 13 (1986), temanr. "Volksfrömmigkeitsforschung" med bidrag af W. Brückner, G. Korff og M. Scharfe; W. Schieder (red.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (=Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, Göttingen 1986; C. Daxelmüller: *Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff*, i: H. Eberhart, E. Hörandner og B. Pöttler (red.): *Volksfrömmigkeit (=Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N. S., bd. 8)*, Wien 1990, s. 21-48; A. Eriksen: *Folkelig religiøsitet - forsøk til en avklaring*, i: *Tradisjon* 23 (1993), s. 57-66; jf. også note .

*Volkskunde?*), men at præsentere nogle forskningsresultater. I den sidste del af artiklen kommer jeg tilbage til teoretiske problemer som indfaldsvinkler, kilderne og forskningshistorien. Den første del handler om hellige kvinder og mænd i de lutherske lande i tiden fra ca. 1550 til 1700.<sup>3</sup>

Forestillinger om hellighed er blevet overset i forskningen om folkelig religiøsitet i de lutherske lande (Skandinavien, dele af Tyskland og Baltikum). Selvom der i lutherdommen ikke findes nogen officiel helgenkåring, fandtes der alligevel folk, som blandt den menige mand nød anseelse ikke blot som fromme mennesker, men som personer, der på en speciel måde viste, at Gud virkede igennem dem, enten ved at åbenbare sig for dem eller ved at lade dem udføre overnaturlige ting. Jeg vil koncentrere mig om, hvad der fik lægfolket til at betragte nogle af deres medmennesker som hellige.

#### En mand, som helbreder ved bøn

Året 1680 var forløbet tåleligt for folk i Husum, en havneby ved den slesvigske vestkyst. Høsten havde været tilfredsstillende, priserne for levnedsmidlerne var rimelige. Seks uger før jul begyndte det dog at regne. Det regnede den største del af det følgende år og holdt først op i 1682! Egentlig var alt som det plejer at være på de kanter, hvis det ikke havde været for kometen, som man ikke blot kunne se i Nordfrisland,<sup>4</sup> men mange steder i Europa.<sup>5</sup> Kometerne galt dengang stadigvæk hos de fleste som jærtegn, der varslede Guds vrede.<sup>6</sup> I hvert fald var intet godt i vente, man kunne blot ikke vide, om forandringerne ville indtræffe i den "store politik" eller hjemme i Husum.

Fuldstændig ubemærket af borgerne, betrådte vores hovedperson byen den 10. december 1680. Efter udseendet at dømmes, var manden mellem 45 og 60 år gammel, hans klæder lod formode en velstående købmand. Han indlogerede sig på en gæstgivergård kaldet "Bremer Schlüssel".

---

<sup>3</sup>Denne første del er baseret på min artikel Hellige kvinder og mænd i de lutherske lande, ca. 1550 til 1700, som vil blive trykt i: Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier 20 (1993). Der findes også citaterne gengivet på originalsprogene.

<sup>4</sup>Eine kleine Chronik für die Jahre 516 bis 1682 (Landsarkivet i Slesvig, afd. 400.1, nr. 47: Amt Tondern. Copiale [upagineret]).

<sup>5</sup>Se omtalen i: ORDINAIRE Post=Tidinger (København) mellem 1. 12. 1680 og 9. 3. 1681.

<sup>6</sup>Jf. B. Hedberg: Kometskräck. En studie i folkliga och lärda traditioner (=Etnolore, bd. 8), Uppsala 1990, s. 98-105.

Den fremmede forholdt sig meget diskret, han læste flittigt i Bibelen, i Johann Arndts bøger om det sande kristendom og i andre opbyggelige skrifter. Der blev gisnet meget om, hvem han var. Stundom kunne man se fløjl og silke under hans klæder, og selv om han ikke var ledsaget af en tjener, hed det sig, at han var en fornem mand. Når folk spurgte, hvem han var, sagde han kun, at han var Johann Thamsen fra Ribe.

Til denne historie findes fire hovedkilder. Den ældste er en avisnotits, dateret "Husum / den 19. Februarii".<sup>7</sup> Den ene af to beretninger i et flyveskrift, "Kurtzer und Gründtlicher Bericht Von Zweyer Kauffleute Wunder=Glauben",<sup>8</sup> genoptrykt i Gottfried Arnolds "Leben Der Gläubigen" fra 1701,<sup>9</sup> kan betragtes som en helgenlegende. Denne "Bericht" eller *beretning*, som jeg kalder den i det følgende, blev sandsynligvis skrevet i foråret 1681. Der findes et modskrift af rådmanden August Giese fra Husum. Håndskriftet er fra 1688,<sup>10</sup> men tryktes først postumt i 1711.<sup>11</sup> Denne tekst kan anses for en *légende noire*<sup>12</sup>. I byen Husums kirkehistorie fra 1723 har Johann Melchior Krafft benyttet begge skrifter, men suppleret dem med i Husum dengang forhåndenværende håndskrifter og ved at forhøre sig hos gamle borgere.<sup>13</sup> Endvidere skal der nævnes, at rådmanden Giese udkæmpede alvorlige stridigheder med sognepræsten i Husum, Martin Holmer. De mundede ud i Gieses (nok uberettigede) afsættelse i 1681.<sup>14</sup>

Dog tilbage til begivenhederne i Husum. En febersyg kvinde kom til Thamsen og bad om hans råd. Hun havde forgæves anvendt alle gængse midler. Han svarede, "at

---

<sup>7</sup>ORDINAIRE Post=Tidinger (København), 9. 3. 1681.

<sup>8</sup>Leipzig: Heinichen 1691, s. 3-36, jf. også P. Hohenemser: Flugschriftensammlung Gustav Freytag, Frankfurt/M. 1925, nr. 526.

<sup>9</sup>Halle: Wäysen=Haus, Zusatz, s. 1090-1103.

<sup>10</sup>Kiels universitetsbibliotek, Cod. ms. S. H. 242 2°.

<sup>11</sup>A. Giese: Vier Tractaten ..., Plön: Reussen 1711, s. 201-222.

<sup>12</sup>I studiet af helgenlegender bruges betegnelsen for tekster, der sværter den person til, som andre bestræber sig på at få helgenkåret.

<sup>13</sup>Ein Zweyfaches ... Jubel=Gedächtnis ..., Hamborg: Fickweiler, s. 194-201. I den ældre litteratur omtales Thamsen flere andre steder, men disse kilder er enten meget kortfattede eller, såvidt jeg kan se, sekundære. På dansk findes artiklen: Johan Thamssen, i: For Christne 3 (1824), s. 203-209. Enkelte vendinger i oversættelserne er taget herfra.

<sup>14</sup>D. Lohmeier: Giese, August, i: Schleswig-Holsteinisches Biographisches Lexikon, bd. 5, Neumünster 1979, s. 94-96, og M. Jakubowski-Tiessen: Der

han selv ikke kunne gøre noget ved det, men at hun flittigt skulle bede, og det ville han også gøre for hende, og så ville hun få at vide, om det ikke snart ville blive bedre med hende. Og så siger man, at det var sket, at hun - jeg ved ikke, om det var den anden eller den tredje dag - kom tilbage og berettede, at hun havde fået det ret meget bedre, eller - som andre udtrykker det -, at det var begyndt at blive bedre."<sup>15</sup> Såvidt Giese. Ifølge Giese kom kvinden til Thamsen med den forestilling, at han måske var en fornem læge. Ifølge *beretningen* havde Thamsens værtinde hørt, at han viste gode råd imod feberen, og hun formidlede kontakten til kvinden, som her er specificeret som en enke. I *beretningen* bliver hun helbredt i løbet af få dage. Ifølge *avisen* "klagede [værten] for hannem / at hans Naboerske" var syg. Thamsen svarede, "at hun engang skulle komme til hannem".

Den helbredte kvinde bad indtrængende Thamsen om at tage sig af en slægtning, som også led af feber. Thamsen overhørte manden i sin tro og spurgte ham bl. a., om han oprigtigt angrede sine synder, om han ville bedre sig, om han troede af hjertet, at den korsfæstede Jesus var Guds søn, "og at han, rensset for synder gennem hans usigeligt dyrebare blod, skulle nyde den evige salighed ... af idel nåde", om han troede, at Kristus havde magt til at helbrede ham, "når det nådigt ville behage ham. Efter at den syge havde svaret med 'ja', ønskede den guds mand ('der Gottesmann') ham til ..., at han måtte vorde helbredt gennem [Kristi] almægtige kraft, ud af nåde og barmhjertighed, til hans høje guddommelige majestæts hellige navns lov, pris og ære." Han formanede ham, flittigt at bede til Gud og at give rundeligt til de fattige. Fire dage senere kom manden helbredt tilbage og ville takke Thamsen. Thamsen sagde, at han istedet skulle takke Gud, der havde helbredt ham.

Manden måtte love ikke at fortælle noget. Dette påbud var vel allerede i Kristi tid den mest effektive måde, at få helbredelsesmirakler spredt blandt folket.<sup>16</sup>

De to helbredelser demonstrerer Thamsens metode. Den syge skal bekende sin lutherske tro og bliver spurgt, om han tror, at Kristus kan helbrede ham. Thamsen lover at bede for ham, desuden skal patienten også selv bede ivrigt til Gud. Håndspålæggelse eller andre ritualer finder ikke sted.

---

frühe Pietismus in Schleswig-Holstein (=Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, bd. 19), Göttingen 1983, s. 87f.

<sup>15</sup>Jf. også R. Schenda: Heilen, Heiler, Heilmittel, i: Enzyklopädie des Märchens, bd. 6, Berlin og New York 1988-90, sp. 655-665, her sp. 655f.: Allg. Struktur von Heilungserzählungen.

<sup>16</sup>Jf. f. eks. Mark. 7, 36.

På denne måde helbredte Thamsen mange. De helbredte eller i hvert fald lindrede sygdomme inkluderede bl. a. hjertebanken, blodopkast, trangbrystethed, bylder, blindhed og forskellige former for feber. Til en kvinde, som af taknemmelighed tilbød ham penge, svarede han, at han havde "ingen magt til at sælge Guds nåde". De penge, hun havde tiltænkt ham, skulle hun hellere give til de fattige.

Det vil føre for vidt, at genfortælle alle sygehistorier i *beretningen*. De er sikkert ikke underdrevne.

Rygtet om disse mirakuløse helbredelser spredtes hurtigt. Der kom også syge fra fjernere liggende steder. I det hele taget kom der så mange patienter, at Thamsen ikke kunne få talt med dem enkeltvis. Gaden stod fyldt med vogne. For alligevel at kunne hjælpe dem alle, lod han dem sætte deres navn, alder, bopæl og sygdom på en seddel. Desuden skulle de skrive, at de bad Thamsen om en forbøn. Ifølge Giese skulle værten skrive sedlen. Patienten skulle tage sedlen med ind til Thamsen, vise den "og bekende sin tro og sin faste tillid til Gud". Derefter blev patienten forsikret Guds hjælp, opfordret til bøn og almisser og til at lægge en skilling i fattigbøssen. Værten fik en skilling for at skrive sedlen, men man kan gå ud fra, at han også tjente godt på at sælge mad og drikkevarer til de ventende.

Thamsen havde meget at lave. Ifølge *beretningen* skal han i løbet af én uge have helbredt 74 personer.

Blandt de behandlede er to af speciel interesse. Den ene var en jøde, som klagede over tunghørighed og hjertebanken. Thamsen forklarede ham, at han ikke havde magten at helbrede. Jøden kunne kun blive rask igen, hvis han - som de andre patienter - troede på, at det var "Jesu Kristi, Guds sande levende søns, almægtige kraft", som helbredte ham. Jøden svarede: "Han havde vel forstået sådant fra flere, der var blevet raske, han bad dog ydmygt om at blive gjort rask i Gud Faderens navn." Herpå fulgte en diskussion om treenigheden, som ikke skal refereres her. Thamsen spurgte til sidst, hvorpå jøderne mente at kunne kende deres Messias. Jøden sagde, "bl. a. gennem jærtegn og mirakler". Thamsen tilbød ham at være helbredt den følgende dag, hvis han offentligt ville bekende den korsfæstede Kristus som den sande Messias. "Hvorpå jøden sagde, at det var lidt for meget, og tog sin afsked".

Nu kan man spørge sig, hvorvidt en tunghørig overhovedet kan deltage i en teologisk disputation. Denne episode vil måske kun vise, at de forstokkede jøder ikke vil høre Guds Ord og Kristi budskab. Giese afviser i hvert fald denne historie.

En anden spektakulær helbredelse skete med en mand, som i fem år havde været lænket pga. vanvid og raseri. Fire dage efter behandlingen hos Thamsen, kunne han den følgende søndag gå helbredt i kirke. Ifølge Giese lod Thamsen kæderne tage ned og lod ham give noget mad. Han blev med det samme mere stille og kom til sig selv. Kun i dette ene tilfælde vil Giese ikke udelukke et mirakel og Guds virke, men han prøver alligevel at give rationale forklaringer: Man kan også opleve med vilde kædehunde, at de bliver mere rolige, når man løslader dem. Desuden hed det sig, at hans sygdom tidligere var forløbet i bølger. Det kunne nu have spillet en rolle ved Thamsens behandling.

Giese sammenligner Thamsens virke med visse helbredende kilder, hvor en tilfældig helbredelse forårsager et rygte og tilløb af folk, resten består af indbildning (moderne: autosuggestion?). Således havde det ifølge Giese også været med Thamsen. Mange rygter viste sig at være forkerte, efter en første indbildt bedring fik mange det faktisk dårligere, "ja, jeg kender skamløse, fordrukne kvinder, og har selv forhørt dem, som - ud af en skændig forfængelighed og snaksomhed - har foregivet sygdomme, de aldrig har haft, eller bedring, de aldrig har oplevet". Giese nægter, at der har været én eneste helbredelse som hos Kristus og apostlene, hvor de syge blev rask med det samme. Krafft mener derimod ikke, at man helt kan afvise alle helbredelser.

Man vidste stadigvæk ikke, hvem den fremmede egentlig var. De jævne folk formulerede forskellige teorier: "Den ene sagde, han var Moses, den anden, han var en guds mand ('ein Mann Gottes'), andre sagde, han var en profet, andre, han var en Apostel, som var opstanden fra de døde, og at han levede uden spise, drikke, søvn og andre menneskelige fornødenheder."

Disse forestillinger - så absurde som de måtte virke idag - var slet ikke så afsides. Som behandlet nedenfor, kendte samtiden til mange mirakuløst fastende, som sagdes at leve uden mad i årevis. Dette rygte afkræftede Thamsen dog selv, idet at han åbnede til sin dagligstue, "for at han kunne ses af alle, når han spiste og drak".

En kvinde bad Thamsens værtinde, "at hun måtte få at se denne Elias". Det var en gængs eskatologisk forestilling, at Enok og Elias ville vende tilbage. Derfor var det måske heller ikke så absurd, at betragte Thamsen som Moses eller Apostel.

Begrebet "Mann Gottes" betegner meget gudfrygtige mennesker eller mennesker med nær forbindelse til Gud, f. eks. bruges det hyppigt om Martin Luther. *Beretningens* forfatter kalder iøvrigt selv Thamsen en "Gottesmann" (se s. ).

Som jeg vil komme ind på senere, optrådte profeter ret hyppigt i de lutherske lande, selv om de kun meget sjældent udførte helbredelsesmirakler.

Endelig var der nogle, der mente, at han var faldet ned på kirkegården fra kometen.

Byens gejstlighed havde åbenbart ikke noget at indvende mod Thamsens virke. Præsterne omgikkes ham og fandt intet mistænkeligt. De gejstlige betegnede offentligt helbredelserne som Guds værk ("ein Gotteswerk"). På foranledning af helbredte blev der på prædikestolen takket for helbredelsen. Også en gammel præst opsøgte Thamsen og bad om helbredelse for sin søn.

Til sidst vendte stemningen sig. Der opstod et nyt rygte. Det hed sig nu, at Thamsen var en troldmand, som havde udtænkt sig dette kneb for at få fat i folks håndskrifter. På den måde ville han kunne råde over de pågældende personer. Nu kom hans tidligere patienter igen og krævede deres sedler tilbage, som han gerne returnerede. Samtidig henvendte Thamsen sig til byrådet og bad om beskyttelse mod det "balstyrige pøbel-folk". Rådet sendte to betjente til ham, som skulle indkræve sedlerne. Thamsen var glad for at kunne slippe af med dem. Da Giese bagefter talte dem, var der mere end 160, selvom han mener, at der måtte have været flere, fordi der blev fundet 18 mark lybsk i fattigbøssen.

Også den verdslige øvrighed greb ind. Det er ikke klart, om det først skete efter, at stemningen var vendt, eller allerede før. Giese fremstiller det således, at øvrighedernes handlinger var medvirkende til ændringen.

Den første beslutning blev truffet af hertuginde Maria Elisabeth, som forbød undersåtterne i hendes livgeding ved Husum at opsøge Thamsen. En infanterist blev opstillet for at notere de folk, der måtte overtræde forbudet.<sup>17</sup>

Derefter besluttede byrådet, at lade Thamsens virke undersøge af borgmester Feddersen og hans svigerfar, rådmand Giese. Thamsen blev bedt om at komme til borgmesterens hus. Giese og Feddersen kritiserede den forventning af bønnehørelse,

---

<sup>17</sup>Forordningen må anses tabt. Den nævnes ikke hos P. M. Mitchell: A Bibliography of 17th Century German Imprints in Denmark and The Duchies of Schleswig-Holstein, bd. 2 og 3 (=University of Kansas Publications, Library Series, bd. 28 og 39), Lawrence 1969-76, og ses ikke blandt papirerne fra hertuginde Maria Elisabeths hof på landsarkivet i Slesvig. Her findes kun regnskaber, hvis poster ikke kan sættes i forbindelse med Thamsen (afd. 7, nr. 4784 og 4785). I denne sammenhæng kan det nævnes, at stadsarkivet i Husum er forholdsvis fattigt på dokumenter fra denne tid, og at provstiarkivet ikke var særligt kooperativt.

der næredes til Thamsens bønner. Der var ingen tvivl om, at Gud *kunne* helbrede syge, men man måtte ikke foreskrive ham det.

Thamsen forsvarede sig med, at hans patienter intet andet begærede end, hvad der var Guds vilje. Alligevel anså Giese og Feddersen den forventede helbredelsesautomatisme som en fristelse af Gud. Guds nåde var der for alle, der bad til ham i alvor, ikke kun for nogle udvalgte. Til sidst advarede de imod den "gemene mands forskrækkelige uvidenhed". Man ville løbe med lukkede øjne efter hvad som helst.

Thamsen svarede: "Ja, han havde besvær nok med det hele, og han kunne ønske, at man ville forbyde ham og dem det, eller, hvis man ikke ville tolerere ham her, at man udviste ham. Og vi svarede: 'Ja, det kunne man vel gøre, hvis man ikke måtte frygte, at den uvidende pøbel derigennem blot blev mere bestyrket i sin overtro, menende, at man havde villet dæmpe Guds store mirakler med vold.'"

Giese og Feddersen anbefalede kraftigt Thamsen at standse sine behandlinger. Eftersom han havde startet det hele, måtte han også selv standse det ved at nægte at modtage patienter. Det lovede Thamsen. Han flyttede fra gæstgivergården - hvor der var uenighed om regningen - til et sted i nærheden af Gieses fjende, pastor Holmer. Han boede der endnu i fire uger, ifølge Giese, "indgetogent og uden at gøre flere mirakler".

Efter selv at være blevet syg, flyttede han til Frederikstad (ca. 15 km fra Husum), boede der uden at vække opsigt og døde efter nogen tid.

Ifølge Krafft ejede Thamsen ved sin bortrejse fra Husum tilstrækkelig mange penge og værdigenstande til at finansiere sit ophold i Frederikstad. Ifølge Giese blev der ved hans død hverken fundet kontanter eller værdisager. Istedet fandt man skrivelser, hvoraf man kunne slutte, at han var en borger og købmand fra København. Hans rette navn var Jonas Trelund. Hans kone og børn levede endnu i København. "Da man skrev til [enken] angående betalingen af logiregningen og begravelsen, skal [hun] have svaret, at hun havde mere end nok at gøre med kummerligt at ernære sig selv."

Jonas Trelund var født i Ribe i 1631. Han slog sig ned som købmand i Amsterdam, giftede sig dér i 1654, og erhvervede sig en betydelig formue, bl. a. i den islandske og færøske handel. 1662 flyttede han til København og investerede sin



kapital i forskellige projekter. 1669 gik han fallit og flygtede. Der vides intet om hans skæbne indtil han dukker op i Husum i december 1680.<sup>18</sup>

Trellund havde også privat kontakt til borgerne. I hans omgangskreds fandtes præster og lægfolk. Deres samtaler synes ikke at have haft at gøre med helbredelser. Jeg går ud fra, at de talte om opbyggelig litteratur og religiøse emner. Man opsøgte Trellund ikke blot for at blive helbredt af legemlige sygdomme, men også "for at føre kristelige samtaler med ham og for at blive trøstet".

Det er ikke helt klart, hvordan Trellunds karriere som helbreder begyndte. Ifølge *beretningen* havde værtinden hørt, at han var kyndig udi feberen, ifølge Giese troede en syg kvinde, at han var læge, og ifølge *avisen* klagede værten naboens nød til Trellund. Alle vidste dog, at han var en from mand.

Jeg kan forestille mig, at kvinden bad om hans hjælp, og at han ærligt svarede, at han ikke kunne hjælpe hende. Fordi de medicinske midler havde vist sig magtesløse, rådede han hende, at anråbe Gud. Som en god kristen lovede han at bede for hende.

Tilfældigvis fik kvinden det snart bedre. Dermed tog rygtet og Trellunds karriere som helbreder fart, og Trellund gjorde ingenting, for at standse mirakeltroen. Han var en from mand, som ikke udelukkede helbredelsesmirakler. Værten gjorde vist sit for at fremme kendskabet til helbredelserne.

At tro kan flytte bjerge, er velkendt, dog var det måske ikke Trellunds tro, men snarere patienternes tro på, at hans bønner havde speciel kraft.

### En sjaman

Catharina Fagerberg blev født i Småland i året 1700. Hun arbejdede som linnedvæver på et gods tilhørende landshøvdingen for Östergötland, Baron Creutz. Efter mange års åndelige anfægtelser, sygdomme, søvnløshed, manglende appetit osv., forklarede en god ånd hende, "ligesom de onde ånder længe havde plaget hende, så skulle hun herefter have tilladelse fra Gud til at at plage dem igen og at

---

<sup>18</sup>H. H. Fussing: Trellund, Jonas Jensen, i: Dansk biografisk leksikon, bd. 14, København 31983, s. 679f. Trellunds begravelse er først indført i kirkebogen den 1. 1. 1683 (Frederikstads stadsarkiv, Luth. Gemeinde: Beerdigung 1658-99). Da der hér er tale om en fortegnelse over indtægter, er det muligt, at Trellund døde lang tid forinden, og at de senere inddrevne penge først bogførtes ved det nye års begyndelse. Jeg takker stadsarkivaren Heinz Hammer for hans hjælpsomhed.

uddrive dem fra sig selv og sine nødlidende næste." Siden den tid mente Catharina Fagerberg at være i besiddelse af denne nådegave.

Ifølge Edsman svarer det til en sjamans initiation: "gaven at kunne helbrede ved tro kommer efter en sejrrig kamp med både fysiske og psykiske genvordigheder."

Mellem 1730 og 1732 virkede hun som helbrederske. På mange måder ligner hun Jonas Trellund i Husum: Patienterne skal bede til Gud, hun går i forbøn for dem og erklærer bagefter, at helbredelsen ikke skyldes hendes kræfter, men alene Gud. Der er dog væsentlige forskelle: Hun lægger sin hånd på de syge og forklarer mange sygdomme ved, at de er blevet tilsendt de syge fra deres fjender ved hjælp af magi. Stundom anvender hun en egentlig terapi ("har røget ham to gange i myrebadet og anbefalet, at gnide sig ind med brændevin og kamfer").

Hun udforsker ved hjælp af såkaldte livsånder, hvad de syge fejler. Enten tilkalder hun en af den syges livsånder, eller hun sender en af hendes egne til Gud. Efter halvandet døgn kommer livsånden tilbage fra Gud med de nødvendige oplysninger.

Når den syge plages af onde ånder, tiltrækker hun disse til sin egen krop, hvor de taler gennem hendes hals, men til sidst forlader de også hende, og den syge bliver rask.

Nogle syge afviste hun dog at behandle og anbefalede, at den syge forberedte sig på den uundgåelige død.

Catharina Fagerberg blev en kendt helbrederske. Svenske pietister tolkede hendes ånder som engle. Hun beskrives som et meget fromt menneske, som "meget tæt og på en særlig måde er forbundet med Gud og hendes frelser".<sup>19</sup>

### Mirakuløst fastende

Som nævnt ovenfor, troede folk i Husum, at Trellund ikke spiste. Også Catharina Fagerberg havde perioder, hvor hun ikke rigtigt spiste. I 1500- og 1600-tallet fortaltes om mange fastemirakler, også udenfor de lutherske områder.<sup>20</sup> I en luthersk

---

<sup>19</sup>C.-M. Edsman: A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century (=Skrifter utg. av religionshistoriska institutionen i Uppsala (hum. fak.), bd. 4), Uppsala 1967. Citaterne er taget fra s. 85f., 97 og 136. Udover de hér berørte aspekter giver Edsmans publikation meget spændende indblik i en ånde verden, som ligger mellem den officielle teologi og det, man plejer at kalde for folketro.

<sup>20</sup>Se bibliografien hos C. J. Loßau: Wahrhaffte ... Beschreibung Eines ... CASUS INEDIÆ ..., Hamborg: Brandt 1729, s. 30-64; jf. også H. E. Rollins: Notes on some English Accounts of Miraculous Fasts, i: The Journal of American Folk-

sammenhæng er de måske også derfor opmærksomhed værd, fordi man - i modsætning til mange andre religioner - næsten ikke kender til specifikke foreskrifter om mad og afholdelse fra den.

De fleste fastemirakler vedrørte piger. Det er nu kendt, at der findes en sygdom, som hedder nervøs spisevægring (*anorexia nervosa*). Desuden var der mange gange tale om bedrageri, den fastende blev hemmeligt forsynet med mad.

Hvad kunne man opnå ved at påstå, at man levede uden mad? Man kunne f. eks. tjene sit levebrød på denne måde, hvis man samtidigt huskede at anstille sig fromt. Bare det at kunne faste i lange perioder var åbenbart nok til, at folk kom løbende, bad om åndelig vejledning og spådomme, og til at folk betragtede den fastende som hellig.<sup>21</sup>

### Profeter

Mange mirakuløst fastende hører også til en fjerde kategori af hellige folk, nemlig til profeterne.<sup>22</sup> På nuværende tidspunkt kender jeg til omtrent 300 profeter fra de lutherske lande i tiden fra reformationen til omkring 1700.<sup>23</sup>

Lore 34 (1921), s. 357-376; R. M. Bell: *Holy Anorexia*, Chicago og London 1985; C. W. Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley og London 1987.

<sup>21</sup>E. Holländer: *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt in Einblattdrucken ...*, Stuttgart 1921, s. 211.

<sup>22</sup>Se f. eks. G. Carlquist: *Lunds stifts herdaminne från reformationen till nyaste tid, ser. II: Biografier, 3: Skytts och Vemmenhögs kontrakt*, Lund 1951, s. 571-573.

<sup>23</sup>Se foreløbig J. Beyer: *Lutherske folkelige profeter som åndelige autoriteter*, i: B. P. McGuire (red.): *Autoritet i Middelalderen*, København 1991, s. 157-181. Der findes kun meget lidt forskning om emnet, se f. eks. K. Kayser: *Hannoversche Enthusiasten des siebzehnten Jahrhunderts*, i: *Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 10 (1905), s. 1-72; artikler af W.-E. Peuckert i: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, bd. 7 (1935-36), sp. 338-366, bd. 9, 1 (1938-41), sp. 358-387, bd. 9, 2 (1941), sp. 66-100; H. Sandblad: *De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation (=Lychnos-Bibliotek, bd. 5)*, Uppsala 1942, s. 210-237; M. Tveitane: *Henrykt til himmel og helvete - Folkelige visjoner og deres kulturhistoriske bakgrunn*, i: *Tradisjon* 2 (1972), s. 38-48; D. W. Sabeian (1984): *A prophet in the Thirty Years' War: Penance as a social metaphor*, i: samme: *Power in the Blood*, Cambridge 21987, s. 61-93 (se hertil N. Haag: *Frömmigkeit und sozialer Protest: Hans Keil, der Prophet von Gerlingen*, i: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 48 (1989), s. 127-141); J.-I. Wall: *Hon var en gång tagen under jorden ... Visionsdikt och sjukdomsbot i gotländska trolldomsprocesser (=Skrifter utg. genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, ser. B, bd. 19)*, Uppsala 1989, s. 16-19 og 27-39.

Profeterne har det til fælles, at de modtager en guddommelig åbenbaring af en engel. Denne engel kan optræde i forskellige skikkelser, men dens budskab er bod. Som regel skal profeten henvende sig til præsten, der skal formane folket til at omvende sig. Hovedsynden er hovmod, tit specificeret som luksus i klædedragten, andre kritikpunkter er åger, gerrighed og hor. Hvis folket ikke omvender sig, vil der inden kort tid komme Guds straf, ofte beskrevet i de apokalyptiske vendinger pest, krig og hungersnød (jf. Åb. 6, 1-8). Profeterne opererer indenfor den etablerede, "statsbærende" kirke. Indtil Trediveårskrigen blev sådant et budskab accepteret af mange præster - ikke mindst fordi det svarede meget godt til en gennemsnitsprædiken.

Næsten alle profeter kan kaldes for ulærde, dvs. at de ikke havde nydt en højere (latin) uddannelse, selv om mange kunne læse eller enddog skrive. Der fandtes profeter af begge køn, fra alle erhverv, i alle aldersgrupper, i storbyer lige så vel som fra helt ude på landet.

Profeter af denne slags kendes fortrinsvis fra de lutherske områder. I de katolske lande ville man ikke møde engle, men snarere helgener, der opfordrede folk til at gennemføre en procession og til at oprette et kapel, hvis man ville afvende Guds vrede.<sup>24</sup>

I året 1636 bliver en tjenestepige i Dithmarsken bortført af to hvidklædte "unge karle, til en hob fordømte, i ild ligende og sig meget klagende, hvoraf hun og kjendte nogle endnu levende personer. Derfra blev hun förd til en anden ort, hvor d[e] udvalde vare, hvoriblant hun og kjendte nogle nyligen afdöde. Siden blev hun nedsat paa jorden og befaled at give [Præsterne] dette tilkjende til advarsel for de onde." Specielt skal både hun og præsterne advare de endnu levende personer, som hun har set blandt de fordømte, om at afholde sig fra uretfærdighed, gerrighed,

---

<sup>24</sup>For katolicismen se W. A. Christian (1981): *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton <sup>2</sup>1989, og R. Habermas: *Wallfahrt und Aufruhr* (=Historische Studien, bd. 5), Frankfurt/M. og New York 1991. Der findes enkelte eksempler fra de andre protestantiske lande, se A. Walsham: "Out of the Mouth of Babes and Sucklings". *Prophecy, Puritanism and Childhood in Elizabethan Suffolk*, trykkes i: D. Wood (red.): *The Church and Childhood* (=Studies in Church History, bd. 31), Oxford; W. Frijhoff: *Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux XVIIe et XVIIIe siècles*, i: samme, M.-S. Dupont-Bouchat og R. Muchembled: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris 1978, s. 263-362, her s. 278-282.

hovmod og foragt for Guds ord og dets tjenere. For at blive mere troværdig, skal hun tre dage ligge mæleløs, hvilket også sker.<sup>25</sup>

Som mange andre profeter bruger denne pige et krops"sprog" for at bevise sit guddommelige kald, men hendes budskab går ud over det almindelige. Som enkelte andre har hun også et individuelt budskab, ikke kun en opfordring til fællesskabet.

Omkring 1575 bliver daglejeren Silvester Claus, ligeledes i Dithmarsken, alvorligt syg og bløder stærkt. Senere overtaler hans kone ham til at stikke sig i næsen med en pren for at fremkalde blødninger. På den måde kan han nøjagtigt forudsige tidspunktet for den næste blødning. For at se hans blødninger kommer et stort publikum, som han holder bodsprædikener for. Folk skal afholde sig fra frådseri, drikkeri og uretfærdighed. Han rejser sig endda på et tidspunkt i kirken, mens præsten prædiker, og råber: "Omvend jer, omvend jer!" Alt dette sker med præstens billigelse.

Silvester Claus samler ved sine blødninger og prædikener mange penge ind til sit underhold. Han fortsætter dette erhverv i ca. atten år, indtil han beslutter sig for at prædike andre steder. Da han med sin præsts anbefaling kommer til Meldorf, en af byerne i omegnen, prædiker og bløder han på torvet. Nogle af de handlende bliver mistænksomme, provsten får øvrigheden til at arrestere ham, og bodsprædikanten bekender sit bedrageri. Han fængsles, men løslades efter nogen tid.<sup>26</sup>

Kilderne siger ikke noget om, hvorvidt Silvester Claus påberåbte sig guddommelige åbenbaringer, men det er usandsynligt, at han i atten år kunne blive rost af præsten og få almisser, bare fordi han blødte og opfordrede til at gøre bod, mens han hele tiden opholdt sig på sin hjemegn. Jeg formoder, at også han virkede som en slags åndelig rådgiver.

Andre, der kun havde tænkt sig at optræde som bodsprædikant, kunne nemt blive presset ind i rollen som åndelig rådgiver eller som en slags hellig mand eller

---

<sup>25</sup>Kgl. Bibl. København, Rostg. Saml. 2, 4°, s. 187. Denne forkortende oversættelse går gennem flere mellemlid tilbage til L. Alardus: Zeichen vnd Wunder=Predigt ..., Hamborg: Werner 1636, s. 12f. og 18f.

<sup>26</sup>F. C. Dahlmann (udg.): Johann Adolphi's genannt Neocorus, Chronik des Landes Dithmarschen, bd. 2, Kiel 1827, s. 323 og 352. Silvester Claus er opført i de bevarede skattelister i tiden fra 1573 til 1581; i 1573 betaler han en bøde på otte skilling, sandsynligvis pga. skatterestancer (Landsarkivet i Slesvig, afd. 100AR: Mitteldrittenteil Dithmarschen, nr. 1573 til 1581 (1580 savnes), landsby Jerrenwisch). Det er fristende at se en sammenhæng mellem økonomiske vanskeligheder og den derefter begyndende prædikevirksomhed, men kildegrundlaget er for spinkelt til at kunne bevise den. Jeg takker Arne Kertelhein (Altheim) for at have hjulpet mig på sporet af arkivalierne.

kvinde. Mennesker kom løbende langvejsfra for at nyde godt af vedkommendes kundskaber og forbindelse til de guddommelige magter - tit mod betaling.

Omkring 1630 spørger folk en "hellig Prophetinde" i Jylland, "huad Gud paa dennem mißhagede". Profeterne forventes at kunne oplyse, "huorledis Gud formildis / huordan det staar til i Himmerige." Her kunne man sandsynligvis erkynndige sig om, hvordan ens afdøde slægtninge havde det hinsides, om de var i himlen eller i helvede.

Nogle profeter prædiker selv og har ofte større succes end de ordinerede præster. De jyske tilhørere omkring 1630 er "strax ferdig paa hindis Tale / med Sax oc Kniffue at fare ofuer deris Klæder".<sup>27</sup>

Profeterne lever et upåklageligt kristent liv og kan udtale sig om vigtige ting, som f. eks. himmerige og helvede, med mange flere detaljer end præsterne kan tillade sig. Profeterne er uundværlige, fordi de kan svare på spørgsmål vedrørende åndelige eller hinsides ting. De tilfredsstillter dermed ikke bare nysgerrigheden, men de dækker et stort behov i den folkelige fromhed. Det er vigtigt for de jævne folk at vide, hvordan deres slægtninge har det hinsides, og at erfare, hvad de selv skal gøre for at opnå Guds nåde. Folk er villige til at betale penge for disse oplysninger. Deres henvendelse til profeterne betyder dog ikke, at de principielt afviser præsterne og den officielle kirke.

Lutherske hellige kvinder og mænd er *levende* religiøse specialister. Der opstår ikke nogen kult efter deres død. De kan dokumentere, at Gud virker igennem dem. De kendetegnes ved åbenbaringer, ekstaser, tegn, kropslige lidelser, overnaturlige faster, afkald på søvn, periodisk stumhed, helbredelsesmirakler eller oplysninger om åndelige ting. Visse træk er mest typiske for profeter, andre for folk som Jonas Trellund eller Catharina Fagerberg. Vigtigt for troværdigheden var dog, at deres levned svarede til budskabet. Et "helligt levned", dvs. udvist fromhed, askese osv., var ligefrem en topos i de (stundom ubegrundede) rygter, der gik om disse folk. En profet på Færøerne var i 1667 "kommen i Folcke Munde oc Indbildning / at hand skulde være sær gudfryctig / oc at mand aldrig skulde hafve hørt et forfængeligt Ord / eller Bande aff hans Mund".<sup>28</sup> Om profeter fortælles der endvidere gerne, at de

---

<sup>27</sup>J. D. Jersin: *Om Miracler / Tegn oc Obenbaringer ...*, København: Martzan 1631-32, f. A9r, A10v og L6v.

<sup>28</sup>L. J. Debes: *FÆROÆ Et FÆROA RESERATA ...*, København: Jørgensen/Geertsøn 1673, s. 351.

nyder den fjerne fyrstes velvilje, og at der er blevet set tegn på himlen, som bekræfter deres kald.<sup>29</sup>

### Forskning om folkelig religiøsitet

Folkelig religiøsitet i de lutherske lande i 1500- og 1600-tallet har indtil for nogle år siden hverken interesseret historikere, religionshistorikere, teologer eller folklorister særligt meget (dette gælder dog ikke for Sverige<sup>30</sup>). Før opfindelsen af mentalitetshistorien lå emnet udenfor historikernes interesse. Religionshistorikerne koncentrerede sig om de ikke-kristne religioner. Kirkehistorikerne ignorerede den her præsenterede "overtro" og studerede dogmehistorien, præstehistorien og kirkeorganisationens historie. Kirkefolket blev overset. Folklorister kastede sig over den såkaldte folketro, dvs. de ikke-kristne troselementer. Emner som bordbøn, katekismeundervisning eller opbyggelig læsning var så åbenlyse produkter af den intellektuelle kirke, at de ingen folkloristisk interesse havde. Dette er særligt tydeligt i Tyskland, hvor folklorister gerne studerede katolikkernes farverige processioner og valfartssteder, men hos protestanternes tørre bogreligion syntes det ikke, at der var der noget af folkloristisk relevans at hente.

Dette hænger også sammen med Max Webers tese om, at reformationen var begyndelsen til "die Entzauberung der Welt". Historikeren Robert W. Scribner har for nylig påpeget, at Reformationen tværtimod bidrog til en forstærket "Verzauberung" og dæmonisering af verden, ikke mindst, når det gjaldt det kirkelige liv i sognene. Webers tese opstod ifølge Scribner gennem anskuelsen af 1800-tallets protestantisme og den på den tid gængse fokusering på reformatorernes teologi. Weber havde overset Reformationens konsekvenser for det virkelige liv indtil oplysningstiden.

---

<sup>29</sup>Se f. eks. C. H. Tamms: Peter Suleke, ein Religionsschwärmer des 16. Jahrhunderts. Beitrag zur Kirchen- und Stadtgeschichte Stralsunds, Stralsund 1837, s. 18, 26 og 48f.

<sup>30</sup>A. Gustavsson: Forskning om folkligt fromhetsliv (=Småskrifter från Etnologiska Sällskapet i Lund, bd. 3), Lund 1976; N. A. Bringéus: Entwicklung und Stand der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien, i: Eberhart et al. (jf. note ), s. 49-61; K. Gierow, I. Brohed og P. Ekström: Bibliografi över Hilding Pleijels tryckta skrifter 1919-1983 (=Meddelanden från kyrkohistoriska arkivet i Lund, bd. 17), Lund 1984; I. Brohed: Lenhovda - Berlin - Lund. Tillflöden till professor Hilding Pleijels författerskap jämte Bibliografi över Hilding Pleijels tryckta skrifter 1984-1988 (=Växjö stiftshistoriska sällskap. Meddelande nr. 11), Växjö 1988; [C.-M. Edsman:] Carl-Martin Edsmans skrifter 1930-1980, Åbo 1982.

1500-tallets protestantisme tolkede sin samtid som en del af frelseshistorien, hvor Gud og Djævelen var hovedaktørerne. "Protestantisk lære var ikke, at det hellige ikke kunne trænge ind i den profane verden, men kun, at det ikke gjorde det på menneskelig befaling, og at det ikke kunne kommanderes som en maskine". Striden om Jonas Trelunds helbredelser vedrørte netop dette punkt. Ingen tvivlede på, at Gud *kunne* helbrede syge, men man måtte ikke foreskrive ham det. Ifølge Scribner er der ingen grund til at blive forundret over, at de store hekseforfølgelser foregik i netop denne periode. Man forbavses kun, hvis man tror, at grunden til den moderne rationalitet blev lagt i denne tid.<sup>31</sup>

Vort syn på lutherdommen i 1500- og 1600-tallet bliver også tilsløret af en anden ideologisk interpretation. Pietisterne prøvede at distancere sig så vidt som muligt fra deres foregængere og modstandere. Pietismen sejrede og efterlod et billede af den lutherske ortodoksi, som var præget af tørre, bogstavfikserede og stridslystne teologer.<sup>32</sup>

Hvis man går bag om denne forskningshistorie, dvs. tilbage til kilderne selv, vil man opdage mange glemte sager: Skrifte, skriftestole, skriftesedler,<sup>33</sup> eller helligdage, som ellers forbindes med katolicismen, f. eks. Mariæ bebudelses dag eller allehelgensdag - og det ikke blot i Sverige.<sup>34</sup> Det religiøse liv har været meget mere mangfoldigt, end det er blevet fremstillet af forskningen.

Hvor vanskeligt det kan være at arbejde med de etablerede kirkehistoriske kategorier, ses i reaktionen på Trelund. Lokalt er det åbenbart de ortodokse præster,

<sup>31</sup>R. W. Scribner: The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World", i: Journal of Interdisciplinary History 23 (1992-93), s. 475-494, citat s. 484.

<sup>32</sup>Grundlæggende for det pietistiske syn på kirkehistorien er G. Arnold: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien ..., 3 bd., Schaffhausen: Hurter 1740-42 (11699/1700). I bd. 2 nævnes Giese på s. 909 og Trelund på s. 359 og 913.

<sup>33</sup>H. Bergan: Skriftemål og skriftestol. Skriftemålet i Den norske kirke fra reformasjonstiden til idag, Oslo, Bergen og Tromsø 1982; H.-C. Rublack: Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung, i: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), s. 127-155; W. Brückner: Kulturprägung durch Konfession. Evangelisches Volksleben in Franken und seine Erforschung, i: Bayerische Blätter für Volkskunde 19 (1992), s. 129-154, her s. 148f.

<sup>34</sup>Se f. eks. E. Sehling (udg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, bd. 3, Leipzig 1909, s. 87, 216 et passim, og [L. Petri:] Then svenska kyrkeordningen [1571], i: Kyrko-ordningar och förslag dertill före 1686, bd. 1 (=Handlingar rörande Sveriges historia, 2. ser., bd. 2), Stockholm 1872, s. 1-180, her s. 97.



der forsvarer ham mod den pietistiske Giese,<sup>35</sup> mens det i resten af Tyskland synes at være pietisterne, som refererer til Trellund i deres skrifter.

"Samtidigheden mellem folketroens forklaringsmodeller og den kristne lære er et hidtil uudforsket område i Skandinavien".<sup>36</sup> Ved at definere folketro som den del af almuens tro, som ikke var grundet i den officielle teologi, er der blevet lukket for en nærmere undersøgelse af de to polers indbyrdes påvirkning. Folkelig religiøsitet bestod af en blanding af kirkelig lære og mundtligt overleverede elementer. Indholdet kan ikke pænt fordeles i en kristen og en ikke-kristen skuffe. Begrebssparret "kristen elitekultur" og "magisk folkekultur" giver ingen mening. Almindelige mennesker såvel som præster kunne forene trosforestillinger, som idag virker indbyrdes modsigende. Den kirkelige lære, som den blev prædikeret i sognene, var anderledes end de teologiske lærebøgers indhold. Meget af den af myndighederne kritiserede "overtro" var blevet prædikeret af tidligere præstegenerationer eller formidlet gennem tidligere tiders opbyggelige litteratur. I denne situation er det tvivlsomt, om der overhovedet kan tales om en religiøs folkekultur, uden at man nøje studerer dens sammenhæng med den kirkelige forkyndelse.<sup>37</sup>

Selvom de store folkloristiske kontinuitetsteorier, der afledte den eksisterende folkekultur fra den germanske fortid, ligger lang tid tilbage, dukker kontinuitetsspøgelset stadigvæk op indimellem, sommetider fra uventede sider.

Historikere er egentlig vant til at beskrive fænomener som bestemt af den tid, de finder sted i, men i kølvandet på Peter Burkes bog *Popular Culture in Early Modern Europe* fra 1978 var der nogle historikere, som postulerede en selvstændig "popular culture", som overklassen godt nok prøvede at reformere, men som principielt var en uafhængig tradition.<sup>38</sup>

Når historikere taler om kontinuitet, bruger de gerne de franske Annales-historikeres begreb "la longue durée". Jeg mener dog, at det er en forenkling, når man ikke også betragter den religiøse folkekultur i lyset af - for at benytte de fine franske

---

<sup>35</sup>Jf. note .

<sup>36</sup>C. Raudvere: *Föreställningar om maran i nordisk folktro* (=Lund Studies in History of Religions, bd. 1), Lund 1993, s. 299.

<sup>37</sup>Jf. også A. Gustavsson: *Free-Church Membership and Folk Beliefs*, i: *Temenos* 20 (1984), s. 40-51, her s. 48.

ord - "la moyenne durée" og endog af "le temps court de l'événement";<sup>39</sup> man skal altså undersøge den religiøse folkekulturs konstante forandring i takt med eller nogle skridt efter de herskende teologiske moder - og enkelte hændelser (som Jonas Trellunds historie) kan udmærket bruges til øjebliksbilleder.

En forandring med tiden kan man f. eks. se hos de mange profeter: Kompetensen til at bedømme slige tilfælde går langsomt over fra teologerne til medicinerne,<sup>40</sup> minderne fra førreformatorisk praksis forsvinder efter få generationer,<sup>41</sup> og nogle profeter tager stilling til aktuelle kirkelige spørgsmål.<sup>42</sup>

Det forekommer mig at være en indlysende geografisk afgrænsning at beskæftige sig med den religiøse folkekultur indenfor de lutherske lande. Den folkloristiske forskning har enten leveret lokale *case-studies*, hvor man kan gå ind i de nødvendige detaljer, eller behandlet større emner indenfor en national ramme, eventuelt udvidet til at omfatte hele Norden. Det kan også være praktisk, ikke mindst hvad angår de nødvendige sprogkunderskaber og kildematerialets tilgængelighed.

På trods af nogle små forskelle de lutherske kirker imellem (f. eks. i liturgien), forekommer den religiøse folkekultur indenfor de lutherske områder at være ret ensartet, hvis man sammenligner den med de reformerte, katolske eller russisk-ortodokse områder. Derfor vil det være en god idé, at tage hensyn til de konfessioneller grænser i studiet af den religiøse folkekultur. Komparative studier

<sup>38</sup>R. van Dülmen: Vorbemerkung, i: samme (red.): *Dynamik der Tradition* (=Studien zur historischen Kulturforschung, bd. 4), Frankfurt/M. 1992, s. 7-11, her s. 7f.

<sup>39</sup>Diskussionen begyndte med: F. Braudel: *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*, i: *Annales E. S. C.* 13 (1958), s. 725-753. Det er måske værdt at huske, at *Annales*-historikernes tidsbegreber oprindeligt blev formuleret med hensyn til geografiske konstanter, økonomiske konjunkturer og politiske begivenheder.

<sup>40</sup>Jf. f. eks. Beyer (jf. note ), s. 160, med C. G. Wilisch: *Kirchen=Historie Der Stadt Freyberg ...*, Leipzig: Lanckischens Erben 1737, bd. 1, s. 301f.

<sup>41</sup>Se f. eks. H. J. Huitfeldt-Kaas (udg.): *Nils Stubs Optegnelsesbøger fra Oslo Lagthing 1572-1580*, Christiania 1895, s. 50f.; [S. Geddicus:] *Ein new wunder Gesicht: Welchs ... einem Megdlein ... erschienen ist ...*, Magdeburg: Francke [1596], f. A2v.

<sup>42</sup>Se f. eks. *Nachricht von einem Propheten der A. 1550. herumb gewandert*, i: *Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen THEOLOGISchen Sachen* [8] 1708, s. 283f.; [A. Bunthschönus:] *Richtige Warhafftige vnd vngefälschte wunderliche Zeitung / Welche sich ... zu Cotbuß ... zugetragen ...*, u. st. (u. tr.) 1629, f. A3v f.

skulle således sammenligne forskellige konfessioner og ikke regioner med den samme trosretning.<sup>43</sup>

I Tyskland, hvor der både findes lutherske, reformerte og katolske områder, har historikere i en række år beskæftiget sig med emnet "konfessionalisering".<sup>44</sup> Dermed forstås både et territoriums religiøse ensretning og beboernes erkendelse af, at de er anderledes end folk fra de andre trosretninger. På det seneste er også tyske folklorister omkring Wolfgang Brückner begyndt at undersøge, hvordan befolkningens religiøse tilhørsforhold præger deres hverdag.<sup>45</sup>

I denne artikel har jeg forsøgt at belyse et aspekt af den folkelige religiøsitet ved hjælp af en kildegruppe, som hidtil er blevet negligeret i denne sammenhæng: Opbyggelige flyveskrifter og fortællinger om mirakuløse hændelser i krøniker o. l. Middelalderforskere har dog altid læst sådanne narrative kilder, fordi de næsten ikke har andet.

Den trykte *beretning* om Jonas Trelund ville normalt være blevet afvist af folklorister som fromt opspind; at radikalpietisten Arnold optog den i sin samling, gjorde den jo ikke mere troværdig. Jeg håber at have demonstreret, at opbyggelige flyveskrifter ikke *per se* er utroværdige kilder til de hændelser, de beskriver. Desuden åbner de en indgang til vigtige dele af den alment accepterede religiøse praksis - som dog dårligt ville finde plads i vore dages folkekirker. Denne forestillingsverden er sjældent dokumenteret i retsvæsenets arkiver, da den ikke var kriminaliseret, og optræder ej heller i visitatsprotokoller, fordi visitatser kun gennemførtes med mange års mellemrum. Hvis man kun søger efter spor af folkekulturen dér, hvor den kom i konflikt med elitekulturen, ville det give et alt for snævert billede af folkekulturen.

Naturligvis vil det altid være nødvendigt at bekræfte et opbyggeligt flyveskrifts fremstilling med uafhængige kilder. Uanset problemerne med verifikationen i de enkelte tilfælde, er genren en vigtig kilde til tidligere tiders trosforestillinger. Det gælder selve fortællingen som historisk begivenhed, men også den omstændighed, at

---

<sup>43</sup>Jeg planlægger med Trevor R. Johnson (Bristol) at sammenligne Trelund med Marco d'Aviano, en samtidig katolsk helbreder i Sydtyskland.

<sup>44</sup>H. Schilling (red.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - Das Problem der „Zweiten Reformation“ (=Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, bd. 195), Gütersloh 1986; H.-C. Rublack (red.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (=Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, bd. 197), Gütersloh 1992.

<sup>45</sup>Brückner (jf. note ).

opbyggelige skrifter blev læst af lægfolk og af præster, som kunne fortælle det videre fra prædikestolen.

For at afslutte: Narrative kilder kan også give adskillige oplysninger om folkekulturen i det hele taget. Det gælder specielt teksterne om profeter. Selv om de næsten altid er formidlet gennem præster eller embedsmænd, har man hér den sjældne situation, at jævne folk stiller sig op og siger noget, og at det bliver nedskrevet. Hvis man fjerner de topoi, som man er bekendt med fra den opbyggelige litteratur, kan man nedenunder skimte en stillingstagen til aktuelle spørgsmål.<sup>46</sup> Nogle profeter opfandt bevidst en engleåbenbaring for at kritisere øvrigheden.<sup>47</sup>

Kildematerialet kan også belyse andre folkløriske problemstillinger. Jævne folk beskrives som prædikanter, dvs. man kan studere deres *performance*. Fra fortælleforskningens side kan man undersøge forbillederne til engleåbenbaringerne, deres spredning gennem flyveskrifter, prædikener og rygter, og fortsætte den ældgamle diskussion om folkedigtningens mundtlighed eller skriftlighed.<sup>48</sup>

Trykt i: Anders Gustavsson (red.): Tiden och historien i 1990-talets kulturforskning. Föredrag vid en nordisk forskarkurs i Uppsala (=Etnolore. Skrifter från Etnologiska institutionen vid Uppsala universitet, bd. 15), Uppsala: Etnologiska institutionen 1994, s. 118-141.

---

<sup>46</sup>Se f. eks. Sabeian (jf. note ) og J. Beyer: A Prophet in Lübeck seen in the Local and the Lutheran Context, trykkes i: R. W. Scribner og T. R. Johnson (red.): Popular Religion in Germany and Central Europe 1400-1800 (arbejdstitel), Basingstoke: Macmillan 1994.

<sup>47</sup>B. Anhorn: MAGIOLOGIA. Christliche Warnung für dem Aberglauben vnd Zauberey ..., Basel: Meyer 1674, s. 93-96; Bericht des Spezials und Vogts zu Brackenheim über die angebliche Vision von Ernst Kriegers Weib zu Kleingartach. 1711 (Statsarkivet i Stuttgart, A 206 Bü 1279).

<sup>48</sup>J. Beyer: Lutherische Propheten in Deutschland und Skandinavien im 16. und 17. Jahrhundert. Entstehung und Ausbreitung eines Kulturmusters zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, trykkes i: Europa in Scandinavia. Kulturelle Dialoge während der frühen Neuzeit. 1520-1720 (=Studia septemtrionalia, bd. 2), Frankfurt/M.: Lang (arbejdstitel).