

NOTA BENE

Reformasjons- tidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700:

tekst, visualitet og materialitet

Bente Lavold og
John Ødemark (red.)

11

**Reformasjonstidens religiøse bokkultur
cirka 1400–1700**

Reformasjons- tidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700:

tekst, visualitet og materialitet

Bente Lavold og
John Ødemark (red.)

NASJONALBIBLIOTEKET, OSLO 2017



Innhold

	Forord	8
	Innledning. Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700: tekst, visualitet og materialitet Bente Lavold	10
01.	Reformasjonen i Danmark-Norge 1500–1700: maktpolitikk og sensur Øystein Rian	19
02.	Geistliges bokkultur 1650–1750: mangfold eller restriksjon? Gina Dahl	44
03.	Djevelbesettelsen i Køge og ånden fra Thisted: bokhistorie, kulturelle skript og virkelighetsforståelse John Ødemark	71
04.	Latin i Norge fra middelalder til nytid Espen Karlsen	110
05.	Sjælens trøst og satiren Peder Smed og Adser Bonde: to oversettelser fra 1400- og 1500-tallet Lars Bisgaard	133
06.	Bibelen i mellomalderen: for lekfolk og lærde Elise Kleivane	176
07.	En reformasjon av blikket? Skrift, bilder og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge Henning Laugerud	209
08.	Bruk og gjenbruk av bilder i religiøse bøker i Danmark-Norge og på Island på 1500- og 1600-tallet Bente Lavold	244
	Bidragstere	290
	Nota bene. Nasjonalbibliotekets skriftserie	292

Forord

..... *Bente Lavold og John Ødemark*

Nasjonalbiblioteket utgir i 2017 en dansk-norsk publikasjon om religiøs bokkultur i reformasjonsperioden, 1400-1700. Det er ikke tilfeldig. I 2017 er det 500 år siden den tyske teologen Martin Luther trykket de 95 tesene som førte til brudd med pavekirken og overgangen til nasjonale kirker styrt av konger og fyrster. Døren til slottskirken i Wittenberg var et vanlig sted å henge kunngjøringer, og selv om det er omstridt er det derfor heller ikke usannsynlig at også de 95 tesene ble offentliggjort der. Uavhengig av den faktiske, historiske referanse, er det uomtvistelig at den *historiske fortellingen* – eller myten – om reformasjonen som et brudd, begynner her, med en tekstlig hendelse. En viktige forutsetning for å forstå den lutherske reformasjonens omfattende og raske utbredelse i Nord-Europa, er utviklingen innen bokproduksjon og distribusjon. Ved hjelp av dyktige samarbeidspartnere som kunstneren og forretningsmannen Lucas Cranach og trykkere i Wittenberg kunne Luther med rekordfart distribuere religiøse pamfletter med et tyde-

lig budskap skrevet på et kortfattat og fengende tysk. Produksjonen var enorm både i antall utgaver og opplag og nådde ut til alle lag av befolkningen.

Det er også naturlig å se publikasjonen som en opptrapper til feiringen av 500-årsjubileet for den første norske trykte boken i 2019.

Reformasjonens religiøse bokkultur cirka 1400-1700 er basert på et heldagseminar med samme navn som ble arrangert på Nasjonalbiblioteket 20. februar 2015. Seminaret var et samarbeidsprosjekt mellom Nasjonalbiblioteket, Universitetet i Bergen og Reformasjonshistorisk Nätverk Danmark. Henning Laugerud, kunsthistoriker ved Universitetet i Bergen og Espen Karlsen, latinist og forskningsbibliotekar ved Nasjonalbiblioteket, var redaktører sammen med Bente Lavold, historiker og forskningsbibliotekar, i den første perioden. Kulturhistoriker John Ødemark fra Universitetet i Oslo startet som redaktør i 2017 og har vært med på å ferdigstille publikasjonen sammen med Bente Lavold. I tillegg har litteraturviter og forskningsbibliotekar Sofie Arneberg vært redaksjonssekretær og arbeidet med både tekst og bilder.

Innledning.

Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700: tekst, visualitet og materialitet

Bente Lavold

Reformasjonstiden er en viktig overgangsperiode i norsk og nordisk historie. Konger, teologer og kirkefyrster kjempet om makten over religiøs tro og praksis, språk, kirkerett og store økonomiske verdier. Fremveksten av reformbevegelsene i kirken, en sterk statsmakt og utviklingen innen boktrykkerkunsten var vevet tett sammen. En bokhistorisk innfallsvinkel er derfor velegnet for å kaste lys over endring, men også kontinuitet i det private og offentlige handlingsrommet. I denne boken legges det vekt på sensur, overtro og mangfold, språk og oversettelser, bøkens materialitet og ord og bilders visualitet for å belyse ulike sider ved religiøs bokkultur i Danmark-Norge og på Island, som var en del av Danmark i den aktuelle perioden.

Hvordan er sammenhengen mellom utviklingen i boktrykkerkunsten og fremveksten av reformbevegelser i kirken? Da Martin Luther brøt med pavekirken i 1517, var det gått over 60 år siden Johan Gutenberg i 1455 iverksatte kunsten å sette opp en bok-

side med løse bokstavtyper i metall, og trykket Gutenbergbibelen. Etter dette store tekniske gjennombruddet var det ikke lenger nødvendig å skrive hver side for hånd eller skjære ut en tekstblokk i tre for hver bokside. Bøker og enkeltrykk kunne fra andre del av 1400-tallet settes opp og trykkes i små og store opplag. I 1466 ble den første helbibelen oversatt til tysk, etter den hellige Hieronimus' latinske oversettelse (*Vulgata*) fra gresk og hebraisk på 300-tallet. Fra og med 1474 ble det også trykket en rekke illustrerte helbibler på tysk. Humanistenes interesse for de greske og hebraiske grunntekstene ga et nytt grunnlag for Luthers oversettelser og utgivelser av deler av bibelen i 1520-årene. Det resulterte i at hele bibelen ble trykket i 1533–1534, på både lav- og høytysk.

En viktig årsak til at Luthers reformarbeid fikk så store konsekvenser, var hans enestående evne til å formulere seg kortfattet og fengende på tysk. Luthers skrivelyst resulterte i at både antall trykkerier og trykk nærmest eksploderte i Wittenberg. Forretningsmannen og kunstneren Lucas Cranach og dyktige trykkere sørget for at bøker og pamfletter hadde høy kvalitet, og at de ble distribuert med rekordfart i alle samfunnslag. I tillegg hadde Luther en mektig beskytter i Fredrik den vise av Sachsen. De politiske vindene blåste altså i riktig retning for Luther. Konger og fyrster ønsket å kontrollere religiøs tro og praksis i eget område uten pавens innblanding.

Sensur, mangfold og overtro

Politikk og administrasjon er viktige innfallsvinkler til religiøs bokkultur i Danmark-Norge. Hvem kontrollerte utgivelser av bøker og skrifter i det reformerte Danmark-Norge? Øystein Rian konkluderer

i kapittel 1 med at reformasjonstidens bøker i stor grad var et produkt av et kongelig styrt bokvesen. Bokbransjen var en næringsvirksomhet som i likhet med andre næringer var sterkt regulert av det offentlige. Etter reformasjonen var kongen ikke bare landets verdslige leder, han var også ansvarlig for kirkens tro og religiøse praksis. Reformasjonkongene ble drevet av en sterk og inderlig tro og var faktiske ledere av reformasjonsarbeidet, deriblant den religiøse bokvirksomheten. De var selv utgivere av de store kirkebiblene, som var de viktigste av alle bøker. Religiøse bøker var spesielt viktige å kontrollere, de var rettesnorer som forhindre synd mot Guds bud. Sensur av bøker og skrifter var et effektivt virkemiddel mot at de troende ble ført på ville veier av katolsk eller kalvinsk vranglære. Uoppgjort synd kunne føre til straffende katastrofer for enkeltmennesker, kongen og riket. De mektige teologiske professorene på Københavns universitet, med biskopen av Sjælland i spissen, forhåndssensurerte derfor alle danske bøker og trykk, inkludert de som var trykket på dansk i utlandet og skulle importeres til Danmark.

Brenning av bøker er en effektiv form for sensur. I reformasjonsåret 1537 brente Christian 3.s danske soldater bøker fra bibliotekene i domkapitlet i Nidaros og Stavanger på kirkegårdene. I kapittel 4 observerer Espen Karlsen påfallende mangler i domkapitlet i Nidaros' inventar datert til 1550-årene. Sentral norsk latinlitteratur om Norge og norske forhold og også norrøn litteratur knyttet til Nidaros er ikke nevnt, og han mener dette kan sees i sammenheng med bokbålene. Rian ser brenningen av viktige bøker og dokumenter i sammenheng med den danske kongens ønske om å utslette minnet om Norge som en selvstendig stat.

Gina Dahl viser i kapittel 2 at til tross for sterk statlig kontroll av det danske bokmarkedet havnet det mange religiøse bøker på fremmede språk i de geistlige norske boksamlingene. Det omfattende internasjonale bokmarkedet, som også Norge var en del av, var altfor dynamisk for den statlige sensuren som begrenset overvåkingen til trykkepressene og importen av bøker trykket på dansk. Effekten av den statlige kontrollen av religiøs tro og praksis må ha vært mangelfull, når nesten all litteratur som ble lest og sirkulert blant lærde og geistlige i Norge mellom 1650 og 1750, var importert. Geistliges lesing er spesielt interessant fordi den ikke bare formet gruppens egne kunnskaper og trosforestillinger, men fordi de geistlige også overførte sin boklærdom til menighetene gjennom den muntlige undervisningen og oppdragelsen i den rette tro. Storparten av de importerte bøkene var riktignok hentet fra tyske byer i lutherske områder. Dette er ikke overraskende; de dansk-norske reformasjonskongene og sentrale teologene hadde svært sterke religiøse og politiske bånd til tyske fyrster og lutherske teologer. En hake ved disse i utgangspunktet teologisk korrekte bøkene var at de sirkulerte i markedet i mange århundrer, og det som en gang var rett luthersk lære, endte opp med å bli omstridt eller krypto-kalvinsk. Mange av bøkene som var importert fra Nederlandene og England var skrevet av kalvinister, og i tillegg er det registrert bøker skrevet av katolikker. Den rene lutherske læren ble sterkt utfordret av et i praksis mangfoldig konfesjonelt trosbilde.

Selv om tiden etter reformasjonen var preget av statlig religiøs kontroll, var teologien og verdensoppfatningen i endring. Dahl skriver for eksempel om hvordan bøker som var teologiske støttespillere,

endte opp som vranglære. John Ødemark presenterer i kapittel 3 verket *Køge huskors* fra 1674, som også fikk en annen status enn forfatteren hadde tenkt. I boken gjenforteller og behandler den norske teologen Johan Brunsmann en serie djevelbesettelser som rammet et hus i Køge i nærheten av København mellom 1608 og 1615. Hendelsene ble tatt på alvor av kirken og rettsvesenet og førte til både anklager om hekseri og minst 15 dødsdommer. Da Brunsmann rundt femti år senere ønsket å dokumentere den grufulle og fromme sannheten om djevelens jordiske virke i Køge, hadde forholdet til sannhet og fiksjon endret seg også innenfor teologien og jussen. Verden var i ferd med å bli «avfortryllet» og sekulær, og det var mindre plass for «overnaturlig» inngripen i naturen og det menneskelige. Djevelbesettelsene ble nå betraktet som fiksjoner på lik linje med fabler og eventyr. I et bokkulturelt perspektiv er det interessant at på slutten av 1600-tallet var det Brunsmanns bok og ikke djevelen som ble sett som årsak til senere besettelser i Danmark. *Køge huskors* fikk et langt liv som populær og skrekkinngytende folkelesing og endte opp som et syngespill til manges forlystelse.

Språk og oversettelser

I reformasjonstiden leste også lærde i Norge bøker på både latin og ulike folkespråk. Espen Karlsens kapittel om latinbruk i Norge supplerer Dahls kapittel om presters lesing av bøker på engelsk og tysk, med å understreke kontinuiteten i bruk av latin fra middelalderen, gjennom den etterreformatoriske perioden og helt opp til 1850-årene. Han viser også kontinuitet i de lærdes bruk av folkespråk fra middelalderen og over i tidlig nytid. Fra 1458 til 1537 ble det brukt både

latin, skandinavisk og lavtysk ved erkebispesetet i Nidaros. Dokumentene som ble produsert her, er preget av språkblanding og av ordlån mellom latin og skandinaviske språk. Den norske geistligheten hadde et godt grep om både muntlig og skriftlig latin i tiden før reformasjonen. I 1519 ble de to første norske bøkene trykket på latin, *Missale Nidrosiense* og *Breviarium Nidrosiense*. Dette var bøker prestene skulle bruke under messen, og tekstene var spesielt tilpasset Norge. Begge er bemerkelsesverdige og kostbare og vitner om rikdom og stor kulturell og teologisk kunnskap, men ikke om norsk boktrykkerkunst. *Missale* er trykket i København og regnes som det betydeligste danske trykk før 1550, ved siden av *Missale Hafniense*. Breviarieret er trykket i Paris.

Geistlige forstod latin og fremmede språk både før og etter reformasjonen, men de fleste lekfolk var avhengig av skriftlige og muntlige oversettelser. Oversettelser var en viktig forutsetning for at den enkelte skulle ha grunnleggende innsikt og kunnskap om enkeltfortellinger som var nødvendig for et kristent liv og en god død. Lars Bisgaard skriver i kapittel 5 om to oversatte tekster. Den ene, *Sjælens trøst*, er fra før reformasjonen, og den andre, *Peder Smed og Adser Bonde*, er etterreformatorisk. *Sjælens trøst* er en typisk middelaldersk oppsamling av nødvendige tekster til privat bruk, som var nyttig og derfor populær. Den ble antakeligvis oversatt fra latin til nedertysk midt på 1300-tallet, og etter hvert til høytysk, nederlandsk, svensk og dansk. Den danske oversettelsen utkom i 1425, og den svenske i perioden 1438–1442. *Peder Smed og Adser Bonde* ble utgitt på dansk i 1559 og senere gjenopptrykket i 1577. Forelegget var et tysk flyveblad som utkom i 1523–24. Bisgaard

undersøker hva som skjer i oversettelsene av disse tekstene, ved å se på patronatsforholdene de ble til under (hvem bestilte oversettelsene til hvilket formål), og hvordan oversettelsene balanserer mellom troskap til kildetekstens «fremmedhet» og sammensmelting med den nye kultursammenhengen de brukes i. Bisgaard viser at begge trykkene har en klar didaktisk karakter og dermed prøver å komme leseren i møte.

Elise Kleivane ser i kapittel 6 på bibeltekster og kommentarer som ble oversatt til fortellende bilder og til norrønt, og formidlet både visuelt og muntlig i kirkene for lekfolk som ikke forstod latin. Både grunnleggende kunnskap om Guds ord og kjennskap til enkeltfortellinger fra Det nye og Det gamle testamentet var viktig for frelsen og måtte derfor nå ut til alle i menighetene. Her er det en klar kontinuitet i bruk av virkemidler for å formidle Guds ord til lekfolk fra middelalderen og fremover. Ikke minst viser Kleivane at det er en misforståelse at oversettelser av bibler til folkespråkene var et resultat av reformasjonen. De første delbiblene som ble oversatt til et nordisk språk og brukt i Norge, var ikke de trykte danskspråklige i 1520-årene, det var de norrøne oversettelsene av *Stjórn* og *Máriu saga* fra slutten av 1200-tallet og begynnelsen av 1300-tallet.

Visualitet og materialitet

Bøker og andre trykte skrifter er ikke bare skriftlig innhold, de er materielle, visuelle uttrykk med trykktyper, illustrasjoner, papir og innbinding. Henning Laugerud legger i kapittel 7 vekt på hvordan denne helheten ble oppfattet og forstått i sin samtid. Han understreker også hvor viktig synsinntrykket og billedfremstillinger var

for reformasjonsteologene når de produserte bøker som skulle gi innsikt i den nye læren. Christiern Pedersens gjennomillustrerte bønnebok fra 1531, kongeportretter og våpenskjold samt bilder med antikatolsk propaganda i de dansk-norske bibelutgavene fra 1550, 1589 og 1633 blir satt inn i en større visuell sammenheng i en diskusjon om de lutherske teksttavlene. Slik understreker Laugerud både brudd og kontinuitet i reformasjonstidens visuelle kultur.

Bente Lavold undersøker i kapittel 8 bruk og gjenbruk av bilder i religiøse bøker i Danmark-Norge og på Island på 1500- og 1600-tallet. Ved å følge et sett billedblokker som københavnertrykkeren Lorentz Benedicht trykte i en dansk utgave fra 1573 av Martin Luthers *passionale* fra 1529, kan vi se hvordan billedblokker og billedmotiver migrerte mellom konfesjoner, trykktyper og medieformer. Denne billedmigrasjonen blir undersøkt i ulike religiøse boksjangere og i bilder på altertavler. Bilder satt sammen med tekst i bøker var et viktig pedagogisk verktøy i reformasjonsarbeidet. I bønnebøkernes nære samspill mellom tekst og bilde hjalp bildet betrakteren med å huske, forstå og erkjenne bibelteksten som formidlet Guds ord, mens bønnen oppfordret til egen handling. De etterreformatoriske bønnebøkene var like de katolske både i form, innhold og bruk. Den åpenbare forskjellen er at helgenene er fjernet, men ikonografien var ikke rensket for katolske trosforestillinger.

Bøker var en viktig del av det religiøse livet i reformasjonstiden. Undersøkelsen av tre sentrale aspekter ved religiøs bokkultur – sensur, mangfold og overtro; språk og oversettelser; samt visualitet og materialitet – har vist politiske, teologiske og kulturelle endringer, men også kontinuitet på nesten alle felt i tidsperioden. Forholdet til

billedbruk var for eksempel stort sett det samme, og det ble oversatt hel- og delbibler fra latin til folkespråkene både før og etter reformasjonen. Kontinuiteten viser at reformasjonen var en del av større og dypere strømninger i tiden, der det meste fortsatte som før. Endringer kan skje når menneskers grunnleggende syn på hva som er naturlig og overnaturlig endres, eller når rett person er på rett sted til rett tid i historien. Martin Luthers enestående evne til å formulere seg kortfattet og fengende på tysk og muligheten for å trykke små skrifter som ble spredt i store opplag i alle samfunnslag, gjorde ham til en effektiv reformator.

01. Reformasjonen i Danmark-Norge 1500–1700: maktpolitikk og sensur

Øystein Rian

Først må det ikke glemmes at Danmark-Norge, og i særdeleshet Norge, var en utkant både i reformasjons- og bokhistorien. Likevel omfattet unionsmonarkiet et stort statsområde, og dette statsområdet ble ganske viktig i det vi kan kalle den lutherske verden, som ble preget av sterke fyrster i de nordøstlige delene av det tyske riket og i de nordiske landene. Ideene til reformasjonen kom fra Tyskland, og det var typisk for den veien impulsene gikk i den lutherske æraen. Også før reformasjonen var Tyskland viktig for de nordiske landene, men det lutherske Nordøst-Tyskland ble nå dominerende på bekostning av impulser fra det øvrige Europa. Det fant sted en innsnevring i danskers og nordmenns geografiske og åndelige horisont.

Reformasjonen var i sin idé et frihetsprosjekt, men ble da i praksis til en større tvang: Kongen var helt avgjørende for kirkeformen. Fyrstens betydning for den kirkelige utviklingen var stor over hele Europa, men i katolske land ble aldri kirken fusjonert inn i

staten, slik som i de lutherske landene, og i intet statsområde ruvet kongemakten mer enn i Danmark og Norge. Her gikk reformasjon og kongemakt hånd i hånd, og de styrket hverandre gjensidig med virkninger inn i en fjern ettertid (Lausten 1987; Imsen 1982).

Fra mangfold til kongelig ensretting

Middelalderens samfunnssystem var langt mer desentralisert enn det lutherske systemet. Fram til 1500-tallet var kongemakten avgrenset og ambulerende i de europeiske landene, og i mange land gjorde stenderforsamlinger seg gjeldende. Over hele Norden påvirket folket styret på regionale tingsamlinger, men ved siden av kongen på riksnivå fantes det i Danmark og Norge bare det danske og norske riksrådet, bemannet av adelsmenn og prelater. Spredt ut over det romersk-katolske Europa gjorde et stort antall kirkelige institusjoner seg sterkt gjeldende, med bispeseter, domkapitler og klostre som boksentra – slik var det også i Danmark og Norge, og den norske kirken betydde særlig mye, da kongen nesten alltid var fraværende fra det norske territoriet og bare sporadisk gjorde seg sterkt gjeldende. I middelalderen var også byene langt mer selvstendige enn de skulle bli seinere (Myers 1975, 9–95; Nordberg 1984). Meget raskt spredte boktrykkeriene seg til et stort antall steder i Europa, og når boktrykkerkunsten kom til Danmark, ble det først etablert boktrykkeri i flere danske byer, ikke bare i København. Riktignok fantes det bare ett universitet, og det lå i København, men også det var en selvstendig kirkelig institusjon som ikke var intellektuelt enerådende i forhold til domkapitlene og klostrene (Frøland 1974, 21–34).

Men så kom kongens æra. De nordiske unionskongene var makthungrige renessansefyrster. Alt før Luthers tanker spredte seg, var kongene på ferde med sine framstøt. Når så kravet om å knekke kirkemakten meldte seg, grep Kristian 2., Fredrik 1. og Kristian 3. denne muligheten i en stadig opptrappet kampanje som endte med at den katolske kirkemakten ble totalt knust (Keyser 1859, 593–884). At kongene fra og med Kristian 3. kombinerte dette med en inderlig luthersk tro, gjorde bare reformasjonen til et enda mer kongelig styrt prosjekt. Kongen var den engasjerte og faktiske lederen av det hele.

Den danske reformasjonen var et raskt kirurgisk inngrep en gang for alle. Men vi må ikke glemme at reformasjonsvedtaket høsten 1536 kom som følge av en langvarig konflikt. For Norges del hadde den vart helt fra Knut Alvssons opprør i 1502 og ble avsluttet med Olav Engelbrektssons flukt i 1537. Det endte med at Norge politisk og kirkelig ble lagt under et fullstendig dansk styre. I Danmark var konflikten langt mer kortvarig, men desto blodigere, dvs. Grevefeiden fra 1534 til 1536. Den lutherske kongen var seierherre i allianse med den rent lutherske, tyskspråklige adelen i hertugdømmene Slesvig-Holstein og en adel med blandete kirkelige sympatier i Danmark (Rian 2003b, 3–34).

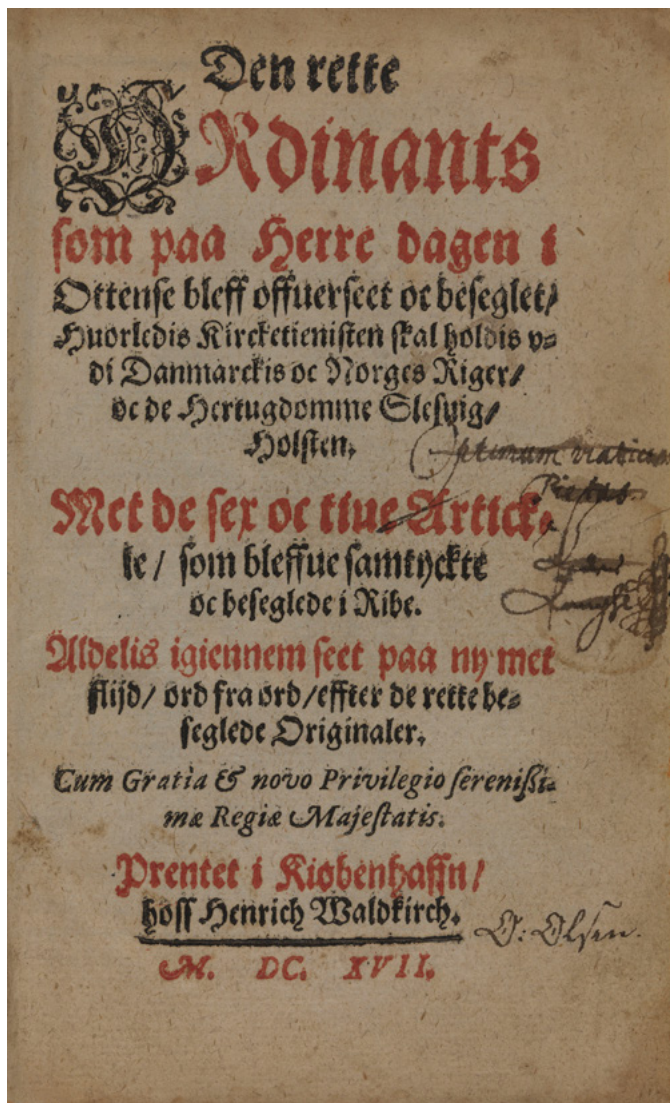
Seierherren, Kristian 3., gjorde biskopene i Danmark og Norge til syndebukker. Dette kom fram i en lang «proposisjon» som ble lest opp for en sandpåstrøende dansk «riksdag» i oktober 1536: Kongen gav biskopene, til dels sammen med riksrådet, hovedskylden for at det hadde blitt en blodig krig. Som ledd i reformasjonen hadde kongen avsatt biskopene før riksdagsmøtet, og dermed hadde han frie hender til å lage en retusjert fortelling om en rettferdig

konge som hjalp sitt folk til å bli befridd fra det kongeløse anarkiet som Grevefeiden hadde skapt. Kongen uttalte at også folk flest hadde oppført seg som en flokk gale, ubesindige hunder da de merket at de ikke hadde noen konge over seg. Kongen hadde all rett til å straffe alle dem som hadde oppført seg slik og stått ham imot, men han lovet å beskytte dem som sine barn dersom de heretter skikket seg vel og oppførte seg tilbørlig mot kongen og hver mann (Rørdam 1873, 133–256).

Virkeligheten ble noe mindre idyllisk: Kongen la kirken under seg som en gren av staten, bispene ble erstattet med lydige superintendenter, abbedene ble fjernet fra klostrene og erstattet med adelige lensherrer, domkapitlene ble tvangsreformert, dvs. kannikene måtte godta hele den reformerte læren uten å endre en tøddel på den. Godsene som tillå de kirkelige institusjonene, ble gjort til krongods, og dette mangedoblet kongens faste inntekter. Københavns universitet ble gjenåpnet som et kongelig luthersk universitet, og universitetet ble gitt en nøkkelrolle i den ideologiske ensrettingen av samfunnet (Rian 2014, 88–96, 144–52, 194–224, 331–40).

Det umyndiggjorte Norge

Alt dette ble gjort fullstendig klart i den nye kongekirkens lovbok, den danske kirkeordinans, [III. 1] som med tysk luthersk eksperthjelp ble gjort ferdig og kunngjort på latin alt i 1537 og på dansk i 1539. Kirkeordinansen var et rent dansk-tysk produkt, uten noen norsk medvirkning. Kristian 3. bestemte at denne kirkeloven også skulle gjelde i Norge, men han uttalte at den passet dårlig til norske forhold, og han lovte å foreta nødvendig endringer når han reiste til

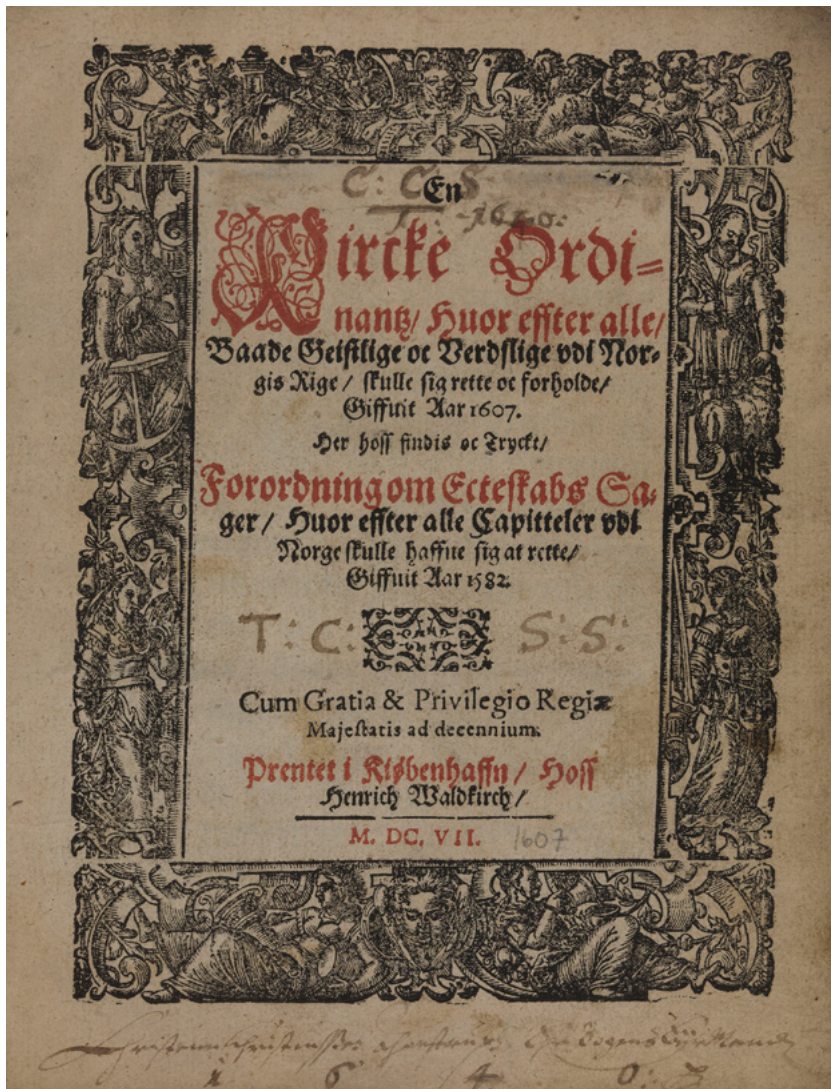


ill. 1 Den rette Ordinants som paa Herre dagen i Ottense bleff offuerseet oc beseglet. Huorledis Kircketienisten skal holdis vdi Danmarckis oc Norges Riger, oc de Hertugdomme Slesuig Holsten, 1537/1539. Vist i utgave fra 1617. [Foto: Nasjonalbiblioteket]

Norge (Lausten 1989). Det gjorde han ikke i sine 22 regjeringsår, og etterfølgeren kom ikke lenger enn til Båhus i 1585. Først i 1607 ble det utstedt en norsk kirkeordinans, som nærmest var en blåkopi av den danske (Kirkeordinansen av 1607). [iii. 2] Det var likevel makt-påliggende å forlene kirken med et slikt skinn av norskhet. Kamuf-lasjen likner på den man bruker med EU-lover i dag. Det norske skinnet stred med realitetene, dvs. en økende grad av uniformering, ikke bare når det gjaldt nasjonale forskjeller, men også med å mot-virke og uttrydde teologiske varianter som ikke måtte få vekstvilkår.

Da det seinere tilsidesatte utkastet til norsk kirkeordinans ble utarbeidd i Bergen i 1604, fikk superintendentene i Norge lov til å møtes og lage dette utkastet (Kolsrud 1917). Det var et avvik fra fast praksis etter reformasjonen, nemlig at kirkelederne i Norge *ikke* fikk lov til å møtes, selv om de som danskfødte kongeklienter var aldri så lojale. I Danmark ble det derimot holdt møter med deltakelse av superintendentene (igjen kalt bisper) og professorene i teologi ved Københavns universitet, ofte under kongens forsete og med kongens kansler som viktig tilrettelegger. Enkelte ganger ble disse møtene arrangert i tilknytning til danske herredager, med kongen og det danske riksrådet som dommere og møtedeltakere (Rian 1997, 147–52).

Den kirkelige utvikling i Danmark ble også styrket av et godt utbygd system av latinskoler (nærmere 80), som både myndighet-ene og den adelige eliten støttet opp om. I Norge var derimot latin-skolene få (cirka ti), fattige og dårlige, slik at elitefamilier søkte etter alternativ for sønnene sine: enten å sende dem til en dansk latin-skole, la dem undervises av en lokal prest eller la dem få lov til å



ill. 2 En Kircke Ordinantz. Huor effter alle, Baade Geistlige oc Verdslige udi Norgis Rige, skulle sig rette oc forholde. Den norske kirkeordinansen. København 1607. [Foto: Nasjonalbiblioteket]

reise til de glimrende skolene som jesuittene satte i gang i det katolske Europa (Rian 2003a, 25–35, 45–49).

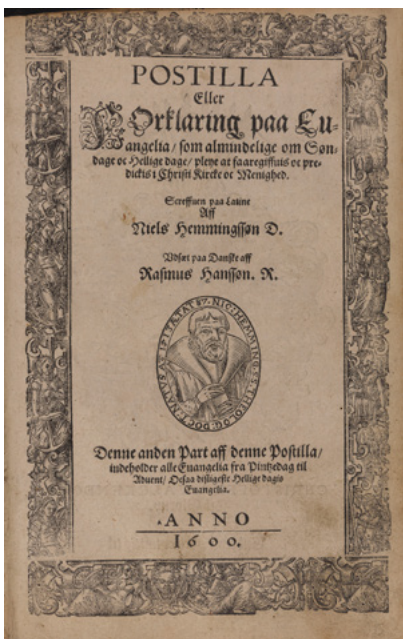
København styrer kirken og sensuren

De store kontrastene mellom Danmark og Norge bidrog til å sementere den danske kirkedominansen, som til daglig ble utøvd av en treenighet: kongen, kongens kansler og biskopen i Sjælland. Alle kirkelige direktiv ble utarbeidd i intimt samvirke mellom disse tre herrene. Men i tillegg øvde to andre teologiske miljø innflytelse på det som ble vedtatt. Det ene miljøet var kongens hoffprester, både de tyske og de danske. Det andre miljøet var de tre (seinere fire) teologiske professorene. De var sin tids eksperter i særklasse, for hva kunne være viktigere enn å avgjøre hvordan man skulle tolke Guds ord (Rian 2014, 331–92)? En av professorene var for øvrig Sjællands biskop, som således hadde en dobbeltfunksjon som illustrerer hvilken kirkelig krumtapp han var – han er i ettertid blitt kalt primas i den dansk-norske kongekirken. Men det var mer enn en manglende formalitet at han i motsetning til den svenske kirkelederen ikke ble kalt erkebiskop. Igjen: Det var kongen som var det suverene overhodet for kirken i Danmark-Norge, han kom i stedet for både paven, erkebiskopene og biskopene i den gamle kirken, det var i virkeligheten et *cesaropapistisk* system (Lausten 2006).

Den danske kirkeordinansen av 1537 formulerte de grunnleggende reglene for sensuren, regler som i hovedsak skulle gjelde fram til Struensees plutselige avskaffelse av sensuren i 1770. Bestemmelsene om sensuren kom i forlengelsen av et påbud om hvilke bøker prestene skulle ha, med sterk advarsel mot å bruke andre bøker. De

eneste tillatte bøkene var Bibelen, Martin Luthers postill, Melanchthons *Augsburgske bekjennelse* og håndbok i luthersk dogmatikk, en kommentar til Luthers lille katekisme og Melanchthons undervisning av visitatorer. Hvis prestene leste ikke-tillatte bøker, ville de drikke villfarelse i seg, til stort forderv for de mennesker som skulle ha tillit til dem (Lausten 1989, 230). [iii. 3]

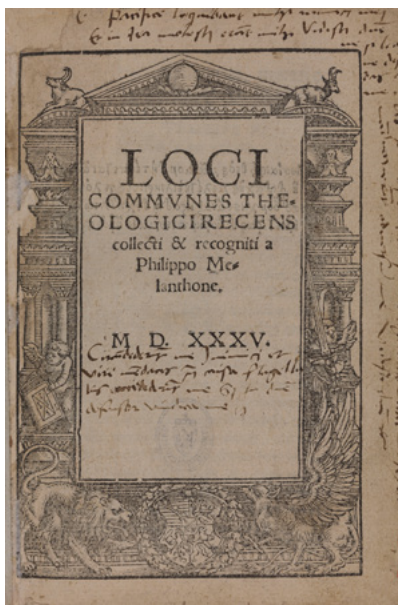
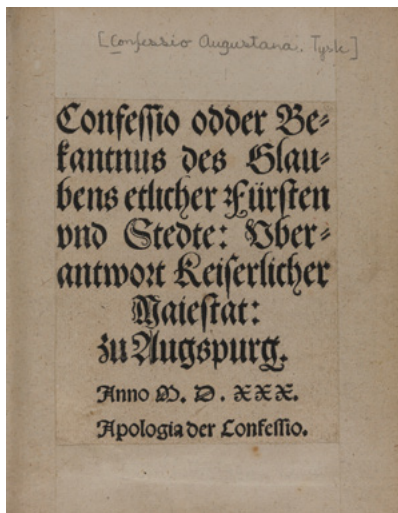
Det ble da innført en forhåndssensur lagt til universitetet i København. Ingen nye bøker ble tillatt trykt i kongens statsområde hvis ikke universitetet hadde godkjent dem. Dette ble kombinert med forbud mot uautorisert bokimport. For at slik import skulle være tillatt, måtte den godkjennes av universitetet og av hver biskop (Lausten 1989, 231–32). Seinere ble det bestemt at håpefulle forfattere som ikke bodde på Sjælland, først skulle søke til sin biskop om godkjenning av manuskriptet, og så skulle de sende det til sensur ved Københavns universitet (Rian 2014, 149–50). Dette bidrog til København-dominansen i den dansk-norske bokverden, for som vi alle vet, gjør kjennskap og nærhet det lettere å få gitt ut bøker. Oslo-humanistene rundt 1600 valgte et alternativ: De gav ut sine bøker på latin i Rostock, der noen av dem hadde studert ved byens universitet, etter gammel norsk tradisjon fra førreformatorsk tid. Nå var Rostock solid luthersk, under styret til hertugen av Mecklenburg, som var en nær slektning av den danske kongefamilien (Bull 1926, 65–90; Eikrem 1992, 11–65).



ill. 3 Postilla, eller Forklaring offuer Euangelia som almindelige om Søndage oc andre Hellige dage predickis i den Christne Kircke vdi Danmarck oc Norge. København 1600. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Confessio fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Aug. Wittenberg 1531. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Loci communes theologici, recens collecti & recogniti a Philippo Melanthe. Wittenberg 1535. (Foto: Nasjonalbiblioteket)



Island redder sin skriftkultur

En enda viktigere faktor i den dansk-norske hovedstadsdominansen var at de fleste og største boktrykkeriene ble lokalisert til København. Dette startet umiddelbart fra 1536 og innebar at framveksten av trykkerinæringen i danske provinsbyer ble reversert, mens Norge måtte vente i over hundre år til på sitt første lille trykkeri. På det avsidesliggende Island gikk det annerledes: Biskopen på Holar fikk lov til å trykke bøker på islandsk (*Kancelliets Brevbøger 1576–79*, 623, 625). Dermed ble det islandske skriftspråket reddet, i sterk kontrast til utviklingen i Norge. Her fortsatte forvitringen av det gamle norske skriftspråket, og tendensene til et nytt norsk skriftspråk, slik som vi ser i Absalon Pederssøn Beyers skrifter, visnet bort av mangel på trykt norsk litteratur. I stedet måtte nordmennene ta til takke med et bokdansk rensket for norvagismer. At den islandske skriftkulturen overlevde, og ikke den norske, hang sammen med at kongen ikke fant det bryet verd å fjerne den islandske eliten, mens den norske ble skjøvet til side av en ny danskdominert overklasse som verken kunne eller ville ta vare på norske tradisjoner (Rian 2014, 108–12, 493–515). På Island ble den islandske lærdomskulturen videreutviklet i tidlig nytid, noe danske humanister fikk stor glede av i neste omgang. Det ble viktig i dansk identitetsbygging å påvise de oldnordiske røttene til den danske kongen, det danske riket og det danske språket. Islendingene gjorde en stor innsats med å skaffe til veie, tyde og seinere hjelpe til med å få trykt de gamle islandske håndskriftene (Jørgensen 1931/1964).

Resultatet av Islands og Norges ulike skjebne i bokkulturen kan kanskje avleses i en vurdering formulert av den lærde danske

professoren Hans Gram i 1734. Vurderingen finnes i et åpenhjertig brev, datert 8. mai, til stattholderen i Norge, Christian Rantzau: Gram skrev at de islandske studentene ved universitetet i København var grundige og lærde, mens de norske studentene var akademiske lettvektene. De lot seg lett imponere av det overflatisk flotte, men gikk ikke i dybden i sine studier. Nordmennene hadde likevel en klar bevissthet om eget verd, noe som irriterte Gram, men som var et kjennetegn ved mange nordmenn i København. Den materielle kilden til denne bevisstheten var de sterke norske utenriksnæringene – de gav vekstvilkår for en ny norsk overklasse, og dette sørget for at deres ungdom gjorde det bra uansett fraværet av akademiske ferdigheter. Men Gram syntes de norske studentene hadde liten grunn til å være så stolte over sin egen nasjon, når deres akademiske nivå ikke var høyere (Gram 1907, 44–49).

Det københavnske bokvesenet

I bokverdenen satt københavnerne trygt i førersetet. Men skrap litt på overflaten, og så finner du en tysker. Svært ofte var tyske innvandrere boknæringens utøvere, særlig som boktrykkere, men også som bokhandlere, forleggere og seinere også som avisutgivere. Uten tyskerne hadde København vært en avpillet bokby. Men disse tyskerne måtte da innordne seg under autoritetene, og de måtte finne sin plass i hierarkiet av patron–klient-relasjoner. Alle som gjorde det godt, innordnet seg på denne måten, og de sluttet seg til det store tyskfødte elitemiljøet i hovedstaden (Rian 2014, 194–236; Frøland 1974, 21–66).

Danske kildeutgivere har i sine registre kalt bokbransjen for

et *bogvæsen* (Kancelliets Brevbøger). Det indikerer at det dreide seg om en offentlig styrt virksomhet, og dette var virkelig en gjennomregulert næring. Jeg har allerede omtalt sensuren, men det var ikke alt. Hver enkelt boktrykker og bokhandler måtte få et kongelig privilegiebrev som fastsatte betingelsene for virksomheten. Dette var den ordinære måten kongen regulerte økonomien på. Ingen kunne uten tillatelse starte en ny bedrift. Når de nærmet seg trykking av et manuskript, søkte boktrykker og forfatter om å få lov til å gi ut boken. En slik tillatelse ble gitt på vilkår av at manus hadde passert sensuren, og så fikk forfatter og boktrykker visse rettigheter som skulle sikre lønnsomheten, dvs. forbud mot ettertrykk i et visst antall år og trusler om straff for dem som brøt bokprivilegiet (Rian 2014, 148-49, 194-219; Kancelliets Brevbøger).

Men det var tydelig ikke risikofritt å gi ut selv en godkjent bok, for det var meget vanlig å sikre seg støtte fra en prominent person til utgivelsen, noe som også ble avspeilt i tilegnelsene til og hyllestene av de patronene som beskyttet bokutgivelsene. De fleste tilegnelsene og de sterkeste hyllestene rettet seg til kongen, men høye embets- og adelsmenn figurerte også som bokpatroner. En annen faktor som også gjorde forfattere til underdanige klienter, var at de bad om og fikk pengestøtte til å få gitt ut en bok (Rian 2014, 222-30).

Endelig var det da slik at mektige menn hadde alle muligheter til å få trykt sine egne manuskript. Et eksempel på det er den prominente norske adelsmannen Jens Bjelke, som i årene 1614-59 var Norges rikes kansler. På Kristian 4.s tid publiserte Bjelke sine juridiske arbeider og sine dilettantiske dikt i vakre bøker i København. Han brukte noen av regimets fremste menn som formidlere

av disse publiseringene: kongens kansler Kristian Friis, stattholder i Norge, Jens Juel, riksråd Holger Rosenkrantz og biskop i Sjælland, Hans Poulsen Resen (Nielsen 1872, 85–97).

Det sier seg selv at det fantes et hierarki av trykksaker fra de meget viktige publikasjonene, med Bibelen øverst til de ubetydelige skriftene nederst, slik som mange enfoldige leilighetsdikt. Kongen ledet arbeidet med å gi ut Bibelen. Han mobiliserte den teologiske og boktekniske ekspertisen, og det hele ble finansiert med tvungne innsamlinger av pengebeholdningene i alle danske og norske kirker, som fikk sendt bibler i retur (Andersen 1980, 31–32, 81–83; Glebe-Møller 1980, 101–2). I den andre enden av skalaen hadde tidtrøyte-litteratur ikke noe undergravende potensial, snarere tvert imot – vi vet jo hvor konvensjonelle slike utgytelser kunne være. Derfor er det mer overraskende at sensorer av og til var nidkjære selv overfor den slags produkter, enn at de slappet av overfor dem og gjerne lot dem seile sin egen sjø (Jakobsen 2011).

Tiltak mot Guds vrede

Bortsett fra politiske hensyn var religiøse drivkrefter de viktigste insentivene til nidkjærhet: Det gjaldt å slå ned på usømmeligheter som virket forargende på de årvåkne. Én truende forestilling kunne føre til stor årvåkenhet, nemlig at Gud hadde lett for å bli sint når synden fikk passere ustraffet. Og når Gud ble sint, var hundre og ett ute – det fikk negative konsekvenser også i politisk forstand ved at hele samfunnet kunne bli rammet av naturkatastrofer, hungersnød, epidemier og kriger. Ja, kongen kunne tape en krig på grunn av Guds vrede over synden – så det gjaldt å være på vakt. Ett viktig

virkemiddel for å blidgjøre Gud var å beramme en rekke bededager, der prest og menighet over hele statsområdet i Danmark og Norge tryglet Herren om tilgivelse for sine grove synder og lovet bot og bedring. Disse gudstjenestene ble nøye regissert fra København med trykte bønnetekster som ble distribuert til alle prestegjeld via biskopene (Rian 2014, 344–50).

At religiøse bøker var så viktige, gav støtet til at biskoper og teologiprofessorer ble store menn i bokverdenen. Det var mye de måtte saumfare, godkjenne eller forkaste. Selv kunne de så gjøre seg gjeldende som respekterte forfattere. Men heller ikke de fikk uforstyrret anledning til å føle seg usårbare, for grep de feil, eller fikk mot seg paroler fra øverste politisk hold, kunne det gå avvikende teologer ille. I andre generasjon etter reformasjonen så det riktignok ut til at teologene kunne innta varierende standpunkt om slikt som nattverden og barnedåpen, men så, under Kristian 4., kom en kraftig ortodoks kampanje ledet av kongen selv og med én dominerende teolog som sjefsideolog – det var professor, seinere Sjællands-biskop Hans Poulsen Resen. Hvis du fikk ham mot deg, burde du planlegge ditt eksil – dette rammet professorkolleger, en biskop som var hans svoger, og det rammet flere prester. De andre geistlige ble duknakket og enda mer servile under det resenske hardkjøret, nidkjært forsterket av en autoritær og i økende grad kolerisk Kristian 4. (Kornerup 1928, 1968).

Eksil-våpenet

Under Resens innflytelse gikk den teologiske ensrettingen kverulerende langt. Ensrettingen hentet sin kraft i det som var et allment

kongelig behov: å sørge for at det var konfesjonell enhet i statssamfunnet. Her bør vi stoppe opp ved eksil-våpenet. Et av de mest fryktete virkemidlene i kongens arsenal var forvisning av avvikere og dissidenter. Noen av dem ble forvist vekk fra sitt hjemdistrikt, og til dels ble de sperret inne i statsfengsel i Danmark eller Norge (et slott eller en festning). Andre ble fullstendig landsforvist – dette rammet mange avvikere og dissidenter. En viktig gruppe blant disse var katolikker. De måtte holde sin tro hemmelig, men når de ble avslørt, ble de landsforvist. De mest kjente forvisningsdommene ble avsagt mot fem sokneprester i en kommisjonsdomstol i Gjerpen prestegård sommeren 1613. En liknende skjebne rammet protestantiske avvikere, særlig de som ble stemplet som hemmelige kalvinister, seinere også som kvekere eller tidlige pietister (Amundsen og Laugerud 2001, 49–99; Rian 2014, 363–91).

En gruppe norske eksilanter ville kongen gjerne gjøre så fåtalig som mulig: Det var de politiske og kirkelige flyktningene fra Norge, som ble drevet ut av nasjonal misnøye. De reagerte på det norske selvstendighetstapet i 1537. Om det var mulig å få dem til å anerkjenne kongens overhøyhet, foretrakk den danske kongen å reintegrere dem under seg, trolig for å minske risikoen for at de undergrov kongens stilling under sitt opphold i utlandet (Koht 1954, 31–34). Til alle tider er slike asylanter farlige for myndighetene i sitt hjemland, slik man så det med de franske emigrantene etter den franske revolusjonen. Og vi har igjen sett det i seinere år med iranere, irakere og russere i Vesten. Vi vet at norske flyktninger i Sverige spilte en rolle som inspiratorer da Erik 14. bestemte seg for to store invasjonjer i Norge under sjuårskrigen, i 1564 og 1567 (Berntsen 1926, 536–41).

Seierherrens historie

Bruk av historien var meget viktig for å få befolkningen til å se på øvrigheten som rettmessig. På 1500- og 1600-tallet dreide historien seg stort sett om de danske kongene, supplert med de eldre sagaene om de norske kongene; også disse kongene var forgjengere og forfedre til de seinere danske kongene. Den regjerende kongen utnevnte kongelige historiografer som skulle skrive korrekte kongehistorier. Selv om han plukket ut betrodde menn til dette, ble de fulgt opp av føringsoffiserer i Kanselliet, særlig av kongens kansler. Embetsmennene i Kanselliet godkjente kildebruk og kildetolkninger – og til sjuende og sist gransket de manuskriptene inngående før de ble sluppet gjennom til publisering (Rian 2013, 63–90).

Her kan vi merke oss at tilgangen til statsdokument var nøye regulert – de aller fleste hadde ikke lov til å se dem, selv om de var historiske kilder fra tidligere tider. En mer definitiv måte å behandle gamle kilder på var å sørge for at de gikk til grunne. Kristian 3.s soldater brente i 1537 dokument og bøker i Trondheim. Slik forteller Peder Claussøn Friis i «Norriges Bescriffuelse» at de ikke bare fjernet materielle kostbarheter, men også

unødtørfelig opbrende nyttige Bøger oc Brefue [...] Saaledes hafuer en, ved Nafn Otto Stigsøn opbrend paa Trondheims Kirckegaard det skøne Liberii oc mange nyttige Bøger oc Brefue, som vare i Trondheims Capittel, oc saaledes handlede Tord Rodde i Stavanger Capittel (Storm 1881, 350–51).

Trolig hadde Friis opplysningene om bokbålet i Trondheim fra lagmann på Agder, Jon Simonsson, som hadde vært i Olav Engelbrektssons tjeneste (Hamre 1986, 77–125). Det som hadde foregått i Stavanger, må Friis selv ha hatt inngående kjennskap til. Han hadde vært elev i katedralskolen der, var fra 1575 kannik og fra 1590 erkediakon i Stavanger domkapittel (Jørgensen 2000, 218–20). Etter 1537 gikk kilder fra katolsk tid til grunne i ringeakt og vanskjøtsel, særlig i Norge, der få i embetsposisjoner beskyttet disse dokumentene. Arkivdannelser skjedde i større omfang og langt mer systematisk i Danmark, takket være ledende danske adelsmenns patriotisme. Et tilsvarende elitemiljø døde ut i Norge på 1500-tallet (Friis var den siste betydelige representanten for det), og fra da av var det ikke en prioritert oppgave å bevare minnet om det selvstendige og katolske Norge, særlig ikke de norske institusjonene som fantes i seinmiddelalderen (Kongsrud 2011, 212–81; Rian 2014, 443–523).

Kongehyllest

Enda viktigere enn forbud og ødeleggelser var de positive virkemidlene i myndighetenes arsenal – det er det som i vår tid blir kalt «soft power» (myk makt). Det ble lagt ned et systematisk arbeid for å vise fram kongen og datidens samfunnssystem på en tiltalende og appellerende måte. Kirken var det viktigste mediet i arbeidet for å formidle denne oppfatningen. I kirkene mante prestene fram en fast forestilling om kongen som Guds mann: Han sørget bestandig for at Guds ord ble forkynt purt og rent. Folk hadde all grunn til å be for kongen og takke ham for alle hans velgjerninger. Takken til Gud og takken til kongen hørte sammen (Rian 2014, 88–122, 331–85).

Også dette ble prentet inn i folket i de store bededagene, og særlig i de ekstraordinære bededagene. Likeledes, når det ble tillyst spesielle takkegudstjenester, ble bønnene og takksigelsene knyttet enda mer til konkrete politiske hendelser. Det var om å gjøre å fremme kongens sak i bønnene til Gud. Alt dette var nøye regissert av trenigheten i København, kongen, Kanselliet og Sjællands biskop. Ta den nordiske sjuårskrigen som eksempel: Da Fredrik 2. planla denne krigen og så fulgte dette opp med slag og felttog, ble det gitt ordre til ekstraordinære bededager i alle danske og norske kirker. Her ble det bedt for at Gud måtte gi kongen seier over svenskene, og når han seiret, ble seieren feiret med takkegudstjenester (Norske Rigs-Registranter I, 378, 422, 427–28).

Den teokratiske kongsideologien ble fremmet i mange trykksaker. Kirkebønnene ble trykt, det ble også mange prekener med kongehyllende innhold, og så oppstod en enda større litteratur som ble inspirert av fortellingene om Guds og kongens sak på jorden. Størst aktualitet ble det gitt i pamfletter og aviser som ble publisert for å fortelle om og kommentere viktige hendelser, særlig i krig. Fra denne pamflettlitteraturen utviklet de første avisene seg rundt midten av 1600-tallet, og disse publikasjonene økte i antall og hyp-pighet under Karl Gustav-krigene fra 1657 til 1660. I Norge var presten Kjeld Stubs *Aggershusiske Acter* i 1644 et tidlig produkt av nyheter som propaganda. Han framstilte hendelsene det året slik at det støttet stattholder Hannibal Sehesteds aktivistiske krigspolitikk mot svenskene (Johnsen 1909, 52–53).

Krigene i 1640–50-årene (1643–45 og 1657–60) påførte den danske kongen katastrofale nederlag, men umiddelbart etter klarte

han likevel å utnytte situasjonen til å gjøre seg eneveldig høsten 1660 og vinteren 1661. Dermed kom en ny og forsterket bølge av rojalistisk litteratur, igjen med kirken som det viktigste mediet. Når en sammenlikner kirkebønnene før og etter 1660, er det lett å se at kongen under eneveldet ble ytterligere opphøyd som en hellig allmakt, enda sterkere knyttet til Gud som dennes representant på jorden. Omtalen av kongen i kirkeritualets bønner ble langt mer omfattende, langt hetere og mer eksaltert. Disse tekstene ble inspirert av Det gamle testamentets ordbruk om Jehova og Israels konger (Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge 1688; Rian 2014, 350–56).

Avisene fulgte opp i den retoriske kampanjen. Før midten av 1700- tallet var København enerådende som dansk-norsk avisby, og disse avisene sparte ikke på konfekten når det gjaldt framstillinger av kongen på beste måte (Stolpe 1878–82). Slik smittet også av i diktningen – ja, en av avisene på 1660–70-tallet, *Den Danske Mercurius*, ble forfattet av den begavede poeten Anders Bording, og det gjorde han i flytende aleksandriner. De egnet seg fortreffelig til tidens kongepanegyrikk (Den Danske Mercurius 1984).

Konklusjon

Bøker og andre trykksaker ble på 1500- og 1600-tallet sterkt preget av den lutherske kongemaktens seiersgang. Med hjelp av kongens kirke og universitet trakk myndighetene opp rammene for det trykte ord. Kongemakten påvirket i stor grad innholdet ved alle de virkemidler som stod til rådighet for dem som dominerte samfunnet politisk, administrativt og sosialt. Dermed ble det skapt en

hegemonisk litterær kultur som forfatterne forholdt seg til og innordnet seg under, preget av hyllest til Gud og kongen. Slik ble reformasjonstidens bøker i stor grad produkter av et kongelig bokvesen.

AMUNDSEN, ARNE BUGGE, OG HENNING LAUGERUD. 2001. *Norsk fritenkerhistorie 1500–1850*. Oslo: Humanist forlag.

ANDERSEN, NIELS KNUD. 1980. Det teologiske fakultet 1497–1597. I Leif Grane (red.). *Københavns Universitet 1479–1979*, b. V. København: G.E.C. Gads Forlag.

BERNTSEN, THV. 1926. Enno Brandrøk. I *Norsk biografisk leksikon*, 1. utg., b. 3. Oslo: Det Mallingske Bogtrykkeri.

BULL, FRANCIS. 1926. *Norges litteratur fra reformasjonen til 1814*, b. 2 av *Norsk litteraturhistorie*. Oslo: H. Aschehoug & Co.

EIKREM, INGER. 1992. *Halvard Gunnarssøn. Norges kongekrone. Med innledning, oversettelse og noter ved Inger Eikrem*. Oslo: Universitetsforlaget.

Den Danske Mercurius. 1984. København: C.A. Reitzels Forlag.

Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge. 1688. Kiøbenhavn.

FRØLAND, ALEKSANDER. 1974. *Dansk boghandels historie 1482 til 1945*. København: Gyldendal.

GLEBE-MØLLER, JENS. 1980. Det teologiske fakultet 1597–1732. I *Københavns universitet 1479–1979*, b. V, red. Leif Grane. København: G.E.C. Gads Forlag.

GRAM, HERMAN (RED.). 1907. *Breve fra Hans Gram, etatsraad, geheimearchivar, professor; 1685–1748*. Kjøbenhavn: V. Thaning & Appels Forlag.

HAMRE, LARS. 1986. Jon Simonsson, jurist og humanist, tradisjonsformidlar og sambandsledd mellom gammal og ny tid. I Hans Try (red.). *Peder Claussøn Friis. Samtid og miljø på Agder, 77–125*. Kristiansand: Agder distriktshøgskole.

IMSEN, STEINAR. 1982. *Superintendenten. En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og statsutvikling mellom reformasjonen og eneveldet*. Oslo: Universitetsforlaget.

JAKOBSEN, JESPER. 2011. Omorganiseringen af den teologiske censur. Generalkirkeinspektionskollegiets censurvirkksomhed 1737–1747. (Dansk) *Historisk Tidsskrift* 111(1): 1–36.

JØRGENSEN, ELLEN. 1964 (1931). *Historieforskning og historieskrivning i Danmark indtil år 1800*. København: Den danske historiske forening.

JØRGENSEN, GUNNAR. 2000. Claussøn Friis, Peder. *Norsk biografisk leksikon*, 2. utg., b. 2, 218–20. Oslo: Kunnskapsforlaget.

JOHNSEN, OSCAR ALBERT. 1909. *Hannibal Sehesteds statholderskab, 1642–1651: et tidsskifte i Norges historie*. Kristiania: Aschehoug.

Kancelliets Brevbøger 1576–79. København: C.A. Reitzel.

KEYSER, RUDOLF. 1858. *Den norske Kirkes historie under Katholicismen*, b. 2. Christiania: Chr. Tønsbergs Forlag.

Kirkeordinantsen av 1607 og Forordning om ekteskapssaker gitt 1582. 1985. Oslo: Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt. Den norske rettshistoriske kommisjon.

KOHT, HALVDAN. 1954. Rustung, Christoffer Trondsson. *Norsk biografisk leksikon*, 1. utg., b. 12. Oslo: H. Aschehoug & Co.

KOLSRUD, OLUF (RED.). 1917. *Utkast til en norsk evangelisk Kirkeordinants. Efter Kong Christian IVs Befaling forfattet af Norges Superintendenter i Aaret 1604*. Oslo: Jacob Dybwad.

KONGSRUD, HELGE. 2011. *Det norske kanslerembetet. Kompetanse, funksjoner, arkivdannelse og overleveringsveier*. Skriftserie 34. Oslo: Riksarkivaren.

KORNERUP, BJØRN. 1928. *Biskop Hans Poulsen Resen. Studier over kirke- og skolehistorie i det 16. og 17. aarhundrede*, b. 1. København: G.E.C. Gads Forlag.

KORNERUP, BJØRN. 1968. *Biskop Hans Poulsen Resen*, b. 2. København: G.E.C. Gads Forlag.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ. 1987. *Christian 3. og kirken 1536–1559*. Studier i den danske reformationskirke 1. København: Akademisk Forlag.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ (RED.). 1989. *Kirkeordinansen 1537/39. Tekstudgave med indledning og noter ved Martin Schwarz Lausten*. København: Akademisk Forlag.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ. 2006. *Peder Palladius. Sjællands første lutherske biskop*. København: Alfa.

MEYERS, A. R. 1975. *Parliaments and Estates in Europe to 1789*. London: Thames and Hudson.

NIELSEN, YNGVAR. 1872. *Jens Bjelke til Østråt. Norges riges kantsler. Et bidrag til Norges indre historie i den første halvdel af det syttende århundrede*. Kristiania: P.T. Mallings Bogtrykkeri.

NORDBERG, MICHAEL. 1984. *Den dynamiska medeltiden*. Stockholm: Nordstedts.

Norske Rigs-Registranter. I. 1861. Christiania: Det norske Historiske Kildeskriftfond.

RIAN, ØYSTEIN. 1997. *Den aristokratiske fyrstestaten 1536–1648*, b. 2 av *Danmark-Norge 1380–1814*. Oslo: Universitetsforlaget.

RIAN, ØYSTEIN. 2003a. *Embetsstanden i dansketida*. Oslo: Det norske Samlaget.

RIAN, ØYSTEIN. 2003b. *Maktens historie i dansketiden*. Oslo: Makt- og demokratiutredningen 1998–2003.

RIAN, ØYSTEIN. 2013. Historie i tvangstrøye. Kongemakt og historieformidling i Danmark-Norge 1536–1814. *Historisk tidsskrift* 92: 63–90.

RIAN, ØYSTEIN. 2014. *Sensuren i Danmark-Norge. Vilkaene for offentlige ytringer 1536–1814*. Oslo: Universitetsforlaget.

RØRDAM, HOLGER FREDERIK. 1873. *Historiske kildeskrifter og bearbejdelser af dansk historie*, b. I. Kjøbenhavn: G.E.C. Gads Forlag.

STOLPE, PETER MATTHIAS 1878, 1879, 1881, 1882. *Dagspressen i Danmark, dens vilkår og personer indtil midten af det attende aarhundrede*. Kjøbenhavn: Samfundet til den danske litteraturs fremme.

STUB, KJELD. 1644. *Aggershusiske Acters første quartaels summariske beskriffuelse paa nerverende aar 1644; Aftryk af Originalen i det kgl. Bibliothek i Stockholm*. 1883. Christiania: Thronsen & Co. Bogtrykkeri.

STORM, GUSTAV (RED.). 1881. *Samlede Skrifter af Peder Clausson Friis*. Kristiania: A.W.Brøgger.

02. Geistliges bokkultur 1650–1750: mangfold eller restriksjon?

Gina Dahl

Ved reformasjonen ble presteskapet den viktigste agenten når det gjaldt å spre luthersk kristendom til den daværende, i alle fall i nett, katolske befolkningen. Oppgavene deres var mange, deriblant å undervise sognebarna. Ian Green, som har kommentert presteskapets stilling etter reformasjonen, hevder at denne var

...crucial not just because of the struggle for supremacy between old and new Churches, but also because of the challenges posed by an increasingly literate and critical laity. As a result, much more attention was paid to the education and training of the clergy and to preaching, there was a much greater and more sophisticated use of catechizing and of the printing press, and in many regions the clergy became increasingly involved, directly or indirectly, in the education of the laity on weekdays as well as Sundays (Green 2003, 156–75).

Ettersom den lutherske lærdommen var tekstuell mer en rituell, er det klart at *kunnskap* ble svært viktig, som Ian Green også påpeker, ikke minst blant de geistlige som skulle oppdra allmuen i den rette tro. Og lærdom fordret bøker. Men hva utgjorde egentlig de geistliges tekstuelle univers – var det preget av mangfold eller restriksjon? At tidligmoderne stater var preget av restriktive bokmarkeder på grunn av sensur, både ytre og selvpålagt, har blitt hevdet av flere, deriblant en av bokhistoriens store skikkelser, Elizabeth Eisenstein. Ikke bare hevdet Eisenstein i sin bok *The printing press as an agent of change* (1979) religionens rolle når det gjaldt å strukturere bokmarkedet, men også at politiske regimer formet bokmarkedet i et gitt geografisk område. Kun i friere områder fikk blomstrende bokmarkeder vokse frem.¹ I samme ånd har Øystein Rian i den senere tid påpekt sensurens viktige rolle i tidligmoderne Danmark-Norge.² Et mer «flytende» ståsted har imidlertid Adrian Johns (2002) tatt ved å hevde at bøker ofte fant sine egne veier ut i markedet, uansett styresett. Gjennom opptegnelser av boksamlinger til-



- 1 Se for eksempel Eisensteins artikkel «An Unacknowledged Revolution Revisited», 2002: 87–105.
- 2 Se Øystein Rians *Sensuren i Danmark-Norge. Vilårene for offentlige ytringer 1536–1814*, 2014. Når det gjelder former for sensur utøvd i den tidlig moderne periode, se dessuten vurderinger hos Appel, *Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark* (2 bind), 2001. At lærdomsuniverset på mange måter også var konformt, viser seg ikke minst når det gjelder bokspredning blant allmuen: Denne eide i den tidlig-moderne perioden en større andel oppbyggelig, luthersk litteratur; se Fet, *Læsande bønder. Litterær kultur i Norske allmugesamfunn før 1840*, 1995. Former for innøving av luthersk kristendom i tidligmoderne Skandinavia via bøker og lesning belyses også i Appels og Fink-Jensens (red.) *Religious Reading in the Lutheran North. Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, 2011.

hørende geistligheten i perioden 1650–1750 vil jeg vise at bokmarkedet blant denne spesifikke gruppen av befolkningen var preget av *både* åpenhet og restriksjon.³ Først vil jeg imidlertid komme med noen betraktninger over norsk åndsliv og bokforekomster generelt.

Bøker som (inter)nasjonal vare

Norsk religiøst liv etter reformasjonen har gjerne blitt sett på, og på mange måter med rette, som en ensrettende prosess hvor religiøs konformitet var statens viktigste anliggende. All den tid religion var en såpass viktig sak – Gud støttet velvillig opp om et samfunn av gode, kristne innbyggere, og dessuten hadde disse rettroende en høy grad av kongetrohet – var det viktig at alle ledd av samfunnet var gode kristne (les: lutherske) borgere. Som sitatet av Green viser, så gjaldt dette også for alle deler av geistligheten. Det var disse som var de fremste bærerne av luthersk religiøsitet, og utdanningen av dem ble etter reformasjonen både styrket og styrt. Ikke minst skjedde dette i ortodoksiens periode på 1600-tallet, hvor bredere læreplaner og krav om økt lengde på universitetsstudier (i København) for geistligheten sto på agendaen. Det var sterk vekt på utdanning også på 1700-tallet, hvis første halvdel går under navnet pietismen. Situasjonen med at Norge etter reformasjonen kun var utstyrt med et par luthersk-utdannede prester, endret seg derfor

.....

3 Innholdet i denne artikkelen baserer seg på studiene jeg utførte av boksamlinger under doktorgradsarbeidet mitt i perioden 2003–2006. Funnene herfra og de ideene jeg utviklet er presentert i bøkene *Book Collections of Clerics in Norway, 1650–1750*, 2010, og *Books in Early Modern Norway*, 2011, spesielt kapittel fire.

gradvis: Utover på 1600-tallet var de aller fleste prestene universitetsutdannede, om enn av varierende grad med tanke på studielengde, mens mange av klokkerene og annet kirkelig personell gjerne kun var utdannet ved latinskoler eller ikke i det hele tatt. Ved inngangen til 1700-tallet og fremover endret denne situasjonen seg. Nå ble det utdannet langt flere teologer enn det sto embeter ledige, og mange av disse endte dermed opp i stillinger som for eksempel kapellaner og lærere. Slik sett ble den geistlige verden etter hvert fylt opp av religiøse «eksperter».⁴

Selv om vi vet hvilket religiøst univers våre geistlige levde innenfor, så vet vi mindre om hvilket boklig univers de levde i. Naturlig nok var rettroenhet viktig, og å ha eller spre andre ideer var straffbart. I tråd med en slik ideologi ble den dansk-norske trykkpressen overvåket og sensurert, slik at kun visse typer skrifter fikk se dagens lys. Slik sett kan vi si at staten hadde kontroll med hva som ble sendt ut på bokmarkedet fra trykkeriene.

Men om enn trykkpressene var overvåket, vil ikke dette si at sirkuleringen av bøker blant de lærde, inkludert geistligheten, var det. Bøker rettet mot den lærde elite, noe geistligheten var, ble ikke trykket her til lands. Til det var markedet for lite til at trykkerne kunne tjene penger på denne formen for virksomhet. Dermed ble så å si all den litteraturen de ville lese, importert utenfra. Setet for

.....

⁴ For den gradvise utvidingen av presteutdanningen både når det gjaldt innhold og lengde, se for eksempel Leif Grane [red.], *Det teologiske fakultet*, 1980, samt William Norvin, *Københavns universitet i refomationens og orthodoxiens tidsalder* (to bind), 1937–1940. En utdypende skildring av presters utdanning i tidligmoderne Norge gir også Oluf Kolsrud i sin *Presteutdanning i Norge* fra 1962.

denne handelen var København. Ikke slik at det i Danmark heller ble trykket så mye av den lærde, spesialiserte litteraturen som øvrigheten ønsket seg, men København var et knutepunkt for bokimport. Via bokhandlerne her kunne man bestille bøker enda lenger fra, og svært viktig i denne prosessen var de store, og lutherske, bokbyene Leipzig og Frankfurt am Main, hvor man utvekslet bøker via et spesielt byttesystem. Også fra lokale bokhandlere eller -bindere kunne man bestille inn ønsket litteratur fra det store utlandet, og noen ganger kunne til og med omreisende bokhandlere ha med seg denne typen litteratur eller ta opp bestilling på sådan. Mange bokinteresserte fraktet også med seg bøker fra egne reiser utenlands eller sendte bestillinger med andre som var på reisefot. Sann sett var den geistlige, spesialiserte litteraturen mer internasjonal enn dansk-norsk. Men, når bøker først var kommet frem, ble de gjerne i lokalområdet i uoverskuelig fremtid; titter vi i datidens auksjonskataloger, ser det ut til at bøker som først hadde funnet veien til Norge, sirkulerte på det lokale auksjonsmarkedet i århundrer. Slik sett var bokhandelen både internasjonal og bevegelig – men også statisk – på samme tid.

Bøker i geistliges private eie – problemfelter

Det at luthersk kristendom fokuserte på tekstuell kunnskap, førte automatisk med seg en interesse for bøker. Hva geistligheten derimot eide av bøker i en periode hvor rettroenhet, represjon og sensur ikke bare var tomme ord, er interessant all den tid funnene sier oss noe om hva slags lærdomsunivers den internasjonale handelen med bøker faktisk skapte.

Å undersøke bokforekomster blant geistligheten er imidlertid ikke den enkleste oppgaven. For det første er det bevart få private, tidligmoderne boksamlinger i Norge, og aller minst fra tidlig på 1500-tallet.⁵ En viktig kilde til bokforekomster er derfor fortegnelser over bøker, det vil si bøker listet i kilder som skifteregistre, auksjonskataloger eller trykte bokkataloger; den siste kilden er imidlertid som oftest et sent 1700-talls fenomen, i alle fall når det gjelder større utbredelse. En mer vidstrakt kartlegging av bøker for geistlighetens del er naturlig nok skifteprotokoller. Flere slike er bevart for ettertiden, mest sannsynlig fordi geistliges skiftesystem ble holdt separat fra den til resten av befolkningen, noe som innebærer at de ble ført i egne protokoller. Boklister i skifteprotokoller har likevel flere mangler som det er verdt å notere seg: Flere steder kom denne typen registrering sent i gang, gjerne langt ut på 1700-tallet, noe som betyr at selve reformasjonsårhundrets bokkultur langt på vei forblir ukjent for oss. Dessuten, selv etter at denne registreringen offisielt hadde kommet i gang, var det ikke nødvendigvis personale på plass til å utføre skifteforretningen, slik at enkelte transaksjoner kunne vente lenge på seg, eller til og med falle helt vekk. Dette, blandet med regler for når det faktisk var nødvendig med et offisielt skifte, førte til at det var langt flere som det ikke ble skiftet etter, enn motsatt. Dette betyr naturlig nok at de bøkene som nevnes



5 I dag er de fleste eksisterende 1500- og 1600-tallsbøker i Norge inkludert i offentlige boksamlinger ved instanser som Nasjonalbiblioteket og Gunnerusbiblioteket. Vi vet naturlig nok ikke alltid hvem som opprinnelig eide disse bøkene, og hvordan de kom til Norge.

i skifteprotokoller, ikke representerer et helhetlig bilde.⁶

Det er også viktig å notere seg at selv om bøker listes i skifteprotokoller, er det ikke slik at disse nedtegnelsene nødvendigvis er gode kilder til geistlighetens bokkultur i tidligere tider. Flere eldre protokoller er skadede, og noen ganger er skriften uleselig. De forfatterne og titlene som listes, er heller ikke alltid like lette å tyde, spesielt da denne lærdomsverden ikke automatisk er en vi gjenkjenner i dag. Ofte var dessuten *notarius* slurvete, noe som betyr at det i skiftelister ikke nødvendigvis gis konkret informasjon om de bøkene som fantes i et bo: Utallige ganger refereres det til «en pakke bøker», «syv usle og slitte bøker», og så videre. Å eksakt tallfeste bokforekomster og innholdet i boksamlingene er derfor ingen lett sak; den er og må bli unøyaktig. Likevel er slike skiftelister over bøker gull verdt all den tid andre kilder mangler når det gjelder tidligere tiders bokunivers.

.....

6 Selv om de skiftene som finnes listet i diverse offentlige protokoller gjerne er få, vil jeg likevel påstå at de er representative for datidens bokunivers. I doktoravhandlingen min, senere publisert som *Book Collections of Clerics in Norway, 1650–1750*, 2010, gikk jeg gjennom mellom 90 og 100 geistlige boksamlinger. Disse inneholdt totalt rundt 10 000 bøker. Disse bokfunnene utmerket seg ved en såpass klar «profil», inkludert større likhetstrekk, at kildene kan sies å ha en stor grad av allmenn representativitet.

De mange bøker

Totalt sett baserer denne studien av geistliges bokverden 1650–1750 seg på rundt nitti forskjellige boksamlinger.⁷ Det mest markante trekket med de bøkene som listes i skifteprotokollene er den store mengden bøker som faktisk finnes der: Totalt sett var det rundt 10 000 bøker i de analyserte boksamlingene, hvilket vil si at hver geistlig i snitt eide rundt 110 bøker. For et land langt oppe i nord og med en trykkpresse som kun i meget sparsommelig grad produserte lærd litteratur, er dette et anselig tall.

Visse nyanser når det gjelder eierskap bør likevel nevnes. For det første var boksamlingene som oftest større i byene enn på landet, noe som peker på at det nok var lettere å skaffe seg bøker i urbane strøk: Bokeiere her var tettere på handelsnettverk av alle slag, og de kunne dermed lettere skaffe seg bøker. Dessuten, all den tid geistligheten var en stor og sammensatt gruppe som inkluderte alt fra proster og prester til klokkere, skolelærere og enker etter geistlige, er det klart at former for bokeierskap og antall eide bøker varierte. Naturlig nok var det de høyest oppe i det geistlige hierarkiet som etterlot seg de største boksamlingene, mens for eksempel klokkere og presteenker eide langt færre. Disse siste eide naturlig

7 Når det gjelder selve tidsavgrensningen 1650–1750, må det noteres at de første skiftene som ligger til grunn for studien er fra rundt 1680. Når jeg likevel refererer til et tidsspenn fra 1650, er dette fordi de bøkene som listes i disse kildene gjerne ble anskaffet rundt 1650 og dermed refererer til eierens kunnskapsunivers på denne tiden. De fleste skiftene som brukes i denne studien er likevel fra rundt 1700 eller senere. Geografisk er skiftene fra forskjellige deler av Norge, forskjellige distrikter eller byer i øst, sør, vest og nord, og denne bredden er grunnen til at jeg velger å snakke om en bredere norsk bokkultur.

nok også færre «spesialiserte» bøker, og de sentrerte seg i stedet rundt dansk-norsk «lavterskellitteratur» som for eksempel katekismer og postiller. Der er også en størrelsesutvikling å se over tid: Mens de store boksamlingene på 1600-tallet gjerne var på flere hundre bøker, inkluderte de store samlingene på 1700-tallet i snitt over flere tusen. Hvem som eide disse bøkene, og hvor mange de eide, var dermed forhold som varierte. Rent formatsmessig er det også endringer å notere seg: Mens forekomstene av store bøker, det vil si bøker i folio og quarto, var relativt høyt i de eldste samlingene, vokste det prosentvise antallet bøker i mindre formater, slik som for eksempel oktaver, frem mot 1800-tallet. Når det gjelder språk, er samlingene imidlertid mer statiske: Få bøker totalt sett var skrevet på dansk, mens brorparten av bøkene var skrevet på latin eller tysk. Enkelte bøker var også skrevet på engelsk, nederlandsk eller til og med fransk. Det sistnevnte hørte dog til sjeldenhetene. Internasjonalt mangfold preget altså bøkernes språk, i alle fall frem mot 1750. Etter dette ser det ut til at det danske islett i samlingene vokser prosentmessig.

Bokmassen rundt om i de geistlige samlingene var dessuten jevnt over det vi i dag ville kalle gammel. De fleste bøkene ser ut til, i alle fall i de tilfellene hvor årstall er angitt, å være trykket rundt 50–100 år før eieren døde. Dette betyr at boksamlingene helt frem til år 1750 som oftest var fulle av 1500-tallsforfattere. Flere ting kan leses ut av dette. Det viktigste er kanskje hvor viktig arv var i det boklige kunnskapsbildet: Flere bøker gikk nok fra far til sønn over generasjoner, og antagelig ble bøker også gitt som gaver venner og slekt imellom eller som bytteobjekter i nettverk av geistlige. Når en

bok først var kommet et sted, ser den i alle fall ut til å ha blitt i det samme geografiske området i lang tid. Ulikt i dag hvor fagbøker helst skal være av nyere dato, ser altså fortidens anerkjennelse for eldre kunnskap ut til å ha vært mye større: Klassisk kunnskap var gammel kunnskap i ordets rette forstand. Selv om boksamlingene rundt om i Norge i perioden 1650-1750 hadde mange av de samme strukturene, er det også slik at enkelte lokaliteter hadde større likhetstrekk innad enn andre. Blant annet var boksamlingene i Bergen veldig like de i nordområdene, noe som peker på hvor viktig distribusjonsnettverk var; de fleste av bøkene som landet nordpå, hadde antagelig Bergen som mellomstasjon.

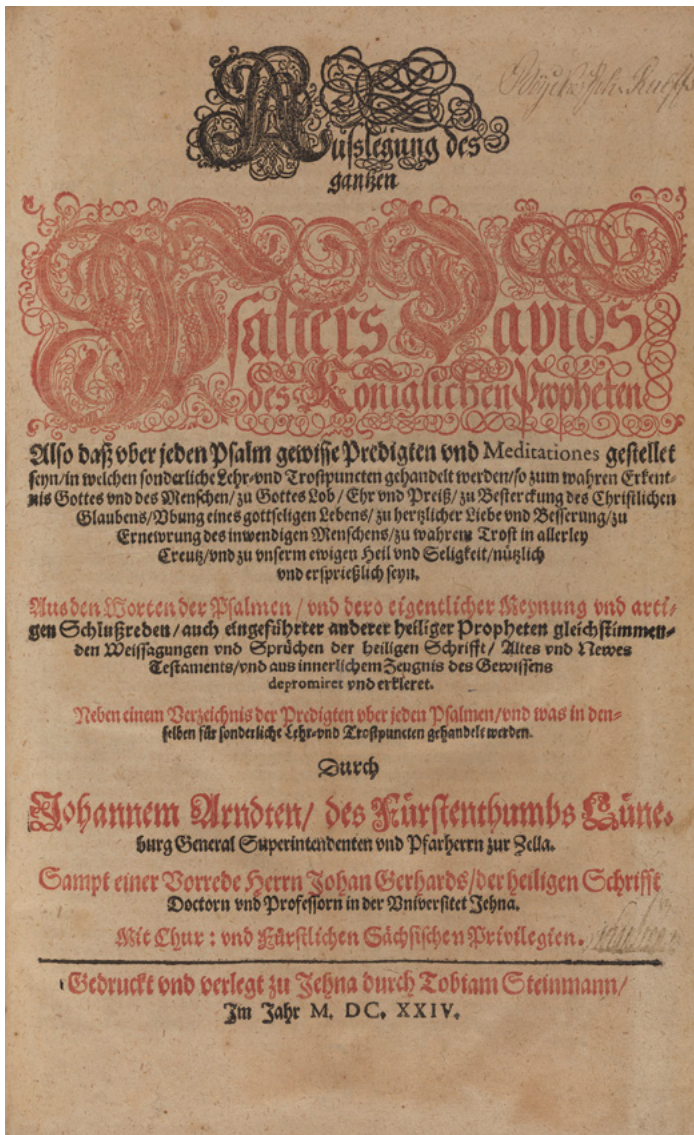
Arven fra Tyskland – Trondheim

Sett under ett er det viktigste trekket med norske, geistlige boksamlinger i perioden 1650–1750 det høye antallet tyske bøker; dette er gjennomgående, og det gjelder alle norske regioner, både urbane og rurale. Bøkene var heller ikke «bare» fra Tyskland; de kom fra lutherske områder, og der trykksted er nevnt, kommer det klart frem at de store bokbyene Leipzig og Frankfurt am Main var svært viktige når det gjaldt bokdistribusjonen nordover. Som følge av dette var de fleste bøkene i samlingene skrevet av tyske, lutherske forfattere. Denne avhengigheten av Tyskland når det gjaldt lærdomsspredning, reflekterer naturlig nok det nære båndet de lutherske områdene imellom, noe som ikke minst viste seg når det gjaldt kultur og religion. I det store og hele skjøv denne tysk-lutherske litteraturen den danske godt over sidelinjen når det gjaldt bokdistribusjon. På denne måten kan vi si at boksamlingene i perioden sto i en tysk

tradisjon, og ikke egentlig en dansk-norsk. [iii. 1]

Det at de fleste bøkene i geistlige boksamlinger frem mot 1750 var preget av den tyske arven, innebærer likevel ikke at samlingene var preget av statiskhet på alle plan. For det første var det tidlig moderne forfatterrepertoaret veldig bredt, noe vi også ser reflektert i norske boksamlinger. På tross av klassiske forestillinger om at det kun var noen få viktige teologer som dominerte perioden, viser boksamlingene at det var et vell av tyske forfattere som fikk bøkene sine sirkulert på det norske bokmarkedet. For eksempel viser de geistlige boksamlingene i Trondheim, Norges kanskje mest internasjonale bokby i perioden, et svært heterogent tilsnitt av tysk-lutherske forfattere. I de fjorten registrerte geistlige boksamlingene i Trondheim i perioden 1697–1743, listes det opp rundt 190 *forskjellige* tysk-lutherske forfattere (se tabell 1).⁸ Dette høye antallet tyske teologer er gjengs for mange norske regioner, og da spesielt de som lå nærmest byer og andre knutepunkter. I distrikter hvor boksamlingene var mindre, som for eksempel i nordområdene, var naturlig nok antallet forfattere lavere. I de geistlige boksamlingene i Troms og Senja, for eksempel, var det listet opp rundt nitti forskjellige forfattere i perioden 1697–1753.

8 For kilder her, se Dahl 2010, 159–60, 213, og Dahl 2011: 75–76.



ill. 1 Johann Arndt: *Ausslegung des gantzen Psalters Davids des Könighlichen Propheten*. Jena 1624.
(Foto: Nasjonalbiblioteket)

Tabell 1: Tysk-lutherske forfattere i geistlige boksamlinger i Trondheim, 1697–1743.

Johann Samuel Adami, Wilhelm Alard, Georg Albrecht, Johann Arndt, Josua Arndt, Gottfried Arnold, Sebastian Artomedes, Christian Avianus, Reinhard Bakius, Friedrich Balduin, Fridemann Beckman, Heinrich Ludolph Benthem, Michael Bern, Felix Bidemback, Johann Binck, Anton Wilhelm Boehme, Martin Bohemus, Johann Botsak, Johannes Brenz, Stats Buscher, Johann Franz Buddeus, Johannes Bugenhagen, Heinrich Bünting, Georg Calixt, Abraham Carpvov, Karl Hildebrand von Canstein, Abraham Calov, Johann Benedikt Carpvov, Balthasar Cellarius, Martin Chemnitz, David Chytraeus, Martin Chemnitz, Gottlieb Cober, Christoph Corner, Anton Corvinus, Daniel Cramer, Hartmann Creide, Paulus Crell, Thomas Crenius, Caspar Cruciger den yngre, Johann Conrad Dannhauer, Christoph Dauderstadt, Georg Dedeckennus, Conrad Dietrich, Johann Michael Dillherr, Adam Doegen, Johann Georg Dorsch, Heinrich Eckard, Paul Egard, Rupert Erythropel, Georg Fabricius, Johannes Fabricius, Johann Albert Fabricius, Justus Feurborn, Matthias Flacius, Erasmus Francisci, August Hermann Francke, Philipp Heinrich Friedlieb, Johann Caspar Funck, Simon Geddicus, Martin Geier, Christian Gerber, Johann Gerhard, Justus Gesenius, Salomon Gesner, Salomo Glassius, Andreas Glauch, Zacharias Grapius, Albert Grawer, Georg Grosshan, Johann Guenther, Georg Haberin, Johann Ludwig Hartmann, Daniel Hartnaccius, Johann Reinhard Hedinger, Jacob Heerbrand, Johann Heermann,

Johann Henning, Valerius Herberger, Caspar Heunisch, Joachim Hildebrand, Johann Himmel, Abraham Hinckelman, Johann Hulsemann, Aegidius Hunnius, Nicolai Hunnius, Leonhard Hutter, Johannes Jan, Philipp Kegel, Peter Kirchback, David Kluge, Johann Friedrich Koenig, Christian Kortholt, Herionymus Kromayer, Johann Abraham Kromayer, Joachim Lange, Johann Ludwig Langhans, Friedrich von Lanckisch, Michael von Lanckisch, Paulus Laurentius, Petrus Loss, Martin Luther, Polycarp Leyser, Georg Major, Johann Heinrich Majus, Christian Matthiae, Balthasar Meisner, Philipp Melanchthon, Balthasar Mentzer, Johann Matthaeus Meyfart, Johann Heinrich Michaelis, Peter Michaelis, Martinus Mirus, Balthasar Müller, Heinrich Müller, Georgius Mylius, Paul Nicander, Philipp Nicolai, Gottfried Olearius, Martin Opitz, Johann Adam Osiander, Lucas Osiander den eldre, Johann Pappus, Christoph Pelargus, Christoph Pezel, Tobias Pfanner, August Pfeiffer, Johann Pfeil, Ernst Christian Philippi, Moses Pflacher, Johann Pomarius, Johann Porst, Andreas Prückner, Johann Andras Quenstedt, Johann Qvistorp, Johann Jacob Rambach, Friedrich Rappolt, Adam Rechenberg, Johann Riemer, Jacob Reneccius, Christoph Heinrich Rittmeier, Samuel Rüling, David Runge, Michael Rutmeyer, Sigfried Sacc, Johann Adam Schertzer, Georg Schimmer, Erasmus Schmidt, Johann Andreas Schmidt, Sebastian Schmidt, Justus Christoph Schomer, Johann Schroeder, Christian

Scriver, Weit Ludwig von Seckendorff, Nicolai
Selnecker, Johann Seybold, Oswald Sledanus,
Johannes Sleidanus, Severin Walther Sluter,
Theodor Snepff, Cyriacus Spangenberg, Johannes
Spangenberg, Philipp Jacob Spener, Theophilus
Spitze, Georg Stampel, Paul Stockmann, Aegidius
Strauch, Victorin Strigel, Georg Strigenitz, Johann
Tarnow, Johann Thaddeus, Nathanael Tilesius,

Adam Tribbechow, Johann Heinrich Ursinus, August
Varenius, Matthias Vogel den eldre, Gottfried
Vogt, Tobias Wagner, Georg Walther, Michael
Walther den eldre, Matthias Wasmuth, Johann
Weißenmayer, Hieronymus Weller, Jacob Weller,
Friedrich Werner, Johannes Wigand, Johann
Winckelmann, Hermann Zacharias.

Det mest slående med forfatterne som listes opp i tabellen foran er det faktum at de fleste av dem tilhørte det sene 1500- eller det tidlige 1600-tallet, hvilket vil si at de tilhørte det som kalles for den tyske ortodoksien. Mange av disse var store skikkelser på sin egen tid og viktige for utviklingen av ortodoksien som teologi, slik som for eksempel Johann Gerhard, hvis *Loci theologici* dukker opp i relativt mange boksamlinger. Det samme gjør Leonhard Hutter, deriblant med sin *Compendium locorum theologicorum*. Også andre teologer av ortodoksiens støpning, selv om denne hadde flere faser og uttrykk, fikk sine bøker distribuert i Norge, som for eksempel Aegidius Hunnius og Balthasar Meisner; Meisner var ofte representert med verkene *Christologia Sacra* og *Anthropologia Sacra*. Mange av disse tyske forfatterne hadde store forfatterskap bak seg, hvilket vil si at mange av dem ofte var representert med ulike verker i de forskjellige samlingene, ikke minst gjaldt dette Aegidius Hunnius. Et sterkere pietistisk innslag dukker først opp i norske geistlige boksamlinger etter 1750, noe som peker på hvor lang tid det tok trender å nå et bredere allment nedslagsfelt (Dahl 2011, 86-87).

Arven fra Tyskland – Jarlsberg

Også i Jarlsberg dukker det opp et høyt antall tyske teologer i boksamlingene. For eksempel listes det i skiftene her opp rundt 140 forskjellige forfatternavn i perioden 1704–1738, et antall på høyde med det funnet i Trondheim. [ill. 2]

Men på tross av at det var mange tyske teologer som fikk spredt skriftene sine i Norge, er det likevel slik at enkelte forfattere ser ut til å ha vært mer populære enn andre. Noen forfatternavn dukker faktisk hyppigere opp enn andre, og mange av disse ser ut til å ha vært populære over det ganske land, om enn det var enkelte regionale forskjeller. I Jarlsberg ser det for eksempel ut til at forfattere som Leonhard Hutter, Friedrich Balduin, Hartmann Creide og Luther var spesielt populære, i alle fall dersom man tar utgangspunkt i boksamlingene som var registrert i perioden 1704–1738 (se tabell 2).

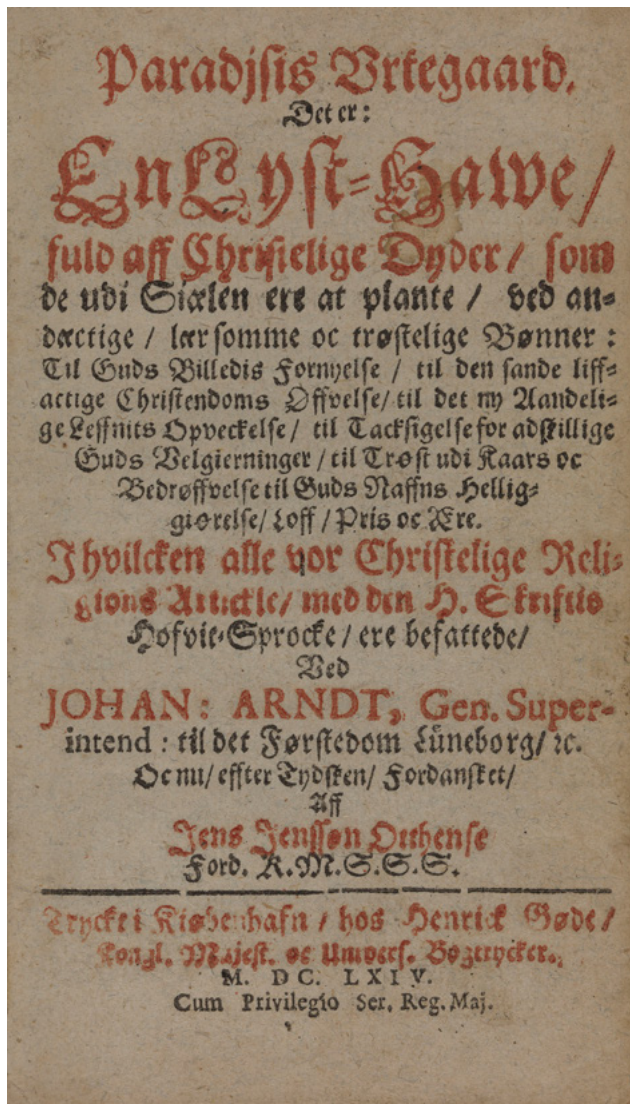


ill. 2 D. Henrich Müllers Aandeligt Tack-Altare, til et hvert Guds Barns Daglige Lof-Offer at aflegge, oprettet og forklaret. København 1683. (Foto: Nasjonabiblioteket)

Tabell 2: Tysk-lutherske «bestselgere» i Jarlsberg 1704-1738.

Listet i elleve boksamlinger	Leonhard Hutter (død 1616)
Listet i ti boksamlinger	Friedrich Balduin (død 1627), Hartmann Creide (død 1656), Martin Luther (død 1546)
Listet i ni boksamlinger	Conrad Dietrich (død 1639), August Pfeiffer (død 1698)
Listet i åtte boksamlinger	Johann Arndt (død 1621), Felix Bidemback (død 1612), Johann Heermann (død 1647), Heinrich Müller (død 1675)
Listet i syv boksamlinger	Georg Albrecht (død 1647), Philipp Melanchthon (død 1560)
Listet i seks boksamlinger	Reinhard Bakius (død 1657), David Chytraeus (død 1560), Johann Gerhard (død 1637), Aegidius Hunnius (død 1603), Johann Tarnow (død 1629)

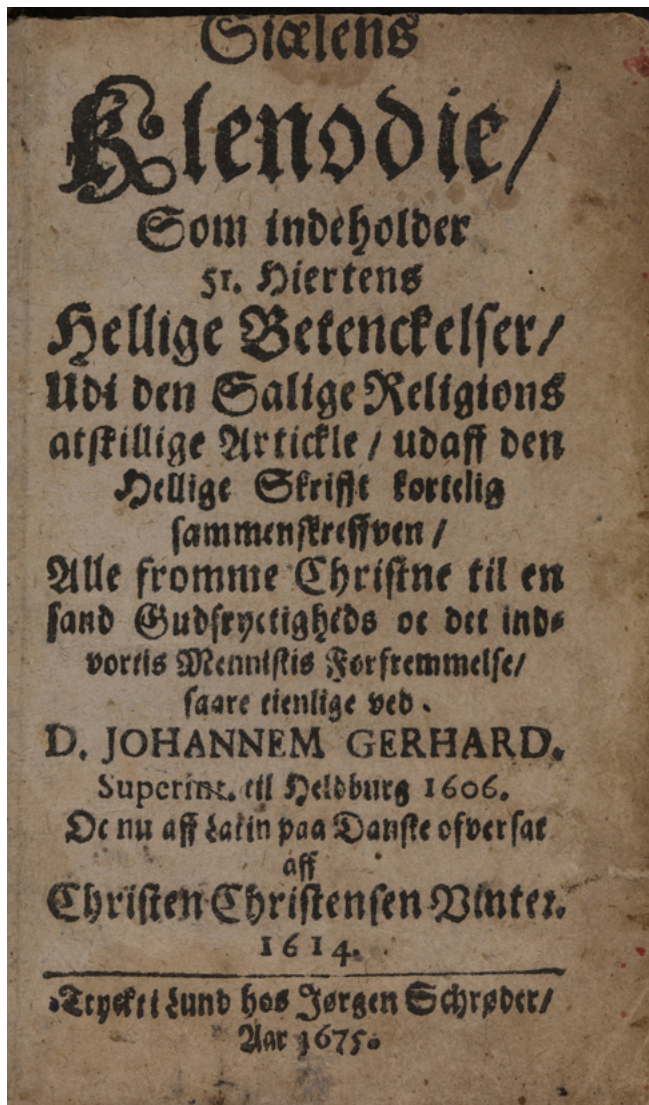
Det store antallet forfattere og verker som listes i de forskjellige geistlige, norske boksamlingene, avdekker også andre kuriositeter, nemlig at mange av de forfatterne som ser ut til å ha vært «alle-mannseie» i dag stort sett er glemt. For eksempel ser forfattere som Conrad Dietrich, Johann Hermann og Hartmann Creide ut til å ha vært minst like store som Luther og Melanchthon i Norge når det gjaldt boklig lærdom. Biskopen i Ulm, Conrad Dietrich, ser ut til å ikke bare ha fått sin katekisme spredt over store deler av det protestantiske Europa, men også i Norge. Også den ortodokse salmeskriveren Johann Hermann ser ut til å ha vært en gjenganger i norske geistlige boksamlinger, og det samme gjelder den relativt ukjente 1600-tallsteologen Hartmann Creide. Også han er en gjenganger i brorparten av bibliotekene, og han treffes på minst like mange ganger som Luther, om ikke mer. Spesielt viktige synes hans verk *Nosse me & nosse te* samt hans *Meditaciones* og postill ut til å ha vært. [iii. 3]



ill. 3 Paradisjs Urtegaard, Det er, en Lyst-Hawe, fuld aff Christelige Dyder, som de udi Siælen ere at plante, ved andæctige, lær somme oc trøstelige Bønner. Ved Johan Arndt, effter Tydskens Fordanstet aff Jens Jenssøn Otthense. København 1664. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

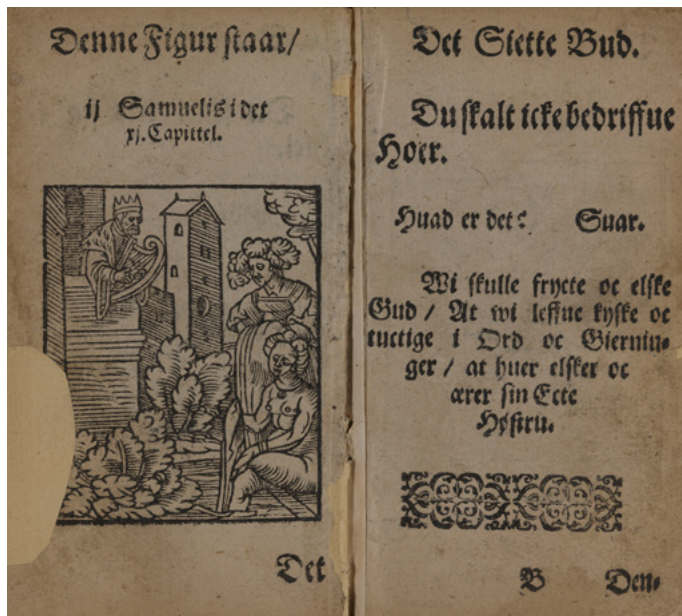
Et annet aspekt er også viktig å notere seg når det gjelder de tyske forfatterne i boksamlingene, nemlig at brorparten av disse – grunnet boksamlingenes alder – tilhørte 1500-tallet. Det vil si at de virket i en periode da man fortsatt diskuterte hva som skulle utgjøre luthersk teologi. Dette betyr igjen at mange av de forfatterne som dukket opp i de geistlige boksamlingene, ikke var normalteologer, men snarere representanter for et utall divergerende syn på luthersk kristendom. Flere av 1500-tallsforfatterne var for eksempel delta-gende både i de synergetiske og majoristiske stridighetene, og mange andre igjen hadde sine egne standpunkter i en periode hvor luthersk teologi ble utmeislet. Dette gjelder blant annet Andreas Osiander den eldre, som også tidvis dukker opp i boksamlingene: Han var den sentrale personen i det som senere fikk navnet den osi-andriske kontrovers om troens betydning for frelsen. Flere av for-fatterne som listes opp i norske skifter, ble også senere anklaget for krypto-kalvinisme. Totalt sett var mange av de 1500-tallsforfatterne som dukket opp i de norske boksamlingene, ikke innenfor det vi i dag ville kalt normert, luthersk teologi. [iii. 4]

Man kan trekke flere viktige konklusjoner når det gjelder det tyske innslaget i norske, geistlige boksamlinger. Først: Det at den geistlige lærdomskulturen, i alle fall når det gjaldt teologi, var tysk, og luthersk, vil ikke si at den samme verden var stereotyp. Tvert imot var det et vell av forfattere og bøker som fant veien til Norge, for oss i dag både kjente og ukjente. Selv om mange av «best-selgerne» tilhørte ortodoksien som teologisk strømning, var dessu-ten mange av forfatterne også representanter for teologisk mang-fold. Slik sett kan de norske geistlige boksamlingene, på tross av at



ill. 4 Sælens Klenodie, Som indeholder 51 Hiertens Hellige Betenckelser, Udi den Salige Religions atskillige Artickle, udaff den Hellige Skriffte kortelig sammenskreffven, ved Johannem Gerhard, Oc nu aff Latin paa Danske ofversat aff Christen Christensen Vinter. Lund 1675. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

de står i en tysk-luthersk tradisjon, sies å være mer preget av heterogenitet enn homogenitet. [iii. 5]



ill. 5 Martin Luther: *Enchiridion, En liden Catechismus, eller Christelig Lærdom, gantske nyttelig for alle Sogneprester oc Predickere, Ocsaa for Børn oc vngt Folck*. Rostock 1596. Oppslag. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Arven fra Nederland og England

Det faktum at de fleste lærde bøker som sirkulerte i Norge, kom utenfra, betyr ikke bare at bøkene som dukket opp her, fant veien fra Tyskland. Faktisk ser to andre nettverksområder også ut til å ha vært viktige når det gjaldt bokspredning i Norge, nemlig Nederland og England. Disse landene var tydeligvis også kjerneområder for bokspredning blant geistlige i Norge.

Ikke minst bøker fra Nederland ser ut til å ha vært godt representert i Norge, og brorparten av disse var skrevet av kalvinister. Flere forfatternavn dukker opp rundt omkring her hjemme, som for eksempel Johannes Coccieus (død 1669), Herman Witsius (død 1708) og Campegius Vitringa (død 1722). På samme måte som med de tysk-lutherske forfatterne, ser imidlertid enkelte forfattere ut til å ha vært mer «allemannseie» enn andre, spesielt gjelder dette Franciscus Ridder (død 1683) og Caspar Sibelius (død 1658). Disse to var ikke bare storheter i Nederland, men også tydeligvis i Norge: I enkelte lokaliteter var deres bøker like ofte å finne som de skrevet av Luther. Spesielt Ridder, en teolog i Rotterdam, var svært kjent i store deler av Nord-Europa på sin egen tid, og han forfattet blant annet, *Huis-Catechisatie*, som tydeligvis også fant veien nordover. Caspar Sibelius, en utsending til Dort-synoden, ser også ut til å ha vært «allemannseie» i Norge, ikke minst med sine «samlede verker», som ble trykket i Amsterdam i 1644. Det ser dessuten ut til at den mest populære bibelutgaven som fant veien til geistligheten i Norge, var skrevet av en kalvinist i Amsterdam, nemlig Stephanus Curcellæus (eller Étienne de Courcelles, død 1659). Også bibelutgaven til Immanuel Tremellius (død 1580), en opprinnelig katolikk som senere konverterte til kalvinismen, ser ut til å ha vært populær i Norge. [iii. 6] Flere kalvinister fra andre steder i Europa fikk også distribuert skriftene sine her hjemme, for eksempel Calvin (død 1564), Theodore Beza (død 1606) og Charles Drelincourt (død 1669).

Den korte avstanden til England betød dessuten at mange forfattere med anglikansk bakgrunn fikk skriftene sine avsatt i Norge. Enkelte av disse kom også fra Wales og Skottland. Mange av



ill. 6 Testamenti Veteris Biblia Sacra, sive, Libri canonici priscae Judaeorum Ecclesiae a Deo traditi. London 1593. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

disse forfatterne, men ikke alle, hadde puritansk-kalvinistisk bakgrunn. Noen av dem ser ut til å ha vært mer populære enn andre når det gjaldt bokdistribusjon, deriblant den puritanske predikanten Thomas Watson (død 1686) og den anglikanske biskopen Lewis Bayly (død 1631); Bayly spesielt ser ut til å ha nådd ut til mange med sin *Practice of piety*. Richard Baxter (død 1691) ser også ut til å ha vært kjent for de fleste geistlige i Norge, og det samme var den puritanske predikanten Daniel Dyke (død 1616). Dyke ser ut til å ha nådd et bredt publikum med sin *Nosce te ipsum*, som ble oversatt til dansk i 1706 – da hadde den imidlertid fått fjernet en del ikke-lutherske fraser. Imidlertid ser det ut til at de fleste norske kirkemenn skaffet seg den engelske utgaven.

Det kan dessuten være interessant å notere seg at enkelte av de bøkene som gikk igjen i norske, geistlige boksamlinger var skrevet av katolikker. Selv om disse var i mindretall, er det likevel litt spesielt at enkelte for oss i dag ukjente størrelser også fra det katolske ser ut til å ha vært «allmannseie» i tidligere tider. Den av forfatterne som ser ut til å ha fått sine skrifter hyppigst sirkulert, var den fransiskanske mystikeren Diego de Estella (eller Didacus Stella, død 1578) med sin bok *De contemnendis mundi vanitatibus*. Ellers var Jeremias Drexel (død 1638), Robert Bellarmin (død 1621) og Luis av Granada (død 1588) også tidvis representert i boksamlingene.

Avslutning

Både under reformasjonstiden og senere var bøker og bokspredning svært viktig. Bøker hadde blant annet en oppdragende og formende effekt, ikke minst på geistligheten, som var den viktigste agenten

når det gjaldt å oppdra allmuen i den ekte lutherske troen. Men hva hadde så geistligheten selv tilgang til av litteratur i en tidsalder preget av represjon, privilegier og sensur?

Går vi til geistliges boksamlinger slik de skisseres i skifteprotokoller, ser vi at verken det lave antallet hjemlige trykkerier eller et mer repressivt klima generelt førte til sparsommelighet når det gjaldt bokforekomster. Tvert imot var bokmassen slett ikke uanselig, og den var dessuten preget av en stor grad av internasjonalitet, da langt de fleste bøkene var trykket utenfor tvillingrikets grenser. Selv om de fleste bøkene i de geistliges boksamlinger var trykket utenfor tvillingriket, var kjerneområdet likevel tysk-luthersk. Langt de fleste bøkene i de geistlige samlingene var trykket i byer som Leipzig og Frankfurt am Main. At bokmassen var tysk, vil likevel ikke si at den ikke var sammensatt: Det fremste trekket ved den tyske andelen bøker i de geistlige samlingene var nettopp mangfoldet. Bøkene var skrevet av et vell forskjellige forfattere som ikke nødvendigvis representerte normativ, luthersk teologi. Dessuten var tidligere tiders storheter kanskje helt andre enn det vi tenker i dag. Samtidig viser bokmassen slik den er beskrevet i geistlige skifter, at en ikke ubetydelig andel kalvinsk, religiøs litteratur ser ut til å ha vært et fast innslag i det geistlige biblioteket, om den nå kom fra Nederland eller England. Det var også et lite, men fast innslag av katolsk litteratur i de geistlige samlingene. Selv om vi ikke vet hva eierne selv tenkte om disse bøkene, er det likevel interessant at de faktisk finnes. I det store og hele viser bokforekomstene i geistlige skifter i Norge 1650–1750 altså en viss grad av mangfold. Dette peker naturlig nok på at det er forskjell mellom bokmarked og sen-

sur og bokspredning. Bokspredningen blant lærde i Norge gikk gjennom helt andre kanaler og nettverk enn hva bøkene blant menigmann gjorde, noe som førte til en viss grad av internasjonalitet og variasjon. Dette peker igjen på at «arven etter Luther» ikke bare var preget av restriksjon og statiskhet, men også av åpenhet og variasjon.

- APPEL, CHARLOTTE. 2001. *Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark* (2 bind). København: Museum Tusculanums Forlag.
- APPEL, CHARLOTTE OG MORTEN FINK-JENSEN, RED. 2011. *Religious reading in the Lutheran North. Studies in early modern Scandinavian book culture*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- DAHL, GINA. 2010. *Book collections of clerics in Norway, 1650–1750*. Leiden: Brill.
- DAHL, GINA. 2011. *Books in early modern Norway*. Leiden: Brill.
- EISENSTEIN, ELIZABETH L. 1979. *The printing press as an agent of change: Communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EISENSTEIN, ELIZABETH L. 2002. An unacknowledged revolution revisited. *The American Historical Review* 107/1: 87–105.
- FET, JOSTEIN. 1995. *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*. Oslo: Universitetsforlaget.
- GRANE, LEIF, RED. 1980. *Det teologiske fakultet* (bind 5 av Københavns Universitet 1479–1979). København: Gad.
- GREEN, IAN. 2003. Teaching the reformation: The clergy as preachers, catechists, authors and teachers. I *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, red. C. Scott Dixon og Luise Schorn-Schütte, 156–75. New York: Palgrave Macmillan.
- JOHNS, ADRIAN. 2002. How to Acknowledge a Revolution, *The American Historical Review* 107/1: 106–125.
- KOLSRUD, OLUF. 1962. *Presteutdanningi i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

NORVIN, WILLIAM. 1937–1940. *København's universitet i reformationens og orthodoxiens tidsalder* (2 bind). København: Gyldendal.

RIAN, ØISTEIN. 2014. *Sensuren i Danmark-Norge. Vilåårene for offentlige ytringer 1536–1814*. Oslo: Universitetsforlaget.

03. Djevelbesettelsen i Køge og ånden fra Thisted: bokhistorie, kulturelle skript og virkelighetsforståelse

John Ødemark

However scorned and spurned during the age of reason, the demonic and the magical did not so much disappear from polite culture as change their face and place. Once disclaimed and tamed. They became available for cultural repackaging, notably in the domain of literature and the arts which were themselves enjoying phenomenal growth (Porter 1999, 245).

Den litterære ompakkingen av Køge Huskors

Dette kapittelet er en kunnskaps- og teksthistorisk studie av Johan Brunsmunds bok om djevelbesettelsen i Køge på 1600-tallet. Djevelbesettelse og trolldom studeres i vår samtid først og fremst som kulturelle fiksjoner eller som psykologiske vrangforestillinger. I tidlig moderne tid var imidlertid disse fenomenene og spørsmålet om deres realitet helt sentrale i utforskningen av virkelighetens grenser (Clark 1997, 25ff, jf. Elmer 2007, 44). Debatter om besettelsenes realitet og trolldommens effektivitet var viktige temaer ikke bare i

teologi, men også i den offisielle vitenskapelige kulturen (Clark 1997; Elmer 2007; Ferber 2004, 3). I en studie av den berømte besettelsessaken i Loudon i Frankrike i 1630-årene spør M. de Certeau «[i]s this hallucinatory or real. What is the real?». Dette, tilføyer han, var det store spørsmålet som lå til grunn for debattene de månedene da Loudon-saken pågikk (Certeau 1996, 93).

Mot slutten av 1600-tallet utspilte det seg en lignende debatt om hvilken verden som var den virkelige i Danmark. Også her stod djevelbesettelsens mulighetsbetingelser i sentrum. Dette kapittelet handler altså om denne debatten og Brunsmands bok om besettelsen i Køge, *Køge Huskors* (1674; heretter KH). Brunsmann (1647–1707) var født i Trondheim. Etter studier i Sverige og Danmark virket han som rektor ved Herlufsholm skole, og fra 1679 var han prest ved Københavns aldershjem. Brunsmann utgav en rekke verk, både fromhetslitteratur på dansk og lærde verk på latin (Bækstedt 1953, 32–46). KH tilhører den fromme og folkespråklige delen av Brunsmands produksjon. I denne boken behandlet han en serie med djevelbesettelser som hadde rammet Hans Bartskjærs hus i Køge i hele syv år, mellom 1608 og 1615. Omtrent midt i denne lange lidelsesperioden, i 1612, anklaget Hans Bartskjær en viss Johanne Tommeses for å være heks og for å ha forårsaket besettelsene med magiske midler. Rettsprosessene i etterkant av dette førte til minst 15 dødsdommer (Bækstedt 1953, 24; Gilje og Rasmussen 2002, 259). Retten har med andre ord akseptert Hans' diagnose (besettelse) og hans årsaksforklaring (trolldom).

Køge-sakene kom til å prege den nye og skjerpede trolldomslovgivningen som ble gjeldende i Danmark fra 1617. Hendel-

sene i den lille kjøpstaden Køge (ikke langt fra hovedstaden København) utspilte seg på en tid hvor rettsforfølgelsen av trolldom og trollfolk var på det mest intense i Danmark, men dette inntraff altså over *et halvt århundre* før førsteutgaven av boken som Brunsmann mente dokumenterte hendelsene, ble publisert. Mot slutten av århundret vendte det offisielle Danmark seg mot Brunsmann og den demonologien som boken uttrykte. En årsak til dette var at KH ble innrullert i debatten om besettelsessaken i Thisted, som helt på tampen av 1600-tallet ble avfeid fra offisielt hold som bedrageri – eller patologi.

«En hel kosmologi stod på spill» i debatten om KH, skriver H. Horstbøll. «Var djævleriene *sandhed* eller blott en *forestillingsverden?*» (1999, 500, min kursivering). Etter at den kosmologiske striden var avgjort i Brunsmanns disfavør, ble boken utgitt som litterær fiksjon og til forlystelseslesning – eller som et kulturhistorisk dokument som demonstrerte en fortidig mentalitet (ibid., 499–501). Horstbøll beskriver dette som en forskyvning av djevelen fra «dagliglivets virkelighetsplan» til «*fiksjonsplanet*» (ibid., 499, min kursivering).

Allerede mens forfatteren av KH levde, ville hans opponenter ha det til at bokens emne var «en Fabel og u-vis Sag», som Brunsmann selv sier (KH, 220). Motstanden gjør altså at Brunsmann må forsvare sin fromme fortelling mot skribenter som benekter den sannheten Brunsmann ønsket å rapportere om i KH. En forfatter som Brunsmann måtte imøtegå, var Balthasar Bekker, en av de mest kjente kritikerne av trolldomsforestillinger i det tidlige moderne Europa, som angriper KH i *De Betoverde Weereld* (1691). En annen tekst som måtte pareres, hadde en mer hjemlig opprinnelse: I *Kort*

og sandfærdig Beretning om den vidtudraabte Besættelse udi Thisted (1699) omtaler den islandske antikvaren Árni Magnússon besettelsen i Thisted, den andre store besettelsessaken fra det danske 1600-tallet. Magnússon begynner sin korte og polemiske bok med å si at *sannheten* om besettelsene nå må komme frem. Han avslutter med et angrep på Brunsmann og hans «opphisende bog» om Køge og konkluderer med at besettelsen årsak er at «*uvisse eventyr*» som «det saa kaldede Huus Kaars udi Kiøge» har forvirret den «gemeene» mann. Kort tid etter dette, i 1701, gjør juristen og litteraten Tøger Reenberg narr av «Tisted Hexerie, / Og Høne-Kluk i Kiøge» i sin *Ars Poetica* (Reenberg 1997, 145–46). Lenge før L. Holberg gjorde Thisted til et synonym for overtro i *Hexeri eller blind alarm*, hadde altså det offisielle Danmark forkastet Brunsmanns kosmologi.

Hos Magnússon og Reenberg begynner altså en forskyvning av Brunsmanns beretning fra tro til overtro, og fra sannhet til fiksjon og eventyr. Magnússons diskreditering av den diabolske virkeligheten i Thisted fikk tilbakevirkende kraft på KHs sannhetsverdi, og debatten bidro til å sette en definitiv stopper for den rettslige forfølgelsen av trollfolk i Danmark (Appel og Fink-Jensen 2009; Kallestrup 2010; Levack 2008, 195). Det offisielt godtatte svaret på spørsmålet «what is the real?» (jf. Certeau over) hadde endret seg.

På tross av skiftet i synet på hvilke vesener som tilhørte den virkelige verden, ble Brunsmanns beretning om Køge-besettelsen fortsatt publisert, til og med i nesten intakt narrativ form. KH fortsatte å være folkelesning og ble utgitt i nye utgaver etter Brunsmanns død. Imidlertid ble det som Brunsmann hadde presentert som en sann beretning om djevelens jordiske virke i Køge, litterært

ompakket som fiksjon. Brunsmands diabolske virkelighet ble nå assosiert med narrative genrer som fabel og eventyr. I 1758 ble fortellingen om besettelsene i Køge utgitt under tittelen *Mærkværdige Trolddoms-historie*, i 1819 ble den innlemmet i *Danske folkesagn*, som både litterær forlystelse og kulturhistorisk dokumentasjon, og i 1820 ble boken publisert med undertittelen «en original dansk Folke-roman» (Bækstedt 1953, 79 og 81; Horstbøll, 501; Resløkken 2013). Et drøyt tiår senere inntok KH scenen, for da ble Johan Ludvig Heibergs vaudeville som gjorde narr av det Brunsmann hadde presentert som en sann strid mellom Gud og Satan i Køge, oppført. Stykket ble populært. Det ble satt opp 105 ganger på *Det kongelige teater* mellom 1831 og 1913 (Nielsen 2016). Etter denne ontologiske tømningen av fortellingens trossubstans blir KH løsrevet fra den fromhetskonteksten Brunsmann hadde innskrevet den i, og paratekstuelt ompakket som forlystelseslitteratur og fiksjon (Bækstedt 1953; Horstbøll 1999, 500). [iii. 1]

Den litterære forskyvningen av KH synes å korrespondere med store teser om sekularisering, modernisering og det Max Weber kalte «avfortryllingen» av verden. Forenklet kan vi si at dette er teser som fremstiller reformasjonen og den nye vitenskapen som historiske prosesser som gjennom ulike etapper sørger for at verden blir «avfortryllet», det vil si at verden blir tom for all mening som ikke er et resultat av at *mennesket projiserer mening på verden*. All mening er nå et kulturprodukt, mens naturen i seg selv blir frakjent all «immanent» mening, den er kun et lerret som mennesker bruker som et objekt for sin egen meningsdannelse (Gilje 2011).

I denne avfortryllingsprosessen blir også de som fastholder



ill. 1 Johan Brunsmann: Et forfærdeligt Hus-Kors, eller en sandferdig Beretning om en gruelig Fris-
telse som tvende fromme Ægte-Folk i Kiøge for nogen rum Tid siden har været plagued med. Ved
Johan Brunsmann, efter Udgaven af 1684 ved L. Pio. København 1870. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

troen på magi og annen overtro, til epistemologiske og religiøse «andre». Reformert og luthersk retorikk beskriver ofte sin katolske motstander som en kolportør av «magi», «overtro» og «fiksjon». Luther omtalte eksempelvis pavens autoritet som en menneskelig oppfinnelse, og skjærsilden og de praksiser som var knyttet til dette hinsidige «mellomstedet», ble av reformatorene sett som et uttrykk for legitimerende fiksjon, som en «dikters fabel» (Grafton og Rice 1994, 157; Greenblatt 2001, 10–46; Barnett 1999; Ødemark 2011, om Danmark-Norge).

En generalisert beskrivelse av sekularisering og modernisering som en kumulativ transformasjon av tro til fiksjon og underminering av fortidens mytiske konstruksjoner finner vi hos H. White:

First nature, then God, and finally man himself have been subjected to the demythologizing scrutiny of science. The result has been that those concepts which in an earlier time functioned as components of sustaining myths [...] have one by one passed into the category of the fictitious (White 1978, 252).

Det eneste faste punktet her er, som hos Weber, en antroposentrisk definert kultur konstruert av mennesker og en myteknusende vitenskap som tilsynelatende unndrar seg *the fictitious*, det konstruerte. KH og striden om boken kompliserer en slik historieforståelse.

Dette kapittelet er altså en kunnskaps- og teksthistorisk studie av KH og debattene om boken. Jeg setter KH og dens litterære ompakking i sammenheng med bredere debatter om preternaturlige

fenomener i Danmark-Norge og Europa fra midten av 1600-tallet til tidlig på 1700-tallet. Deretter vender jeg meg til KH, og jeg analyserer hvordan boken innskriver og argumenterer for besittelsesfenomenet i polemikk med forfattere som mistror Brunsmands fortelling fra Køge. Jeg analyserer dette som en strid som hvilke kulturelle skript som skal brukes til å fortolke besettelsene.

Brunsmann og sannheten om besettelsen i Køge

KH er dels en historisk rekonstruksjon av hendelsene i Køge, dels er den en teologisk kommentar til disse hendelsene, og dels tilføyer forfatteren andre, kortere beretninger om besettelse for å argumentere for besettelsesfenomenets realitet. Brunsmand søkte i Køges arkiver og undersøkte de tekstlige dokumentene han fant. I tillegg intervjuet han også «informanter» som fortsatt husket besettelsen i Hans Bartskjærs hus. Brunsmands intensjon var slik å gi en realistisk rekonstruksjon av historiske hendelser. KH rommer flere forskjellige genrer som alle på forskjellig logisk og narrativt vis argumenterer for besettelsesfenomenets realitet.

Særlig viktig for å forstå bokens struktur – og dens opprinnelses- og resepsjonshistorie – er det faktum at Brunsmand compilerte sin tekst på grunnlag av flere manuskripter som opprinnelig var forfattet av Anna Hans Bartskjær. Anna var fruen i huset som djevelen hadde invadert, og hennes nedtegnelser ble sirkulert i tiden etter Køge-besettelsen. I sentrum av boken KH står slik første-håndsvitnet Anna Hans Bartskjærs og hennes «sannferdige beretning om en gruelig fristelse av djevelen». Anna har fortellerstemmen gjennom hele den delen av boken som bærer undertittelen

«Huus-Kaarset». Dette var også tittelen på et av manuskriptene etter Anna. I denne delen av Brunsmands tekst er Anna både forteller og aktør, det vil si at fortelleren – ulik historikeren, redaktøren og kommentatoren Brunsmand – som førstehåndskilde er en del av den verden både hun og Brunsmand forteller om. Det er rundt Annas tekst den teologiske refleksjonen kretser, og det er Annas erfaringer som først og fremst skal tjene som et fromt og oppbyggelig eksempel for leseren.

Det var altså spørsmålet om hvorvidt Anna talte sant, og om de besatte i Køge faktisk ble fysisk invadert av diabolske vesener som hadde kosmologiske implikasjoner.

Den fulle tittelen på Brunsmands tekst var:

Et Forfærdeligt Huuskors Eller en Sandferdig Beretning om en Gruelig Fristelse aff Dieffvelen som tvende Fromme oc Gudfryctige Æctefolk i Kiøge for nogen rum tid siden haffver været plagede med.

[iii. 2] Intellektuelle både i Danmark og Europa tvilte på tittelens løfte om en «sannferdig beretning» og på titteltekstens ontologiske implikasjon, at djevelbesettelsen i Køge hadde vært en bokstavelig realitet. Det var striden om beretningens sannferdighet som brakte nye utgaver av det som i utgangspunktet var et folkelig fromhetsskrift, inn mot sentrum av samtidens teologiske og vitenskapelige debatter.

I løpet av 1690-årene ble KH oversatt til tysk og latin, og disse oversettelsene ble også plukket opp av europeiske intellektuelle,



ill. 2 Johan Brunsmand: Et Forfærdeligt Huus-Kaars, eller En Sandferdig Beretning om en Gruelig Fristelse aff Dieffvelen som tvende Fromme oc Gudfryctige Æcte-Folck i Kiøge for nogen Rum Tid siden hafver været plagede med. København 1684. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

som Bekker (Bækkstedt 1953, 75–85; Horstbøll 1999, 500). Den tiltagende svekkelsen av det vi kan kalle besettelsesfenomenets sannsynlighetsstruktur i samtidens intellektuelle debatter, fører til at tekstmassen innenfor bokens permer ekspanderer i takt med at det kosmologiske dramaet skrur seg til. Spørsmålet om tittelen holder sitt løfte om sannhet, får Brunsmand til å tilføye flere nye tekstdele for å underbygge huskorsets historiske realitet. Anakronistisk kunne vi si at Brunsmands hensikt med disse tekstlige tilføyelsene nettopp var å hindre det genreskiftet som vi vet kom når boken ble reklassifisert som «fiksjon» og litterært ompakket som «kuriøs trolldomshistorie», et suspekte «folkesagn», eller til og med forvandlet til en vaudeville som latterliggjorde både huskorsets forfatter og bokens kosmologiske grunnpremiss (korporlig djevelbesettelse er virkelig).

Å lese etter besettelsens kulturelle skript

Nyere kulturhistorisk forskning har understreket at fenomener som besettelse og trolldom bør forstås med henvisning til fortolknings-skjemaer basert på andre forventninger om hvilke krefter som virker i kosmos. N. Gilje skriver eksempelvis – med direkte referanse til trolldomssaken mot Anne Pedersdatter i Bergen, men også med relevans for tolkningen av kulturforskjeller mer allment – følgende om Anne og Absalon Pederssøn Beyers forventning om å finne budskap fra Gud i naturens tegn. I dette tilfellet dreier det seg om skyer formet som truende sverd:

I likhet med oss hadde de bestemte forventninger om hva det var mulig å observere. De fortolket derfor sine erfaringer i lys

av et «skjema» – bestemte begreper og referanserammer – som langt på vei ble delt av både leg og lærd på 1500-tallet. I så måte skilte de seg ikke så mye fra mennesker i det 21. århundre: Vi tolker og erfarer på vår måte og konstruerer våre data etter samme prinsipper som fortidens mennesker. Den avgjørende forskjellen er at vi opererer med andre tolkningsnøkler eller andre kategorier enn Anne og Abasalon. Vi har ikke de samme teorier og de samme forventninger og tolker følgelig liknende observasjoner på en annen måte. Kanskje sier vi at noe «så ut som et sverd», men føyer til at det var nok et stjerneskudd eller en meteor – eller kanskje en UFO (Gilje 2003, 158–159).

Setter vi ideen om at data konstrueres og observeres innenfor rammen av ulike «skjemaer», fremstår det å lete og lese etter tegn fra Gud på himmelen, eller forklare lidelse med henvisning til trolldom, ikke som overtro eller rasjonalitetssvikt – selv om slik søken ville være illegitim i en «moderne», naturvitenskapelig kosmologi hvor naturfenomener «forklares», mens utveksling av tegn og tale er begrenset til menneskelige relasjoner (jf. Skinner 2002).

Debatten om besettelsenes realitet var knyttet til spørsmålet om «konstruksjonen» av *preternaturlige* data: I visse særtilfeller kunne naturlige ting bli til tegn – tegn stilet til mennesker av overnaturlige aktører – som formidlet budskap med religiøs og moralsk betydning. Alt fra djevelbesettelser til kometer, monstrøse fødsler og de skyformasjonene som Anne og Absalon forsøkte å tyde, kunne være eksempler på dette (Daston 1998; Gilje 2003).

Med henvisning til et begrep hentet fra F. Bacon skriver S. Clark at slike preternaturlige fenomener var «privilegerte tilfeller» i samtidens vitenskapelige utforskning av virkeligheten og dens grenser (Clark 1997). Spørsmålet om det preternaturliges eksistens var ennå ikke avgjort, og debatten om dette fenomenområdet bidro til å skape det kosmologiske inventaret som «moderniteten» og den «avfortryllede» verden anerkjenner. Ikke minst gjelder dette den skarpe distinksjonen mellom en (meningsløs) natur som årsaksforklares, og en (meningsfull) kultur som forstås, og som utgjør et felt for kommunikasjon mellom mennesker – ikke mellom mennesker og overnaturlige aktører som bruker naturen som tegn (Bauman og Briggs 2003; Latour 1997). Denne kosmologiske annekteringen av det preternaturlige feltet – fra to sider, naturen og kulturen – gjorde spørsmål om hvorvidt det var Gud eller Djevelen som uttrykte seg gjennom «natures bok», irrelevante og irrasjonelle.

Over så vi White fortelle om hvordan «sustaining myths» blir underminert av en ikke-kulturell vitenskap som synes som om den kommer inn i kulturelle forestillinger fra *utsiden*, og som blir gitt all myteknusende kraft («nature, then God, and finally man himself have been subjected to the demythologizing scrutiny of science» [jf. over]). I motsetning til dette binære bildet har nyere forskning på forholdet mellom tidlig moderne demonologi og naturfilosofi understreket at spørsmålet om det preternaturlige, besettelsenes realitet og trolldommens effektivitet utspilte seg i et felt som ble delt av teologer, demonologer og aktører vi tenker på som den moderne vitenskapens opphavsmenn (Clark 1997; Elmer 2007; Ferber 2004). Som del av det preternaturlige feltet var besettelsene

privilegerte tilfeller som kunne brukes til å «teste ut» virkelighetens grenser. Som vi skal se både hos Brunsmand og Bekker, ble humanistiske og retoriske teknikker også brukt i denne utforskningen: i Bekkers tilfelle tilsynelatende for å underminere en «sustaining myth».

Med et resonnement som minner om Giljes, har Clark argumentert for at man ikke må bortforklare fortidens kulturelle forskjell ved å erstatte det han kaller fortidige aktørers «virkelighetsbegrep», med «våre» begreper om hvilken verden som er den virkelige. I en innflytelsesrik kritikk av forskning på trolldomsforestillinger beskriver han hvordan årsaksfaktorer som «vi» aksepterer som virkelige, brukes til å *bortforklare* fenomener som besettelse og trolldom. Dermed visker man imidlertid også ut de hermeneutiske horisontene – eller fortolkningsskjemaene – som utgjorde rammen rundt fortidige menneskers virkelighetsforståelse og «datakonstruksjon».

For Clark dreier dette seg først og fremst om sosiologiske og psykologiske forklaringer som erstatter fortidige forklaringer. Begge er antroposentriske, det vil si at de setter menneskets sosiologi eller psykologi i sentrum: «many accounts of the subject [trolldom] have tried to explain it in terms of something *more real* – for example, some set of *social, political, or psychic conditions*» (Clark 2001, 5, min kursivering). Eksempler på det siste er psykologiske forklaringer som postulerer at besettelse «*egentlig*» er hysteri, schizofreni eller andre patologiske tilstander som har en ontologisk plass som årsaker i «vårt» medisinske skjema, i den menneskelige (sykdoms)natur. Fortidige forestillinger og virkelighetsbegrep blir dermed forstått som *feilrepresentasjoner* av en underliggende medisinsk virkelighet

som vi nå har tilgang til. Slik blir også andres «virkelighetsbegreper» «condemned as unreal» (ibid., jf. Clark 1997, 391). I motsetning til forklaringer som tilbakefører besettelse til det det «egentlig» er, i henhold til «vårt» skjema – universelle patologier som blir feillest og forvrenget av folk, som forfatteren av KH – postulerer Clark at besettelse må forstås som *et kulturelt fenomen*, etter antropologisk modell:

What anthropology now offers, then, is a way of accounting for possession as a phenomenon with a basis in culture rather than nature – *its very reality being constituted by the categories in terms of which men and women conceive of it*. It is important to recognize that these categories are very likely to embrace exactly those aspects of biological, psychological, and social experience to which possession has sometime been reduced – illness, stress, relative deprivation, or whatever. But if this is the case, then these, too, are symbolic constructs and the relationship between them can no longer be seen as one of cause and effect. Instead, it becomes rather like the relationship between various idioms in the same language (ibid., 399, min kursivering).

Det er slike skript og symbolstrukturer som gjør det mulig både (i) å *fremstille* besettelse som et gjenkjennbart fenomen (fra pasientens perspektiv) og (ii) å lese adferd og symptomer diagnostisk, nettopp som uttrykk for en bestemt lidelse (fra behandlerens perspektiv). Dette gjelder imidlertid ikke bare besettelse og andre

«falske» diagnoser; all sykdom og lidelse må «fremføres» i gjenkjennbare former for å kunne bli diagnostisert. Sykdom har derfor alltid et kulturelt aspekt: «Possession does not *reflect* illness so much as it *establishes its presence performatively*» (jf. *ibid.*, 399). Besettelse er på denne måten ikke å forstå som et uttrykk for en «egentlig», *underliggende sykdom* som er den harde, medisinske årsaken, men som en «adferd» som dramatisk – eller performativ – «etablerer» sykdom som et kulturelt, og dermed «lesbart», fenomen.

Hva besettelser «egentlig» er, varierer videre etter hva slags kulturelle skript som brukes til å dramatisere og diagnostisere dem, og det er slike skript som «make it possible (or, indeed, impossible) for it to occur» (*ibid.*, 399). En implikasjon av dette, hevder Clark (via antropologiske hjemmelsmenn som C. Geertz og M. Lambek), er at det er «analytically false to distinguish ‘behavior’ from the symbolical structures which endow it with meaning» (*ibid.*, 400).

KH både gjengav og kommenterte en slik symbolstruktur. For det første gjengav boken det skriptet og den narrative rammen som Anna, i sin opprinnelige fortelling, hadde satt hendelsen inn i. For det andre kommenterte Brunsmann disse hendelsene med referanse til teologiske tolkninger av besettelsesfenomenet mer allment. Brunsmanns opponenter leste imidlertid den nedskrevne «adferden» med henvisning til andre fortolkningsskjemaer – eller kulturelle skript. I Thisted synes de til og med å ha klart å overbevise de som mente å ha vært besatt av djevelen, om at de egentlig hadde vært besatt av et fiktiv skript de hadde funnet i KH. Dermed ser vi også at det som synes å være den samme «adferden», blir fortolket med henvisning til konkurrerende skript eller skjemaer.

Køge Huskors og besettelsenens skript

De mest kjente europeiske sakene, som Loudon, var liturgiske og dramatiske handlinger som tiltrakk seg et stort antall tilskuere. Her ble også kampen mellom Gud og Satan utspilt i et offentlig rom (Clark 1997, 389–434; Certeau 1996; Ferber 2004). Sammenliknet med disse sakene er KH et seigt kammerspill. Selve besettelsessaken i Køge foregår over syv år, og hovedsakelig innenfor kjøpmannshusets fire vegger. Slik mangler KH den dramatiske oppbygningen rundt tidens og stedets enhet som preget særlig de franske sakene, som var bygget opp som et *agon* med eksorsismeriten som dramatisk vendepunkt. Allikevel hadde hendelsene i Køge en rekke likheter med det europeiske skriptet.

De besatte hadde symptomer som var uforklarlige med henvisning til medisinsk kunnskap. Diagnosen «besettelse» skulle først brukes når naturlige forklaringer kom til kort stilt overfor symptomer som overnaturlig styrke, uforklarlige spasmer og forvridde lemmer som ikke kunne settes på plass, oppkast av ukjente gjenstander, blasfemisk tale med usedvanlig grov røst (fortsatt et kjent skrekkfilmgrep) – eller tale på språk den besatte beviselig ikke kunne, som gresk eller latin (Levack 2008 b, 118–19). Helt spektakulære symptomer, som tale på fremmede språk, var fraværende i Køge, men bortsett fra det skrev fortellingen om besettelsene i Køge seg inn i et repertoar av symptomer og handlingsmodeller som utgjorde besettelsens diagnostiske og dramatiske formspråk.

Særlig var det underordnede, som barn og kvinner, som kom i tale i besettelsessakene, ved at djevelen talte gjennom dem. Slik fikk de kanskje også, som djevelens «talerør», et sted å tale fra som

underordnede vanligvis ikke hadde tilgang til (jf. Purkiss 1996, 145ff.). I motsetning til hekseri var ikke besettelse straffbart. De besatte stod dermed ikke i samme sårbare juridiske posisjon som de som ble anklaget for trolldom. I tillegg ble altså trolldom, som i tilfellet Køge, sett som en mulig årsak til besettelse, og slik kunne den besatte også ses som et *offer* for diabolisk invasjon formidlet av trollfolk og dermed en lovstridig aktivitet.

Mellom eskatologi og historisk rekonstruksjon

For Clark er det særlig frelseshistoriens eskatologiske dimensjoner som utgjør den symbolstrukturen som gir mening til besettelsesfenomenet på 1600-tallet. Det store antallet korporlige besettelser ble, skriver han, sett på som fysiske og historiske manifestasjoner av djevelens vrede i de siste tider: den *postremus furor Satanae* som teologer med referanse til *Åpenbaringen* antok ville prege endetiden (Clark 1997, 409). Slik er eskatologiens språk den «koden» som forklarer det store antall besettelsessaker på 1600-tallet: «Vi forventer det siste, store kosmologiske slaget – nå!»

KH skriver seg imidlertid ikke entydig inn i et slikt eskatologisk register; boken retter blikket mot fortiden og har en annen historisk forventningshorisont enn det man kunne kalle samtidseskatalogien: KH ble altså først publisert i 1674, teksten refererer historisk tilbake til hendelser som fant sted på 1600-tallets begynnelse, og boken er et resultat av et historisk og humanistisk arbeid med ulike fortidige kilder. Hensikten med dette historikerarbeidet er å argumentere for eksistensen av den preternaturlige delen av virkeligheten, det vil si å godtgjøre at det fortsatt finnes preternaturlige

steder hvor mennesket kan lete etter og lese tegn med religiøs betydning. Slik sett kunne vi si at hensikten med KH – og i tiltagende grad med de senere utgivelsene – var å argumentere for et tolkningsskjema med «bestemte begreper og referanserammer» for å konstruere «data» (jf. Gilje over) som fortsatt hadde plass for «overnaturlig» inngripen i naturen og det menneskelige.

Hvis en hel kosmologi er i spill i debatten om KH, er innsatsen derfor selve mulighetsbetingelsene for kommunikasjon i og gjennom det preternaturlige. For Brunsmann har dette ikke bare et kosmologisk aspekt, i betydningen hvilke vesener og krefter som finnes og virker i verden, men også et *historisk*. Mens en i tiltagende grad «sekularisert» og reformert kristendom antok at miraklenes tid tilhørte en epoke som var avsluttet i og med apostlene, blir det for forfatteren av KH stadig viktigere å argumentere for at mirakuløse tegn fortsatt preger historien. Brunsmann selv formulerer det som følger:

Ydermere, fremføre og nogle dette, i mod Huus-Kaarsets Visshed, at der udi Historien ogsaa findis atskillige overnaturlige Hændelser, eller og Jertegn og Mirakler: og sligt mene de, staar icke til troendis, fordi der efter Apostlernis Tider, ingen kiendelig overnaturlig eller Jertegns, Vunders og Miraklers Hændelser, saasom de formene, enten skeer eller kan være skeed (KH, 232, jf. Resløkken 2013).

Brunsmann bruker historikerens faglige teknikker i et argument for at miraklenes tid ennå ikke er forbi. Innledningsvis skriver

han at han ønsket å gå «ad fontes». Hovedkilden fant han altså i et manuskript fra Anna Hans Bartskjærs' egen hånd. I dette skriftet «[taler] hun selv» (KH, 107). Denne kilden vurderer han med henblikk på forfatterens ethos, tekstens logos samt dens stilistiske kvaliteter:

efftersom de ere aff en quindes person skreffne, mand faar der med lade sig nøye, at sagen er sannferdig beskreffne, oc ikke see enten effter zirlig orden eller høye ord oc tale: i syn-derlighed efterdi oc sandhedes beste klædning er enfoldighed (KH, 106–7).

Her forvandles forfatterinnens «kvinnelige enfold» til en stilistisk og epistemologisk garanti for de fortalte hendelsenes «sannferdighet» og at tittelen holder sitt løfte om å være historie og *vera narratio*, i motsetning til fabel og fiktive beretninger (jf. Pomata og Sirasi 2005, 4). Dette er jo også et løfte Brunsmann garanterer for på toppen av tittelbladet med sitt eget forfatternavn.

Et fortrengt manuskript – Annas skript for lidelse

Brunsmann ønsket altså å gå «ad fontes». Imidlertid har han også hatt tilgang på et «heelt gammelt Exemplar» av manuskriptet som «siuntes at være skrefen for mer end tredeffe eller fyrretife aar siden» (KH, 109a). Dermed er dette faktisk en tekstvariant som kronologisk sett er nærmere kilden enn den varianten han velger som sitt utgangspunkt: *Begynnelsen* på dette manuskriptet velges med andre ord bort som den «sannferdige beretningens» begynnelse, selv om

nettopp dette utgjør det eldste teksthistoriske laget, og følgelig også den kilden som står nærmest de fortalte hendelsene i tid.

Nærhet i tid kan dermed ikke være Brunsmands hovedkriterium for kildens opprinnelighet og/eller autentisitet. Men i sitt historisk-filologiske arbeid har forfatter-redaktøren faktisk konstruert en kvinnelig fortellerstemme som mer entydig kan plasseres i et «lavt» kulturelt og litterært register enn den vi finner i det eldste manuskriptet. Teologen foretrekker en tekst hvor Annas fortellerstemme begynner i det *sanselige og erfaringsnære*, med den første fornemmelsen av det diabolske nærværet i familiens hjem i Køge: «Det første vi *fornumme* det onde i vort hus [...]» (KH, 109). Anna snakker her fra en «vi-posisjon» om hendelser som rammet hennes familie og hus. Fortellingen fortsetter med at ekteparet en aften etter at de har lagt seg, *hører* merkelige lyder som sammenliknes med «en høne der klukker sine kyllinger sammen» (KH, 109). Noen dager senere skifter den diabolske manifestasjonen sanseorgan, fra øret til øyet. Leseren presenteres nå for «en forfærdelig skrubbetudse [en padde]» som blir *sett* gående på «tho høye smale been, som et høn[s]» over gårdsplassen (KH, 110). På dette punktet i fortellingen begynner også barna i huset å plages, og den etterfølgende natten forteller den åtte år gamle datteren til Anna og Hans at en stor mann med herlige klær har kommet til henne, og hun slutter å spise (KH, 110). Kort tid etter dette invaderer Satan den første menneskekroppen i huset. Offeret er en tolv år gammel gutt som først fylles av angst, og som deretter begynner å skrike mens sengen hans rister med uforklarlig kraft. Øynene til gutten er så vidt oppslått at ingen kan lukke dem, mens munnen er så hardt luk-



ill. 3 Johan Brunsmann: Das geängstigte Köge, oder Eine warhaffte und denckwürdige Historie, von einer entsetzlichen Versuchung des leidigen Satans, mit welcher zu Köge in Seeland eines recht ehrlichen und aufrichtigen Bürgers gantze Familie einige Jahre lang sehr hart beleget und angefochten gewesen. Leipzig, 1695. [Foto: Nasjonalbiblioteket]

ket at ingen kan åpne den (KH, III). [ill. 3]

Brunsmanns begynnelse ble berømt: Den første lydlige fornemmelsen av et diabolisk nærvær beskrives med en hverdagsnær simile, «som høneklukk»; disse «klukkene» skal, som vi alt har sett eksempel på fra T. Reenberg, bli *common places* for overtro. I det gamle eksemplaret innleder derimot Anna selv med en meta-tekstlig refleksjon om sin egen rolle som forfatter og hva det innebærer «[a]t Skriffve om voris huskaars» (ibid.). Her er hun dermed ikke

bare et «talerør» for fortellingen og de fortalte hendelsene, men hun vurderer også sin egen rolle som forfatter av fortellingen om huskorset. Selv lar Anna seg tilsynelatende ikke «nøye» med «at sagen er sannferdig beskrevet» (jf. over), hun bidrar også med en teologisk refleksjon omkring skriftets betydning.

Anna understreker at Satan kun kan handle med tillatelse fra Gud; det er «Gud den Allermægtigste [som] har tilstedt Satan oc onde mennisker, at friste oc anfecte os [...] dag og natt i siu aar oc lengre» (ibid.). Denne teologiske kommentaren – som altså blir formulert av det Brunsmand karakteriserer som en «enfoldig» forteller uten «zirlig orden eller høye ord oc tale» – skriver seg her faktisk rett inn i hjertet av den lærde demonologi.

Anna antar en kosmologisk maktbalanse hvor Gud faktisk tillater Satan og hans drabanter «at friste oc anfecte os». Opphavsmannen til prøvelsene og det «korset» som bæres, er derfor i siste instans «Gud den Allermægtigste». Dette kosmologiske maktfordelingsprinsippet – som Brunsmand selv kommenterer i en av de lærde betraktningene som ligger som en tekstlig ramme rundt Annas beretning – er tuftet på en oppfatning som er delt uavhengig av konfesjon i europeisk demonologi. Frasen som fastslår at Satan ikke kan utføre onde gjerninger uten at Gud «tilsteder» det, gjentas stadig, og det denne gjentakelsen bekrefter, er et aksiom i kristen teologi: at Gud i siste instans er allmæktig, og at Satans «fristelser» faktisk ikke er et resultat av en kosmologisk terrorbalanse – hvor striden står mellom likeverdige parter (se f.eks. Broedel 2003 eller Clark 1997). Med dette bekreftes altså dogmet om en allmæktig Gud. Videre settes det opp en grensestolpe mot en mer manikeisk kosmo-

logi hvor striden mellom – likeverdige! – onde og gode krefter er selve verdensmaskinen som holder kosmos i gang. Dette var en manikeisk tilbøyelighet som kanskje nådde sitt toppunkt innenfor rammen av «ortodoks» kristen teologi i deler av den tidlig moderne demonologien (Clark 1997). Som vi skal se under, var denne truende likestillingen mellom Gud og Satans makt en av grunnene til at B. Bekker forkastet en rekke demonologiske ideer om trolldom og besettelse.

Annas fortelling dreier seg ikke om årsaken til lidelsen, trolldommen som hennes mann knyttet til hekseri i 1612. Hovedtematikken er *virksomheten* av trolldommen (besettelsen) og hvordan husholdet opplever og overlever dette «korset» med de moralske og rituelle virkemidlene de har til rådighet. Sammen med den «enfoldige» fortellerens teologiske refleksjon setter dette oss også på sporet av en særegenhet ved dansk-norsk tenkning om det diaboliske og de rituelle midlene som lovlig kan brukes når man rammes av «fristelser» og «anfektelser». I likhet med fortellingen i KH forskjøp protestantisk demonologi oppmerksomheten bort fra trolldom og diabolisk handlekraft og vektla nettopp «prøvelsen» som en virksomhet og en moralsk utfordring. Prøvelsen var et kors som måtte bæres fordi det kom fra Gud den allmektige. Lidelser burde bæres slik som Job bar sine plager. Slik var Job den kanoniske handlingsmodellen fra skriften, for også Job var et offer for plager med diabolisk opphav som var tillatt av Gud. Å ty til mot-magi i en slik situasjon ville forsterke magiens onde sirkel og ta oppmerksomheten bort fra «the need for repentance or the benefits of *'bearing the cross'*» (Clark 1998, 60, 76). I Danmark hadde allerede Peder Palla-

dius, Sjællands første superintendent, understreket at bønn, sjelesorg og det å legge sin skjebne i Guds hender var det eneste akseptable svaret på forgjørelse (Gilje 2001 og 2003, 208).

Et skript delt av «høy» og «lav»?

KH har blitt sett som et eksempel på en lærd dansk tillemping av europeisk demonologi i tradisjonen etter den tidligere danske teologen og demonologen J. Brochmand (Johansen 1998, 362). Både de teologiske refleksjonene i manuskriptforeleggene og Brunsmands egne kommentartekster støtter opp om dette. I KH ligger imidlertid også det tekstlige tyngdepunktet på det narrative, på Annas beretning, som altså også til dels blir gjort mer «enfoldig» i redaksjonsprosessen. Det er Annas enkeltstående historie om det som rammet «oss» (jf. «at friste oc anfecte os»), det husholdet og familiekollektivet hun snakker om, som ligger til grunn for de teologiske og demonologiske kommentarene som Brunsmand overlater til seg selv og sin mannlige stemme. Det er dermed fortellingen om én families skjebne, «dag og natt i siu aar oc lengre», som utgjør et induktivt utgangspunkt for de demonologiske kommentarene.

De moralske og religiøse implikasjonene av Annas erfaringer oppsummeres videre av Brunsmand i et konkret og pedagogisk språk som først og fremst synes rettet mot en modelleser fra allmuen. Et eksempel er følgende simile, som med hverdagsnære bilder illustrerer det uunngåelige resultatet av å gi etter for djevelens fristelser:

Thi den onde fiende handler med mange ugudelige, som katten med musen, den som han haver fanget: han leger vel lidt med dem, og lader dem gøre adskilligt, som godt og skikkelig er, på det han desbedre dem selv og andre kan bedrage (KH, 57).

I det hele tatt setter utbredelsen av *bøker* som KH skarpe sosiokulturelle skiller mellom folkelige og lærde oppfatninger av besettelse og trolldom, og mellom muntlighet og skrift, under press (jf. Kallestrup 2010, 192; Nenonen 2007). Som vi skal se nærmere under, viser Thisted-saken at KH var godt kjent, også blant allmuen, og Árni Magnússon forklarer hendelsene i Thisted med å peke på en *tekst* som har spredd «uvisse eventyr», nemlig «det saa kaldede Huus Kaars udi Kiøge» – ikke ved å henvise til muntlig tradert «overtro» i et bondesamfunn isolert fra opplyst bokkultur.

Alternative skript – mellom demonologi og humanvitenskap

KH fremstilte det Clark kalte et skript, en symbolstruktur som ga mening til en viss «adferd». Bokens resepsjonshistorie viser tydelig at den «adferden» KH forteller om, kan gis mening i flere ulike symbolstrukturer og skript, også i den samme kulturen og den samme epoken.

To tilsvar til KH får som sagt særlig tilbakevirkende kraft på Brunsmunds krav om å ha presentert en «sannferdig beretning» hentet fra Anna, og som han har signert, redigert og kommentert under sitt forfatternavn. Den første er knyttet til den hollandske hekseskeptikeren B. Bekker; mens den andre er knyttet til Árni

Magnússon og utviklingen i den juridiske håndteringen av besettelse og trolldom i Danmark-Norge, særlig i tilknytning til Thisted-besettelsen på slutten av 1600-tallet. La oss først se på Bekkers omtale av KH.

1. Bekker

De betoverde Wereld (Den forheksede verden) begynner å komme ut i 1691, nesten tjue år etter førsteutgaven av KH. Bekker avlegger her Køge en kort visitt, og etter å ha undersøkt Køge-saken i lys av «fornuftskriterier» konkluderer han med at det finnes få bevis for besettelsene: «davon der Beweiss, nach der Verunft untersucht, nichts tauget» (KH, 300, note 227). Bekker har heller ingen tiltro til Anna som «sannferdig» vitne. Tvert imot, han betrakter henne som en upålitelig forteller og forklarer hennes vitnemål med henvisning til sjelelig patologi og tilhørende sanseforvillelse: «die gute Frau keinen guten Gebrauch ihrer Sinnen hatte» (KH, 300, note 227). Opphavet til den sannferdige beretningen som Brunsmand ønsket å formidle, er slik et sykelig sinn og medfølgende sanseillusjoner.

Bekkers syn på «den forheksede verden» har ofte blitt forklart med henvisning til hans idehistoriske dobbeltidentitet: til rollen kartesianisme og kalvinisme som moderne former for vitenskapelig refleksjon og religiøs identifikasjon har i hans verk. I den kartesiske dualismen med dens skarpe skille mellom ånd og kropp finnes det ikke noe sted for kontakt og samhandling mellom kroppsløse ånder og fysiske kropp, det vil si den slags «mellomsteder» som både ideen om preternaturlige tegn og legemlig besettelse forutsetter. Det finnes ånder, men de er kroppsløse, rent spirituelle størrelser, og

de kan som sådan simpelthen ikke krysse den ontologiske barrieren mellom det åndelige og det fysiske. Ånder kan ikke «act upon a Body, nor upon other immaterial Spirits» (Bekker sitert i Cameron 2010, 264, jf. Fix 1989, 540, og Fix 1993).

I tillegg opponerte Bekker som kalvinist mot den manikeiske maktbalansen som preget deler av kristen demonologi. Denne tilskrev altså Satan krefter som nærmest tilsvarte den allmektige skapergudens krefter. Bekker understreket mot dette nettopp Guds allmakt. Med henvisning til en religiøs autoritet påpekte han at Bibelen kan fortelle at Satan faktisk er fanget og under kontroll, i helvetes fengsel (Fix 1989, 539). Slik var det slett ikke Bekkers intensjon å benekte Satans eksistens, snarere handlet det om å innskrenke hans spillerom og makt over den fysiske verden gjennom å «stenge» de kosmologiske «transformatorstasjonene» som både allmue og demonologer hadde sett som mulige kontaktsoner mellom åndenes og kroppenes verden.

Bekkers bidrag til «avfortryllingen» av verden går slik gjennom en «spiritualisering» av Satan, ikke en fiksjonalisering, eller ontologisk avvisning, av ånders og demoners eksistens. Videre er hans kritikk også tuftet på tradisjonelle teologiske og retoriske tolkningsskjemaer. Ikke minst er allegorisk skriftutlegging en sentral undersøkelsesstrategi. For Bekker refererer ikke navn og termer fra hebraisk og gresk som brukes om onde «overnaturlige» aktører som handler fysisk på jorden – som det greske ordet «*diabolo*s» (løgner) og det hebraiske navnet «*Satan*» (motstander) – bokstavelig til åndelige vesener, men *figurativt* til mennesker som motsetter seg Guds vilje, altså til rent menneskelige aktører som motsetter seg

Guds plan, og som sådan handler ondt og representerer «motstanderen» i det menneskelige – eller i kultur og samfunn. Dermed er *diabolos* som en fysisk aktør på jorden og med evne til å påvirke materielle kroppar altså å betrakte som en retorisk figur. Men igjen: Det er her ikke kun snakk om en menneskelig projeksjon, eller fiksjonsproduksjon, for engler og demoner finnes også i Bekkers kosmologi. Det som ikke finnes, er «kanaler» som gjør at de kan «act upon a Body» (Fix 1989, 540–41, 1993, 577). Slik blir altså åndelige vesener henvist til et eget – separat – rike som er uten fysiske forbindelseslinjer til de jordiske kroppenes rike.

På den ene siden kan Bekkers posisjon sies å «peke frem» mot en moderne, sekulær kosmologi hvor overnaturlige aktører fremstår som symboler eller rene fiksjoner, hvor ånd er skarpt skilt fra materie – og hvor preternaturlige tegn ikke lenger har noen offisiell vitenskapelig plass. På den andre siden kan aspekter av avfortryllingen av verden, og den tilhørende spiritualiseringen eller fiksjonaliseringen av åndenes makt, også sees som en tilbakevending til en tidligere forståelse av forholdet mellom «innbilningskraft», sansbar virkelighet og det overnaturlige. Dermed er heller ikke fortellingen om grunnlagsmytenes fall og den suksessive tømningen av kosmos for overnaturlige aktører like historisk rettlinjet som White, i tråd med tesen om avfortryllingen, antydnet.

Den såkalte *Canon episcopi* er ett eksempel på at middelalderen hadde sin egen «fiksjonsteori» om sentrale aspekter av hekseri-forestillinger. *Canon episcopi* var rettsnorm gjennom middelalderen og et referansepunkt også i den tidlig moderne debatten om troll-

domskompleksets eksistens.¹ Her ble imidlertid forestillinger om sabbaten plassert i «illusjonenes» og «fantasmenes» rike. «Nor should any credence be given to what follows», slås det klart fast (*Canon episcopi* sitert i Caro Baroja, 268, n. 7, min kursivering). Og det som følger – og som altså forkastes som utroverdig – er en idé som ble sentral i den tidlig moderne rettsforfølgelsen av hekser og trollfolk, det nattlige rittet til sabbaten. *Canon episcopi* fordømmer nemlig forestillingen om at

certain women, perverted and dedicated to Satan, seduced by diabolical fantasies and deceits [daemonum *illusioni bus* [sic] et *phantasmatibus seductae*] believe and profess that they ride at night-time with Diana, goddess of the pagans, and with Herodias [...] (ibid., min kursivering).

Canon episcopi påpeker deretter at disse forestillingene ikke er så farlige i seg selv, men at deres skadepotensial ligger i at svake sjeler ble tiltrukket og «forført» av dem, og at de derfor også medførte en fare for tilbakefall til hedensk tro og praksis (ibid.).

2. Magnússon

Den offisielle diskursen i Danmark i kjølvannet av besettelsen i Thisted på tampen av 1600-tallet bidro også til å flytte KH over i fiksjonens rike. Intervensjon til den islandske antikvaren Árni

1 Fra ca. 900-tallet var den en del av Gratians *Decretum*.

Magnússon var som nevnt viktig. Magnússons *Kort og sandfærdig Beretning om den vidtundraabte Besættelse udi Thisted* (1699) ble opprinnelig utgitt anonymt. Teksten er en oppsummering av Thisted-saken. Den ble skrevet på oppdrag fra M. Moth, som var dommer i saken. Slik dreier det seg om en tekst skrevet med anonym penn, men også på oppdrag fra en sentral juridisk aktør som representerte det som ble den offisielle holdningen. Thisted-saken fikk tilbakevirkende kraft på huskorset, rett og slett fordi Brunsmands bok ble sett som en årsak til den senere besettelsen. Derfor har Magnússons «sandfærdig[e] beretning» en klar slagside mot den «sannferdige beretningen» som Brunsmand presenterte; det er ikke djevelen, men boken KH som er årsaken til hendelsene i Thisted. Vi kan si at vi går fra demonologi til tekst- og kultursosiologi, og i denne bevegelsen blir også KH som tekst identifisert som skriptet bak besettelsene i Thisted.

Presten i Thisted, Ole Bjørn – også han opprinnelig norsk – var sentral i denne siste, danske besettelsessaken. Ole Bjørn samlet flere av de besatte kvinnene rundt seg i den lokale kirken, og han tok i bruk former for eksorsisme som strengt tatt ikke var i tråd med det daværende kirkeritualet. Han ivret også etter å rettsforfølge de trollkvinnene man her – slik som man hadde gjort i Køge – antok var besettelsenes menneskelige mellommenn. Etter at retten og en kongelig kommisjon hadde sett på saken, ble imidlertid Ole Bjørn fradømt sitt embete, og i 1697 ble han utvist fra Jylland som bedrager. Han appellerte til høyesterett året etter, men dette falt heller ikke heldig ut (Appel og Fink-Jensen 2009).

Ole Bjørn brukte nettopp KH som tekstlig modell for å forstå de ekstraordinære hendelsene han ble konfrontert med – eller alternativt, og som hans oppponenter hevdet, til å skape dem på en bedragers vis. Enkelte av de besatte kjente åpenbart til KH. På denne måten ble boken brukt som skript både for fremføringen og forståelsen av besettelse. Hør for eksempel på vitneutsagnet fra Maren Hansdatter. Fra prekestolen forkynte Ole Bjørn, forteller hun, at «[d]e schulle see, at det blef verre i Thisted end med Kiøge huus-kors» (Bækkstedt 1953, 69, n. 1). Dette vitner også om at Køge var en kjent kulturell referanse på tvers av forskjellige lærdomssjikt på Thisted-sakens tid, og at både prest og besatt godtok Brunsmands påstand om at KH var en sann beretning.

Magnússon og hans oppdragsgivere i det offisielle Danmark godtok imidlertid ikke huskorsets demonologi og kosmologi. For dem var det ikke trolldom og djevelsk intervensjon som lå bak besettelsene i Thisted. Snarere var det spredningen av «fabler» og «eventyr» til allmennheten som var årsaken. Arní avslutter sin tekst med et angrep på «det saa kaldede Huus Kaars udi Kiøge» som Ole Bjørn har påberopt som «utvivflagtig Historie». Vi ser at Magnússons tittel mimer tittelteksten i KH (jf. «sandfærdig beretning»), og at *Kort og sandfærdig beretning* avsluttes med en fordømmelse av huskorset:

Til Beslutning falder her at melde om den ved Trykken udgangne Beretning om det saa kaldede Huus Kaars udi Kiøge. At som Mag. Oluf udi sin Skrivelse til Bispen (pag: 23) saavel som siden stædse udi Sagen sig der paa, saa som en

utviflagtig Historie, have beraabt, ja ydermeere, som siunes, efter dens Aledning og Maade *dette ganske Besettelses Verk opdigtet*. Saa sees der af hva *Uordner og Skade det ofte kand foraarsage, at mand slige uvisse Eventyr til Trykken, og gemeene Mands Kundskap beforder* (Magnússon 1891, III–II2, min kursivering).

Slik anklages Brunsmand for å ha forvirret den «gemene mann» med fabler og eventyret kamuflert som from sannhet. Dermed blir KH sammen med andre «oppdiktede besettelsesverk» trygt plassert i fiksjonens rike. Her ser vi at KH fremstår som en produsent av hendelser, en mimetisk modell for senere besettelser, men at KH samtidig som den faktisk blir realisert gjennom imitasjonen i Thisted, også mister sin «virkelighetseffekt» (Barthes 1989) i den offisielle kulturen; for nå fremstår Køge-skriptet som en etterligning av en tekst uten forankring i virkeligheten.

Coda – besettelse som kulturarv og poetisk Geist

Det er fristende å si at besettelsene etter Thisted har fått sin moderne kulturelle «plass» i fiksjonen og/eller psykopatologien rike. «Høneklukkingen» i Køge og «kogleriet» i Thisted ble språklige *common places* for overtro f.eks. hos Holberg. Imidlertid finner enkelte kommentatorer også en viss kulturell verdi på disse stedene og i det Magnússon omtalte som «opdigtet [...] Besettelses Verk».

Den danske litteraten og juristen Tøger Reenberg assosierte besettelsene i Køge og Thisted med en kanonisert tekstarv, Rune-kapittelet i *Håvamål*. Reenberg utgav en *Ars poetica* på vers

som hovedsakelig var inspirert av Boileau og fransk klassisisme. Midt i dette forsøket på å importere den franske poetikeren – og det som kanskje burde vært et universalistisk smaksregime uten sans for lokalkoloritt – begynner han å lete etter det han kaller den nordiske diktningens *geist*.

Denne *geisten* finner han i «Edda-fablene», som Reenberg mente var sammenlignbare med de klassiske fablene med henblikk på evnen til å gjengi storslåtte handlinger (Reenberg 1997, 145–46). Særlig fant han denne dikteriske *geisten* i omtalen av magi og runer i den norrøne teksten (Reenberg 1997, 140 og 143–44). Det er i denne sammenhengen at Reenberg påkaller besettelsene i Køge og Thisted og assosierer de åndene som finnes i besettelsessakene, med en ærverdig nordisk tekstarv:

[norrøn magi] Var kun Koglerie,
De havde med at *spøge*;
Ret som den Tisted Hexerie,
Og Høne-Kluk i Kiøge.
Det vared', til den store Gud
Sit Lys i Norden tendte,
Da bleve Runer rydded' ud,
Og uten Adskiel brændte.
Ved ubesindig Nidkierhed
Fordømtes alle Skrifter;
Og vi forliisede derved
Forfædrenes Bedrifter
(Reenberg 1997, 141, min kursivering).

Selv om *geisten* fra Thistedt og Køge tilhører overtroens fiktive felt, finnes det også en kulturell verdi her. Lenge før ideen om *Volksg Geist* ble etablert i romantikkens kulturtenkning, er Reenberg opptatt av hvordan en særegen, kollektiv *geist* kommer til uttrykk i den nordiske diktningen. Hos Reenberg overlever altså ånden fra Køge som tekstlig kulturarv – og som et spøkelsesaktig frempek mot den formen for tenkning som ligger til grunn for å forstå fenomener som besettelse som uttrykk for kulturelle skript.

APPEL, CHARLOTTE OG MORTEN FINK-JENSEN. 2009. *Når det regner på præsten. En kulturhistorie om sogneprester og sognefolk 1550–1750*. Højbjerg: Hovedland.

BARNETT, S.J. 1999. *Idol temples and crafty priests. The origin of enlightenment anticlericalism*. London: McMillan Press.

BAUMAN, RICHARD OG CHARLES BRIGGS. 2003. *Voices of modernity. Language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARTHES, ROLAND. 1989. The reality effect. I *The rustle of language*, overs. R. Howard. Berkeley, California: University of California Press.

BROEDEL, HANS PETER. 2003. *The Malleus maleficarum and the construction of witchcraft. Theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press.

BRUNSMAND, JOHAN. 1953. *Køge huskors. Med indledning og noter ved Anders Bæksted*. Danske folkeminder nr. 61. København: Einar Munksgaard.

BÆKSTEDT, ANDERS. 1953. Indledning. I *Køge huskors* av Johan Brunsmann. Danske folkeminder nr. 61. København: Einar Munksgaard.

CAMERON, EUAN. 2010. *Enchanted Europe. Superstition, reason, and religion, 1250–1750*, 241–315. Oxford: Oxford University Press.

CARO BAROJA, JULIO. 1998. Witchcraft and Catholic theology. I *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, red. Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen, 19–44. Oxford: Oxford University Press.

CERTEAU, MICHEL DE. 1996. *The possession at Loudon*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

CLARK, STUART. 1998. Protestant demonology: Sin, superstition, and society. I *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, red. Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen, 45–82. Oxford: Oxford University Press.

CLARK, STUART 1997. *Thinking with demons*. Oxford: Oxford University Press.

CLARK, STUART, RED. 2001. *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in early modern culture*. London: Macmillan Press.

JENSEN, NIELS. 2016. Køge Huskors. I *Dansk forfatterleksikon*, <http://danskforfatterleksikon.dk/185ot/tnr1478.htm> (lest 1. mai 2016).

DASTON, LORRAINE. (1998). The nature of nature in early modern Europe. *Configurations* 6(2): 149–72.

ELMER, PETER. 2007. Science, medicine and witchcraft. I *Witchcraft historiography*, red. Jonathan Barry og Owen Davies m.fl., 33–51. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

FERBER, SARAH. 2004. *Demonic possession and exorcism in early modern France*. London: Routledge.

FIX, ANDREW. 1989. Angels, devils, and evil spirits in Seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the Collegiants. *Journal of the History of Ideas*. 50: 527–547.

FIX, ANDREW. 1993. Balthasar Bekker and the crisis of Cartesianism. *History of European Ideas*. 17(5): 575–588.

GILJE, NILS. 2001. Djevelen står alltid bak. Demonisering av folkelig magi på slutten av 1500-tallet. *Tradisjon* 2: 107–116.

GILJE, NILS OG TARALD RASMUSSEN. 2002. *Tankeliv i den lutherske helstat. Norsk idéhistorie*, b. II. Oslo: Aschehoug.

GILJE, NILS. 2003. *Heksen og humanisten. Anne Pedersdatter og Absalon Pederssøn Beyer – en historie om magi og trolldom i Bergen på 1500-tallet*. Bergen: Fagbokforlaget.

GILJE, NILS. 2011. Magi og «avfortrylling av verden». Max Webers perspektiv på oppløsningen av det magiske verdensbildet. *Arr. Idehistorisk tidsskrift* 23(3).

GRAFTON, ANTHONY OG EUGENE F. RICE. 1994. *The foundations of early modern Europe, 1460–1559*, 2. utg. New York: W.W. Norton.

GREENBLATT, STEPHEN. 2001. *Hamlet in purgatory*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

HORSTBØLL, HENRIK. 1999. *Menigmands medie. Det folkelige bogtrykk i Danmark 1500–1840*. København: Museum Tusculanums forlag.

JOHANSEN, JENS CHRISTIAN V. 1998. Denmark: The sociology of accusations. I *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, red. Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen, 339–366. Oxford: Oxford University Press.

KALLESTRUP, LOUISE NYHOLM. 2010. «Da kom den onde ånd i mitt knæ». En kulturhistorisk undersøgelse af djævelbesættelse i Danmark efter Reformationen. I *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjon til opplysningstid*, red. Henning Laugerud, 189–204. Bergen: Unipub.

LATOUR, BRUNO. 1993. *We have never been modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.

LEVACK, BRIAN. 2008. State building and witch-hunting in early modern Europe. I *The witchcraft reader*, 2. utg., red. Darren Oldridge, 185–197. London og New York: Routledge.

LEVACK, BRIAN. 2008 b. *Witch-hunting in Scotland. Law, politics and religion*. London: Routledge.

MAGNÚSSON, ÁRNI. 1891 (1699). *Kort og sandfærdig beretning om den vidtudraabte besættelse udi Thisted*. Til alles efterretning af original-akter og troværdige dokumenter uddragen og sammenskreven (af Arne Magnussen). Paany udgiven af Alfred Ipsen. Kjøbenhavn: Jul. Gjellerups Forlag.

NENONEN, MARKO. 2007. Culture Wars: State, religion and popular culture in Europe, 1400–1800. I *Witchcraft historiography*, red. J. Barry og Owen Davies, 108–124. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

POMATA, GIANNA OG NANCY G. SIRASI. 2005. Introduction. I *Historia. Empiricism and erudition in early modern Europe*, 1–38. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

PORTER, ROY. 1999. Witchcraft and magic in enlightenment, romantic and liberal thought. I *Witchcraft and magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth centuries*, red. Bengt Ankarloo og Stuart Clark, 191–274. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

PURKISS, DIANE. 1996. *The witch in history: Early modern and Twentieth-century representations*. London: Routledge.

REENBERG, TØGER. 1997. Ars poetica. I *Klassisisme. Diktningens kunst*, red. Tøger Reenberg og Nicolas Boileau. Oslo: Aschehoug.

RESLØKKEN, ÅMUND. 2013. «Den gloende jernring og helvides aander». Johan Brunsmands tolkning av preternaturlige fenomener. *Fortid* 9(2): 72–76

SKINNER, QUENTIN. 2002. Interpretation, rationality and truth. I *Visions of politics*, vol. 1., 27–56. Cambridge University Press. Cambridge.

WHITE, HAYDEN. 1978. *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore, Maryland og London: Johns Hopkins University Press.

ØDEMARK, JOHN. 2011. Ammestuens tale. «Overtro» og «fabel» i Pontoppidans *Feiekost* og folkloristikkens forhistorie. I *Or Gamalt – nye perspektiver på folke-minner*, red. Line Esborg, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem. Oslo: Aschehoug / Institutt for sammenliknende kulturforskning.

04. Latin i Norge fra middelalder til nytid*

Espen Karlsen

Dette kapittelet gir et overblikk over latinens historie og bruksområder i Norge både før og etter reformasjonen.

Kapittelet tar først for seg latin i middelalderen, for så å inkludere en ekskurs om boksamlingen i domkapittelet i Nidaros ved middelalderens slutt. I norsk sammenheng var dette en viktig boksamling. De påfallende manglene ved et inventar fra den tiden diskuteres. Her blandes trykt og håndskrevet. Åpenbare manglende titler som bør ha eksistert i domkapittelet, diskuteres. Videre fremhever kapittelet den sterke kontinuiteten fra middelalderens latinbruk gjennom den etterreformatoriske æra, via katedralskolene frem til den tidlige fasen av universitetet i Christiania på 1800-tallet. I tillegg er det tatt med en oversikt over hvilke språk Danmark-Norge brukte i diplomatiet.

* Jeg vil takke førstearkivar Tor Weidling for grundige kommentarer og for å gi meg en oversikt over latinskspråklige dokumenter i *Danmark-Norges traktater 1–12* (red. Laursen & Christiansen 1912–1948). Oversikten omfatter også *Diplomatarium Norvegicum* (DN) og det elektroniske *Diplomatarium Danicum* (<http://diplomatarium.dk/>).

Latin fra 1000-tallet til reformasjonstiden

Latin ble etablert som både talespråk og skriftspråk i Norge under kristningsprosessen og i århundrene som fulgte. Innenfor middelalderkirken ble latin brukt både i liturgi, som administrasjonsspråk og som talt språk.¹ Latinen fulgte derfor den romersk-katolske kirkes utbredelse. I tidlig middelalder (500–1000) spredde det latinske språket seg til områder utenfor det gamle Romerriket, til Tyskland, Böhmen, Polen, Ungarn, Slovenia og Kroatia, og til Skandinavia. I Skandinavia kom Danmark og Norge under latinsk innflytelse omtrent samtidig, og til sist Sverige. De første kjente pavebrevene sendt til Danmark og Norge er begge fra pave Alexander II (1061–1072) (DN XVII, 1). Det første danske diplom fra 1085, Knud den helliges gavebrev til domkirken i Lund (DD, 1. række, andet bind, nr. 21), er på latin.

Latinsk språk og alfabet dannet grunnlaget for en adskillig mer avansert bok- og dokumentkultur enn det runealfabetet hadde vært bærer av, og Norge ble integrert i det katolske Europa. En kirkelig overnasjonal organisasjon forutsatte bruk av skrift på en måte som ikke hadde vært nødvendig i Norge (Skandinavia) tidligere. Kirkens krav til latinbruk ble styrende også i Norge.

I tillegg til kirkens latinbruk kommer kongemaktens behov for å bruke latin blant annet i kontakt med utlandet. Flere av kongene var selv mer eller mindre latinkyndige. Et tidlig eksempel

1 For en mer utførlig fremstilling av latin (og gresk) i Norge, se Karlsen (under utg. 2017). Denne fremstillingen henger sammen med den og kan leses i sammenheng, men med noen overlappinger.

er Olav Kyrre (regjerte 1067–1093), som ifølge Symeon av Durham (virksom ca. 1090–1129) selv assisterte presten ved messen og selv brukte de hellige bøker (Arnold 1885, 203). Han nevner det i forbindelse med Turgot av Durham (ca. 1050–1115), som kom til Norge på Olavs tid. Turgot rømte fra fangenskap i England etter normanneres erobring i 1066 og oppholdt seg hos Olav Kyrre. Turgot reiste tilbake i 1074 og ble senere biskop i Skottland.²

Disse opplysningene passer godt med hva bevarte rester av liturgiske bøker fra 1000-tallet forteller. De tidligste sannsynlige lokale produktene i det liturgiske materialet stammer fra tredje fjerdedel av 1000-tallet (Karlsen 2003, 66–67; Karlsen 2013d, 218–219), altså tiden rundt Turgots besøk i Norge.³

Gode eksempler på bruk av latin i norsk kontakt med fremmede makter, har vi i dokumenter fra slutten av 1200-tallet. Fra 1280-årene vedrørende den norske sendemann i London, Alv av Tornberg (død 1290) (f. eks. DN XVII, 318 og 321). Han blir kalt *nuncius et procurator* (i engelske dokumenter *comes Norwegie*, sml. Byerly & Byerly 1977, numrene 1980, 1990, 2008 og 2010). Det samme gjelder dokumenter fra Audun Huggleikssons (død 1302) tid som sendemann i Paris i 1290-årene (sml. RN 2). Latin var ikke bare vesentlig i kommunikasjonen med vestlige kongedømmer, men også Russland kommuniserte med de skandinaviske kongedømmene på



- 2 Turgot er kjent for sitt vita over dronning Margaret av Skottland, som døde i 1093 (*Vita Margaretae Scotiae reginae*).
- 3 Bagges (2002, 26) verk om bokens ankomst i Norge gir inntrykk av at bokkulturen i Norge begynte først på 1100-tallet.

latin både skriftlig og muntlig på 1300-tallet og i århundrene som fulgte. Et eksempel er en avtale sluttet mellom Håkon, sendebud fra kong Magnus Eriksson, og biskop Moisej av Novgorod 3. juni 1326 (DN VIII, nr. 80 = RN IV, nr. 416; tekst og oversettelse hos Vandvik 1946). Også innenfor Skandinavia ble latin brukt i traktater mellom kongedømmene, for eksempel i en traktat mellom Norge og Danmark inngått i København 1308 (DN IX, 81), og mellom Norge og Sverige i Oslo 1310 (DD, 2. rekke, VI nr. 228; RN III, 659). Det svenske riksrådet skrev til det norske på latin i 1321 (DN VII, 95). Den diplomatiske latinbruken ble gradvis redusert for Norges del, og fra 1537 kom København til å dominere helt og holdent som hovedstad i unionen.

Latinen bet seg fast i den katolske kirke i Norge. Den kontakten prester og ikke-geistlige hadde med Roma, fortsatte frem til reformasjonen. Biskopene fortsatte å reise til Roma for å hente palliet, og de betalte sine avgifter til pavestolen frem til reformasjonen. Geistlige og lekfolk fortsatte å legge saker frem for pavestolen, selv om saksmengden ser ut til å være mindre for Norges del de siste årtiene før reformasjonen. Det kunne være spørsmål om dispensasjon eller absolusjon for alvorlige forhold. Kontakten med pavestolen er dokumentert i de forskjellige bindene av DN (bind 17 med undertittelen *Romerske Oldbreve* går frem til etter reformasjonen). De fleste dokumentene består av petisjoner fra Norge med en innvilgelse fra pavestolen lagt til etter teksten fra Norge. Et ferskt tilskudd er dokumenter fra det pavelige penitentiariat (Jørgensen & Saletnich 2004), med dokumenter fra perioden 1438–1531. Disse tekstene består av petisjoner til det pavelige penitentiariat med inn-

vilgelse på slutten. De er ofte brutalt forkortede, ikke bare ved sløyfingen av faste formler.

Et inntrykk av latinlærdom på Island og i Norge i 1200-tallets slutt og til litt utpå 1300-tallet får man i islendingen Laurentius' saga (*Laurentius saga biskups*), kapitlene 15 og 16 (Grímsdóttir 1998, 253–255). Laurentius (1267–1331/32) var biskop på Holar i tiden 1324–1331. Sagaen er sannsynligvis skrevet av Laurentius' venn Einarr Hafliðason (1307–93). Sagaen gir inntrykk ikke bare av en latinlærd fremtidig biskop på besøk i Norge på slutten av 1200-tallet, men også en latinlærd krets rundt kongen. I Håkon V Magnussons følge var det en lærd mann, Åke, som holdt en lang tale på latin for så å avslutte den på gammelnorsk. Kongen svarte med en lang tale på latin som også ble avsluttet på gammelnorsk.

Bergensbiskopenes brevveksling fra første halvdel av 1300-tallet inneholder adskillig tekst hvor latin og gammelnorsk veksler i samme dokument. Andelen latinske brev i de tre bergensbiskopenes brevveksling er høy, men den daler, særlig hos den siste av de tre biskopene (Berulfsen 1948, 319). Det samme gjelder situasjonen i dokumenter fra selve erkebispesetet i senmiddelalderen (Berg 2013). Økende bruk av folkespråk er ikke et særnorsk fenomen i senmiddelalderen (Lindberg 1993, 42).

En doktoravhandling fra 2013 (Berg) studerer språk i dokumenter fra selve erkebispesetet i tiden 1458–1537. Miljøet ved erkebispesetet var flerspråklig med skandinavisk, latin og lavtysk (Berg 2013, 150). Dokumentene er preget av språkblanding. Deler av teksten i et skandinavisk dokument kunne være på latin; det kunne være latinske lånord; eller latinske ord med latinske bøyningsendel-

ser i en skandinavisk setning. Dette kan kalles kodeveksling (Berg 2013, 153). Man låner inn ord man mangler, fra det fremmede språket og benytter det uten å tilpasse det morfologisk. I brev fra erkebispesetet var flere passasjer skrevet på latin (om ikke hele brevet), særlig til geistlige, mens verdslige brev ofte bare har dateringer på latin. Latinen ser ut til å ha hatt en identitetsskapende funksjon innen geistligheten. Under Olav Engelbrektsson, den siste katolske erkebiskopen i Nidaros (1522–1537), var det færre latinske brev enn tidligere. Situasjonen ved middelalderens slutt var at geistligheten hadde et godt grep om latinen skriftlig så vel som muntlig, mens verdslige brevskrivere mer brukte folkespråk.

ill. 1 *Breviaria ad usum ritumque sacrosancte Nidrosiensis ecclesie*. Trykt i Paris 1519. (Foto: Nasjonalbiblioteket)



En viktig hendelse ved slutten av middelalderen er utgivelsen av to trykk til bruk over hele Norge i 1519. Det er *Breviarium Nidrosiense* og *Missale Nidrosiense* (Gjerløw 1986). Dette var første gang man tok i bruk boktrykkerkunsten fra norsk hold. Missalet er en enhetlig messebok til bruk i kirkene, og den andre en håndbok som den enkelte prest skulle forholde seg til når han gjennomførte de syv tidsbestemte liturgiske seremoniene gjennom døgnet. Liturgiske bøker som disse var påkrevet i middelalderkirken. Ifølge en forordning av erkebiskop Eiliv fra 1320 skulle prester som innehadde en kirke i Nidaros bispedømme, ha et breviarium etter fem år i tjeneste (Karlsen 2013c, 34–35). De skulle også ha et missale til messen. Nidaros-breviarieret [iii. 1] ble trykt i Paris av Jean Kerbriant og Jean Biennaise under overoppsyn av Hans Reff (Rev), erkebiskopens sekretær, og er et av de fineste parisiske breviarier fra denne tiden (Nielsen 1919, xxxi; Gjerløw 1986, 57). *Missale Nidrosiense* (København 1519: Poul Reff)⁴ har vært regnet som det eneste betydelige danske trykket før 1550 ved siden av *Missale Hafniense* (København 1510: Matthæus Brandis) (Nielsen 1919, xxxii). Innholdsmessig oppsummerer de to Nidaros-trykkene sammensatte liturgiske tradisjoner og inneholder enkelte tekster fra den angelsaksiske kirken som ellers gikk av bruk i England etter 1066. De inneholder også spesifikke Nidaros-tekster som er blitt til gjennom århundrene. I Vatikanbiblioteket finnes et eksemplar av et trykt *Pontificale Romanum* (Venezia 1510: Lucantonio de Giunta) med

.....

⁴ Poul Reff var bror av Hans Reff, erkebiskopens sekretær.

håndskrevne bidrag for selve Nidaros, også med angelsaksiske innslag med røtter tilbake til 1000-tallet (Gjerløw, under forberedelse). Et *pontificale* var en liturgisk håndbok for biskoper og følgelig en uvanlig bok sammenlignet med *breviarium* og *missale*.

Det liturgiske innholdet i disse bøkene røper en kontinuitet fra misjonstiden frem til reformasjonstiden. Den angelsaksiske kirke satte et langvarig preg på Nidaros-liturgien, helt frem til de to trykkene fra 1519.

Et latinsk bibliotek i reformasjonstidens Trondheim

Lite er kjent om biblioteker i Norge under reformasjonstiden. Det finnes et inventar over bøker i domkapittelets bibliotek i Trondheim som er tatt opp i 1550-årene. Frem til reformasjonen bør erkebispet ha hatt en av landets viktigste boksamlinger. Nidaros er kjent for olavslitteraturen og er blitt kalt «arnestad og verkstad for olavslitteraturen» (Mortensen & Mundal 2003; se videre denne artikkelen for en oversikt over materialet). Inventaret er nylig grundig diskutert av Ivar Berg (2016).⁵ Det omfatter 97 verker i 87 bind. Ingen av disse eksemplarene har latt seg identifisere med sikkerhet i dag, men fragmenter kan eksistere i Riksarkivet og andre steder (se nedenfor om Sallust). Inventaret inneholder en rekke latinske titler,

.....

5 Inventaret er kjent i norsk bokhistorie (sml. de generelle fremstillingene ved Holm-Olsen 1990, 131, og Bagge 2002, 78–79) og er diskutert av blant andre Johnsen (1908, 90–93). Det er først utgitt i DN XII, 673, opptrykt av Dybdahl (2002) og nylig nyutgitt av Berg (2016, 31–34). Jeg tar et forbehold om at inventaret ikke omfatter hele samlingen, som kan ha vært oppstilt i forskjellige rom. En boksamling var ikke nødvendigvis en enkel fysisk enhet (se diskusjonene om plassering av bøker i senmiddelalderlige engelske samlinger i Gameson 2006).

noen av nyere dato og åpenbart trykte, mens andre er gamle middelalderbøker, deriblant noen som er omtalt i tidligere kilder, for eksempel et par bind av kanonisk rett som sannsynligvis er de samme som erkebiskop Henrik Kalteisen leverte tilbake til domkapittelet da han forlot landet rundt hundre år tidligere (Karlsen 2013c, 35–36). Det er påfallende at inventaret ikke dokumenterer sentral norsk latinlitteratur fra 1100-tallet som man kunne forvente i domkapittelets bibliotek, for eksempel *Passio Olavi*, som ble til i Trondheim på erkebiskop Øysteins tid, eller Theodoricus Monachus' *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, som var dedisert til den samme Øystein.⁶ Norrøn litteratur knyttet til Nidaros glimrer også ved sitt fravær.

En opplysning hos presten Peder Claussøn Friis (1545–1614) kan forklare denne påfallende mangelen i inventaret. Årsaken kan være en dramatisk hendelse i 1537. Ødeleggelsen av bøker i domkapittelet begynte ifølge Peder Claussøn Friis allerede ved selve reformasjonen (Storm 1881, 350–351; sml. Rian 2014, 90–91),⁷ da bøker fra domkapittelet i Nidaros ble brent på kirkegården utenfor (det samme skjedde i Stavanger). Friis' kilde er sannsynligvis hans lærer Jon Simonsson (1512–1575), som var i erkebiskop Olav Engelbrektssons tjeneste i det minste frem til 1536 (Hamre, 1986, 90–92).⁸

.....

- 6 Tekstvitner fra Norge til disse tekstene finnes ikke. De bevarte manuskriptene er alle blitt til utenfor Norge (Karlsen 2013d, 217, med fotnote 14).
- 7 Den relevante passasjen er sitert *in extenso* i Øystein Rians bidrag til denne boken.
- 8 Gustav Storm mente at det bokbålet som Peder Claussøn Friis forteller fant sted utenfor Nidarosdomen i 1537 (Storm 1881, 91), neppe var historisk (opplysningen ble gjentatt av Torfæus 1711, 1: 197, med Friis som sannsynlig kilde).

Friis' opplysning om bokbålet ved Nidarosdomen i 1537 kan forklare dette fraværet av tekster som ble til ved erkestolen. Øystein Rian ser bokbålet som et innslag av dansk sensur i Norge og mener at den danske kongen ønsket å utslette minnet om Norge som selvstendig stat. Det er lite trolig at man ved domkapittelet ville ha skuslet bort olavslitteraturen og annet som angikk erkebispesetet før reformasjonen.⁹

En annen forklaring på manglene kan være en bybrann i 1531 som rammet Nidarosdomen (Lange 1856, 213), og som kan ha gått ut over det nærliggende domkapittelets bøker.

Inventaret dekker imidlertid både katolsk liturgi og kanonisk rett. Noe av sistnevnte kategori kan være identisk med bøker erkebiskop Henrik Kalteisen leverte tilbake til domkapittelet rundt hundre år tidligere.¹⁰ Det var kanskje viktigere å utslette minnet om Norge som stat enn katolske bøker som ikke lenger var relevante. Inventaret inneholder dessuten nyere humanistisk litteratur. Et eksempel er den italienske grammatikeren Niccolò Perottis (1429–1480) *Cornucopiae* («Overflødigshornet»), trykt første gang i 1489 og en bestselger som kom i mange opplag i den tidlige boktrykker-

.....

9 Brann kunne være en forklaring, men det er klart at man i Nidaros hadde et forråd av eldre litteratur frem mot reformasjonen. Det er dokumentert i de to liturgiske bøkene trykt 1519 som inneholder mye eldre materiale. Dessuten er flere eksemplarer av *Missale Nidrosiense* bundet med gjenbrukt pergament, særlig fra 1100-tallet (se for eksempel Edwards 2013, 340, med plansje 1–2), men også fra 900-tallet. Man regner med at disse bøkene ble bundet inn lokalt. Man har blant annet benyttet pergament fra liturgiske bøker av høy kvalitet og i stort format fra 1100-tallet.

10 Arne Odd Johnsen (1939, 34–35) regner med at inventaret tar med enkelte bøker som fantes i Nidaros alt på 1100-tallet.

perioden), som viser at renessansegrammatikken kom til Trondheim. Den nyplatonske filosofen Marsilio Ficino (1433–1499) og Erasmus av Rotterdams (ca. 1466–1536) *Adagia* er andre gode eksempler. Klassikertekster som Vergil og Tacitus nevnes også, sistnevnte sikkert i trykt utgave (Berg 2016, 15). Sallusts (ca. 86–35 f.Kr.) skrift om krigen mot numiderkongen Jugurtha (ca. 160–104 f.Kr.) kan derimot være et manuskript fra 1200-tallet det fortsatt finnes fragmenter av i Riksarkivet (Karlsen 2013a, 15).¹¹ Manuskriptet (NRA norrøne fragmenter 93, 1–14) fra 1200-tallet ble gjenbrukt til innbinding av regnskaper i årene 1621–1632, mest sannsynlig i lenskanselliet i erkebispegården, hvor også domkapittelet holdt til middelalderen. Dette manuskriptet var overveiende sannsynlig i Trondheim på den tid da inventaret ble til.

Det må tas et forbehold om inventaret dekker en hel samling, da det ikke fremgår om inventaret gjelder bøker oppstilt på et bestemt sted i bygningen eller samtlige bøker i domkapittelet. Det gir et kikkhull inn i domkapittelets boksamling i Nidaros kort tid etter reformasjonen, men som kilde til middelalderens boksamling er det mangelfullt.

1500-tallet og tiden frem til 1650–60 var den perioden da man flittigst gjenbrakte gamle pergamentbøker til innbindingsformål. Majoriteten av disse bøkene var på latin. Dette er en skjebne som kan ha rammet flere av pergamentbøkene som er omtalt i inventaret.

.....

11 Det er den eneste bevarte fysiske rest av antikk hedensk romersk litteratur benyttet i Norge i middelalderen som er kjent i dag.

Papirbøkene kan ha gått tapt på annen måte, ettersom papir ikke var like velegnet til innbindingsformål.

Fra reformasjonstiden frem til cirka 1850

Ved Københavns universitet, som fra grunnleggelsen i 1477 var ment å være for både Danmark og Norge, gjorde humanismen sin inn-treden rundt 1520.¹²

Middelaldergrammatikken *Doctrinale* av Alexander de Villa Dei hadde dominert middelalderens språkundervisning, men ble avskaffet etter ordre fra kong Christian II. De skolastiske lærebøkene led samme skjebne. «Nye» forfattere som kom inn, var blant andre Terents, Vergil, Cicero, samt Det gamle og nye testamente (Lausten 1991, 67–68). I København begynte man med undervisning i gresk i 1521, som det første lærestedet i Skandinavia, og samme år ble greske typer brukt i trykk i Danmark for første gang. I skolen i Trondheim annonserte erkedeggen Sigvard Simonsson undervisning i gresk og hebraisk i 1564 (Nicolaysen 1858, 175; Kolsrud 1962, 82),¹³ og Oslo-humanisten Halvard Gunnarsson gav i 1599 ut en lærebok i kristendom med firedobbel parallelltekst (dansk, latin, gresk og hebraisk).

12 Københavns universitet ser ikke ut til å ha tiltrukket seg studenter fra Norge i begynnelsen (Kolsrud 1962, 47).

13 Svensken Petrus Jonæ Helsingus lærte grunnleggende gresk og hebraisk i Trondheim 1559–1660 (Kolsrud 1962, 82). Læreboken i hebraisk var av den kjente kartografen Sebastian Münster (1489–1552), mens den greske var av en hollandsk humanist, Nicolus Clenardus (Kleynaerts) (1495–ca. 1542).

Hovedinteressen i den evangeliske lærde skolen etter reformasjonen i Norge samlet seg rundt latinstudiet, som fikk fem hele skoledager i uken gjennom fire klasser. Latinen var ikke bare det viktigste skolefaget, men selve undervisningsspråket, og i de høyere klassene fikk elevene kun lov til å snakke latin sammen. Skriftlig og talt latin holdt seg i lærde miljøer i Norge i det minste frem til cirka 1850. Reformasjonen førte til en reduksjon av bruk av latin i messen, men språket holdt stand i messen særlig på store høytider frem til 1680-årene (Fæhn 1994, 44 og 62–63), da dansk overtok helt. Dansk dominerte også som administrasjonsspråk, men latinen styrket sin posisjon som lærdomsspråk. Mange forfattere uttrykte seg lettere i en del emner på latin, og sensurmyndighetene var mindre skeptisk til latinske tekster som henvendte seg til en lærd befolkningsgruppe (Helander 2005, 24–28). Offisiell bruk av latin finner man i prestenes og lærernes troskapseder til lensherrene (fra 1660: amtmennene), som forble på latin på 1600- og 1700-tallet (Finne-Grønn 1918).

I reformasjonstiden var det ikke bare latin som ble sett på som klassisk språk. Også kunnskaper i gresk og hebraisk ble utbredt blant de geistlige og andre med utdanning. I 1548 ankom den danske geistlige Frants Berg i Oslo, og han ble sentral i dannelsen av en krets av lærde latinforfattere kalt Oslo-humanistene (Ekrem 1995, 70–73). Man kan særlig nevne svigersønnen Jens Nielsson (1538–1600), som etterfulgte ham som biskop, og sarpingen Halvard Gunnarsson (ca. 1550–1608), lektor ved skolen i Oslo. Halvard Gunnarsson var utdannet i Rostock, Wittenberg og København og skrev lærebøker til bruk i skolen i Oslo, blant annet *Chronicon regum Norvegiæ* («De norske kongers krønike») på elegiske disticha

(Rostock 1606), samt en verdenskrønike på heksameter. Kretsen benyttet ikke latinen bare til lærebøker, men også til leilighetsdiktning. Denne norske latinlitteraturen ble trykt utenlands.

Fra reformasjonen av og fremover pleier man å benytte termen *nylatin*, skjønt den ikke øyeblikkelig representerer et radikalt brudd med middelalderlatin. «Middelalderlige» trekk finner man fortsatt på 1700- og 1800-tallet. Likevel førte renessansehumanismen til at en mer klassiserende latin dukker opp i tekstene. I et brev fra biskop Hoskuld av Stavanger til biskop Olav av Bergen kort tid før reformasjonen (1532) siteres Horats og Vergil (DN XXII, 220). Oslo-humanistene benyttet gjerne det antikke *templum* istedenfor *ecclesia* om kirke. I klassisk latin benyttes adjektivet *divus* («guddommelig») særlig om romerske keisere som var blitt apoteosert etter sin død. På 1500-tallet benyttes det innimellom for *sanctus*, det vanlige epitet for en helgen i middelalderen (f. eks. Halvard Gunnarsson, *Chronicon regum Norvegiæ*, l. 1600 (= Ekrem 1992, 214) om *divus Halvardus*). Betegnelsen *superintendens* (superintendent, «oppsynsmann»), et substantivert presens partisipp, erstatter den tradisjonelle termen «biskop» (latin: *episcopus*, fra gresk) etter reformasjonen (Imsen & Winge 1999, 50–51), men ordet er eldre enn reformasjonen og forekommer for eksempel om biskop i svensk 1400-tallslatin (Kraggerud 2011). Tittelen gikk helt av bruk rundt 1700.

Et viktig skille gjelder diplomatiet og valg av språk i kontakten landene imellom, et emne som har fått liten oppmerksomhet i faglitteraturen hva Norge angår. I høymiddelalderen kan latin sies å være diplomatiets språk. Når de norske kongene henvendte seg til utenlandske fyrster, og når de inngikk traktater, ble dokumentene

skrevet på latin. På 1300-tallet ble kontakten med hansaen og de nordtyske fyrstene stadig viktigere. Litt etter midten av 1300-tallet måtte latinen vike, og tysk ble hovedspråket i forbindelsen mellom disse.¹⁴ I kontakten med de to andre nordiske kongerikene var det morsmålet man som oftest brukte. Fra 1376 var Norge i kongefelleskap med Danmark, og i 1397 ble den nordiske Kalmarunionen opprettet. Dette medførte at den diplomatiske kontakten med utlandet ble fjernere. Mye av kontakten ble ivaretatt av kongene, og de satt i Danmark. I 1532 sendte det norske riksrådet, som var samlet i Oslo, et brev på elegant latin til keiser Karl V (DN VIII, 670). Det er et eksempel i det bevarte materialet på et utenrikspolitisk utspill fra norsk hold. Etter at reformasjonen førte til bortfall av et norsk riksråd og erkebisperembetet, var Danmark enerådende på dette området.

Fra 1523 var det to kansellier i Danmark. Danske kanselli hadde ansvaret for danske og skandinaviske saker, det vil si administrasjon av kongerikene Danmark og Norge, og dertil forbindelsen med Sverige (Johannessen, Kolsrud & Mangset 1992, 46). Tyske kanselli fikk ansvaret for administrasjonen av Slesvig og Holstein, og fikk dertil mesteparten av utenrikssakene fra 1523. Etter 1660 kom alle utenrikssaker under Tyske kanselli.¹⁵

Etter at Gustav Vasa i 1523 etablerte sitt svenske kongedømme,

.....

¹⁴ Det meste av det følgende er sammenstilt av Tor Weidling på grunnlag av *Danmark-Norges Traktater 1523–1750* (Laursen & Christiansen 1907–1949), samt de danske og norske diplomatarne. Jeg vil rette en hjertelig takk til Weidling.

¹⁵ Betegnelsene skyldes at det var ett system for kongerikene og ett system for Slesvig og Holstein.

ble forholdet til Sverige av stor betydning. Av vital interesse var også forholdet til det tyske riket med den tysk-romerske keiseren og et utall fyrstedømmer og byer. Fra reformasjonstiden og frem mot år 1700 var brorparten av utenrikskontakten med disse nærområdene. Med Sverige korresponderte man på morsmålet. Tysk var dominerende i kontakten med det tyske riket. Korrespondanse med fyrster og byer ble fortsatt ført på tysk, og fra 1540-årene var det samme tilfelle når man skrev til keiseren. Tysk var nå også språket man brukte i kontakten med de russiske tsarer. Og da Nederland vokste frem og ble en viktig motpart på midten av 1600-tallet, brukte man tysk eller nederlandsk. Der latinen holdt stand gjennom 1500- og 1600-tallet, var i forbindelsen med Polen, England, Frankrike og Spania — og i et sjeldent tilfelle med Transilvania.

Sverige gjorde andre valg enn Danmark-Norge. I 1639 uttalte eksempelvis den svenske rikskansler Axel Oxenstierna i det svenske riksrådet at utenlandske brev som ikke var skrevet på latin, skulle besvares på svensk; slik slapp man å komme i underlegenhet (Tengström 1973, 56–57). Fortsatt i 1735, da fransk var dominerende, ble en traktat mellom Frankrike og Sverige satt opp både på fransk og latin. Det er to parallelle kolonner, latinsk tekst undertegnet av svenske forhandlere, fransk tekst undertegnet av de franske.

Den nylatinske tekstmengden med relevans for Norge er adskillig mer omfattende enn den bevarte middelalderlatinske, og nordmenns doktoravhandlinger ved utenlandske universiteter ble lagt frem på latin.

Petter Dass (Ekrem 1995, 76), Ludvig Holberg og islendingen Tormod Torfæus er eksempler på betydelige latinforfattere i Norge

(den norskfødte Holberg var mest aktiv i Danmark). Torfæus markerte seg særlig med sin store Norgeshistorie (1711, fire bind i kvartformat; Ekrem 1995, 81; Pétursson 1995, 113–114; norsk oversettelse Torfæus 2008–2014).

Latinen fortsatte å dominere vitenskapen frem til tidlig 1800-tall.¹⁶ Norge hadde ikke et eget universitet før i 1811, men latinen hadde blomstret som akademisk språk i tidlig nytid og forble et skriftlig og muntlig kommunikasjonsspråk blant geistlige og utdannede. Fra domkapitlene fra tiden før og like etter reformasjonen er det en ubrutt tradisjon for latinbruk frem til grunnleggelsen av universitetet i Christiania, som tilbød forelesninger på latin frem til 1840-årene, og den muntlige latinbeherskelsen kunne være imponerende (Morgenstierne 1911, 52). Fortsatt i første halvdel av 1800-tallet beholdt latinen et fast grep om skole og universitet (Karlsen, under utg. 2017). Ved universitetet ble undervisningen holdt dels på norsk, dels på latin. Men kravene i latin til examen artium ble lempet på i 1826, noe som fikk konsekvenser på sikt for bruk av språket til universitetseksamener. I 1845 ble latintvangen for doktoravhandlinger opphevet, mens universitetsprogrammene var på latin frem til 1846 (Morgenstierne 1911, 393–401). Det første innebar en svekkelse av latinens stilling som vitenskapsspråk på sikt, og antallet vitenskape-

.....

16 Et inntrykk av latinens dominans over folkespråkene får man i Östlund & Örneholm (2013), som gir en oversikt (på latin!) over antallet dissertasjoner på latin versus folkespråk ved svenske (herunder Åbo) universiteter i perioden 1600–1855. Latinen dominerer fullstendig på 1600-tallet (med unntak av noen ytterst få dissertasjoner på gresk og hebraisk i Uppsala). Først i 1750- og 1760-årene gir svenske dissertasjoner utslag på 2–3 prosent i Uppsala. I Lund er det 17 prosent folkespråk i 1760-årene, men synker så igjen.

lige bidrag på latin sank. I orientalske filologier ble latin benyttet til ut på 1900-tallet.¹⁷

Dette kapittelet har beskrevet den sterke kontinuiteten fra middelalderens latinbruk gjennom den etterreformatoriske æra, via katedralskolene frem til den tidlige fasen av universitetet i Christiania på 1800-tallet. Denne tradisjonen brytes gradvis i løpet av 1800-tallet når latinen drives fra skanse til skanse. Når bruddet kommer, er det brutalt, og latinen er nå mer marginalisert i Norge enn i andre europeiske land.

.....

17 For eksempel gav J.P. Broch (1819–1886) ut et arabisk verk om grammatikk med latinsk innledning (Broch 1859), og hans elev Alexander Seippel (1851–1938) utgav i tiden 1896–1920 de arabiske kildene til normannernes historie med latinsk innledning og kommentar.

ARNOLD, THOMAS. 1885. *Symeonis monachi opera omnia 2: Historia regum*. Rerum Britannicarum medii ævi scriptores. London: Longmans.

BAGGE, SVERRE. 2002. *Da boken kom til Norge 1000–1537*. Norsk idéhistorie 1. Oslo: Aschehoug.

BERG, IVAR. 2013. *Eit seinmellomalderleg skrivemiljø: Nidaros erkesete 1458–1537*. Doktoravhandling, NTNU i Trondheim.

BERG, IVAR. 2016. Ei boksamling frå reformasjonstida og norsk litterær kultur i seinmellomalderen. *Maal og Minne* 2016 1: 1–34.

BERULFSEN, BJARNE. 1948. *Kulturtradisjon fra en storhetstid. En kulturhistorisk studie på grunnlag av den private brevlitteratur i første halvdel av det 14. hundreår*. Oslo: Gyldendal.

BROCH, JENS PETTER. 1859. *al-Mufaṣṣal: opus de re grammatica Arabicum. Auctore Abu-l-Ḳāsim Maḥmūd bin ʿOmar Zamaḥṣario, ad fidem codicum manu scriptorum edidit J. P. Broch, breviter praeatus est C. A. Holmboe*. Christiania.

BYERLY, BENJAMIN F. & CATHERINE RIDDER BYERLY, RED. 1977. *Records of the wardrobe and household 1285–1286*. London: Her Majesty's Stationery Office.

DD. 1938–. *Diplomatarium Danicum*. Fire rekke trykte bind. Diplomer fra rundt 1400 elektronisk: <http://diplomatarium.dk>.

DN. 1847–2012. *Diplomatarium Norvegicum* 1–23. Christiania/Oslo: Riksarkivet.

EDWARDS, OWAIN TUDOR. 2013. Medieval music manuscripts in Nasjonalbiblioteket (the National Library, Oslo). I *Latin manuscripts of medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjertsen*. Nota Bene. Studies from the National Library of Norway 5, red. Espen Karlsen, 337–360. Oslo: Novus Press.

EKREM, INGER. 1992. *Halvard Gunnarsson. Norges kongekrone. Med innledning*.

oversettelse og noter ved Inger Ekrem. Oslo: Universitetsforlaget.

EKREM, INGER. 1995. Norway. I *A history of Nordic Neo-Latin literature*, red. Minna Skafta Jensen, 66–95. Odense: Odense University Press.

FINNE-GRØNN, S.H. 1918. *Geistlig edsprotokoll for Oslo og Hamar stifter 1601–1730*. Utgitt av Riksarkivet ved S.H. Finne-Grønn. Kristiania: Jacob Dybwad.

FÆHN, HELGE. 1994. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.

GAMESON, RICHARD. 2006. The medieval library. I *The Cambridge history of libraries in Britain and Ireland. Volume I to 1640*, red. Elisabeth Leedham-Green og Teresa Webber, 13–50. Cambridge: Cambridge University Press.

GJERLØW, LILLI. 1986. The Breviarium and the Missale Nidrosiense (1519). I *From script to book: A symposium*, red. Hans Bekker-Nielsen, Marianne Børch og Hans Algot Sørensen, 50–77. Odense: Odense University Press.

GJERLØW, LILLI., RED. Under forberedelse. *Pontificalia Nidrosiensis ecclesiae, Horae P.A. Munch et fragmenta liturgica selecta*. Libri liturgici provinciae Nidrosiensis medii aevi 4. Under forberedelse av Espen Karlsen. Oslo: Riksarkivet.

GRÍMSDÓTTIR, GUÐRÚN ÁSA, RED. 1998. Árna saga biskups. Lárentíus saga biskups. Söguþáttur Jóns Halldórssonar biskups. Biskupa ættir. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.

HAMRE, LARS. 1986. Jon Simonsson, jurist og humanist, tradisjonsformidlar og sambandsledd mellom gammal og ny tid. I *Peder Claussøn Frøs. Samtid og miljø på Agder*, red. Hans Try, 77–125. Kristiansand: Agder distriktshøgskole.

HELANDER, HANS. 2005. Language contacts outside Scandinavia V: Loans from Latin and Greek. I *The Nordic languages. An international handbook of the history of*

the Nordic Germanic languages, vol. 2, red. Oskar Bandle mfl. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 22:2), 2086–2095. Berlin: De Gruyter.

IMSEN, STEINAR OG HARALD WINGE. 1999. *Norsk historisk leksikon*. Oslo: Cappelen Akademisk.

JOHANNESSEN, KNUT, OLE KOLSRUD OG DAG MANGSET. 1992. *Håndbok for Riksarkivet*. Oslo: ad Notam Gyldendal.

JOHNSEN, OSCAR ALBERT. 1908. Norske geistliges og kirkelige institutioners bogsamlinger i den senere middelalder. I *Sproglige og historiske afhandlinger viede Sophus Bugges minde*, 73–96. Kristiania: Aschehoug.

JØRGENSEN, TORSTEIN OG GASTONE SALETNICH. 2004. *Synder og pavemakt. Botsbrev fra den Norske kirkeprovins og Suderøyene til pavestolen 1438–1531*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag.

KARLSEN, ESPEN. 2003. Katalogisering av latinske membranfragmenter som forskningsprosjekt: Del 2. I *Arkivverkets forskningsseminar Gardermoen 2003*. Rapporter og retningslinjer 16, 58–88. Oslo: Riksarkivaren.

KARLSEN, ESPEN, RED. 2013A. *Latin manuscripts of medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjerløw*. Nota Bene. Studies from the National Library of Norway 5. Oslo: Novus Press.

KARLSEN, ESPEN. 2013B. Introduction. I *Latin manuscripts of medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjerløw*, red. Espen Karlsen, 13–26. Oslo: Novus Press.

KARLSEN, ESPEN. 2013C. Latin manuscripts of medieval Norway: survival and losses. I *Latin manuscripts of medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjerløw*, red. Espen Karlsen, 27–36. Oslo: Novus Press.

KARLSEN, ESPEN. 2013D. Fragments of patristic and other ecclesiastical literature in Norway from c. 1100 until the Fifteenth Century. I *Latin manuscripts of medieval*

Norway. *Studies in memory of Lilli Gjerløw*, red. Espen Karlsen, 215–269. Oslo: Novus Press.

KARLSEN, ESPEN. 2017. Andre språk i Norge: latin og gresk. I *Norsk språkhistorie* 2. Oslo: Novus.

KRAGGERUD, EGIL. 2011. Om et storverk i nordisk latinistikk + ordet *superintendens*. *Klassisk forum* 36(1): 82–88.

LANGE, CHRISTIAN C.A. 1856. *De norske klostres historie i middelalderen*. Andre omarbeidede udgave. Christiania: Chr. Tønsbergs Forlag.

LAURSEN, L. OG CARL S. CHRISTIANSEN. 1907–1949. *Danmark-Norges traktater 1523–1750 med dertil hørende aktstykker*. 1–12. København: Gad.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ. 1991. Københavns Universitet 1536–1588. I *Københavns Universitet 1479–1979 1: Almindelig historie 1479–1788*, red. S. Ellehøj, L. Krane og K. Hørby. København: Gads Forlag.

LINDBERG, BO. 1993. *Europa och latinet*. Stockholm: Natur och kultur.

MORGENSTIERNE, BREDO. 1911. Universitetet fra 1813 til 1911. I *Det kongelige Fredriks Universitet 1, 1–401*. Kristiania: Aschehoug.

MORTENSEN, LARS BOJE OG ELSE MUNDAL. 2003. Erkebispesetet i Nidaros – arnestad og verkstad for olavslitteraturen. I *Ecclesia Nidrosiensis 1153–1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*, red. Steinar Imsen, 353–384. Trondheim: Tapir.

NICOLAYSEN, N. 1858. *Norske magasin. Skrifter og optegnelser angaaende Norge og forfattede efter refomationen*. Første bind. Christiania: Johan Dahls Forlagshandel.

NIELSEN, LAURITZ. 1919. *Dansk bibliografi 1482–1550 med særligt hensyn til dansk bogtrykkerkunsts historie*. København og Kristiania: Gyldendal.

PÉTURSSON, SIGURÐUR. 1995. Iceland. I *A history of Nordic Neo-Latin literature*, red. Minna Skafte Jensen, 96–128. Odense: Odense University Press.

RIAN, ØYSTEIN. 2014. *Sensuren i Danmark-Norge. Vilkårene for offentlige ytringer 1536–1814*. Oslo: Universitetsforlaget.

RN. 1978–. *Regesta Norvegica* 1–. Oslo: Riksarkivet.

SEIPPEL, ALEXANDER. 1896–1928. *Rerum Normannicarum fontes Arabici*. Kristiania/Oslo: Brøgger.

SKAFTE JENSEN, MINNA, RED. 1995. *A history of Nordic Neo-Latin literature*. Odense: Odense University Press.

STORM, GUSTAV, RED. 1881. *Samlede skrifter af Peder Clausson Friis*. Kristiania: Brøgger.

TENGSTRÖM, EMIN. 1973. *Latinet i Sverige. En kulturhistorisk översikt*. Stockholm: Bonniers.

TORFÆUS, TORMOD. 1711. *Historia rerum Norvegicarum*. 1–4. Hafniae: Joachim Schmitgen.

TORFÆUS, TORMOD. 2006–2014. *Norges historie*. 1–7. Red. Torggrim Titlestad. Bergen: Eide/Fagbokforlaget.

VANDVIK, EIRIK. 1946. Latinen og Noreg i mellomalderen. I *Festskrift til Arne Bergsgård* på -60årsdagen 18. april 1946. Trondheim: s.n.

ÖSTLUND, KRISTER & URBAN ÖRNEHOLM. 2013. *De linguis dissertationum Academicarum Suecicarum annis 1600–1855 prelo mandatarum schediasma*. Uppsala: Uppsala Universitet.

05. Sjælens trøst og satiren

Peder Smed og Adser Bonde: to oversættelser fra 1400- og 1500-tallet

Lars Bisgaard

I den seneste generation er interessen for oversættelser som selvstændigt studieobjekt steget markant. Årsagerne hertil er flere, men overordnet gælder det, at oversatte værker kan ses som et udtryk for efterspørgsel, og ad denne vej kan man se bøger og tryk i en samfundsmæssig kontekst.

For bogkulturen 1400–1700 er et af de store skel reformationen. Som forudsætning har mange forskere fremhævet, at opkomsten af trykkekunsten gavnede de reformatoriske bevægelser og gav dem en ny, hidtil uset spredningshastighed. Og i den anden ende har mange peget på øget læsefærdighed som en afledt effekt af reformationen. Ud fra disse gængse slutninger kan den implicitte konklusion let blive, at bogkulturen stod i stampe forud for reformationen. Det er imidlertid ikke rigtigt (Bünz 2006). Man skal blot erindre sig, at bogtrykkekunsten næppe var blevet opfundet, dersom den ikke var afledt af behov.

I forlængelse heraf kunne en nyttig indfaldsvinkel være at undersøge omfanget af oversættelser før og efter reformationen.

Ideelt burde det naturligvis ske kvantitativt, men da opgaven er enorm og grundforskningen næppe på plads, må man stille opgaven anderledes. I denne artikel er der udvalgt to oversatte værker, som har cirkuleret i Skandinavien. Det ene er fra før reformationen, det andet udgivet kort tid efter. Det sker for at understrege, at reformationen er led i en proces, hvor mængden af oversættelser efter alt at dømme hele tiden øges. Det er håbet, at en sådan undersøgelse kan afdække og tydeliggøre nogle af de formål, der er på spil, når et værk oversættes. Og måske bringe ny viden frem om de pågældende værker.

Fra tiden før reformationen er valgt et for senmiddelalderen typisk værk, nemlig en såkaldt kompilation. Dette krav opfylder *Sjælens trøst*, hvis enkelte dele er indhentet fra andre ofte latinske værker. *Sjælens trøst* blev et succesfuldt værk, idet det blev oversat først fra latin til tysk, siden herfra igen til blandt andet svensk og dansk. Satiren *Peder Smed og Atser Bonde* nød også succes. Det kendes i mindst tre oplag fra tiden 1559–1581 (se videre nedenfor). Den antages almindeligvis at være blevet oversat allerede omkring årsskiftet 1529–1530 efter et tysk forlæg, uden at dets tidlige historie dog er synderlig kendt. Værket er ikke kompilatorisk og kirken venlig stemt som *Sjælens trøst*, men kritiserer og gør grin med middelalderkirken. De to værker er endvidere valgt, fordi de begge er oversættelser mellem folkesprogene, i sig selv et udtryk for at oversættelser var i vækst.

Oversættelser som forskningsfelt

Mens historikere typisk har set oversættelser som noget praktisk, der blot sker for at fremme kommunikationen, er traditionen for litteratur anderledes. Meningsdannelse står stærkere i deres tradition, og store navne som Goethe og Schleiermacher har tidligt forholdt sig til oversættelser (Schleiermacher 2012 [1813]). Oversættelser har i nyere litteraturforskning påkaldt sig en del opmærksomhed. Den stigende udveksling af varer og kulturelle impulser i efterkrigstidens verden har fået forskernes øjne op for de mange dagsordner, der er på spil ved oversættelser. Det har givet stødet til en ny disciplin, som ret og slet kaldes for *translation studies*. Denne gren forholder sig naturligvis til oversættelser gennem tiden, disciplinens historiografi så at sige, hvor allerede antikke forfattere skrev om det at oversætte, en interesse der fulgte med ind i kristendommen. Her var tekstoverleveringen fra især hebræisk, men i stigende grad også fra græsk, et problem, som man måtte forholde sig til i det vestlige Romerrige. Skt. Jeronimus oversatte de hellige skrifter i det fjerde århundrede, *Vulgata* kaldet, som blev Biblen op gennem middelalderen for den latinske kristenhed.

Langt mindre opmærksomhed har der i *translation studies* været på den situation, hvor folkesprogene i løbet af senmiddelalderen trængte sig på, og behovet opstod for få oversat tekster fra latin til disse eller imellem folkesprogene. En af grundene er givetvis, at senmiddelalderen arbejdede med en helt anden opfattelse af teksters originalitet end den, der råder i dag. Blev noget oversat, var det helt legitimt i samme proces at udvide og forbedre originalen. Der ved stod oversættelsen ikke alene, når en tekst flyttede sprog, men

var en del af et større redaktionelt arbejde. Omgangen med alskens lærdom var i det hele taget fri, og der blev rask hen føjet nyt til, eller trukket fra, når viden blev samlet og ført fra et sprog til et andet. Lidt populært udtrykt minder senmiddelalderens omgang med viden om internettet som udvekslingssted i dag.

Imidlertid tilbyder *translation studies* en teoretisk ramme, som kan være nyttig at have med sig til arbejdet med oversættelser. Teoretiske overvejelser er nok især blevet udtrykt af forskere, som har interesseret sig for oversætteren i en kulturel, sociologisk eller ideologisk ramme. Den belgiske sammenlignende litteraturforsker André Lefevere har påpeget nytten af at se oversættelsen som led i et større system, og har indført begrebet *patronage*, som refererer til de patronatsforhold som enhver oversættelse indgår i. Ved dette greb afsløres de ideologiske interesser, som er på spil bag oversættelsen, men tænkelig også økonomiske og prestigemæssige (Lefevere 2012, 206–7). Oversættelser fortæller om, at nogen tør oversætte og investere tid i det, fordi nogen kan se værdien i værket, eller kan forestille sig det oversatte værk brugt på en bestemt måde. En anden kendt forsker inden for området er den amerikanske oversættelsesteoretiker Lawrence Venuti. Han har fokuseret specielt på de valg, som oversætteren står med for at få sit publikum i tale. Han sonder mellem to metoder, som han kalder henholdsvis *domestication* og *foreignization*, altså enten at gøre teksten genkendelig, eller at understrege dens fremmedhed/ophøjethed (Munday 2016, 225–230). Egentlig er det en fortsættelse af Schleiermachers berømte overvejelse om oversætterens veje at gå, hvor yderpunkterne enten er at bringe forfatteren tættere på publikum eller publi-

kum tættere på forfatteren (ibid., 48). I en senmiddelalderlig sammenhæng hænger denne metode tæt sammen med valg og fravalg i oversættelsesarbejdet. Det fremmedartede slipper måske ikke gennem nåleøjet og bliver frasorteret, eller det kan omvendt blive udvidet for at gøre det forståeligt. Egentlige tilføjelser har naturligvis interesse i sig selv. Sammenligninger af udgaver på tværs af de europæiske sprog, eller fra tidens kulturelle, internationale sprog latin til folkesprogene, kan derfor være med til at tilføje en ekstra dimension til forståelsen af oversatte værker, ikke mindst når det gælder deres brug.

Den ældre nationalt orienterede forskning i bogværker havde kun ringe blik for denne værdi ved en oversættelse. Den kendte svenske rigsbibliotekar Gustaf Edvard Klemming (1823–1893), der udgav den svenske *Sjælens trøst* for første gang, er således i sin indledning mere optaget af, om værket overhovedet kan kaldes et værk (Klemming 1871–73, IV). For forlægget for *Sjælens trøst*, den neder tyske *Der Grosse Seelentroost*, var jo oversat fra latin, og blot «en compilation». Hvilket igen forklarede, hvorfor der i det tyske sprogområde kunne cirkulere både en lille og stor udgave af værket (ibid., VI).¹ Klemming var ikke blind for de svenske udvidelser i forhold til det nedertyske forlæg, men ud over at det viste den ukendte oversætter som en god fortæller, så god at den svenske oversættelse

.....

1 Kaldt hhv. *Der Selen Troyst* og *Der Cleyn Selen Troist*. I forhold til Klemmings gennemgang kendes i dag langt flere udgaver af værket. Se videre note 3. En ny svensk udgave af værket kom i 1954 (udg. S. Henning), men da den danske udgivelse ved Niels Nielsen henviser til Klemming, er denne benyttet her.

er den længste af samtlige versioner af *Sjælens trøst*, der kendes, så Klemming ingen formildende omstændigheder ved senmiddelalderens frie omgang med forlæg. I forhold til Klemming har en ret omfattende svensk forskning i det 20. århundrede vist stor interesse for at kunne lokalisere, hvem oversætteren egentlig var. Det står i modsætning til udforskningen af den danske oversættelse, om hvilken der siden 1950'erne har været stille. Om den danske version gælder, at den kun er kendt fragmentarisk i form af et større og mindre udtog overleveret af to forskellige hænder. Disse udtog kan kun forstås ved samtidig at have den svenske version ved hånden (Nielsen 1937–52; Ronge 1970, 307–310).

Situationen er helt anderledes for udforskningen af den danske reformationssatire, samtalen mellem *Peder smid og Atzer bonde* (herefter Peder Smed og Adser Bonde). Denne var blevet udgivet efter det fragmentariske 1581-tryk i Kirkehistoriske Samlinger i midten af 1800-tallet, men da man i Stockholm i 1870'erne fandt en intakt udgave efter 1577-københavnerttrykket, blev det udgivet på ny af Svend Grundtvig i 1880. Denne var slet ikke klar over, at det var en oversættelse, han havde i hånden. Opfattelsen var i stedet for, at det var et selvstændigt dansk rim, af originalt tilsnit, som med al tydelighed demonstrerede, at det danske folk tidligt havde gennemskuet middelalderkirkens frie omgang med evangeliet og endda var i stand til at give dette oprør en litterær værdi (Grundtvig 1880).

Det kom derfor som en bombe, da kirkehistorikeren Johannes Oskar Andersen i 1907 kunne påvise, at værket blot var en oversættelse. Forlægget var et flyveblad fra Erfurt, kaldet *Eyn Gespräch Zwychen vier Personen*, som var en parodi på valfarten til

den nærliggende Grimmenthal. Ved at sammenligne den danske version med dette flyveblad trådte afhængighedsforholdet klart frem.² Denne opdagelse havde imidlertid den effekt på udforskningen af *Peder Smed og Adser Bonde*, at al interesse for skriftet brat forstummede, for nu var det jo ikke rigtigt dansk længere. To undtagelser er der dog. I 1936 ved 400-året for reformationen udgav Svend Mogensen et ældre tryk af satiren, 1559-hamborgtrykket, som biblioteket i Uppsala havde erhvervet. Det er dette ældste tryk, som benyttes i denne artikel. Den anden undtagelse er et bidrag fra 1993 af Leif Søndergaard, der tolker satiren som et fastelavnsspil (se videre nedenfor).

På denne baggrund kan der være god grund til at fokusere på begge værker en gang til under en oversættelsesvinkel. Da pladsen her er begrænset, og *Sjælens trøst* er ganske lang, vil opmærksomheden være på de respektive indledninger til de to værker. Endvidere gælder det, at *Peder Smed og Adser Bonde* får mest opmærksomhed. Værkerne behandles hver for sig og gennemgås kronologisk, så det ældste værk kommer først, og det yngre sidst.

Sjælens trøst

Værket hører til blandt de populære i senmiddelalderen. Det antages, at det blev oversat fra latin til nedertysk engang i midten af 1300-tallet, hvorfra det igen spredtes til i hvert fald højtysk, neder-

.....

2 Jf. Oskar Andersen (1907, 152–77): *Eyn gesprech zwyschen vyer Personen/ wie sie gezengk haben, von der walfart ym Grimetal, was fur vnradt odder büberey, dar aufs entstandenn sey* [Clemen 1907, 133–167].

landsk, svensk og dansk. Dets mange varianter er blevet studeret af Reidemeister, som slår fast, at de nordiske oversættelser hører til en mere pålidelig tradition af slagsen (Thorén 1942, 2).³ Alligevel har ingen med sikkerhed kunnet fastslå, på hvilken tysk udgave de forbundne nordiske oversættelser hviler. Den danske oversættelse er ud fra sproglige karakteristika dateret til cirka 1425 og er formentlig hjemmehørende i Skåne. Den består af to fragmenter, som er overleveret gennem svenske arkiver (Nielsen 1937–1952, 1).⁴ Det drejer sig om henholdsvis indledningen samt en større sammenhængende del fra midten hen mod slutningen af værket. De lader sig bedst forstå ved at sammenholdes med det svenske, som er fuldstændigt overleveret, blandt andet fordi der er sket flytninger af passager i den danske, uden at man ved hvordan og hvorfor.⁵ Den overlevere svenske oversættelse er antagelig blevet til i årene 1438–1442 i klostret i Vadstena, hvorfra den blev sendt til det nyoprettede finske Birgittakloster, Nådensdal, uden for Åbo/Turku.⁶ Den danske oversættelse er altså den ældste, men flere formoder, at der har eksisteret en tidligere svensk version fra omkring 1420, som nu er gået tabt, hvorpå den danske bygger, men det kan også være omvendt (Ronge 1970, 307). Ivar Thorén har argumenteret for, at den danske version er tættere på den tyske i begyndelsen af værket,

.....

3 Se videre Reidemeister (1915).

4 Dateringen gjordes af Brøndum Nielsen i 1934–35 og er accepteret fra svensk side.

5 For et eksempel, se note 11.

6 Thorén (1942, 182–88) mener ud fra disse oplysninger at kunne identificere kompilatoren til at være Olaus Gunneris, senere biskop i Vesterås, men det er omstridt [jf. Ronge 1970, 307–310].

men at den ikke holder standarden, hvorfor den svenske version er den mest præcise samlet set (Thorén 1942, 9–14). Om den svenske oversættelse gælder endvidere, at den er blevet til ved ikke blot at have et tysk forlæg ved hånden, men også en fornsvensk bibeloversættelse samt et legendarium. [iii. 1]

Lefeveres patronatstænkning er i middelaldersammenhæng ingenlunde ny. Lærdom var ubrydeligt knyttet til kirken, og det var kun i kraft af domkapitlers eller klostres særlige formåen, at oversættelser kunne se dagens lys. Den adgang, som den svenske oversætter har haft til et bibliotek, bekræfter kun dette. Den lærde danske indledning (se nedenfor) taler samme sprog. Det er heller ikke nyt, at frembringelse af nyt materiale til brug i arbejdet indenfor eller udenfor et kloster eller et domkapitel gav prestige og ideologisk kapital. Et færdigt kompileret værk ville simpelthen ære den abbed eller bisp, under hvis auspicer det var blevet til. Mange er de hædrende ord, der blev skrevet herom i kloster- eller bispekrøniker, ord som mod middelalderens slutning også fandt vej til indskrifter på epitafier.

Når værkets popularitet blev så stor, skyldtes det uden tvivl den viden, som nu blev samlet på et sted i kraft af kompilationen. Jacob de Voragine havde i 1200-tallets anden halvdel med stort held samlet forskellige versioner af helgenlegender og autoritativt forenet dem i sin *Legenda Aurea*. At nogen fik en lignende idé med hensyn til råd om opbyggelig adfærd, er forståeligt. Så meget desto mere interessant er det, at indledningen til *Sjælens trøst* netop dvæler ved dette aspekt. Indledningen er stort set sammenfaldende, hvis man sammenligner tyske versioner med den danske og svenske.

Tankegangen er som følger, her hentet fra den danske indledning: Da mennesket ikke lever af brød alene, men også af kendskab til Guds ord, hvorfor Gud «än daghlika talar oc nadhe gifwir, thöm som gudz ordh predika» (Klemming 1873, 1). Hvor tillidsfuldt dette end er overfor dem, som prædiker, så hævder forfatteren, at mange alligevel vender det døve øre til prædikanterne. Lægfolk vil hellere høre eller læse om kamp og strid, og han nævner helte som Parcifal og Tristian og Didrik af Bern, også selv om der i disse bøger kun er «timernes fortabelse» og «intet til sjælens helse».⁷ Synspunktet understøttes derefter med henvisninger til store personligheder i historien, som Alexander den Store, dronningen af Saba og mindre kendte græske skikkelser. Imidlertid var disse sidstnævnte hedninge, hvilket undskylder dem. Kristne folk burde derimod vide bedre.

På dette sted indsættes en henvisning til oversætteren Skt. Jeronimus. Denne havde i sin ungdom engang været syg og i ånden steget op til Gud. Gud bebrejdede ham, at han læste så mange hedenske bøger. Da hans ånd var tilbage i legemet, vidste Skt. Jeronimus, at han skulle arbejde med de hellige skrifter:

Sidhan fik han [Jeronimus] swa storan kiærlikhet til the
hælghe skrift, at han for in i judha landit oc bleff thær j fæm
aar oc half thridhiasin tiwo aar, oc lærdhe thera maal, oc

.....

7 «For thy some læse oc hœra gerna kiæmpa bœkir oc stridhir, som ær vm percefal, af tistram, oc af tidhrik af bærna, oc af flere hedhna oc gambla kiæmpa, som værlidin thiænte, oc for hœnne striddo oc ey for gudh, I thœliga bœgirs læsning ær inkte vtan timanas fortabilsa, oc ingin siœla helsa» [Nielsen 1937–52, 5].

vænde oc skreef the hælghes skrift af ebraisko, oc grezsko maalt oc i latine (Nielsen 1937–52, 8).

Det er unægtelig interessant, at ikke blot inddrages oversættelse principielt – men der gives også en begrundelse for at oversætte i det hele taget. Det anvendte ord for «at oversætte» er «at vende». Udtrykket er ikke til stede i den tyske version, hvor der blot udtrykkes, at Jeronimus «skrev» på latin. Når det præciseres på både svensk og dansk, kan det være en indikator for, at man i Norden endnu var uvant med at tilgængeliggøre latin på folkesproget. Verbet «at vende» indikerer, at substansen ikke ændres ved en oversættelse, den skal blot have en ny form, en ny ikklædning. På dette punkt følger forfatteren Skt. Jeronimus, som mente at oversættelse ikke skulle handle om de enkelte ord, men om at udtrykke den givne mening bag dem korrekt.

Kompilatoren får ved denne jævnførelse kredit til sit eget formål, nemlig at samle det bedste ind fra forskellige værker og servere det for publikum:

Oc for thy hafuir jac vilgha til ena book saman skrifva, vt af the hælghes skrift, oc vända hænne af latino oc pa dansko gudh til laaf oc min jäfnchristin til siæla trøöst (Nielsen 1937–52, 8).

Man kan mene, at oversættelsen her ikke er præcis, da det kun er den tyske kompilator, som har oversat fra latin, mens den danske og svenske oversætter jo tager udgangspunkt i tysk. Det er formentlig endnu et tegn på den uvanthed, som stadigvæk omgær-

der oversættelsesprocessen. Det var som bekendt en dyd at være teksttro for afskrivere i klostre, når man arbejdede eksegetisk.

Det citerede sted er at finde lige før forfatterens programmerklæring for sit værk. Bogens indhold kommer fra allehånde værker, og forfatteren vil som en bi flyve fra blomst til blomst for at samle det bedste, og «thænna bokin skal heda siæla trøst».⁸ Den vil fortælle om de ti bud, kirkens syv sakramenter, de otte saligheder, de syv miskundhedsgerninger, Vor Frues syv glæder, de syv dagtider, Helligåndens syv gaver, de syv hovedsynder og syv hoveddyder, og hvad Gud videre måtte bringe forfatteren i hu. Det, som i de indhentede tekster kan «lede» læseren eller tilhøreren, lover forfatteren at ville «gøre stærkere»; det, der er svært at forstå, vil han «tydeliggøre»; det, der er «unyttigt», vil han «lade fare». Hensigten er at udvælge og sammensanke det, som sandt er, og fagert og til nytte for sjælen (Nielsen 1937–52, 8).

Der er således tale om en helt åben tilkendegivelse af, at læseren eller tilhøreren får bearbejdede tekster, alle præget af forfatterens filter. Og dermed naturligvis også institutionens filter bag ham. At forfatteren og oversætteren virkelig har håndhævet dette princip, ses af, at den svenske version er blevet den længste af samtlige bevarede oversættelser. Det skal understreges, at forfatteren aldrig nåede at fuldende de mange ting, han lovede ville komme, et forhold som allerede gælder de nedertyske versioner. I dag hvor forskningen har

.....

8 Værkets navn på dansk burde således endnu i dag være *Sjæletrøst*. Billedet med byen er velkendt fra antik litteratur.

fundet frem til mange af de bøger og håndskrifter, som har dannet forlæg, vil der være meget at hente for den, der vil fordybe sig i udvalgets karakter.

Konfronteres indledningen med Venutis sondring mellem domesticering og fremmedgørelse, findes der tegn på begge dele. Indledningens karakter er principiel, og det kan være grunden til, at den danske og svenske version her forholder sig mere teksttro end senere hen i værket. Det gjaldt for eksempel, som vi så, den manglende rettelse om oversættelse fra latin. Man kunne også have forestillet sig, at indledningens omtale af den græske gud Apollon eller kong «Philodhulphus» (Ptolemaios 2.), som begge må formodes at være ringe kendt i Norden, kunne være erstattet med mere kendte referencer, sådan som det sker længere fremme i værket, men det er ikke tilfældet (Nielsen 1937–52, 6–7).

Der er nemlig rigtig mange eksempler på, at oversætteren allerede i indledningen gerne vil gøre teksten så forståeligt for et hjemligt publikum som muligt. Man fornemmer, at Parcifal, Tristan og Didrik måske ikke har været så kendte skikkelser endda, for oversætteren føjer for eksempel behændigt forklarende til «og flere hedenske, gamle kæmper», noget som ikke er at finde i flere af de tyske versioner. Når Skt. Jeronimus skal oversætte Biblen, skriver den danske, at han «før ind i jødeland», et udtryk som er kendt fra de tidlige bibeloversættelser, mens man på nedertysk ikke har den levendegørende vending, men blot konstaterer, at han oversatte «fra

jødisk» (Nielsen 1937–52, 8).⁹ Den danske oversætter skriver tilmed, at Jeronimus blev der i «femoghalvtreds» år – den svenske anfører mere nøgternt «lv» år – mens de tyske versioner, som Klemming bringer eksempler fra, overhovedet ikke anfører, hvor lang tid Jeronimus brugte på sin oversættelse. Når den danske oversætter om Skt. Jeronimus skriver, at hans ånd vendte tilbage til legemet efter at have talt med Gud, skriver hverken den svenske eller den tyske sådan, men noterer blot, at han vendte tilbage til sig «selv». Og når forfatteren til slut beskriver sin fremgangsmåde med at finde det bedste i allehånde bøger, sammenligner han sig selv med «duen, som finder det skønneste korn», mens den tyske nøjes med at angive, at «fuglen» sanker det skønneste korn. Her har «duen» langt flere bibelske konnotationer. På den måde føjes der ny viden til af oversætteren, som afslører ham som en belæst herre. Alt sammen sker for at tydeliggøre meningen.

I klostres tjeneste

Hvorfor nu denne interesse for at få gjort teksten forståelig og kommunikerende? Her spiller Lefeveres patronatsforhold afgørende ind. Mens både domkapitler og klostre i princippet kan have været opdraggivere, så peger ånden i indledningen entydigt mod klostre. Fortalens røde tråd er modsætningen mellem fromme bøger og verdslige bøger. En biskops bibliotek ville være fuld af bøger, der omhandlede jordiske forhold lige fra jura til agrarforhold. For ham

9 Klemming (1871–73, 567) har «us dem juetschen».

ville det ikke være rar tale, at Gud irettesatte Skt. Jeronimus for at læse verdslige bøger. Helt anderledes var det i klostre, hvor man forstod sig selv som en enklave i verden, og hvis hele udsyn byggede på modsætningen mellem det verdslige og åndelige. Her ville en dikotomi mellem bøger fremstå komplementerende. Hvad skulle klostre med formidlende bøger? Tre overordnede formål tegner sig: 1) uddannelse af kommende munke og nonner, 2) skolegang for andre end indviede, og 3) opsøgende arbejde i felten uden for klostrets mure. Det første formål synes ikke at stemme overens med den af forfatteren anvendte kompilerende metode samt hele hensigt med at oversætte til folkesproget. De få, egentlige munke og nonner i et kloster udgjorde en lærd elite, som omgikkes de hellige skrifter på latin, og som helst opsøgte andre lærdes skrifter direkte. Jeg skal ikke afvise, at der fandtes fattige klostre, som ikke havde råd til eller ikke havde tradition for en sådan grundighed, men det må være undtagelsen og ikke reglen. Dertil kommer ganske tungtvægende, at det meste af det ekstra stof, der er gjort plads til i udvidelsen i den danske og svenske version, omhandler verdslige problemer som for eksempel strandingsgods, åger og dans på helligdage, altså forhold, som oplæring af novicer ikke behøver at forholde sig til (Klemming 1873, 486, 493 og 141).

Den oversatte og kompilerede *Sjæletrøst* ville imidlertid være velegnet til skolegang i bred forstand. Mange af de store klostre havde egentlige skoler tilknyttet, uden vi dog ved meget om, hvem der kom på disse skoler. Var det verdslige, der kom for at få kundskaber og et sikkert verdensudsyn, ville de overskuelige inddelinger i syv eller otte huskereglene, som man enten skulle ihukomme eller

tage sig i agt for, være fornuftig læring. En anden målgruppe var et stigende antal verdslige pensionærer, som levede på et kloster i deres alderdom. Nogle af disse ville kunne læse selv, andre ville foretrække højtlesning. De ville alle få sat deres eget liv og slægtsmedlemmers liv i relief, ikke uvæsentligt for så vidt som de var potentielle donatorer til klostret, når de døde.¹⁰ Den direkte tiltale, der længere fremme i værket er sat ind i de nordiske versioner, når et tema er færdig gennemgået – et træk som slet ikke findes i det tyske forlæg – er under alle omstændigheder direkte belærende. «Min kiære son, thætta skal vara thek en *lærdom*» (Nielsen 1937–52, r7). Belæringen kan være bredere, og den tiltalte kan også kaldes for «ven», «mit barn» eller blot «du». Tiltalte kan være både mand og kvinde.¹¹

Det er klart, at det påviste didaktiske præg også ville have en funktion uden for et kloster. Indledningen anvender tidligt en henvisning til dem, som prædiker, hvilket næppe er tilfældigt. En klosterorden som sortbrødre levede direkte af at prædike på veje og gadehjørner. I landsbyer kom de som omvandrende brødre for at indsamle fødevarer (*termin*), mod naturligtvis at holde en lille prædi-



10 Diplomatariet fra Dueholm kloster viser, hvor hyppigt det var at have bedrestillede indlogeret på klostret som en slags pensionær (Nielsen 1872).

11 Ven og kvinde: *Thy [min kiære]re vin opfostra thin børn til gudz hedh[ir tha fa] the ey swa illa som nw ær af sakt*, (Nielsen 1937–52, 34), alle: *Swa hafvir thv nw hørt at alværlidin var fordærvath... for skiørlifnathz synd* (ibid., 37). Den svenske version følger her endnu en formanende sætning til: *Thy mit kära barn fly the syndena at thu wardhir ey fordarwadh til siellinna* (Klemming 1871–73, 390). De nævnte eksempler er kun få af rigtig mange. I det danske fragment af den sene del af værket kan formaningerne være flyttet i forhold til den svenske.

ken som gengæld. Både i by og på land stiftede de broderskaber, hvor det var hensigten at holde en mere kristelig tone end i andre gilder og laug. *Sjælens trøst* vil også kunne passe fint ind i sådanne sammenhænge (Bisgaard 2001, 46).

Klostrenes didaktiske arbejde i bred forstand hørte senmiddelalderen til. De nordiske oversættelser af *Sjælens trøst* passer til en sådan opgave. Værkets bredde og talrige eksempler gør det egnet til brug indenfor flere ordner, både af høj og lavere rang. Svenske forskere har peget på et birgittinsk miljø som en mulighed, og i lyset af denne ordens store tiltrækningskraft af klosterpensionærer, vil det give god mening. Omvendt er det værd at huske på, at skriftet også vil kunne bruges i andre herreklostre, som tiltrak klosterpensionærer eller havde skoler. De to danske mere folkelige fragmenter gør dem ikke nødvendigvis kvalitativt ringere end den svenske, sådan som Thorén mente; andre forskere har set forskellen på den måde, at teologiske overvejelser i højere grad er udeladt i den danske version end i den svenske – indledningen altså undtaget. Ligesom det om den nedertyske version af *Sjælens trøst* er foreslået at være blevet til af en dominikaner, vil det også give god mening at se de danske fragmenter i en dominikansk sammenhæng (Ronge 1970, 308).

På den måde har *Sjælens trøst* tilsyneladende fundet hver sin opdragende funktion i Danmark og i Sverige. Nærmere studier vil kunne understøtte eller forkaste denne hypotese.

Peder Smid oc Atzer Bonde

Hvis det er svært at få initiativet placeret til de nordiske oversættelser af *Sjælens trøst*, så gælder det samme for den reformatoriske satire *Peder Smed og Adser Bonde*. Men vi er bedre stillet, når det gælder omstændighederne. Det tyske flyveblad, som danner forlæg for den danske, udkom i Erfurt i 1523 eller 1524 hos trykkeren Wolfgang Stürmer og blev siden optrykt samme sted hos Matthes Maler (Andersen 1907, 157)¹², men hvordan og hvornår det kom til Danmark, eller hvem der oversatte det, har vi ingen viden om. Der må imidlertid være gået nogle år, før det skete, for i oversættelsen referes til hændelser i Danmark, som hører hjemme i slutningen af 1520'erne. Det gælder biskoppen af Viborg stift i Jylland, Jørgen Friis, om hvem det i slutreplikken i skriftet hedder, at han er fortrukket fra Viborg til sin borg Hald. Det skete i 1529 (Mogensen 1936). Samtidig har flere forskere hæftet sig ved, at der ingen referencer er til herredagen i København juli 1530, hvorfor det er blevet antaget, at satiren på dette tidspunkt må have været oversat. Det er imidlertid farligt at datere efter, hvad der kunne have stået i en tekst – det eneste sikre er at holde sig til udgivelsesåret 1559, hvor skriftet blev udgivet af unge Johann Wickradt i Hamborg.¹³ [III. 2] At satiren blev velmodtaget fremgår af, at den blev genoptrykt i 1577, denne

-
- 12 Matthes Maler, hvis fornavn Oskar Andersen fejlagtigt angiver som Matthis, var reformations-tidens kendteste trykker i Erfurt, med hele 252 kendte skrifter. Han døde i 1536. Fra Stürmers trykkeri kendes i årene 1521–1547 i alt 142 tryk. Se Benzing (1982 [genoptryk], 108–09).
- 13 Denne virkede i årene 1557–1569. Mindst 38 tryk er kendt fra hans trykkeri. Hans far, der også var bogtrykker, stammede fra Köln. Forbindelser til Skandinavien er ikke yderligere påvist (Benzing 1982, 181).

Peder Smid le-
rer och vnderuifer Atzer
 bonde i denne Bog/ huad han skal
 holde oc tro aff sile Messer / Siele
 gaffuer/ Vigilies/ Psaltere at lese/
 Skersild/ Skrifftemal/ hellige Das
 ge/ Kød at æde / om tiende/ plict oc
 bod/ Faste/ Afflad / Affladz breff/ pilgrims
 reyse/ Band/ Viduand/ vide Liuss/ vit Salt/
 oc vide palmer/ om prestes/ om muncers
 nis bedregeri/ om Sacramenterne/
 Oc anden saadan Vildfarelse/
 Som haffuer verit bruget
 I pauens Kircke i
 mange Aar.



ill. 2 Peder Smid lerer och vnderuifer Atzer Bonde i denne bog, huad han skal holde oc tro aff sile
 messer, siele gaffuer [...]. Hamburg 1559. [Foto: Uppsala universitetsbibliotek]

gang hos Matz Vingaard i København. Også det blev vel en succes, for endnu et par år efter blev det genoptrykt hos Laurentz Benedict, i hvis ufuldstændigt overleverede udgave det ældste optryk fra 1800-tallet beroede.¹⁴ De tre udgaver er stort set identiske. Enkelte rettelser er foretaget mellem første og anden udgivelse, men de peger alle på at være korrekturrettelser. I København var det lettere at se de sproglige fejl i det danske, som var glippet i Hamborg (Clemen 1906, 137).¹⁵ [iii. 3]

Anledningen til det tyske flyveblad fremgår af dens fulde titel. Ikke blot er skriftet en samtale mellem fire personer, men den handler om, «wie sie ein gezengk haben, von der walfart ym Grimetal, was für vnradt odder büberei, dar aufs entstandenn sey» (Clemen 1906, 137). Valfarten til Grimmenthal sydvest for Erfurt havde taget fart i 1498 efter en ikke nærmere kendt hændelse ved et da allerede eksisterende kapel. I de følgende år strømmede pilgrimme til, ikke mindst efter et nyt og større kapel stod færdigt i 1507. At dømme efter de bevarede regnskaber udgjorde årene 1512–1522 et højdepunkt. Forud for flyvebladets tryk i Erfurt var gået en tid, hvor valfarten var blevet chikaneret af tilhængere af Luther, men det var

.....

14 Optrykket blev bragt i *Kirkehistoriske Samlinger*, 2, [1852–1856, 326–82]. 1577-eksemplaret blev kendt i København i 1870'erne [jf. Nielsen 1937–52; Ronge 1970, 307–310]. Det hamborgske tryk blev udgivet i Aarhus ved reformationsjubilæet i 1936 [jf. Bisgaard 2001, 46].

15 Mogensen har i noterne indsat afvigelser i forhold til 1577 skriftet, f.eks. A7, hvor der i hamborgtrykket fejlagtigt skrives «den gamle fedre», som så i 1577 er rettet korrekt til «de gamle fedre» [Mogensen 1936, noter s. 3]. Således også på titelbladet, hvor «sile Messer» i hamborg-trykket korrekt er blevet til «siele Messer» hos Vingaard.



ill. 3 I Denne Lille Bog Lærer oc vnderuiser Peder smid oc Atzer bonde, huad hand skal holde oc tro aff siele Messer, Siele gaffuer, Vigilies, Psaltere at læse, Skersild, Schrifftemaal, hellige Dage, Kiød at æde, om Tiende, pligt oc bod, Faste, Afflad, Afflads breff, Pillegriims reyse, band, Vituand, viede Liuss, vit Salt, oc viede Palmer, om Prester, Om Munckernis bedregeri, Om Sacramenterne, oc anden saadan Vildfarelse, som haffuer verit brugit i Paffuens Kircke i mange Aar. København 1577. (Foto: Det Kongelige Bibliotek)

først bondekrigen i 1525, som varigt mindskede tilstrømningen af troende.¹⁶

I flyvebladet har en betragter ordet. Han er håndværker og på vej hjem fra en varemesse i Frankfurt, da han opsøger et værtshus for at få sig en kande vin. En præst og en munk spiller her brætspil, og en bonde kommer ind. Håndværkeren tilbyder ham en skænk, men bonden skal faste, for han er på vej på valfart til Grimenthal. De fire slår sig nu sammen, og snart udspinder der sig en sindrig samtale om valfart og tidens almene religiøse forhold. Titelbladet havde da også lovet, at trykket ville være «en kristelig formaning til alle håndværksfolk» (Clemen 1907, 157).¹⁷ Håndværkeren, der ikke er navngivet, viser sig snart at være Luthers talerør; bonden er den af hjertet fromme, men også naive skikkelse; mens munken og især præsten er de forhærdede kirkefolk, der leverer de traditionelle argumenter, som kommer til kort overfor den oplyste håndværker. Skriftet er opbygget som en *dialogus*, hvilket er en foretrukken form i reformationssatiren. Det er en velkendt form med rødder tilbage til i antikken og udbredt gennem middelalderen, men der eksperimenteres med den under reformationstrøbet, hvor den bliver et medium for kritik og propaganda (Søndergaard 1993, 65; Balzer 1973, 99–106).

Indledningen i den danske version er ganske bearbejdet i forhold til den tyske original. Mens de fire samtalende personer i den

16 Jf. Mötsch (2004, 41–42). De første år, 7–15.

17 «Eyn treu Christlich ve[r]manung, an alle Hantwerks leute.»

tyske version alle er holdt anonyme og alene fungerer som standsrepræsentationer, har de danske skikkelser fået navne. Håndværkeren er blevet smed og hedder Peder, bonden Adser, mens munken hedder Kort (Kurt) og præsten hr. Jens. De drikker øl og ikke vin. I Danmark var vin et standskendetegn og ikke noget folkeligt. Skiftet fra vin til øl er derfor et godt eksempel på den gennemførte domesticering, som oversættelsen er udtryk for. Dertil mødes personerne i Las Fogeds stue, som får direkte taleplads i samtalen, altså en helt ny, femte figur, som dog kun optræder i de indledende passager. Det skal her indskydes, at kroer endnu ikke var slået igennem i Danmark i begyndelsen af 1500-tallet, så det at vælge en fogeds stue, er formentlig at betragte som endnu et domesticeringstræk. Typografisk er indledningen i den danske version sat, så den fremhæves. Den bærer navnet «Fortalen», noget som ikke findes i den mindre autoritative form, som det tyske flyveblad har. Dens første sætninger lyder:

Wdi denne lille bog i mercke kunde,
Hvorledes peder Smid lerer atzer bonde
At her Jens oc broder Kort
I deris predicke liuge stort.
(Mogensen 1936, A 1)

Citatet fortæller tre vigtige ting. For det første viser det, at mens det tyske flyveblad var holdt i prosa, er den danske overgået til rim, holdt i såkaldte knittelvers. Betydningen heraf skal vi vende tilbage til. For det andet kaldes skriftet nu en bog og ikke en *Dia-*

logus/*Gesprech*. Netop bøger har en fortale. Derved føres den typografiske form og indhold sammen på en ny måde, der lægger afstand til det uautoriserede, som prægede den tyske original. For det tredje gælder, at mens den tyske tekst holder spændingen hen og kun bruger brætspillet til at signalere forfald hos gejstligheden, så er den danske bearbejdelse direkte og taler åbent om den gamle kirkes synder. Denne hensigt er i den grad fremhævet, at værket har fået en helt ny titel. Oversat lyder titelbladet:

*Peder Smed lærer og underviser Adser Bonde i denne Bog, hvad han skal mene og tro om sjælemesser, sjælegaver, vigilier og salmer at læse, skærsild, skriftemål, helligedage, kød at spise, om tiendeplicht og bod, faste, aflad, afladsbreve, pilgrimsfærd, band, vievand, indviede lys, viet salt og viede palme, om præster og munkes bedrageri med sakramenter og andre vildfarelser, som har været brugt i pavekirken i mange år.*¹⁸

Ingen køber her katten i sækken. Bogens læser får indholdsfortegnelsen på forsiden, og meningen med det hele er ikke til at tage fejl af.

Det er imidlertid lige så klart, at sådan kunne man næppe have skrevet på et titelblad i katolsk tid uden at udsætte sig selv for en kætterianklage. Her var dialogen som udveksling af synspunkter

.....

18 Mogensen (1936, titelbladet). Hans oversættelse af vigilier til vågenætter (noter, s. 1) er forkert. Vigilier er oplæsning af udtog af de gammeltestamentlige salmer ved en præst i en kirke, som efterfølges af en vågenat, hvis vigilierne finder sted i forbindelse med et dødsfald.

jo netop den form, som gjorde et skrift tilforladeligt, og som var med til at by- og ikke kirkekontrollerede officiner ville trykke et provokerende skrift.¹⁹ Derimod kunne man uhindret gøre dette under en protestantisk konfession. En trykt dansk udgave i denne form – og i princippet kan der have eksisteret et tryk før den overlevereede udgave fra 1559 – kan derfor først høre hjemme efter kirkeordinansens tilblivelse i 1537/39.

I den danske udgave er den tyske grundhandling, når den først kommer i gang, ikke ændret, men der er mærkbare forskydninger. En af de selvfølgelig er, at tyske stednavne er skiftet ud med danske, hvilket gør scenerne lettere at identificere sig med. Altså endnu et markant domesticeringstræk. Allerede Arnold Heise slog fast, at handlingen var henlagt til egnen omkring Viborg i det jyske. Det tyske valfartssted Grimmenthal er således skiftet ud med landsbyen Karup i det sydlige Viborg stift, hvor satiren hævder, at man i tiden op mod Reformationen skulle have haft en grædende madonna. Det hører til smædedigtets absolutte triumfer, at man utallige steder endnu i dag kan læse, at dette var tilfældet, for oplysningen kan ikke verificeres fra anden side, ganske som det er tilfældet for Grimmenthal, hvor det nu fremdragne og omfattende kilde-materiale intet indeholder om en grædende madonna.²⁰ De fleste

19 Corsten [1983, 22–25] regner med forholdsvis små oplag og kundekredse, der især hørte universitetsbyer til. Af samme grund organiserede trykkere sig anderledes end i andre håndværksslav.

20 I den først kendte beskrivelse af Karup kirke beroede valfarten på, at en blind mand havde fået synet igen ved at bede til Jomfru Maria, som kirken i Karup var indviet til [Pontoppidan 1982 [1768], 482].

andre lokaliteter, der angives, hører også hjemme i nærheden af Viborg; Messebyen Frankfurt er blevet til Holstebro vest for Viborg, de samtalende mødes i Skive nord for Viborg, og bonden der skal til Karup, kommer fra landsbyen Tæbring på øen Mors i Limfjorden mod nordvest i Viborg stift, og så videre (Heise 1869–71, 738–760).

For det andet er alle referencer til samtidige begivenheder og levende personer gjort danske. Disse er dog ikke kun jyske, men kommer fra hele landet. Således omtales Poul Helgesen fra Helsingør, gråmunken Søren Jakobsen fra Ystad og sortebrødrenes provincial dr. Hans Nielsen fra Lund, og de er nu engang alle østdanske skikkelser (ibid., 748 og 755.) Den ukendte oversætter har derfor været velbevandret i det danske kirkebillede over tid, og kan ikke have været hvem som helst. Bipersoner er derimod gerne lokale; således er det herredsfoged fra Rindsherred i Viborg Stift, som afslører bedrageriet i Karup Vor Frue, ligesom det er den lokale biskop, som præsten Jens må ty til, da hans argumenter ikke slår til. Den anvendte domesticering er her så vellykket, at den som nævnt snød flere generationer af forskere.

For det tredje er samtalen sat på vers. I den ældre litteratur om værket har de fleste set dette som et nordisk islæt med kirkehistorikeren Ludvig Helveg (1818–83) som undtagelsen. Han knyttede det sammen med fastelavnsspillet med argumentet, at handlingen jo var henlagt til fastetiden (citeret efter Heise 1869–71, 739) Denne tanke blev i 1993 udbygget af Leif Søndergaard. Denne føjer to yderligere ting til. For det første at grænsen mellem dialoger og fastelavnsspil i det tyske var flydende, hvorfor man kun vanskeligt kan sondre imellem dem. For det andet konstaterer Søndergaard, at fly-

veblade i sig selv kun kunne nå en vis del af befolkningen. Derfor var det ofte tænkt ind i deres cyklus, at de kunne omsættes til spil, hvorved de nåede bredere ud (Søndergaard 1993, 64–67). Pil Dahlerup har senest fulgt denne tankegang og kalder satiren for et stykke drama og et skuespil (Dahlerup 2016, 547–49).

En anke mod Søndergaards tolkning er, at skriftet på ingen måde rummer de grovkornede løjer og det folkelige islæt, som kendetegner fastelavnsspil. Fra dansk grund er tre skolekomedier fra tiden omkring 1530 samt et fragment bevaret (Stedstrup 2004). Nogle ser stykkerne som fastelavnsspil, andre som skolekomedier, som nok er folkelige, men som har et humanistisk præg og et blik bagud mod antikken.²¹ I denne sammenhæng er distinktionen mindre væsentligt, for i forhold til *Peder Smed og Adser Bonde*-skriftet, er de tre skolekomedier tydeligvis anderledes. Et af stykkerne er blevet kendt under navnet *Den utro hustru*. En mand skal på pilgrimsrejse til fjerne steder, men det er netop ikke interessant – det interessante er, hvordan hustruen mon klarer tiden alene så længe uden en mand.²² Et andet spil er kendt som *Paris' dom*, hvor skønhed og æstetik viger for, at det er tre nøgne kvinders skønhed, Paris skal tage stilling til. Og så videre.

Nu er grænserne mellem genrerne på denne tid jo flydende, og lige som bevarede middelalderlige prædikener skal opfattes som et forlæg, som prædikanten frit kan forholde sig, når han prædiker,

.....

21 For fastelavnsspillet i Danmark, se Søndergaard (1989) og Risum (1984, 322–25).

22 En passant kan nævnes at *Sjælens trøst* har et exemplum om valfart, hvor vægten er på de pilgrimsfarende og deres rette opførsel (Nielsen 1937–52, 94–5).

kan dialoger og spil have fungeret på lignende måde. Man kan derfor ikke afvise – hvis det tyske flyveblad altså allerede blev oversat til dansk omkring 1530, som Heise hævdede – at det kan have cirkuleret og haft forskellige opførelser. Dets trykte form, som vi kender skriftet i, er imidlertid efterreformatorisk, og her må funktionen have været en anden. Men hvilken?

Peder Smed og Adser Bonde som belærende komedie

Den ældst bevarede af de efterreformatoriske skolekomedier er Hans Christensen Sthens *Kort Wendingh*. Sthen er i dag mest kendt som salmedigter, men han tog sig også andet til og levede en tid lang som skolemand og præst i Helsingør, hvorfra stykket stammer (omkring 1570) (Stedstrup 2013).²³ De fleste forskere har hæftet sig ved komediens dårlige dramatiske kvaliteter, men til gengæld er fremstillingen af en lutheransk samfundsindretning i form af kald og stand ganske prægnant (Poulsen 2000, 123–139). Samtidig synes stykket også præget af en ny tids borgerkultur, som så med skepsis på for eksempel adelens ødsle livsudfoldelse, og som hellere så den omsat til interesse for nyttig kornavl. Rådet i Helsingør støttede da også Sthen økonomisk, så stykket og andre, han havde ansvaret for, kunne opføres, blandt andet ved velvilligt at stille både rådhus og kirkegård til rådighed (ibid., 137). Det skete typisk ved fastelavnstide.

.....

23 Den første kendte oversætter af skolekomedier var Søren Kjær, der virkede i Kolding, men havde forbindelse til Ribe og den rige tradition der [Risum 1984, 331].

Når Sthen nød denne støtte, skyldes det uden tvivl stykker-
nes opdragende virkning på ungdom som på borgere (Risum 1984,
330–31). Selv om stykket er Sthens eget, er det ikke uden forlæg.
Den centrale figur, Kurt Vending, som i spillet møder personer fra
samfundets forskellige grupperinger, er blevet til efter tysk forbil-
lede, nemlig efter et digt af Hans Sach, *Baldanderst* fra 1534. Denne
opdagelse blev først gjort i 1972. «Det er ikke blot et handlingsfælles-
kab i store træk, der er tale om, men en forløbsparallel så detaljeret, at
teksterne bliver på det nærmeste identiske» (Doctor 1972, 149). Dog
gælder det, at indledningen under bearbejdelsen især er lavet om.

En sådan tilblivelse af et dansk komediestykke lyder unægte-
ligt velbekendt, når man kommer fra satiren *Peder Smed og Adser
Bonde*. Tysk forlæg, ændret indledning, men ellers kopi. Det moralsk
opbyggelige indhold går også igen. Knittelvers og rim gør også.
Blandt de tidlige fire skolekomedier fra omkring 1530 er to af dem
identificeret til at have tyske forlæg; fragmentet er for eksempel en
oversættelse efter et værk af den tyske humanist Johan Reuchlin
(Stedstrup 2004, 142).²⁴

Når stykket *Peder Smed og Adser Bonde* ikke tidligere er blevet
sat ind i denne sammenhæng, skyldes det først og fremmest, at
Heise i det grundlæggende arbejde om teksten fra 1869–71 så enty-
dig slog fast, at det var blevet oversat i det sene efterår 1529 eller
tidlige forår 1530, hvorfor det alene skulle ses som et led i den dan-
ske folkelige reformationskamp. Det fik Birket-Smith til at gå uden

.....

24 Spillet om Sankt Dorothea har forlæg efter et spil trykt i Leipzig 1507 (Stedstrup 2004, 139).

om skriftet i sine epokegørende studier af tidlig dansk teaterhistorie, ligesom historikerne affandt sig med, at skriftet hørte hjemme i en kirkehistorisk sammenhæng. Da Oskar Andersen i 1907 påviste, at der var tale om et udenlandsk oversat arbejde, gik gassen ud af ballonen for kirkehistorikerne. Derfor er Heises forhastede slutning, at stykkets handlingstidspunkt er identisk med stykkets tilblivelses-tidspunkt, forblevet upåagtet.

Man skal derfor tilbage til før Heise for at finde forskere, som har hæftet sig ved stykkets opbyggelige karakter. Dette forhold blev nemlig allerede iagttaget i det tidlige 1800-tal, hvor Engelstoft for eksempel kaldte stykkets formål belærende.²⁵ Dette synspunkt blev direkte kritiseret af for eksempel Svend Grundvig i forordet til satiren, for det overså sporene af dels tidlig dansk litteratur, dels det folkeligt engagement i reformationsrøret. Der er imidlertid grund til at holde fast ved Engelstofts karakteristik.

Det kan ske ved at fokusere på patronatsforholdet bag oversættelsen. Implicit antog Heise, at et sådant ikke fandtes, fordi satiren var del af en kamp, hvor utilfredse lægfolk og gejstlige gik på barrikaderne, og hver gjorde sit til at samle ved til bålet. Oversættelsen var derfor en helt igennem individuel præstation. Da stykket er uomtalt fra 1529 til 1559, kan denne oprindelse ikke ganske afvises, men som det er påvist ovenfor, kan det ikke være sket i den form, som vi kender det i. Dertil er titelblad og fortale for konfessionelt

.....

25 «[A]d populum odio et invidia implementum ideonea erat magis quam ad edocendum»
[Engelstoft 1836, 18].

betinget. Efter 1536 var situationen en helt anden. Her ville mange instanser kunne tænkes, at give opbakning til den nye bekendelse. Modstanden holdt sig i de første årtier mest til domkapitler som Roskilde og Lund samt klostre, hvor tilhængerne af den gamle kirke fik lov at blive siddende, men som de gamle døde bort i løbet af 1540'erne og 1550'erne, gav det også her en grobund for aktiv støtte til det nye.

Den danske ramme for handlingen er som nævnt henlagt til Viborgegnen. Netop Viborg havde egen domkirke og besad derfor også fra gammel tid en latinskole. Udvalgte peblinge spillede her komedier, andre medstuderende så disse blive opført, men alle blev derigennem belært om samfundets sande indretning. Det var nødvendigt, for de var morgendagens præster rundt om i landet. Her er det vigtig at holde fast i en detalje, nemlig at den evangelisk-lutherske præsteuddannelse endnu ikke var flyttet til universitetet i København. Den foregik stadigvæk ved domkapitlerne i de enkelte stifter. Flytningen fandt først sted under Frederik II (1559–1588). Af denne grund var der så meget desto mere grund til at sikre, at domkapitlernes garvede garde ikke lod deres konservatisme smitte af på ungdommen. Opbyggelige skuespil om reformationskampens nødvendighed og karakter var en måde at undgå dette på.

Også på anden måde havde Viborg sine særlige fordele. Det havde været en særdeles aktiv by i reformationskampen. Prædikanten og reformatoren Hans Tausen havde haft sit virke her. Byen havde også fået egen trykker i årene 1527–30, Hans Vingaard, som stod bag flere reformationsskrifter, før han fulgte med Hans Tausen til København i 1530. Viborgs tidlige og folkelige reformation kan

blandt andet forklares ved, at byen i kraft af Hærvejen sydover mod Hamborg jævnligt stod i kontakt med det tyske, ligesom byens latinskolelærere ofte havde læst ved et tysk universitet. Københavns dominans i det danske uddannelsessystem hørte først det sene 1500-tal til.²⁶ Dertil kom, at stiftsbyer blev administrative centre for kongen i løbet af samme periode med al den kontakt og in put udefra, som heraf fulgte.

Viborg latinskole blev notorisk et centrum for udviklingen af den danske skolekomedie. Det kan dokumenteres fra i anden halvdel af 1500-tallet. Hieronimus Justesen Ranch (1539–1607) blev det store navn. Han blev immatrikuleret i Wittenberg i 1563 som 24-årig, og var fra 1572 præst ved byens sognekirke, den gamle Gråbrødre kirke (Stender-Petersen 1959, 34). Hans stykke *Kong Salomons hyldning* blev opført for Frederik II og hans dronning, da de i 1584 var i Viborg for at se sønnen Christian IV blive hyldet. Af øvrige stykker fra hans hånd kendes *Samsons fængsel* og ikke mindst *Karrig nidding*.²⁷

Om Ranch fortælles det på en nu tabt indskrift, at han var ud af præsteslægt. Hans far (Just Lauridsen), der havde været munk de første år af sit liv, var ved Reformationen blevet tvunget til at ægte sin deje (husholderske) for at beholde embedet i sognet Vinkel lidt syd for Viborg (Heise 1869–71 b, 710–11). Hans tre sønner gik alle

26 Anders Sommer Kobberø har i sit speciale *Danske præsters uddannelse og kald 1536–1588* fra Syddansk Universitet (Kobberø 2010) påvist dette.

27 Flere af disse stykker er i dag kendt gennem Randershåndskriftet, som tilhørte Peder Thøgersen, der var rektor ved skolen i Randers 1603–08. En notits oplyser, at et af spillene blev opført i Randers i 1607 (se Stedstrup 2001).

kirkens vej. På den måde var ulemperne ved det gamle system noget, som de fleste nye præster havde fået fortalt om eller selv have oplevet.

På samme måde har Ranch været bekendt med en tidligere fase af skolekomedier i Viborg. Det er i denne tidligere fase, at man må placere en belærende komedie som *Peder Smed og Adser Bonde*. Traditionen med komedier ved Viborg latinskole er tidligst omtalt i 1546, da Christian III gæstede byen (Jørgensen 1960, 20). Det taler for en vis professionalisme, at skolens peblinge fik lov til at optræde for kongen ved den lejlighed. Kongen var på sin side også tilfreds. Han forærede nemlig skolemester og elever otte daler til deling, et temmelig stort beløb.

Ændret dogmatik

Indholdsmæssigt er der en lille detalje af bekendelsesmæssig art, som støtter, at det tyske forlæg også på dette punkt blev justeret, så det passede til danske forhold. I den tyske original fremholder håndværkeren endnu, at de syv gamle sakramenter bør reduceres til tre, nemlig dåb, bod og nadver. Ordene falder således:

Hant. ... Die Sacrament haben sie [pavekirken] verkaufft,
es sein nur drey, so haben sie sieben daraus gemacht,
das nur gelts getragen habe.

Baw. Ich hab doch alweg von sieben gehört, vnd yr sagt, yr
seynd nur drei?

Hant. Ja, yr ist nit mer.

Bawr. Welche seyn dye drey?

Hant. Dye tauff, dye büsz, das sacrament des altars.
(Clemen 1907, 159)

I den danske udgave er det blevet til:

PEDER SMID *De ere icke wden thu sacramente*
 Men at de skul'e fly y penninge rente
 Da haffue de giort der aff siu
 De ere met rette icke wden thu

ATZER BONDE *Altid haffuer ieg hørt sige saa*
 At de ere siu som screffuit staa
 Oc i sige det skal ey saa vere
 Men thu sacramenter oc icke flere

PEDER SMID *Jeg det for sandingen sige vil*
 Flere end thu ere icke til

ATZER BONDE *Kære lader mig høre oc see*
 Huilket ere sacremente de

PEDER SMID *Det er døb forstaar mig nu*
 Oc Guds Legemda ere de thu.
 (Mogensen 1936, D3 og D3r)

I den danske er tre sakramenter behændigt blevet til to. At det er bevidst, er der ingen tvivl om, for ordet to gentages hele fire

gange, ligesom den tyske får nævnt tre flere gange. Ændringen har tilmed voldt noget besvær, for dels er passagen blevet længere, og rimene er ikke altid vellykkede. Det vigtige er, at det skrevne nu passer til Kirkeordinansens ord. Omvendt har flyvebladets oprindelige kritik af tienden fået lov til at blive stående. Det kunne tyde på, at oversættelsen kan være gjort før 1536, og rettelsen fra tre til to sakramenter er gjort efterreformatorisk. Det kan ikke definitivt afgøres.

Det særegne ved *Peder Smed og Adser Bonde* som mulig skolekomedie er, at den ser tilbage på noget, som skal ligne et faktisk hændelsesforløb. De omtalte bipersoner i stykket er ikke fiktive, men har levet og indgået i de begivenheder, der ledte op til reformationen. Sammenligner man med Sthens *Kort vending* er forskellen, at blikket i reformationssatiren er rettet bagud og ikke mod samtiden. Blandt de europæiske skolekomedier var der fortilfælde for dette. Således havde tyskeren Thomas Naogeorgus (1508–63) i 1538 med stor succes fået opført stykket *Pammachius*, som var skarpt antipapistisk. Det forholdt sig til den faktiske kirkehistorie og havde Martin Luther som den store befrier (Stender-Petersen 1959, 46). *Peder Smid oc Atzer Bonde* er set i det lys fortællingen om den nye kirkes *raison d'être*. Det er en befrielsesfortælling, som er en tilbagevendende form i måden at omgås historien på (Nielsen 2010, 53–55).

Der er meget, som man ikke ved om skolekomediernes plads i latinskolens rytme og daglige gænge. Var der for eksempel en progression i omgangen med teatret i løbet af skolegangen? Randershåndskriftet tyder på det, for så vidt den opererer med termen mellemspil (Stedstrup 2001, I, 235–255). Fra udlandet ved man også,

at der cirkulerede flere og flere rent bibelske stykker (Stender-Pedersen 1959, 41–47). Disse er et langt stykke blevet negligeret af forskningen, fordi de ikke passer ind i en antik tradition, som man helst har villet se skolekomedierne i. Ikke desto mindre viser Hegelunds dagbogsnotater, hvorledes de bibelske opførelser har indgået i repertoiret i Ribe: Hver gang der var en antik opførelse, var der to rent bibelske (ibid., 36).²⁸ Den bibelske læring var altså en fast bestanddel af skoleuddannelsen. I den forbindelse kunne man overveje, om peblinge fortsatte dele af den gamle fastelavnsplstradition, som ved samme lejlighed blev gjort mere protestantisk? Der er spørgsmål nok, der trænger sig på, i en situation, hvor kilderne er få. Der er naturligvis den mulighed, at oversættelsen alene har sigtet mod et dansk bogmarked. Og dermed et læsende publikum. Det vil da blot være underligt, at bogen trykkes i Hamborg i det ældst kendte tryk. Dertil kan endvidere tilføjes, at selv om stykket kom i hele tre udgaver, er det øjensynligt kun bevaret et enkelt eksemplar af hver udgave. Det taler for mig om brug i et mindre miljø, et krav som skolekomedien opfylder.

Afslutning

Forskningen har traditionelt orienteret sig biografisk og har ønsket, at finde frem til den person, som har samlet eller oversat et værk. I denne artikel har det styrende ønske været værkers brug og funktion. Hertil har oversættelser, hvor man kan sammenligne en bear-

28 Tolv komedier er omtalt. Mindst otte af disse er rent bibelske.

bejdet version med en original, vist sig at være en informativ fremgangsmåde.

Sjælens trøst og *Peder Smed og Adser Bonde* er religiøst orienterede værker, der sædvanligvis aldrig behandles under ét. For det ene er jo så udpræget middelalderligt katolsk, det andet lige så indædt protestantisk. Men ved at behandle dem sammen, er det kommet frem, at de alligevel har en del til fælles. De er begge udpræget didaktiske værker, og har indgået i sammenhænge, hvor dette bedst har kunnet udfolde sig. Mere konkret vil det sige understøttelse af prædiken, pleje af klosterpensionærer og skolearbejde for at bestyrke den rette tro. Måske dette forklarer, hvorfor alene domesticering som greb anvendes i oversættelserne. Netop i en didaktisk sammenhæng gælder det om at få fanget et publikum og komme dem mest muligt i møde. Dette ønske opfylder domesticering. Dets modsætning fremmedgørelse hører tænkeligt mere hjemme i en lærd sammenhæng, hvor det gælder om at fange en skribents præcise mening med dette eller hint.

Undersøgelsen har vist, at oversættelser mellem folkesprogene var blevet mere almindelig. Der er cirka 100 år imellem de to tekster. Den ukendte oversætter og bearbejder af *Peder Smed og Adser Bonde* gjorde sit arbejde så godt, at han kunne narre 1800-tallets forskere til at tro, at der var tale om en dansk originaltekst. Det skyldes ikke mindst en særdeles effektiv domesticeringsstrategi i oversættelsesarbejdet. Det afspejler igen en bevidsthed og et udsyn, hvor oversættelser for forfatteren er en vanlig ting. Helt anderledes var det i *Sjælens trøst*, hvis klosteroversætter mente han skulle

begrunde sine skridt med eksplicitte bemærkninger om translationen. Det vidnede om en vis fremmedhed overfor opgaven.

Analysen af de to teksters patronatsforhold har endelig vist sig nyttig til at aftvinge dem ny viden. Også om didaktiske forhold. Begge teksters institutionelle baggrund har været med til at identificere et publikum og et rum for teksternes mundtlige formidling. Ikke mindst for *Peder Smed og Adser Bonde* har det været med til at ophæve nogle modsætninger i selve teksten, som senest Pil Dahlerup har kaldt for mislykket. Således finder hun den uden udvikling og dramatisk flair, fordi den bliver monoton i længden ved Peder Smeds stadige og lange belæringer (Dahlerup 2016, 547f). Men møntet på et specialiseret publikum, nemlig kommende præster under uddannelse, er denne opbyggelighed jo lige i øjet.

- ANDERSEN, JOHANNES OSKAR. 1907. Den tyske original til «Peder Smid oc Atzer Bonde». I *Kirkehistoriske Samlinger*, 5. b., IV, red. Holger Frederik Rørdam, 152–77. København: Gad.
- BALZER, BERND. 1973. *Bürgerliche Reformationspropaganda – Die Flugschriften des Hans Sachs in den Jahren 1523–25*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- BENZING, JOSEF. 1982 (1962). *Der Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- BISGAARD, LARS. 2001. *De glemte altre. Gildernes religiøse rolle i senmiddelalderens Danmark*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- BÜNZ, ENNO. 2006. *Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteldeutschland. Neue Forschungen zur Kommunikation- und Mediengeschichte um 1500*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- CLEMEN, OTTO. 1907. Eyn gesprech zwyschen vyer Personen/ wie sie gezengk haben, von der walfart ym Grimetal, was fur vnradt odder büberey, dar aufs entstandenn sey. I *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, b. 1, red. Otto Clemen, 133–167. Leipzig: Rudolf Haupt.
- CORSTEN, SEVERIN. 1983. Der früe Buchdruck und die Stadt. I *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und die frühen Neuzeit*, red. Bernd Moeller, Hans Patze & Karl Stackmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DAHLERUP, PIL. 2016. *Litterær reformation*. København: U-press.
- DOCTOR, JENS AAGE. 1972. Hans Christensen Sthen. *Kort vending*. København: Munksgaard.
- ENGELSTOFT, C.T. 1836. *Reformantes et catholici*. Haffnia.

GRUNDTVIG, SVEND, UTG. 1880. *Peder Smed. Et dansk rim fra Reformationstiden (c. 1530)*. København: Thieles Bogtrykkeri.

HEISE, ARNOLD. 1869–71. B. Kirkelige forhold i Viborg Stift, navnlig i Salling, paa Reformationstiden. I *Ny Kirkehistoriske Samlinger*, 5. bind, red. Holger Frederik Rørdam, 703–37. København: Gad.

HEISE, ARNOLD. 1869–71. «Samtalen mellem Peder Smed og Adser Bonde, et folkeskrift fra Sallingegnen», *Ny Kirkehistoriske Samlinger*, 5. bind, red. Holger Frederik Rørdam, 738–60. København: Gad.

JØRGENSEN, CARL. E. 1960. *Viborg Katedralskoles historie*. Viborg: Historisk Samfund for Viborg Amt.

KLEMMING, G. E. 1871–73. *Själens tröst. Tio Guds bud förklarade genom legender, berättelser och exempel*. Stockholm: Norstedt & och Söner.

KOBBERØ, ANDERS SOMMER. 2010. *Danske præsters uddannelse og kald 1536–1588*. Utrykt speciale i historie. Odense: Syddansk Universitet.

LEFEVERE, ANDRÉ. 2012. Mother Courage's cucumbers. Text, system and refraction in a theory of literature. I *The translation studies reader* (3. utg.), red. Lawrence Venuti, 203–219. London & New York: Routledge.

MOGENSEN, SVEND (UDG.). 1936. *Peder Smed og Adser Bonde efter trykket 1559*. Aarhus: Universitetsforlaget.

MÖTSCH, JOHANNES, UTG. 2004. *Die Wallfahrt zu Grimmenthal – Urkunden, Rechnungen, Mirakelbuch*. Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie.

MUNDAY, JEREMY. 2016. *Introducing translation studies. Theories and applications* (4. utg.). London & New York: Routledge.

NIELSEN, NIELS, UTG. 1937–52. *Sjælens trøst*. København: Schultz Forlag.

NIELSEN, NIELS KAYSER. 2010. *Historiens forvandlinger. Historiebrug fra monument til oplevelsesøkonomi*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

NIELSEN, O. 1872. *Dueholms diplomatarium. Samling af breve 1371–1539, der i sin tid ere opbevarede i St. Johannesklostret Dueholm paa Morsø*. København: Gyldendal.

PONTOPPIDAN, ERICH. 1982 (1768). *Den danske Atlas*, Thome IV. København: Rosenkilde og Bagger.

POULSEN, BJØRN. 2000. Samfundet set af en 1500-tals borger. Om typer og social mobilitet i Hans Christensen Sthens «Kort vending». I *Mark og menneske. Studier i Danmarks historie 1500–1800*, red. Claus Bjørn & Benedicte Fonnesbech-Wulff, 123–139. Ebeltoft: Skipperhoved.

REIDEMEISTER, G. 1915. *Die Überlieferung des Seelentrostes*, b. I. Halle: Thomas und Hubert.

RISUM, JANE. 1984. Skoledramaet. I *Dansk litteraturhistorie 1480–1620*, b. 2. København: Gyldendal.

RONGE, HANS H. 1970. Siælinna thrøst. I *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, vol. XV, red. Allan Karker, 307–310. København: Rosenkilde og Bagger.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH. 2012 (1813). On the different methods of translating (Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens). I *The translation studies reader* (3. utg.), red. Lawrence Venuti, 43–63. London & New York: Routledge.

STEDSTRUP, LEIF, UTG. 2001. *Randershåndskriftet. En samling skolekomedier fra ca. 1600*, b. I–III. København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.

STEDSTRUP, LEIF, RED. 2004. *Tre skolekomedier fra tiden omkring 1530*. København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.

STEDSTRUP, LEIF. 2013. Hans Christensen Sthen. *Korth wendingh*. Odense: Syddansk Universitetsforlag / Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.

STENDER-PETERSEN, ADOLF. 1959. Det jyske protestantisk-humanistiske skoledrama. I *Humanister i Jylland*, red. Gustav Albeck mfl., 31–116. København: Humanistisk Samfund, Aarhus Universitet.

SØNDERGAARD, LEIF. 1989. *Fastelavnsspillet i dansk middelalder*. Odense: Odense Universitetsforlag.

SØNDERGAARD, LEIF. 1993. Fastelavnsspillet i reformationskampen – om Peder Smid oc Atzer Bonde. I *Folkelige bevægelser i Reformationstiden*, red. Jens E. Olesen & Leif Søndergaard, 45–89. Odense: Odense Universitet.

THORÉN, IVAR. 1942. *Studier över Själens tröst*. Nordiska texter och undersökningar 14. Stockholm & København: Hugo Geres Förlag, Ejnar Munksgaard.

06. Bibelen i mellomalderen: for lekfolk og lærde

Elise Kleivane

Eit av dei viktigaste og mest framståande resultata av og kjenne-teikna ved reformasjonen er at Bibelen endeleg blei omsett til folkespråk, og at folk utan latinkunnskapar endeleg kunne få tilgang til den heilage skrifta. Slik blir reformasjonen ofte framstilt. Men dette er berre ein del av eit større bilete, og denne eine delen aleine gir eit feil bilete av korleis situasjonen var før reformasjonen, samtidig som det reduserer reformasjonen til eit spørsmål om kva språk Bibelen skal vere på.

Om vi nå ser på Noreg og spør om Bibelen blei omsett til norrønt før reformasjonen, så er svaret på det både ja og nei. Det er nei dersom ein med Bibelen meiner Bibelen i «rein og bokstavnær» omsetting frå Vulgata eller frå hebraisk og gresk grunntekst, eller om ein meiner heile Bibelen som eit gitt sett bøker fordelt på eit Gamle og eit Nye testamente, omsett som ei eining. Svaret er òg nei dersom ein med Bibelen meiner den teksten som er grunnlaget for fortolkinga av den heilage budskapen. Svaret er derimot ja dersom ein med Bibelen meiner delar av Bibelen, anten som einskilte bøker

eller som delar av bøker, slik som einskilde forteljingar og kortare sitat. Ein kan òg svare ja dersom ein meiner bibeltekst – opptil fleire bøker i rekkefølgje – der bibelteksten er broten opp av fortolkande kommentarar til teksten, eller der bibelteksten er «rein», men redigert ned. Ja er òg svaret dersom ein meiner Bibelen slik han blei formidla til folk på folkespråket i munnleg form, gjennom til dømes preiker og bibelske forteljingar utanfor kyrkja, gjennom deltaking på gudstenester og gjennom bilete. Dersom ein ikkje lèt nåtida si førestilling vere malen for kva Bibelen er, men derimot tek utgangspunkt i kva det bevarte materialet frå mellomalderen fortel om kva Bibelen var, så vil svaret på spørsmålet om Bibelen blei omsett til norrønt i mellomalderen, vere ja.

Eg vil i dette kapittelet vise nokre døme på omsettingar av Bibelen til norrønt, og drøfte korleis bruken av dei kan ha vore. Døma er henta frå både biletlege og tekstlege framstillingar, og alle er knytt til den bibelforteljinga som i dag truleg er den best kjente, nemleg juleevangeliet. Denne bibelteksten er òg ein av dei mest sentrale evangelietekstane, og sjølv kjernen i frelsemysteriet: Kristus blir fødd som menneske for å kunne sone syndene til menneska. I det følgjande presenterer eg først kort nokre aspekt ved bruken av Bibelen i mellomalderen: Det første gjeld Bibelen i bokform, og det andre gjeld omsetting og fortolking. Deretter diskuterer eg døme på korleis Bibelen blei brukt og formidla i gudstenesta: i kyrkjekunsten, i tekstlesinga, i preika og i liturgien. Med unntak av kyrkjekunsten var denne formidlinga munnleg, og ho er dermed ikkje tilgjengeleg for oss lenger. Men ho var basert på skriftlege kjelder som presten og dei andre medverkande brukte, og nokre av

desse kjeldene er bevarte. Til slutt diskuterer eg to døme på skriftlege kjelder som i hovudsak blei brukte utanfor gudstenesta, og som formidlar Bibelen på norrønt.

Bibelen som bok

Det var først på 1200-talet at Bibelen blei tilgjengeleg som ei tekstleg, materiell og visuell eining som liknar det vi i dag ser for oss: eitt band i eit berbart format med eit fastsett tal bøker i ei bestemt rekkefølge. Det var den såkalla parisbibelen som i hovudsak etablerte denne eininga: På kort tid blei det produsert ei stor mengd biblar som i hovudsak hadde dei same bibelbøkene i den same rekkefølga, og med dei same prologane og ekstramateriale. [iii. 1] Det materielle aspektet, eitt band med heile Bibelen i eit format som er om lag slik vi ser for oss ein vanleg bruksbibel i dag, var noko nytt på denne tida. Det hang saman med at ein nå produserte svært tynt pergament og utvikla ei svært lita skrift. Desse to komponentane gjorde det mogleg å skrive komplette biblar i eitt band i så lite format.¹

Både før og etter desse eittbandsbiblane kom på marknaden, fanst Bibelen i mange format og former: Bibelen fanst i store folioformat og i mindre format, han fanst komplett i eitt eller fleire band, og han fanst i bøker som inneheldt berre nokre av bibelbøkene, som til dømes dei fire evangelia eller dei fem mosebøkene. Både parisbiblane og andre bibelmanuskript frå mellomalderen inneheldt òg bøker som i den lutherske kyrkja ikkje blir rekna til bibelkanon, eit

1 Sjå t.d. de Hamel 2001, 114 ff.



ill. 1 NBO Ms. fol. 3571. Bibel. Truleg fransk, ca. 1275. Handskriftet inneheld heile Bibelen, utan kommentarar (med unntak av nokre marginalnotiser), men med prologar til kvar bibelbok. I tillegg finst det lister over lesetekstane for kyrkjeåret og helgenåret. Formatet er om lag som ein vanleg bibel i dag. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

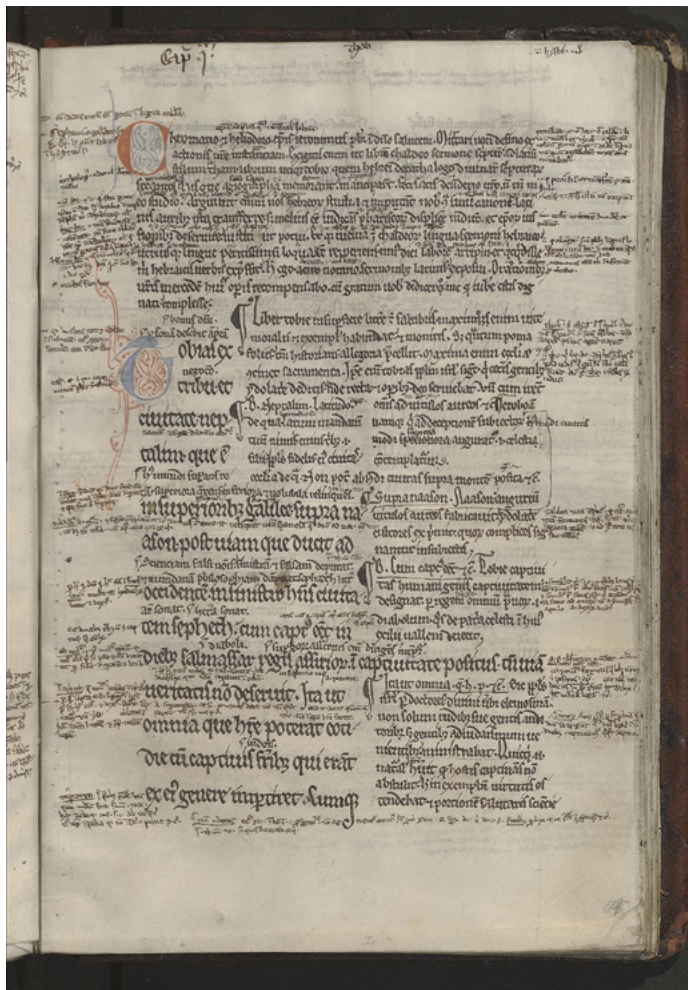
døme på dette er NBO Ms. fol. 3570 som inneheldt Esra, Tobit, Judit og Ester.² I tillegg var det vanleg at sjølv bibelteksten blei følgd av kommentarar og forklaringar som i all hovudsak kom frå kyrkjefedrane, og denne fortolkande og forklarande tradisjonen var heilt sentral. Bibelen var altså ikkje ein eins storleik på same måte som særleg den lutherske Bibelen blei det etter reformasjonen. [iii. 2]

[iii. 3]

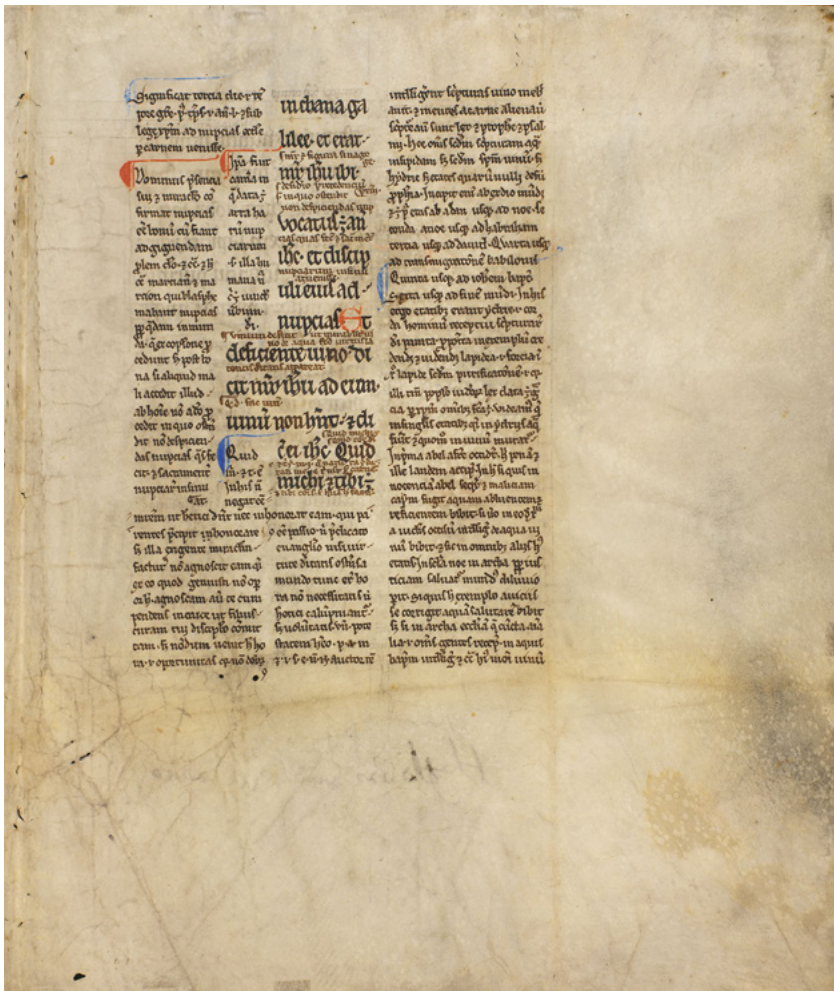
Den bibelteksten som var grunnlaget for fortolking, og den lærde tradisjonen som følgde hand i hand med Bibelen, var på latin. Vulgata var den latinske bibelteksten som var den nærmast uimot-sagde bibelteksten i vår del av mellomalderen.³ Dette var ei omset-ting frå hebraisk (Det gamle testamentet) og gresk (Det nye testa-mentet) som blei gjort av Hieronymus på oppdrag av paven i dei siste tiåra av 300-talet og byrjinga av 400-talet. Vulgata tok etter kvart heilt over etter den eldre latinske omsettinga, *Vetus latina*.⁴ Men at Bibelen var på latin, tyder likevel ikkje at han var utilgjenge-leg for dei som ikkje kunne latin. Bibelen og innhaldet i han var overalt, tok mange former og blei omsett, forklart og utlagt på folke-språk gjennom heile mellomalderen.



- 2 Det er skilnad på kva som blir rekna til kanon i den lutherske og i den katolske kyrkja, då den katolske kyrkja framleis reknar dei deuterokanoniske bøkene til bibelkanon.
- 3 Den nordiske mellomalderen reknar ein gjerne frå slutten av vikingtida fram til reformasjonen, ca. 1050–1537. Den europeiske mellomalderen blir rekna frå 400-talet, med Romarrikets fall, til 1400-talet og renessansen.
- 4 Introduksjonar til Bibelen i mellomalderen kan ein finne fleire stader, m.a. hos van Liere (2014), som handsamar både bokhistoriske og tekstlege aspekt.



ill. 2 NBO Ms. fol. 3570. Esra, Tobias, Judith og Esthers bøker frå Bibelen, med kommentarar. Frå 1100-talet. Ein del av kommentarane er skrivne inn som del av den planlagde utforminga av sida. Andre kommentarar har komme til i margane og mellom linene. Teksten med dei største bokstavane er bibelteksten. Dette er første sida av Tobias' bok. Øvst på sida står først prologen St. Hieronymus skreiv til Tobias' bok ved omsettinga av Vulgata. Den raude initialen C innleiur prologen. Den blå initialen T lenger ned på sida innleiur bibelteksten om Tobias: «Tobias ex tribu et civitate Neptalim» («Tobias av stammen og byen Neftali»). (Foto: Nasjonalbiblioteket)



ill. 3 NBO Ms. 4to 916. Delar av ein større Bibel med kommentarar (Biblia glossata), nå berre fire blad bevarte. Brukt som innbinding av ei rekneskapsbok frå 1556 frå Oslo Hospital, og ein trur dermed at Bibelen har høyrte til fransiskanarklosteret i Oslo. Handskriftet er truleg frå ca. 1300. Johannesevangeliet kapittel 2, vers 1–4 (Bryllaupet i Kana). Bibelteksten med stor skrift midt på sida, kommentarar rundt, samt mellom linene. Midt på sida, ved den raude initialen E: «Et deficiente vino. Dicit mater Iesu ad eium: 'Vinum non habent'.» («Og vinen tok slutt. Jesu mor seier til han: 'Dei har ikkje vin'.»). (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Omsetting og fortolking

I den perioden som er norrøn mellomalder, var det i Vest-Europa ein stor og utvikla fortolkingstradisjon knytt til Bibelen. Denne tradisjonen hadde vakse fram gjennom hundrevis av år og går for ein stor del tilbake til kyrkjefedrane Hieronymus, Ambrosius, Augustin og Gregor den store, men òg seinare teologar hadde etter kvart fått autoritet i fortolkingstradisjonen.⁵ Grunnlaget for fortolkinga var i all hovudsak Vulgata-teksten. Fortolkingstradisjonen er den firfaldige, der den første er den historiske tolkinga som fortel om hendingane som har skjedd, utan noka underliggande tyding. Dei tre neste er dei symbolske tolkingane: Den typologiske forklarar korleis hendingar i fortida prefigurerer hendingar som skjer seinare, der det vanlegaste er hendingar og personar i Det gamle testamentet som prefigurerer Kristus og/eller andre personar og hendingar i Det nye testamentet. Den tropologiske tolkinga forklarar kva for moralske lærdommar ein bør dra ut av tekstane. Den anagogiske fortolkinga tar lærdom om endetida. I tillegg ser ein òg ofte etymologiske fortolkingar der det blir lagt symbolsk vekt på kva ord tyder.⁶ Grunnlaget for desse fortolkingane var den latinske Vulgata-teksten. Omsetting frå latin til folkespråk er i seg sjølv ei fortol-

.....

5 Hieronymus (ca. 347–420), som skreiv mykje kommentarlitteratur i tillegg til omsettinga av Bibelen, biskop Ambrosius av Milano (ca. 340–397), biskop Augustin av Hippo (ca. 354–430) og pave Gregor den store (ca. 540–604). Seinare autoritetar er t.d. Beda (ca. 672–735) og Alcuin (ca. 735–804).

6 Av vidare litteratur om fortolking i mellomalderen er Smalley 1983 (1952) sentral. Evans 1984 (tidleg mellomalder) og 1985 (fram mot reformasjonen) drøftar ulike aspekt ved fortolking av Bibelen. Van Liere 2014 (kapittel 5 og 6) gir ei kortare innføring med døme. Males (red., under utg.) går grundig inn i bruken av etymologi i mellomalderen.

king. Men sidan dei symbolske fortolkingane, og i særleg grad den etymologiske fortolkinga, er nært knytt til sjølve ordlyden i den latinske teksten, så vil ikkje omsette bibeltekstar bli brukt som grunnlag for lærde fortolkingar. Eg meiner ein bør forstå bibelomsettingar i mellomalderen som ei fortolking av den historiske tydinga av bibelteksten. Dermed kan vi ikkje sjå omsettinga som ei overføring av Den heilage skrifta til folkespråk der fortolkingspotensialet er på line med potencialet i den latinske Vulgata-teksten.

Men kvifor er det viktig om Bibelen blei omsett? Jo, fordi Bibelens innhald og frelsehistoria som blir formidla der, er viktig for frelsa til menneska, og menneska i norrøn mellomalder var ikkje noko unntak. Om vi nå avgrensar norrøn mellomalder til ca. 1100 og framover, så meiner eg vi trygt kan seie at kyrkja si oppgåve då var å passe på at folk var gode kristne. Misjonstida var forbi, og ein døypte born, fordi vaksne i all hovudsak allereie var døypte som born. Når kyrkja har ansvaret for å rettleie og lære opp lekfolk, er målet å rettleie så dei ikkje blir utsette for vranglære – eller endå verre, blir vranglærarar sjølve – og at dei samtidig har nok kunnskapar til å kunne leve som gode kristne.⁷ Verkemiddel for å hindre vranglære er fortolkingstradisjonen, det latinske språket, utdanning og kyrkja sine dogma. Desse fire heng nøye saman. Fortolkingstradisjonen og teksten som fortolkinga tok utgangspunkt i, samt

.....

7 Når eg her og i det følgjande skriv lekfolk, meiner eg med det dei som ikkje hadde noka formell utdanning, og dermed ikkje var latin- og lesekunne nok til å gjere seg nytte av den latinspråklege bibelteksten og den latinspråklege, lærde fortolkingstradisjonen. Dette gjaldt dei aller fleste i norrøn mellomalder.

utdanninga og læresetningane, var alle på latin. Språkkunnskapen var ein del av og inngang til utdanninga, og utdanninga var ein inngang til fortolkingstradisjonen og ein føresetnad for å sjølv kunne drive fortolking. Dette blir ofte i eit post-reformatorisk perspektiv sett som ei utestenging frå kyrkja si side, at lekfolk ikkje skulle få tilgang til Bibelen og dei kyrkjelege tekstane. Men eg meiner det er meir rett å sjå bruken av latin som ei form for kvalitetssikring: Hadde ein utdanninga til å bruke dei latinske tekstene, hadde ein òg utdanning og trening i å nytte seg av fortolkingstradisjonen. Eg meiner òg at ein bør sjå latin som eit verkemiddel for å halde den katolske kyrkja saman, då språket gjorde at heile den katolske verda kunne kommunisere med kvarandre i viktige teologiske spørsmål og ha eit sams utgangspunkt for kommunikasjonen og fortolkinga. Ei av dei viktigaste oppgåvene til kyrkja i mellomalderen var å vise veg for kva som var rett lære, slik at ikkje vranglære oppstod og spreidde seg. Det var eit spørsmål om evig frelse eller evig fortaping for kvar einskild – òg for vanlege folk.

Folkespråk, tilpassa formidling og fortolking var verkemiddel som blei tatt i bruk for å lære opp vanlege folk i den rette trua. Folkespråket er ein føresetnad for å kunne formidle bodskapen til folk utan utdanning og latinkunnskapar. Formidlingskanalane er mange, men kyrkja sine kanalar er hovudsakleg gudstenestene og tidebønene i klostra. Prestane som verka i kyrkjer utanfor kloster, skulle òg følgje tidebønene. Kristendommen blir ofte framstilt som ein bokreligion, men den direkte kontakten med desse bøkene var det primært dei utdanna som hadde. Derimot blei jo tekstane i bøkene lesne opp og var grunnlaget for prestane si gjennomføring av litur-

gien og for preikene. Slik kan ein seie at det òg var ein bokreligion for folk flest. I formidlinga frå kyrkja blir òg den latinske fortolkingsstradisjonen lagt ut, men gjennom ei formidling som var meir tilpassa og høveleg for dei som ikkje hadde særskild utdanning.⁸ Men formidlinga gjekk òg gjennom andre kanalar enn kyrkjer. Kloster og skular har vore med på å spreie kunnskap vidare enn berre for dei som var munkar og nonner, eller dei som fekk utdanning. Lovene er ein annan slik formidlingskanal, dikting og munnlege forteljingar like eins, samt det å lære andre, primært born, dei viktigaste bønene og den grunnleggande, og lovpålagte, kunnskapen som er fundamentet for den kristne trua. Mellom anna slår kristenrettane fast at fadrar er forplikta til å lære fadderbarnet *Pater noster* og *Credo*.⁹

Språk og tekst i gudstenesta

Lekfolk utan særskild utdanning møtte Bibelen i gudstenestene gjennom kunsten, liturgien og preikene, i sitt daglege liv gjennom bønene og andre tekstar dei skulle kunne, samt gjennom kalenderen der helgedagar avløyste kvardagar. For å gi meining til desse korte

.....

8 Blant dei omarbeidingane av bibelstoff som har hatt mest påverknadskraft, er Petrus Comestors *Historia Scholastica* (ca. 1173). Dette verket fekk stor spreining på latin, men blei òg omsett til mange folkespråk og var dessutan kjelde for kommentarane til bibelomsettingar til mange folkespråk, samt kjelde til lærdomsbøker av ulik art.

9 T.d. Erkebiskop Jóns kristenrett (*Norges gamle love*, band II, 342) og Gulatings yngre kristenrett (*Norges gamle love*, band II, 311). I dei tidlegaste kjeldene blir berre *Pater noster* og *Credo* nemnt, seinare blir òg *Ave Maria* med blant desse obligatoriske tekstane.

utdraga av og referansane til Bibelen er det nødvendig å kjenne den store forteljinga. Den kanalen som nok var viktigast for å lære opp lekfolk, var gudstenestene i kyrkja, og særleg søndagsgudstenesta, der preika er ein sentral del. Eit spørsmål blir då i kva grad folk flest kom til kyrkja og fekk del i denne opplæringa. Lovene gjer nøye greie for kva ein ikkje skulle gjere på søndagar og heilagdagane – og nemner kva ein likevel kunne gjere i særskilde høve – men det blir ikkje sagt noko i dei norrøne lovene om messeplikt. Ein skal respektere dei heilage dagane, det står det tydeleg, men det blir ikkje slått fast at å gå til gudsteneste er ein obligatorisk del av dette. Det er vel òg ganske naturleg, sidan kvar ein budde, ville spele stor rolle for kor lett det var å komme seg til kyrkje. Men det blir slått fast i kristenrettane at alle skal skrifte minst ein gong i året og ta del i feiringa av nattverdsritualet minst ein gong i året, og om det berre var ein gong, skulle det vere i påska.¹⁰ Men dei fleste stader har det i høg- og seinmellomalderen ikkje vore lengre til kyrkje enn at ein kunne gå oftare enn ein gong om året.

Juleevangeliet fortel ei av dei aller mest sentrale hendingane i den kristne frelsehistoria, og det var viktig at folk kjente denne. Bibelteksten er Lukas 2,1–20, og dette måtte bli formidla til ikkje-latinkunnige i Noreg og på Island i mellomalderen.¹¹ Takmåleriet frå



10 T.d. *Borgartings yngre kristenrett* (Norges gamle love, band II, 299).

11 Mellomalderen er lang, og det er mogleg å nansere meir for å få fram variasjonar mellom ulike delar av perioden, dessutan er det ikkje heilt uproblematisk å sjå Noreg og Island under eitt i heile perioden. Det vil likevel bli gjort her, men det blir gjort klart for kvart døme kva tid og kvar dei ulike kjeldene er frå.

koret i Ål stavkyrkje er eit praktfullt døme på slik formidling. Stavkyrkja blei riven i 1880, men taket er montert opp i Kulturhistorisk museum i Oslo. Dette indre taket blei bygd til som del av ei utviding av kyrkja kring 1300¹². Etter utvidinga har taket i koret blitt dekorert med scener frå bibelhistoria, frå skapinga og fram til oppstoda. Det biletet som fortel juleevangeliet, viser Maria som sit i ei seng, Jesus er fødd og ligg i krybba, og han blir vakta av Josef, oksen og eselet. Oksen og eselet blir ikkje nemnde i Lukasevangeliet, og det same gjeld den siste figuren på biletet, som er fødselshjelparen Salome. Desse har komme inn i tradisjonen frå apokryfe skrift.¹³

[iii. 4] Gjetarane og englesongen er ikkje med. Fødselsscena er plassert kronologisk etter scena der Gabriel kjem til Maria, og scena der Maria og Elisabeth helsar kvarandre. Dette blir det fortalt om i Lukas 1, før juleevangeliet. Etter fødselsscena er dei vise menn frå austerland framstilt medan dei hyllar Jesusbarnet, deretter kjem flukta til Egypt og heile to bilete som framstiller drapa på dei uskuldige borna, og dermed viser kvifor flukta var nødvendig. Desse fire sistnemnde bileta illustrerer ikkje evangelietekst frå Lukas, men frå Matteus kapittel 2. I biletet som viser flukta til Egypt, er det òg ei referanse til det apokryfe Pseudo-Matteus- evangeliet, der Jesusbar-

.....

¹² Fuglesang, red. 1996, 9.

¹³ Horgen i Fuglesang, red. 1996, 55–56.



ill. 4 Ål stavkyrkje, nå i Kulturhistorisk museum, Oslo. Fødselsscena. Takmåleria frå Ål stavkyrkje blir datert til ca. 1300. (Foto: Kulturhistorisk museum)

net byd eit tre å bøye seg ned så Maria kan nå fruktene i det.¹⁴ Taket frå Ål stavkyrkje er eit døme på ein svært godt bevart og detaljrik «bibeltekst» som folk flest kunne lese – og dess meir dei kjente av den store forteljinga, dess betre kunne dei lese takmåleriet. Prestane har sannsynlegvis òg nytta kyrkjekunsten i si opplæring av kyrkjelyden. Dette er slik eit døme på eitt av fleire moglege verkemiddel brukt i opplæringa av lekfolk slik at dei kunne få del i frelsa.

I søndagsgudstenesta er det elles særleg tre element som er sentrale med tanke på korleis folk fekk opplæring til styrking av trua. Det eine er tekstlesinga, det andre er preika, og det tredje er liturgien. Det var to tekstlesingar i søndagsgudstenesta. Den første var frå epistlane, eventuelt frå Det gamle testamentet eller Johannes' openberring, og den andre tekstlesinga var frå evangelia. Desse tekstlesingane var på latin. Men som del av det andre elementet, preika, blei leseteksten – og i særleg grad evangelieteksten – forklart, kanskje parafrasert eller sagt fram i omsetting og utlagt for kyrkjelyden. Dette blei sjølvsagt gjort på folkespråket. Her kunne presten dessutan ause av den lærde latinske fortolkingstradisjonen – etter evne – og formidle den rette læra vidare til kyrkjelyden.¹⁵ Delar av denne lærde latinske fortolkingstradisjonen finst òg bevart i omsetting, mellom anna i preiker.

.....

14 Horgen i Fuglesang, red. 1996, 61. Kleivane og Svanhildur Óskarsdóttir (under utg.) skriv om korleis «Jesu barndomsbok», som òg har denne scena, lever i handskrift og i trykte bøker i Skandinavia frå mellomalderen og inn i tidleg ny tid, og korleis ei såpass «katolsk forteljing» overlevde reformasjon, ortodoksi og sensur i Danmark-Noreg.

15 Fleire slike tekstar er bevarte i handskrift som var i Noreg i mellomalderen, sjå Karlsen [2] (2013).

Gammalnorsk homiliebok har to preiker til juledagen, éi av desse tek til med ei omsetting av juleevangeliet frå Lukas kapittel 2, vers 1–20.¹⁶ Omsettinga følgjer Vulgata-teksten tett, med berre små justeringar. Dette viser at det var akseptert å omsette sjølv ein tekst som er så sentral i frelsemysteriet, frå latin til folkespråk. Ei omsetting som dette kunne bli lesen opp første juledag som overgang mellom tekstlesinga frå evangeliet (Lukas 2,1–20) på latin og preika som følgde. Men eg vil hevde at det som er omsett her, det er først og fremst den historiske tydinga. Det er beskrivinga av det som faktisk skjedde julenatta då Jesus blei fødd av Maria. Mange av *hendin-gane* som blir skildra, har òg symbolsk tyding som peiker ut over det som skjedde denne natta. Men når det primært er den historiske tydinga av *teksten* som er omsett, er det fordi sjølv ordlyden i den latinske Vulgata-teksten òg ber i seg eit potensiale for fortolkning, og dette potensialet blir ikkje nødvendigvis med over i eit nytt språk. Dette blir mest tydeleg når det er tale om etymologiske for-

.....

16 *Gammalnorsk homiliebok* er eit norsk handskrift som blir oppbevart i Den Arnamagnæanske Samling i København, og har signaturen AM 619 4to. Handskriftet blir datert til ca. 1200–1250, og innhaldet er i hovudsak ordna etter kyrkjeåret (sjå t.d. Haugen og Ommundsen, red. 2010 for ei samling nyare arbeid om *Gammalnorsk homiliebok*). [Alle dateringar av handskrift her og i det følgjande er henta frå *Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre* (1989).] *Gammalnorsk homiliebok* er sett saman av tre delar som alle er skrivne om lag på same tid, men som ikkje nødvendigvis har vore tenkt som ein heilskap (Haugen og Ommundsen 2010, 16). Dei to juledagspreikene står i kvar sin del, og den preika som skal handsamast her, er den som står i hovuddelen av handskriftet. Preika står på blad 18r–21r, eg reknar då saman den omsette evangelieteksten og homilien som følgjer etter og kommenterer teksten. I Indrebø si utgåve frå 1931 står ho på side 38–43, og i Salvesen si omsetting frå 1971 på side 51–56. Det finst òg ei *Gammal islandsk homiliebok* (Stockholm, Holm perg 15 4to, datert ca. 1200), samt andre handskrift som òg inneheld preiker. Det finst ei liste i Haugen og Ommundsen (2010, 17), og heile mellomalderen blir representert av desse handskriftene.

tolkingar. Det er med andre ord berre eitt av fleire moglege fortolkingsslag i den latinske teksten som heilt ut er overført til norrønt. Og rett etter omsettinga følgjer ei omsetting av ei homilie av pave Gregor den store.

Denne homilien tek for seg ei rekkje symbolske fortolkingar av den same tekststaden. Vi har altså den historiske tydinga først i omsettinga av evangelieteksten. Så eit utval av andre tydingar, utlagt av ein av kyrkjefedrane, ein med klar autoritet, men tilpassa lekfolk ved at utvalet av symbolske tydingar blir lagt fram i omsetting. Homilien forklarar evangelieteksten symbolsk og etymologisk og ved hjelp av fleire andre bibelsitat og parafraser. Slik får vi endå fleire døme på bibeltekst i omsetting, mellom anna frå Salmane, Johannesevangeliet, Jesaja, Johannes' openberring og Forkynnaren. Den historiske tydinga av evangelieteksten fortel til dømes at: «Kong Augustus sendte bod over heile verda om at det skulle skrivast manntal i alle byar.»¹⁷ I homilien til Gregor får ein eit døme på anagogisk fortolking av dette, når han skriv: «Kva tyder det at heile verda blei skriven opp i manntal då Kristus blei fødd, om ikkje for at då blei *han* lekamleggjort som har skrive opp alle sine utvalde i livsens bok.»¹⁸ Ei slik forståing av evangelieteksten er vel ikkje heilt lett å sjå for ein som ikkje er utdanna i fortolkinga av den heilage



17 Eiga omsetting. «Augustus konungr sendi boðorð um allan heim at láta rita manntal í hverri borg» [Indrebø 1931, 38]. Alle omsettingar frá norrønt i det følgjande er mine egne, og alle norrøne sitat er normaliserte av meg.

18 «Hví gegnir þat at allr heimr var ritat at manntali þá er Krístr var borinn, nema því at þá vitraðisk sá í líkam er ritat hefir tal allra valdra manna sinna á lífs bók» [Indrebø 1931, 39].

skrifa. Om bibelteksten er omsett til eit språk ein kan, er ikkje det avgjerande for å sjå eller forstå denne fortolkinga. Derimot må ein kjenne til den store forteljinga og til tradisjonen som følgde Bibelen. Derfor har det vore viktig, og i kyrkja si interesse, å formidle Bibelen og fortolkingar av han til lekfolk på ein måte som var tilpassa dei føresetnadane folk hadde. Når dei kjente den store forteljinga, då kunne dei i alle fall eit stykke på veg ta del i forståinga av frelsemysteriet. Samtidig har ein kunne halde på den latinske ordlyden som var grunnlaget som fortolkingane blei gjort på. Eit anna døme på fortolking av dei historiske hendingane som juleevangelieteksten fortel om, er den tropologiske (moralske) som Gregor gir når han forklarar at gjetarane fann Josef og Maria først, og deretter barnet lagt i krybba. Slik skal vi òg gjere, seier han, at først skal vi oppsøke hjelpa i forbønene til dei heilage, så vil dei finne Guds miskunn som leitar etter det¹⁹. Dette er heller ikkje ei tyding som blir openberra ved å heilt enkelt omsetje den latinske teksten til eit språk ein forstår. Eit siste døme viser ei etymologisk forklaring som Gregor brukar når han gjer greie for kvifor Kristus blei fødd i nettopp Betlehem: «Passande nok blei Kristus fødd i Betlehem, fordi Betlehem tyder ‘brød-hus’. Og Herren sa sjølv ‘Eg er det levande brødet som steig ned frå himmelen.’ (...)»²⁰ Dette døme viser òg korleis andre bibelsitat blir presenterte som del av ei preike og i omsetting når Gregor siterer Jesu ord frå Johannes 6,51.



19 Indrebø 1931, 41–42.

20 «Maklega var Krístr borinn í Bethleem, því at Bethleem þýðisk brauðs hús. En sjálfr Dróttinn mælti: ‘Ek em brauð lífanda, er niðr sté ek af himni.’ (...)» (Indrebø 1931, 39).

Det tredje sentrale elementet i gudstenesta for opplæringa av kyrkjelyden er liturgien, og han var på latin. Men trass i at liturgien var på latin, har det vore i kyrkja si interesse å forklare for folk kva dei ulike ledda tyder – ikkje alltid kva dei latinske orda faktisk tyder på norrønt, men kva den liturgiske teksten tyder på eit meir overordna nivå. Eit aspekt ved dette er kvar den liturgiske teksten kjem frå, og største delen av liturgien er tekstar henta frå Bibelen. Eit anna aspekt er at den liturgiske teksten òg har symbolske tydingar, slik som bibelteksten har. I tillegg har dei liturgiske ledda, *handlingane*, som liturgiteksten blir brukt til, symbolske tydingar. At desse tydingane har vore viktige og blitt formidla til folk som ikkje kunne latin, tyder mellom anna messeforklaringane på.²¹ Ein del av liturgien er fast, og ein kan rekne med at han har vore kjent for folk som hadde høve til å komme relativt ofte til kyrkja. Ein annan del av liturgien veksla etter gangen i kyrkjeåret, og den delen har nok vore mindre kjent. Juleevangeliet finst òg i liturgien. I Gregor si homilie over juleevangeliet gjer han greie for tydingane av det englane song for gjetarane. I omsettinga av homilien blir songen gitt att på norrønt: «Dyrð sé Guði á himnum. Ok á jorðu sé friðr mǫnnum, þeim er gott vilja.»²² Gregor forklarar at desse orda viser at englane har

.....

21 Messeforklaring, *expositio missae*, er ein sjanger som var utbreidd i vestkyrkja. I Noreg finst det bevarte messeforklaringar på både latin og norrønt, men det er dei norrøne som best illustrerer intensjonen om formidling av tydingane til liturgien for folk flest. Eit utval messeforklaringar og liknande tekstar i norrøn omsetting er gitt ut av Kolsrud (1952). For ein introduksjon til sjangeren messeforklaringar, sjå Norseth, Kleivane og Hareide (2014), som òg har omsetting til moderne norsk av Kolsrud sitt utval.

22 Indrebø 1931, 40. «Ære vere Gud i himlar. Og fred vere på jorda for menneska, for dei som vil godt.»

forsona seg med menneska etter syndefallet – vi er nå brør. Homilien tek for seg ei rekkje aspekt ved helsinga englane hadde til gjeterane, utover det som nå er nemnt, og det er ikkje tilfeldig at nettopp denne songen blir framheva og forklart. Det er nemleg det andre faste leddet i søndagsgudstenesteritualet, og det blei brukt heile året, med unntak av advents- og fastetida. *Gloria in excelsis Deo*-songen bør dermed ha vore blant dei best kjente tekstene i liturgien, og han er henta rett ut frå juleevangeliet. Den liturgiske teksten *Gloria in excelsis Deo. Et in terra pax hominibus bonae voluntatis* blei sunge på latin, men finst omsett, som det siste dømet viser, som del av omsettinga av juleevangelieteksten og i Gregors homilie over denne evangelieteksten. Her blir innhaldet i songen gjort kjent, og ulike symbolske tydingar ved songen og den historiske framføringa blir gjort greie for. Men *Gloria in excelsis* er òg del av dei liturgiske *handlingane* som like eins hadde ulike tydingar. I ei messeforklaring som òg finst i *Gammalnorsk homiliebok*, får englesongen og ikkje minst bruken av han i gudstenesteliturgien si forklaring:²³ «*Gloria in excelsis* tek éin prest til med å synge, og deretter syng mange med han, fordi éin engel tok til først, og deretter song mange englar med han. Når presten tek til på *Gloria in excelsis*, då snur han seg mot aust

.....

23 Denne messeforklaringa i *Gammalnorsk homiliebok* står på blad 69r–71v22 i handskriftet, i den delen som er eit tillegg til det som var det opphavlege handskriftet. Forklaringa er byggd på ei *expositio missae* av Honorius Augustodunensis (ca. 1080–1150) kalla *Gemma animae* («sjelens juvel»). Den same forklaringa på norrønt finst òg i eit yngre islandsk handskrift, AM 238 XXVI fol, datert til ca. 1400.

fordi englane song det første gongen aust for Betlehem».²⁴ Dei liturgiske handlingane som følgjer *Gloria in excelsis* i liturgien, så vel som orda, er baserte på hendingar som fann stad på det historiske tidspunktet som blir beskrive i juleevangeliet.

Ein kan diskutere kva funksjon desse omsette messeforklaringane har hatt i mellomalderen, akkurat som med homiliane. Blei dei lesne opp for folk i kyrkja og i omsetting fordi dei blei brukte som del av opplæringa av lekfolk i gudstenesta? Eller har dei vore i bruk i utdanninga av prestar som ikkje var gode nok i latin, og dermed ikkje ville forstå forklaringane på latin, eller ikkje ville vere i stand til å omsette dei sjølv til bruk i opplæring av kyrkjelyden? Men som med homiliane meiner eg at det sentrale er at dei finst på folkespråket, og det viser at dei har vore rekna som relevant kunnskap for folk som ikkje kunne tileigne seg kunnskapen i latinsk språkdrakt. Om prestar har formidla omsettingane rett «frå bladet» eller brukt tekstane som kjeldemateriale for preiker, så har uansett innhaldet vore meint å nå vanlege folk.

Den store forteljinga

Men sjølv med god innsikt i forklaringane av liturgien og tekstlesingane gjennom kyrkjeåret har det vore nødvendig med kunnskapar i meir av bibelforteljinga enn det som kjem gjennom gudstenesta. Av

.....

24 «*Gloria in excelsis* hefr einn kennimaðr upp, en síðan syngva margir með honum, fyrir því at einn engill hóf þat fyrst, en síðan sungu margir englar með honum. Þá er kennimaðr hefr *Gloria in excelsis*, þá snýsk hann í austr, fyrir því at austr frá Bethleem sungu englar þat fyrsta sinni» (Kolsrud 1952, 13–14).

heilt sentrale døme på at større delar av den historiske bibelforteljinga har vore tilgjengeleg i skrift på norrønt, er samlinga som vi kallar *Stjórn*. Denne samlinga dekkjer dei historiske bøkene i Det gamle testamentet, 1. Mosebok til og med 2. Kongebok.²⁵ Det finst òg omsettingar til norrønt av deuterokanoniske bøker, slik som delar av Makkabearbøkene og Judits bok. Igjen kan ein diskutere kven som har vore publikum for desse tekstane, og korleis dei har blitt brukte: Har det hovudsakleg vore til høgtlesing i kloster? Har dei vore brukte blant prestar for at innhaldet skulle bli vidareformidla til lekfolk, eller har òg lekfolk fått direkte del av desse omsettingane? Dei kjeldene vi har tilgjengelege, gir oss ikkje eintydige svar. Men handskrifter som tekstane er overleverte i, kan fortelje noko gjennom tekstane dei står saman med i handskrifter, og proveniensen til handskrift, så langt han er kjent, kan seie noko om kvar eit handskrift har blitt brukt. Men i denne samanhengen vil eg halde meg til å understreke at det finst mange tekstar som formidlar bibelforteljingar på folkespråket. Samtidig vil eg nå òg understreke at dette *ikkje* er noko som set den norrøne litteraturen i særstilling. I heile den latinske katolisismen i Vest-Europa, som er den relevante delen av verda når det gjeld religiøse tekstar i nordisk mellomalder, fanst det omsettingar til ulike folkespråk av delar av og av heile Bibelen. Dessutan fanst omarbeidingar av bibelstoff og kommenta-

25 Om *Stjórn* sjå t.d. Astås 2009 og Kleivane 2017.

rar som skulle gjere det lettare å tileigne seg bibelhistoria og fortolkingar av ho, og slik få innblikk i den store forteljinga.²⁶

Likevel er det ei utbreidd oppfatning at Bibelen berre fanst på latin før reformasjonen. Det er mange grunnar til at ei slik oppfatning kan halde seg, trass i at det finst ei mengd bevarte handskrift som dømme på at det faktisk fanst omsettingar til folkespråk i mellomalderen. Ein grunn er vårt moderne bilete av Bibelen som ei eining, og denne eininga finst det ikkje så mange dømme på i folkespråksform i mellomalderen, sjølv om det finst nokre.²⁷ Men bruken av Bibelen både i latinsk språkdrakt og på folkespråk var mykje meir fragmentert i mellomalderen. Sjølv etter at «parisbiblane» var med på å etablere ei sterkare oppfatning av Bibelen som ei eining

.....

26 Sjå t.d. «Bibelübersetzungen» i *Lexikon des Mittelalters*, bd. 2, 88–106 og van Lieere 2014, 177–207. Ein interessant, og ganske polemisk, diskusjon av bibelforskninga knytt til tyskspråklege bibelomsettingar i mellomalderen finst hos Gow 2009. Gow hevdar m.a. at Luthers omsetting til tysk fekk så stor popularitet ikkje fordi folk tidlegare hadde blitt hindra frå å få lese Bibelen på morsmål, for det viser både handskriftsmaterialet og tidlege trykk at dei ikkje hadde blitt, men nettopp fordi folk var vane med å kunne gjere det. Bibelen blei lesen i stor utstrekning på tyske språk i alle fall i seinmellomalderen, og Gow meiner at vår moderne oppfatning av bibellesing i mellomalderen er farga av den spesielle situasjonen i England, og styrkt av at forskinga på Bibelen, særleg i etterkrigstida, har vore så anglofon at t.d. særtyske forhold i liten grad har blitt tekne omsyn til. I tillegg, hevdar han, så «likar» vi i den reformerte, lutherske delen av verda å tenke at Luther «sette oss fri». Vollmer 1938 og Rost 1939 er dømme på to grundigne arbeid om Bibelen på tysk i mellomalderen. Dei franske bibelomsettingane og historiebiblane har fått si klassiske beskriving av Berger 1884, og omsettingar til andre romanske språk i Berger 1977 (som er opptrykk av artiklar han publiserte i tidsskriftet *Romania* i 1880–90-åra). Av nyare dato er Bogaert 1991. Det er altså ikkje mangel på forskning om Bibelen på (nokre) europeiske folkespråk i mellomalderen, dersom ein vil lese andre språk enn engelsk og/eller går litt tilbake i tid.

27 På fransk finst den såkalla *La Bible du 13e siècle*, bevart m.a. i eit handskrift som nå finst i New York: Pierpont Morgan library (MS M.494). På tysk veit ein om over 20 handskrift med omsetting av heile Bibelen frå perioden ca. 1350 og fram til Luthers omsetting av Det nye testamentet kom i 1522 (*Lexikon des Mittelalters* bd. 2, 97).

frå 1200-talet og framover, blir framleis delar av Bibelen brukt i mindre einingar. I tillegg kjem det at nokre omsettingar blei assosierte med kjettarar, og desse blei det utferda forbod mot frå paven eller frå anna kyrkjeleg hald. Det ser likevel ut til at dette ikkje var generelle, men meir avgrensa forbod, og det var koplinga mellom særskilde omsettingar og vranglærarar som var problemet, og ikkje omsetting i seg sjølv.²⁸ Eit godt og kjent døme er dei engelske omsettingane i seinmellomalderen. Desse har til dels hamna i skuggen av erkebiskop Thomas Arundels forbod i 1407 mot (nye) omsettingar. Forbodet kom i hovudsak på grunn av frykta for at omsettingar gjort etter Lollardistane sine omsettingar (på 1380- og 1390-talet) skulle vere influerte av læra Wycliffe stod for, og dermed at omsettingane skulle formidle vranglære.²⁹

I heile vestkyrkja var liturgien på latin og skriftlesinga på latin, men i kyrkjene, i alle fall i soknekyrkjer, har preika og annan utlegging av Bibelen vore på folkespråket. Det vil vere lite hensiktsmessig å bruke latin når ein skal forklare ikkje-latinkunnige kva dei latinske tekstane dei høyrer i kyrkja, tyder. Dessutan er det ikkje truleg at alle prestar i soknekyrkjer i mellomalderen rundt omkring var språkmektige nok til at dei kunne greie fritt ut på latin. Det vi har bevart av den latinske fortolkingstradisjonen, omsett til norrønt, har støtta dei mindre latinkunnige prestane og deira forkynning. Messeforklaringane og preikene er allereie nemnde som døme.

.....

28 Van Liere 2014, 203.

29 Sjå t.d. Morey 2000.

Stjórn blei nemnt som døme på omsetting av delar av den store forteljinga, men *Stjórn* er òg eit tydeleg døme på omsetting av tradisjonen. Det er i hovudsak den delen av *Stjórn* som dekkjer Første Mosebok og så langt ut i Andre Mosebok at Israelsfolket har klart å rømme unna fangenskapet i Egypt, at ein møter den lærde latinske fortolkingstradisjonen i omsetting til norrønt, og her er det mykje slikt stoff.³⁰ Dei bevarte handskriftera med denne delen av *Stjórn*-teksten er knytt til Island,³¹ men om ein skal ta på alvor prologen som er overlevert saman med denne delen, så er omsettinga gjort etter ønske og med oversyn av kong Hákon V Magnússon (regjerte 1299–1319).³² Denne prologen er slik det einaste som eigentleg knyter denne delen av *Stjórn* til Noreg, og tilknyttinga er til kongens hoff, ikkje til geistlege, slik ein må rekne med at til dømes homilie-bøkene er.³³ Ein kan sjølv sagt diskutere om dei folkespråklege preikene som finst i homiliebøkene og liknande, har vorte lesne opp i



- 30 Dei to andre delane frå Andre Mosebok som dekkjer tida Israelsfolket vandrar i Sinai-ørkenen, og resten av dei fem mosebøkene, og den delen som dekkjer Josva–2. Kongebok, viser i mykje mindre grad bruk av fortolkingstradisjonen i omsetting. Her er det primært den historiske tydinga av bibelteksten som er omsett, delvis redigert ned, og med nokre fortolkande kommentarar i omsetting. Men utvalet og utstrekninga av kommentarar er mykje mindre enn i den delen som dekkjer Første og omlag halve Andre Mosebok.
- 31 Dei best bevarte, og praktfulle, handskriftera er AM 226 fol (og AM 225 fol, som er ei avskrift av denne) og AM 227 fol (daterte til første halvdel av 1300-talet). Det finst eitt fragment på eitt blad (delt i to) i Noreg (Oslo, NRA 60 A), men dette blir òg knytt til Island (Astås 2009 I, xlviii–xlix).
- 32 Prologen er med i AM 227 fol og AM 226 fol, samt i AM 225 fol. I NRA 60 A, som inneheld starten av Første Mosebok-teksten av *Stjórn*, er prologen ikkje med.
- 33 Det kan diskutast om prologen verkeleg er skriven til denne delen av *Stjórn*, eller om det er ein prolog som opphavleg har høyrte til eit anna verk (sjå t.d. Selma Jónsdóttir 1971, 58–60 og Kirby 1986, 52–3).

kyrkjer, eller om dei òg har vore brukt utanom gudstenester av prestar og andre som kunne lese. Men det sentrale her, meiner eg, er at dei finst på folkespråket, og det viser at målgruppa har vore folk utan (særleg gode) latinkunnskapar, og at dei svært godt har kunne vore grunnlag for preiker, om dei ikkje har blitt lesne opp som dei er. Det eine utelét ikkje det andre.

Bibelen i sagaer

Juleevangeliet har òg ein naturleg plass i *Maríu saga*, som er sagaen om livet til jomfru Maria, Jesu mor.³⁴ Sagaen er sett saman av ei rekke ulike kjelder, frå Bibelen til apokryfe tekstar, lærdomslitteratur og legender. Innimellom sjølve forteljinga om kva som skjer i Maria sitt liv og med dei omkring henne, er det sett inn forklaringar og utgreiingar i sagaen som utdjupar det som blir fortalt. Dette gjer sagaen til ein svært lærerik, samansett og spennande tekst. For å sikre at viktig symbolsk tyding ikkje går tapt, kjem kommentarstoffet inn. Slik blir teksten både ei attforteljing av historiske hendingar og ei opplæring i kva desse hendingane har å seie for menneskeslekta.

Når *Maríu saga* når fram til sjølve juleevangeliet³⁵, tek det til med ei omsetting av Lukas 2,1–7, heilt til Maria legg Jesusbarnet i

.....

³⁴ *Maríu saga* er ikkje omsett til norsk ennå. Sagaen er gitt ut av Unger (1871). Det finst fleire handskrift som inneheld sagaen, både heile og delar av han. I tillegg til sagaen finst det ei rekkje Maria-jærteikn, og desse har Unger tatt med i utgåva av sagaen. Det var mykje litteratur knytt til jomfru Maria i mellomalderen, men *Maríu saga* skil seg ut ved denne blandinga av biografisk stoff og kunnskapsstoff. Dei bevarte manuskripta er frå midten av 1200-talet og framover, og det viser at sagaen har funnest i både Noreg og på Island (Heizmann 1993, for ei jamføring av *Maríu saga* og europeiske tradisjonar om Maria, sjå t.d. Fairise 2014).

³⁵ Unger 1871, 26–30.

krybba. Då vik sagaen av frå bibelteksten og nemner oxen og esellet, som òg er ein del av framstillinga i takmåleriet frå Ål, og at desse var dei dyra som Maria og Josef hadde hatt med seg dit. Deretter blir det slått fast at Jesus ikkje gret då han blei fødd, og det blir forklart kvifor alle andre barn græt. Så forklarar sagaen at Jesus blei avla på uvanleg vis, men at han likevel blei fødd på same vis som menneske vanlegvis blir fødde, og så vender sagaen tilbake til bibelteksten igjen, nå Lukas 2,8–14. Så blir englesongen *Gloria in excelsis Deo* først gitt på latin, og deretter omsett til norrønt. Omsettinga er ei forklaring av denne sentrale liturgiske teksten, på line med homilien og messeforklaringa som er handsama tidlegare i dette kapitlet. Etter englesongen vik sagaen av frå evangelieteksten att, og gir ei utgreiing av dei tre typane fred som *Agnus Dei* blir sunge tre gonger til minne om i nattverdsliturgien, før forteljinga frå Lukas 2,15–20 kjem.

Juleevangeliet i den forma det har fått i *Maríu saga*, viser tydeleg den komplekst samansette strukturen som er særmerkt for sagaen i det heile, men òg korleis bibeltekst blir forklart først og fremst gjennom omsetting av den historiske tydinga og dessutan supplert med symbolske tydingar. Sagaen står fram som ein kombinasjon av helgenvita og messeforklaring, ein kombinasjon som både utdjupar den historiske tydinga av evangelieteksten, og som plasserer forklaring av liturgiske ledd inn i ein underhaldande samanheng, og dermed blir den didaktiske effekten større. *Maríu saga* er ikkje den einaste sagaen som gir att bibeltekst i omsetting, det finst mange stader både i form av kortare sitat og lengre passasjer. Apostelsagaene er døme på sagaer som særleg gjer bruk av bibeltekst i

omsetting, med forklaringar spedd i for å få med tydingar som omsettinga av den historiske tydinga ikkje nødvendigvis får fram.³⁶ I tillegg har tekstane i sagaene blitt tilpassa og utvida for å gjere den narrative flyten betre, for dermed å gjere det gode innhaldet meir interessant og forståeleg å lytte til for dei som fekk det lese opp for seg. I *Mariu saga* er bibelteksten, delar av den større forteljinga, tilpassa for å vere oppbyggjeleg og underhaldande. Ein parallell til *Mariu saga* finn ein i den sagaen om Johannes døyparen som er skriven av den islandske presten Grímr Hólmsteinsson (død 1298). Sagaen er sett saman av evangelietekst og tekstar frå fleire kyrkjefedrar.³⁷ I eit brev skriv Grímr om korleis han har kompilert sagaen. Han har utvida og forklart stoffet slik at ikkje dei dunkle profetiane skulle bli like unyttige for ulærde «som edelsteinar er for svin, og (eg trur) at det må vere betre å forklare profetiane og lærdomen hans slik at mange kan bli styrkte i trua, heller enn å rette seg etter kva einfaldige menneske synest, dei som synest alt som blir fortalt om Kristi kjemper, er keisamt og heller vil høyre på oppdikta forteljingar».³⁸ I dette brevet ser ein uttrykt den doble intensjonen om å vere oppbyggjeleg, men òg underhaldande.

.....

36 Apostelsagaene er gitt ut av Unger (1874).

37 Ei grundig studie av desse forholda finst hos Marner 2013.

38 «[...] sem gimsteinar eru svínun, ok [trúða ek] at betra væri at lýsa hans spásöggur ok skynsemdir mörgum manni til trúðotar, heldr en at sinna heimskra manna þokka, þeira sem allt þykkir þat langt, er frá Kristis köppum er sagt, ok skemtast framarr með skróksöggur» [Unger 1874, 849].

Bibelen frå lærde til lekfolk

I det føregåande har eg vist fleire døme på korleis Bibelen blei gjort tilgjengeleg for lekfolk i mellomalderen, sjølv om Bibelen som kanonisk tekst og som utgangspunkt for fortolking av frelsemysteriet var på latin. Med juleevangeliet som døme har eg vist ulike måtar denne bibelteksten har blitt formidla på til folk utan latin- og lesekunnskapar. Med andre ord utan kunnskapar som ville gjort dei i stand til sjølv å lese Vulgata-teksten eller den lærde kommentartradisjonen. Dei første døma viste juleevangeliet i takmåleriet frå Ål stavkyrkje, i omsetting, i preike og i liturgien. Dette illustrerte formidling av Bibelen som del av gudstenesta. Døma viste at ikkje berre den aktuelle bibelteksten blei formidla, men òg at desse formene for formidling føreset ei tilrettelegging og ein kjennskap til den store forteljinga som Bibelen fortel om verda. Tilrettelegginga som eg har peika på, inneber først og fremst *omsetting* frå latin til norrønt, og i tillegg forklaring gjennom *fortolking* av element i tekststaden. Fortolkingane var i stor grad henta frå den lærde latinske eksegetiske tradisjonen og tilpassa gjennom omsetting og utval. Eit tredje element av tilrettelegging som eg har vist til, er *konteksten* som tekstane til dei liturgiske ledda får når liturgien blir gjennomført i gudstenesta. Kjennskapen til den store forteljinga, som er nødvendig for å setje aktuelle tekststader inn i den rette samanhengen, må ein kunne rekne med at lekfolk stort sett hadde, elles vil mykje av den fragmenterte formidlinga av Bibelen ikkje vere føremålstenleg. Denne kjennskapen må i hovudsak ha vore munnleg formidla. Men dei siste døma eg presenterte, *Stjórn* og *Mariu saga*, viste at det òg fanst skriftlege kjelder på norrønt brukt utanfor gud-

stenesta. Der blei store delar av den store forteljinga gjort tilgjengeleg for lekfolk, og ho blei tilrettelagt ikkje berre ved omsetting, men dessutan ved fortolkande kommentarar.

Reformasjonen var ikkje eit spørsmål om kva språk Bibelen skulle vere på, Bibelens bodskap var tilgjengeleg på mange ulike måtar for lekfolk i mellomalderen. Når det gjeld Bibelen og språk, er den viktigaste skilnaden mellom mellomalderen og tida etter reformasjonen at referanseteksten for «dei lærde» si fortolking av Bibelen i mellomalderen var den latinske Vulgata-teksten, medan det etter reformasjonen blir dei hebraiske og greske grunntekstane. Dei fleste kanalane for formidlinga av Bibelen til lekfolk etter reformasjonen var dei same som i mellomalderen: I kyrkja møtte ein kyrkjekunsten, tekstlesinga, preika og liturgien. Det fanst skriftlege kjelder på folkespråk, men desse føreset sjølvsgagt lesekunne anten for eiga lesing eller høgtlesing, akkurat som i mellomalderen. Når det ser ut som om Bibelen blir omsett til folkespråk først etter reformasjonen, har dette meir samanheng med spreinga av trykkjekunsten, med prisen på bøker og spreing av lesekunne enn med haldningar til omsetting av Bibelen.

- ASTÅS, REIDAR. 2009. *Stjórn. Tekst etter håndskriftene*. Oslo: Riksarkivet.
- BERGER, SAMUEL. 1884. *La Bible française à moyen âge: étude sur les plus anciennes versions de la Bible*. Paris: Imprimerie Nationale.
- BERGER, SAMUEL. 1977. *La Bible romane au Moyen Âge. (Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises)*. Genève: Slatkine.
- BOGAERT, PIERRE-MAURICE, RED. 1991. *Les Bibles en français. Historie illustrée du moyen âge à nos jours*. Tournhout: Brepols.
- DE HAMEL, CHRISTOPHER. 2001. *The book. A history of the Bible*. London: Phaidon.
- DEN ARNAMAGNÆANSKE KOMMISSION. 1989. *Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre*. København: Museum Tusculanum Forlag.
- EVANS, GILLIAN R. 1984. *The language and logic of the Bible. The earlier Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS, GILLIAN R. 1985. *The language and logic of the Bible. The road to reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAIRISE, CHRISTELLE R. 2014. Relating Mary's life in medieval Iceland: *Mariu Saga*. Similarities and differences with the continental *Lives of the Virgin*. I *Arkiv for nordisk filologi* 129: 165–196.
- FUGLESANG, SIGNE HORN, RED. 1996. *Middelalderens bilder. Utsmykningen av koret i Ål stavkirke*. Oslo: Cappelen.
- GOW, ANDREW C. 2009. The contested history of a book: The German Bible of the later Middle Ages and Reformation in legend, ideology, and scholarship. *The Journal of Hebrew Scriptures* 9: 2–37.

- HAUGEN, ODD EINAR OG ÅSLAUG OMMUNDSEN, RED. 2010. *Vår eldste bok. Skrift, miljø og biletebruk i den norske homilieboka*. Bibliotheca nordica 3. Oslo: Novus forlag.
- HEIZMANN, WILHELM. 1993. Mariu saga. I *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, red. P. Pulsiano mfl., 407–408. New York og London: Garland Publishing.
- INDREBO, GUSTAV. 1931. *Gamal norsk homiliebok. Cod. AM 619 4^o*. Oslo: Dybwad.
- KARLSEN, ESPEN. 2013. Fragments of patristic and other ecclesiastical literature in Norway from c. 1100 until the fifteenth century. I *Latin manuscripts of medieval Norway. Studies in memory of Lilli Gjerløw*, red. Espen Karlsen, 215–240. Oslo: Novus press.
- KIRBY, IAN. 1986. *Bible translation in Old Norse*. Genève: Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne 27.
- KLEIVANE, ELISE. Under utg. There is more to Stjórn than biblical translation. I *Speculum septentrionale. Konungs skuggsjá and the European encyclopedia of the Middle Ages*. Bibliotheca Nordica 10. Oslo: Novus forlag.
- KLEIVANE, ELISE OG SVANHILDUR ÓSKARSDÓTTIR. Under utg. The infant Jesus and his mother in late medieval and early modern Scandinavian book culture. I *Languages of the Lutheran Reformation*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- KOLSRUD, OLUF. 1952. *Messuskyringar. Liturgisk symbolik frå den norsk-islandske kyrkja i millomalderen*. Oslo: Jacob Dybwad.
- Lexikon des Mittelalters*. 1980–ca.1999. München & Zürich: Artemis Verlag.
- LIERE, FRANS VAN. 2014. *An introduction to the medieval Bible*. New York: Cambridge University Press.

MALES, MIKAEL, RED. Under utg. *Etymology and wordplay in medieval literature*. Turnhout: Brepols.

MARNER, ASTRID MARIA KATHARINA. 2013. *Glosur lesnar af undirdiupi omeliarum hins mikla Gregorij, Augustini, Ambrosij ok Jeronimi ok annarra kennifedra. Vätertäte und Politik in der Jóns saga baptista des Grímr Hólmsteinsson*. Doktorgradsavhandling. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

MOREY, JAMES H. 2000. *Book and verse. A guide to Middle English biblical literature*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

Norges gamle love indtil 1387, b. 2. 1848. Rudolf Keyser & Peder Andreas Munch, red. Christiania: Chr. Grøndahl.

NORSETH, KRISTIN, ELISE KLEIVANE OG SIGURD HAREIDE. 2014. *Messuskýringar. Norrøne messeforklaringer i norsk oversettelse. Festskrift til førsteamanuensis Jan H. Schumacher*. Oslo: St. Olav forlag.

ROST, HANS. 1939. *Die Bibel im Mittelalter*. Augsburg: Kommissions-Verlag M. Seitz.

SELMA JÓNSDÓTTIR. 1971. *Illumination in a manuscript of Stjórn*. Oversatt av Peter G. Foote. Reykjavík: Almenna bókafélagið.

SMALLEY, BERYL. 1983 (1952). *The study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

UNGER, CARL RICHARD. 1871. *Mariu saga. Legender om Jomfru Maria og hendes jertegn: efter gamle haandskrifter*, to band. Christiania: Brøgger & Christie.

UNGER, CARL RICHARD. 1874. *Postola sögur: legendariske fortællinger om apostlernes liv, deres kamp for kristendommens udbredelse samt deres martyrdød: efter gamle haandskrifter*. Christiania: B.M. Bentzen.

VOLLMEYER, HANS. 1938. *Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter*. Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

07. En reformasjon av blikket? Skrift, bilder og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge

Henning Laugerud

Temaet for dette kapittelet er det vi kan definere som den etter-reformatoriske visuelle kulturen, og den forståelsen av visualitet som ligger til grunn for den etter-reformatoriske boken som et visuelt uttrykk. Dette handler om illustrasjoner i bøker, bokutstyr og særlig om *skriften selv* som visuell størrelse. Videre er dette uløselig knyttet til spørsmålet om boken som materiell gjenstand og bokbruk som mer enn «ren» lesning, selv om jeg her er mest opptatt av de visuelle sidene ved boken.¹

En bok har mange materielle og visuelle sider: Det materielle, fysiske, kan dreie seg om taktile kvaliteter som innbinding, papirets kvalitet, lukt, den fysiske størrelsen og tyngden – eller letthet. Det visuelle kan handle om bokbindet, omslag og bokutstyr som ofte kan være svært påkostet, typografi og design, og ikke minst illustrasjoner. En bok er derfor i høyeste grad et multisensorisk, men kan-

1 Se f.eks. Cormack og Mazzio (2005).

skje særlig, visuelt objekt. For en bok er først og fremst en visuell, synlig gjenstand. Skrevne eller trykte bokstaver er nesten eksklusivt basert på visuell persepsjon. Skriften er kanskje derfor det mediet som isolerer synssansen mest.² Videre har bøker alltid inngått i en rekke komplekse og flertydige brukssammenhenger. Det er dette som gjør bokbruk til et mer sammensatt fenomen enn «ren» lesning, i den grad noe slikt finnes.

De siste 20 årene eller så har det foregått det vi kan kalle en «materieell vending» i studiet av religion generelt og kristendommen spesielt. Særlig i studier av religion i middelalder og tidlig nytid har fokus blitt satt på materielle og visuelle aspekter ved ulike religiøse fromhetspraksiser.³ Det har også ført til en revurdering av reformasjonen og dens konsekvenser for den visuelle kulturen. Gjennom noen punktnedslag vil jeg forsøke å belyse hva jeg mener er noen sentrale sider ved bokens visualitet, eller dens «optikk» om man vil, og hvordan dette relaterer seg til reformasjonstidens større visuelle kultur.⁴

Jeg skal her ta utgangspunkt i et eksempel fra den aller tidligste lutherske litteraturen i Danmark-Norge, Christiern Pedersens *Om vaar Herris død oc pine och om billede*, før jeg går over til noen eksempler fra de nye bibelutgavene fra slutten av 1500-tallet og

.....

2 Se f.eks. diskusjonen omkring dette med utgangspunkt i Marshall McLuhans teorier i Mitchell (2005, 261).

3 For en kort introduksjon til temaet, se: Laugerud, Ryan og Skinnebach (2016, 1–9). Noen sentrale tekster er Howes (2006), Bynum (2011) og Dahlerup (2010).

4 Til dette, se f.eks. Scribner (1994 [1981]), Koerner (2008) og Pettegree (2007).

begynnelsen av 1600-tallet. Jeg skal deretter se dette i sammenheng med den større etter-reformatoriske visuelle kulturen med utgangspunkt i en diskusjon om de lutherske tekstaltertavlene. Sammen mener jeg at disse eksemplene både viser til noen bruddflater så vel som en påfallende kontinuitet.

Om Vår Herres lidelse og død – brudd og kontinuitet i reformasjonens billedsyn

Et av de aller tidligste eksemplene på luthersk litteratur fra Danmark-Norge er Christiern Pedersens *Om vaar Herris død oc pine och om billede* fra 1531, publisert fem år før hertug Christian innførte reformasjonen i København i 1536, i 1537 i Norge, og ble kong Christian 3.⁵ [III. 1]

Christiern Pedersen ble født i Helsingør omkring 1480 og døde samme sted i 1554. Han var blant annet utdannet ved universitetet i Greifswald og senere ved Universitetet i Paris. Pedersen ble prest ved domkirken i Lund og var en svært produktiv forfatter av fromme og oppbyggelige katolske tekster, og han oversatte både historisk og teologisk litteratur. Han virket også som forlegger, og i 1514 utgav han den første trykte utgaven av Saxo Grammaticus' (ca. 1150–ca. 1220) store historiske krønike *Gesta danorum*. I 1529 publiserte han en ny oversettelse av *Det nye testamentet* til dansk (etter

5 Takk til min kollega Laura Katrine Skinnbach ved Aarhus Universitet som gjorde meg oppmerksom på denne teksten, og som også meget generøst har stilt sine egne transkripsjoner til rådighet. Pedersen, Christiern 1531: *Om vaar Herris død oc pine och om billede*. Antwerpen (trykt hos Willem Vorsterman). Det kongelige bibliotek, København: LN 158 copy 1.

Om vaar herris
død oc pine
Och om billede



Gud sparde icke sin egen søn / men gaff
honne i døden saar off alle S: P Ro vnt

LN 158

ill. 1 Christiørn Pedersen: Om vaar Herris død oc pine och om billede. Antwerpen 1531. LN 158, eks. 1.
(Foto: Det Kongelige Bibliotek)

den latinske *Vulgata*), og i fortalen til denne oversettelsen bekjente han også sin overgang til lutherdommen. Hans siste store arbeid var oversettelsen av *Bibelen* etter Luthers tyske oversettelse. Den kom ut i 1550 som kong Christian 3.s bibel.⁶

Om vaar Herris død oc pine och om billede ble trykket i Antwerpen og er en meget fri oversettelse, eller kanskje heller en bearbeidelse, av Martin Luthers *Passional* fra 1529. Denne teksten av Luther var en del av hans *Betbüchlein*, eller *Lille bønnebok*, som ble utgitt første gang i 1522. Boken bestod av varierende utvalg av Luther-tekster, og fra 1529-utgaven var som oftest passionalet inkludert. Dette var en liten tekst med betraktninger over Jesu lidelse beregnet på «barn og enfoldige», som det sies blir mer beveget av bilder og fortellinger. Passionalet fungerte som en slags erstatning for middelalderske legendarier og bønnebøker. I fortalen til denne teksten har også Luther en kortfattet diskusjon av bruken av bilder.⁷

Om vaar Herris død oc pine er en liten bok på drøyt 100 sider, hvorav nesten halvparten er helsides bilder. Billedutvalget hos Pedersen er ganske annerledes enn det opprinnelige utvalg hos Luther, som holder seg til motiver belagt i Bibelen. Pedersen har et langt mer variert billedutvalg, og både bilder og tekst ligger svært tett opp til det man finner i middelalderske bønnebøker.⁸ Han

6 Se Hens (1982) og Brask (1984, 68–76 og andre steder i dette bindet).

7 Se Luther (1883, bind 10:2, 458–459). Omkring Luther og Pedersens tekster, se Jensen (1991, 151–168).

8 Se f.eks. Duffy (2011). Om de danske bønnebøkene, se Otto (1946, bind 1, I–XXXVI) og Dahlerup (1998, 447–475).

hadde også selv utgitt en bønnebok før han gikk over til lutherdommen, *Vor Frue tider*, trykket i Paris i 1514. Dette var en samling tidebønner til Jomfru Maria.

Pedersens bok er interessant av flere grunner. Den er for det første gjennomillustrert. Hvert oppslag har en bibeltekst med en kommentar hvor skriftstedet utlegges, en bønn og et bilde som utfyller og utdyper teksten til andaktsbruk. Det vil altså si at boken har en bruks- og praksisside. All religion har en eller annen form for ytre uttrykk, fromhetsøvelser, liturgiske handlinger, materielle og instrumentelle praksiser, og ikke minst religiøst motiverte handlinger overfor medmennesker eller omgivelser. Dette aktive ytre aspektet ved religionen, som bruk av religiøse artefakter i rituelle fromhetshandlinger, er det som etablerer det religiøse fellesskapet og gjør det mulig for mennesker å handle som sosiale individer.⁹

Bøker var viktige fromhetsinstrumenter i middelalder og tidlig nytid (Achen 2007, 28). Pedersens bok er et eksempel på et slikt fromhetsinstrument; som bønnebok var den ment for å brukes som en del av den personlige andakts- og fromhetspraksisen. Dermed er den også et eksempel på at bokbruk er mer enn «ren» lesning.

For det andre har *Om vaar Herris død oc pine* en meget interessant *fortale* med en begrunnelse og argumentasjon for hvorfor det er riktig, viktig og nyttig med bilder, både i bøker – som denne – så vel som mer allment.**[iii. 2]** I fortalen finner vi en hel liten luthersk billedteologi; det vil si: Christiern Pedersen forholder seg ganske

.....

9 Det er ingen *homo interior* uten en *homo exterior*. Se Achen (2007, 23–44).



ill. 2 Christiern Pedersen, 1531. Oppslag med fortale. (Foto: Det Kongelige Bibliotek)

fritt til hva Martin Luther selv skriver, og han utvikler og utbygger også Luthers argumentasjon for nytten og nødvendigheten av bilder for å formidle troens budskap.

Det er meget gaat / och nøtteligt for vnge folk / *Ath man setter passional oc billede om vaar Herris død oc pine for dem i deris bøger / och ander stedis / Ath de kunde dis bedre læres oc opueckis der aff til ath kende forstaa och i hukomme* [min uthev.] / Gudz store velgerninger som han haffuer giort oss arme menniske met sin død oc pine / Och frelst oss fra dieffuelen och den euige død och pine [...].

Christiern Pedersen fortsetter litt lenger ned i fortalen med å vise til Markusevangeliet:

S Marcus siger oc at Christus lærde oc predickede altid ved lignelser for folked / ath enfoldige menniske skulle diss beder merke oc beholle [«merke seg og forstå», min kom.] hans ord predicken [...] (Pedersen 1531, a ii).

Dette leder videre til følgende argument for bilder:

[...] Der vaare oc vel gaat ath man *lede prente eller male nogre historier aff det gamble testamente i samme bøger* / *Ath de kunde diss beder i hwkome* [min uthev.] Gudz store underlige gerninger som ham gjorde de gamble forfedre / Det vaare oc vel nøtthelicht at mand lode male de i stuer / hwss oc herbere / oc lode der scriffue nogle Gudz ord hoss / *ath mand kunde diss bedre alle vegne haffwe Gudz ord / och underlige gerninger faar øgen* / *ehuort mand vende sig eller saage om sig* / *Oc toge saa gaat eksempel der aff* [min uthev.] [...] (Pedersen 1531, a ii–b ii).

Her gjentar Pedersen at det er riktig og viktig å lage fremstillinger av historiene fra Det gamle testamentet i fromme bøker for at historiene skal bli lettere å huske. Videre anbefaler han å male bibelsitater på vegger både i hjem og i herberger. Slik har man alltid Guds ord for øyet, og dermed kan man også ta lærdom av det. Igjen understreker Pedersen også at bildene tjener til å vekke følelser og engasjement; de gjør det lettere å leve seg inn i det som fortelles.

Videre fremhever han at bildene fungerer som hjelpemidler til å forstå og huske det som leses eller fortelles. Dette poengteres som vi ser flere ganger, og til sist understrekes det også at dersom man har bilder av Guds ord og gjerninger rundt seg, kan de også tjene som gode eksempler ved å vise hva man skal etterleve av Guds ord, og hvordan. Som det står i fortalen:

Det vaare oc gantske gaat oc nøtteligt at ligfolk lode male historier aff det Gamble oc Ny testamente i deris stwer hwss oc herberge / Oc i deris bøger / oc kallede det ligfolkis Biblie oc Testamente / Thi man kan icke formegt laere sige eller underuise den menige enfoldige almwe aff Gudz ord oc underlige gerninger [...] Thi er det endelig nøtteligt oc tilbørligt / at huert menniske læser taler / maler hører / merker / besinder oc i hwkommer aff alt sit hierte Gudz vnderlige velgerninger oc hans ord oc lerdøm / [...]. (Pedersen 1531, b ii–a iii)

Denne tenkningen om bilders religiøse bruk og betydning var slett ikke ny. Vi finner hos Pedersen – og faktisk også hos Luther – argumenter og begrunnelser for nytten av bilder som allerede var formulert av Augustin (354–430) og Gregor den Store (ca. 540–604), og som siden ble repetert gjennom hele middelalderen.¹⁰ Argumentasjonen for bildenes nytte som vi møter her, er altså grunnleggende

.....

¹⁰ For en kort introduksjon til denne billedforståelsen og den billedteologiske diskusjonen i middelalderen, se f.eks. Kessler (2010, 150–172). I denne artikkelen finnes det mange gode referanser. Se også Laugerud (2007, 173–188).

middelaldersk og skolastisk. Videre har de en tverrkonfesjonell parallell i dekretene fra Trient-konsilet om bilder fra 1564, hvor vi finner lignende begrunnelser for den religiøse bruken av bilder.¹¹

Selv om både Luther og Pedersen bruker uttrykk som at bildene er «legfolkets Bibel», eller at de er for «enfoldige folk» – og dermed parafraserer en formulering fra Gregor den Store skrevet i år 600 og gjentatt middelalderen igjennom – må vi være oppmerksom på at dette er en metafor som ofte blir misforstått. I kristen sammenheng er «den enfoldige» et flertydig topos som har en vidtfavnende betydning i moralsk forstand. Tidvis brukes det som et imperativ av Jesus når han for eksempel ifølge Matteus sier: «Salige er de fattige i ånden; for himlenes rike er deres» (Matt. 5:3), og «Uten at dere vender om og blir som barn, kommer dere ikke inn i himmelriket» (Matt. 18:3). Lignende finnes andre steder i Det nye testamente.¹² Dette understreker at «de enfoldige folk» eller «legfolk» har en annen teologisk valør for så vel Gregor den Store som for Luther og Pedersen enn en entydig epistemologisk og sosiologisk karakteristik av samfunnslag med manglende kunnskap.¹³ Gregor den Stores hovedpoeng, som faktisk gjentas av både Luther og Pedersen,

.....

11 Konsilet satt samlet i Trento i Nord-Italia i tre lengre samlinger mellom 1545 og 1564. Omkring forståelsen av bilder, se konsilets dekret om hellige bilder fra den 25. sesjon mellom 3.–4. desember 1563. Det finnes en rekke utgaver av konsilets dekreter både på latin og i en rekke oversettelser. Se f.eks. *The canons and decrees of the Council of Trent* 1978 [1941], 215–217. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers. Se også katekismen fra Trento-konsilet som utdyper dette i del III, kapittel II, spørsmål (questio) XVII–XXIV. Se f.eks. *The catechism of the Council of Trent* 2006, 352–355. Charlotte, North Carolina: Saint Benedict Press.

12 Se for eksempel Markus 10:15 eller Lukas 18:17.

13 Se Duggan (1989, 227–251) og Chazelle (1990, 138–153) for en meget grundig diskusjon av dette.

er ikke at bilder kan instruere fullstendig uinnviede eller kunnskapsløse kun i kraft av seg selv, ved hjelp av det de avbilder, men at de fungerer som erindringsinstrumenter som *vekker og vedlikeholder kunnskap som den troende allerede har ervervet seg som medlem i et religiøst fellesskap*.¹⁴

Luthersk billedforståelse

Vi har sett i det foregående at den lutherske forståelsen av bilder på ingen måte var billedstormende, og kanskje heller ikke helt ny. Snarere handlet det om å se og bruke bilder på den «riktige» måten, og om å reformere blikket.¹⁵ Luther var til å begynne med sterkt billedfiendtlig, men han endret altså oppfatning om bilder, som om så mye annet. Det er faktisk vanskelig å se noen klar konsistens i Luthers tenkning om bilder. Det visuelle uttrykket ble uansett ikke mindre viktig med reformasjonen, og man benyttet seg av ulike visuelt retoriske strategier for å artikulere og kommunisere sin tro og virkelighetsforståelse.¹⁶

Selv om reformatorenes ambisjon på mange måter var en revolusjonær «ny start», helt i tråd med modernitetens forestilling om muligheten for og ønske om å starte opp med «blanke ark», fulgte tenkningen og praksisene i noen til tider kanskje overraskende lange historiske linjer. Samtidig som det åpenbart skjer noe nytt, og det finner sted flere brudd, er det like åpenbart at reforma-

.....

14 Se for eksempel Laugerud (2015, 246–272).

15 Reformasjonen av bildene var vel så mye en reformasjon av blikket, av hvordan man skulle se (se for eksempel Koerner 2008).

16 Se en kortfattet diskusjon av Luthers billedforståelse i Flemestad (1991, 107–126).

sjonens «nyhet» stod i lange historiske tradisjoner. Kirkehistorikeren William Dyrness understreker for eksempel at reformasjonen «was both a reaction to and a further development of various medieval devotional trends» (Dyrness 2004, 6).

Vi har alt sett eksempler på kontinuitet i tenkningen om bilder. La oss nå se på hva slags bilder vi finner i Pedersens bok, for det er ikke bare begrunnelsen for bilder som er den samme som i middelalderen og hos den katolske kirken, men faktisk også bildene selv. Et eksempel er fremstillingen av Jesu fødsel. [iii. 3] Maria kneler i



ill. 3 Jesu fødsel. Venstre: Christiørn Pedersen, 1531. (Foto: Det Kongelige Bibliotek). Høyre: En av de eldste fremstillinger av motivet, sannsynligvis utført av Piero di Miniato [c. 1390]. Detalj av freske på inngangsveggen (vestveggen) i dominikanerkirken Santa Maria Novella i Firenze. (Foto: Forfatteren)

bønn for Jesusbarnet, som ligger på bakken. Hun er kledd i en enkel kjole og har løst hengende hår. Josef kneler med et lys i hånden som overstråles av lyset fra Barnet. Denne fremstillingen følger Birgitta av Vadstenas (1303–1373) visjon, som hun hadde i fødselskirken i Betlehem i 1372. Dette bildet hos Christiørn Pedersen er heller ikke bare en illustrasjon av noe, men gir også en nøkkel for hvordan man skal forstå den bibelske teksten det ledsager. Det er her bildet blir ekstra interessant, fordi det helt sentrale poenget i Birgittas visjon, og i bildet, er hvordan Maria i ett øyeblikk på mirakuløst vis føder Kristus uten smerte. Visjonen *bevitner* og bildet *viser* den smertefrie fødselen som bekrefter Marias ubesmittede unnfangelse og hvordan hun kan være jomfru både før og etter fødselen – et helt sentralt poeng i katolsk teologi.¹⁷ Faktisk er alle bildene hos Christiørn Pedersen, som *hudstrykningen*, *forhånelsen* og *smertensmannen*, [iii. 4] velkjente og veletablerte motiv i senmiddelalderens fromhetslitteratur og ikonografi, noe som kanskje ikke er så underlig når vi tar Pedersens bakgrunn i betraktning. Han var, som vi har sett over, utdannet som katolsk geistlig og hadde skrevet en tidebok med tittelen *Vor Frue Tider*, altså en bok med tidebønner til Jomfru Maria oversatt til dansk, en messeforklaring på dansk, *Om at høre Messe*, og en prekensamling på dansk over evangeliene og epistlene med mirakuløse eksempler fra dagliglivet eller helgenlegender, den såkalte *Jærtegsboken* (Jensen 1991, 153ff). Flere av tekstene Pedersen benytter i *Om vaar Herris død oc pine* hadde han også brukt i *Jær-*

.....

17 For en mer utfyllende diskusjon av dette, se: Laugerud (2001, 121–153).



ill. 4 Christiørn Pedersen, 1531. Tre scener fra Jesu' lidelseshistorie: Hudstrykningen, forhånelsen og smertensmannen. (Foto: Det Kongelige Bibliotek)



tegnboken, og mange er hentet fra en meget populær legendesamling fra sen-middelalderen; Pseudo-Bonaventuras *Meditationes vitae Christi – Meditasjoner over Kristi liv*.¹⁸ Pedersens bok er i bunn og grunn en senmiddelaldersk bønnebok tillempet en ny religiøs situasjon (Jensen 1991, 159). Luthers *Passional* fra 1522 var jo selv et slags «evangelisk» tilsvaret til de katolske bønnebøkene som den skulle erstatte (Andrén 1991, 35).

Bilder i bibler (Chr. 3., Fr. 2. og Chr. 4)

I *Om vaar Herris død oc pine* understreker Pedersen, med utgangspunkt i Luther, bildenes betydning og nødvendighet – både i teori og praksis, for her finner vi den lutherske troen på bildets kommunikative potensial fullt utfoldet. Nye idealer skulle illustreres, og de ble fremvist både i handlinger og/eller i gjengivelser eller fremstillinger av handlinger gjennom visuelle medier, primært i masseproduserte trykk, men også i mer høyverdig litteratur som Bibelen. La oss derfor se på billedbruken i de nye biblene som kom med reformasjonen, og som ble oversatt og utgitt på initiativ fra kongene.

Bibelen var naturligvis den aller viktigste boken – og var derfor også underlagt de strengeste retningslinjer fra den nye evangelisk-lutherske staten. Her dukker det også opp noen tekstlige og visuelle trekk som var særegne for den nye religiøse situasjonen.

.....

18 Boken ble lenge tilskrevet fransiskaneren og teologen Bonaventura (ca. 1217–1274), men er altså skrevet av en annen forfatter.

En viktig del av den visuelle kulturen var de mer allmenne bibel-illustrasjonene i de etterhvert mange nye trykte bibelutgavene. Biblenes illustrasjoner var en blanding av gammelt og nytt, og de hadde også noen helt klare propagandistiske trekk. [iii. 5] Det mest slående nye var kongeportrettet som dominerte alle biblene fra og med Christian 3.s bibel fra 1550 (selve reformasjonsbibelen), Fredrik 2.s fra 1589 og Christian 4.s bibel fra 1633–34, alle store, flotte og påkostede utgaver.¹⁹

Kongeportrettet understreker kongens nye religiøse posisjon som den som nå også representerte den religiøse autoriteten. Kongen både gir autoritet til teksten, men får også autoritet fra teksten; han er konge av Guds nåde. [iii. 6] Det var sannsynligvis også en av grunnene til at alle reformasjonkongene følte behov for å gi ut sine egne bibler.

Disse biblene hadde et rikt bokutstyr, med kongeportretter og våpenskjold, men også med billedvignetter til de ulike bøkene og kapitlene, både i Det gamle og Det nye testamentet. I stor grad var dette standardmotiver og velkjente ikonografiske motiver. Imidlertid er det også et annet iøyenfallende trekk ved de nye danske bibel-

.....

19 Christian 3.s bibel: *Biblia: Det er den gantske Hellige Scrifft, vdsæt paa Danske*. Prentit i Københaffn : aff Ludowich Dietz, 1550. Fredrik 2.s bibel: *Biblia: Det er, Den gantske Hellige Scrifft, paa Danske*. – Igen ofuerseet oc Prentet effter Salige oc Høyløfflige ihukommelse, Kongederichs den II. Befalning; met Register, alle D. Lutheri Fortaler, hans lægning i Brædden, oc Viti Theodori Summarier. – Prentet i Kiøbenhaffn: af Matz Vingaardt, 1589. Christian 4.s bibel: *Biblia: Det er Den gantske Hellige Scrifft paa Danske*. – Igien offuerseet oc prentet effter vor allernaadigste Herris oc Kongis K. Christian den IV. Befaling, Mett Register, alle D. Lutheri Fortaler, hans Vdlegning i Brædden oc Viti Theodori Summarier. – Kiøbenhaffn: Prentet ved Melchior Martzan 1633–1634. Her har jeg benyttet eksemplarer fra Nasjonalbibliotekets samling.



ill. 5 Kongeportrettene fra henholdsvis
Christian 3., Fredrik 2. og Christian 4.s bibler.
(Foto: Nasjonalbiblioteket)



ill. 6 Kongens våpenskjold. Christian 3.s bibel, oversatt av Christiern Pedersen. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

utgavene, som gitt de nye politiske forholdene etter reformasjonen også var de biblene som skulle brukes i Norge, nemlig de polemiske og anti-katolske motivene og kommentarene, som i hovedsak finnes i Johannes åpenbaring. For eksempel finner vi fremstillinger av Dyret i åpenbaringen med pavetiara, og trykte antikatolske randkommentarer, såkalte «gloss», til teksten. Særlig er dette fremtredende i Fredrik 2.s og Christian 4.s bibelutgaver.

Den antikatolske propagandaen var en viktig side av reformasjonens visuelle retorikk: en aktiv billedpropaganda som til fulle utnyttet nye trykke- og reproduksjonsteknikker. Dette var teknikker som også muliggjorde produksjon av billigere trykk som billedblader, løpesedler og ettbladstrykk og enklere bøker som katekismer og annen fromhetslitteratur. Disse gjenfinner vi også i de nye biblene (Scribner 1994).²⁰

I illustrasjon 7 og 8 fra Fredrik 2.s bibel ser vi noen av vignettene som innleder de forskjellige kapitlene i Johannes åpenbaring. I kapittel 11 står det om de to vitnene eller profetene at når de har fullbyrdet sitt vitnesbyrd, da skal dyret som stiger opp av avgrunnen, føre krig mot dem og seire over dem og drepe dem. [iii. 7] Den trykte randkommentaren kan tilføye at «(Diur) Den Verdslige Pafue». Dyret i åpenbaringen er altså paven, det ser vi også i illustrasjonen eller vignetten som innleder kapittelet, hvor monsteret er utstyrt med en pavetiara. Paven, som representerer Den katolske kirke, er lik antikrist. [iii. 8] Lignende eksempler finner vi flere andre

.....

20 For en kritisk nyansering av Scribner, se Walsham (2014, 21–52).

S. Iohannis XI.



A.
Ere alle tre
dage dætt
som beas:
der er et / de
gæstne til E. 31.

E jeg vil giffue mit
ne tu Vidne / og de skulle
Propheterer / Tusinde tu
hundrede og et / sunds tiue
Dage / i fjerde vdi E. 31.
te. Disse ere tu Die
Tæ og tu Vins / som saaa saar Jordens
Gud. De der som nogen vil giøre dem sla-
de / Da gaar der Ild aff deris Mund / og
fortærer deris Fiender: De der som nogen
vil giøre dem slæde / den skal saa ihieslais.
Disse haffue Maet at tillude Himme-
len / at det skal icke Regne i deris Prophe-
ties Dage / og de haffue maet offuer Van-
det / at omiende det til Vlod / De at sla
Jorden met allehonde Plager / saa offte
som de ville.

A.
Den Ver-
je Passer / 300
12.

E naar de haffue gjort ende paa de-
ris Værd / Da skal det a Duir
som opstiger aff Afsgrunden / holde en
Strid imod dem / og de skal offueriunde
dem / og de skal ihiesla dem: De deris Le-
geme skulle ligge paa Gaden i den fiore
Ead / som kaldis Nandelige / Sodoma
og Egypten / der som vor H. E. A. E. er
B. Kaarssef / De nogle aff Folket / og Ele-
terne / og Tungemaalene / skulle se deris
Legeme i tre Dage og en halff / og de skal

le icke lade legge deris Legeme i Graff-
uer: De de som bo paa Jorden / skulle glæ-
de sig offuer dem / og leffue vel / og sende huer
andre Gaffue / Thi disse to Propheter
plagede dem som bode paa Jorden.

De tre Dage og en halff der efter /
soer Vissens Land aff G. 31 i dem / og de
siode paa deris Jæder / De der salt en fiore
fryet paa dem / som dem saar. De de herde
en stor Røst aff Himmen sig til dem /
Engel hid op. De de sigede op i Himme-
len / i en Sky: De deris Fiender saae dem.
De i same siund bleff ic siort Jordesteff / og
tiende Parten aff E. 31 den salt ned / og der
bleffue ihieslague i same Jordesteff sin tu
siunde Niemstis Rassin / og de andre for-
sæderis / og gaffue Himmels Gud ære.
Det andet De er borte / E. 31 der tredie
De kommer snartige.

XII.



E den siuende Engel
A. Dætt / De der bleff
ne fiore Røst i Him-
melen / som sagde / Der
dens Røst hørte vor
H. E. A. E. og hans
Christi hyggeliche.

A.
Der kommer
den Ver-
je Passer.
Hver der
resten hand
ætte de
Christne til
som / imod
suden Væs
hyggeliche.

ill. 7 Fredrik 2.s bibel. Dyret i Åpenbaringen med pavetiara. I randkommentaren kan vi lese at Dyret er den verdslige pave. (Foto: Nasjonalbiblioteket)



De ieg saa Himmelen opladen / De see / en hvid Hest / oc den der sad paa / kaldets Trofast oc Sandhed. De hand strider oc dømmer met Retterdighed. De hans Dyen ere som gloende Live / oc mange Krumer paa hans Haffnet / oc hand haffde it Nassin scersuet / huilket ingen viste uden hand self. De hand vaar sørt vdi it Klæde / som vaar besættet met Blod / oc hans Nassin kaldis Guds Død. De den Hær i Himmelen sulde efter hamnem paa hulde Heste / beklædde met hvidt oc reent Silke. De aff hans Mund giet it skarpe Suerd / met huilket hand skulde sla Hedningene / De hand skal regere dem met Jerns Hær / De hand traader den Almættige Guds grumme vredis oc Vins Perser. De hand haffuer it Nassin besersuet paa sine Klæder / oc paa sin Lend / saa / En Konge offerer alle Konger / oc en Hænde offerer alle Herrer.

De ieg saa en Engel staa i Solen / oc hand robte met stor Røst / oc sagde til alle Føle / som stue vnder Himmelen / Kommer / oc forsamler eder til den store Guds Naduere / at it skulle æde Kongers oc Hæftigmens Rids / oc de Eterdis Rids / oc Hæftens / oc deris som sidde paa dem / oc

alle Fribarnis oc Rictris Rids / baade aff sinæ oc store.

De ieg saa det Diur / oc Kongerne paa Jorden / oc deris Hær forsamlet / at holde Etid imod den som sad paa Hesten / oc imod hans Hær. De Diur bleff grebet / oc den sille Prophete met det / som glorde Tegen saar det / met huilke hand forfode dem / som toge Diurens Hærde / oc dem som tilbade Diurens Billede: Disse to bleffue kaste lesuende i en gloende Pøl / som brende met Svoftuel: De de andre bleffue slagne ihel met hans Suerd / som sad paa Hesten / huilket der vdgiet aff hans Mund. De alle Føle bleffue mætte aff deris Rids.

XX.

De ieg saa en Engel sarene aff Himmelen / Hand haffde Nøgelen til Affgrunden / oc en stor Lente i sin Haand. De hand greb Dragen den gamle Hugorm / som er Desuulen oc Satan oc bant hannem i tusinde Aar: De kaste hannem i Affgrunden / oc luede hannem inde / De beslegde der offeren paa /

Es. 63.
er den Guds
beholder
Gyter imod
officiere
stretter
ere / De der
bælte met
at vrede sig.

phil. 2.

1. Timoth. 4.
Supra. 19.

Matth. 25.

steder. Eksempelvis i kapittel 20 (19), hvor det er notert i margen: «Guds ord beholder Seyer imod Paffuens beskyttelses Herrer / Oc det hielper intet at verie sig.» I Christian 4.s bibel finner vi en utlegning av Dyret med syv hoder og ti horn som tilber dragen og spotter Gud; dette er «Det tredie Vee/som er/Pafuens Verstyggelighed i det Værdslige Væsen».

Slike utlegninger og randkommentarer fremstår ikke bare som en hvilken som helst utlegning av skriftens ord. Visuelt og typografisk fremstår de som *en del av* skriftens autoritative tale, som altså i tillegg blir belagt med et visuelt bevis i den synlige teksten og illustrasjonene. Dette var en tung og virkningsfull propaganda, som nok ikke bare dreiet seg om «Guds ord oc lærdomme».

Skrift/bilde

Samvirket mellom skrift–tekst og billed–tekst som ble undersøkt over, leder oss til noen refleksjoner om skrift og skriftens visuelle aspekt. [iii. 9] Skriften – typografien – er av åpenbar betydning i disse biblene, som i alle andre bøker. Det er kanskje så åpenbart at det er lett å overse, at skrift – bokstaver – først og fremst er visuelle representasjoner; de er visuelle tegn. Skrevne eller trykte bokstaver er som nevnt kanskje det mediet som i størst grad «isolerer» synsansen. Bokstaver er et medium som (nesten) utelukkende baserer seg på visuell persepsjon (Mitchell 2005, 261). Denne innsikten, eller forståelsen, av skrift finner vi også i middelalderens tenkning. Johannes av Salisbury (ca. 1115–1180) sier at bokstaver, eller skrift, først og fremst er symboler som representerer lyder, og dernest representerer de ting, og alt dette leder bokstavene inn i sinnet

må dette forstås «billedlig talt». Bildene taler gjennom øynene og ikke ørene. Bilder «taler» gjennom å vekke erindringen, og slik oppstår en «indre dialog» i den enkelte betrakter.

Forseggjorte tekstbilder var naturligvis ikke noe nytt med reformasjonen. I middelalderens bilder var skriften en likeverdig del av det visuelle uttrykket, og ikke noe som stod i motsetning til det visuelle. Jeg tror det er riktig å si at man i middelalderen i vel så stor grad var opptatt av skriftens visualitet, dens billedlighet, som dens «tale». Integreringen av skrift og bilde kan vi for eksempel finne et utall eksempler på i middelalderske manuskript-illuminasjoner, altertavler og veggmalier. Det vi finner i disse etter-reformatoriske biblene, og også hos Christiern Pedersen, er en direkte videreføring av middelalderske bildekonvensjoner og manuskript- og boktradisjoner.

Skriften selv/«sola scriptura»

Både skriften og de rene bildene hører sammen og skulle tjene den samme hensikten, nemlig å opplære leseren/betrakteren i troen. Her er det ingen vesensforskjell mellom Kirkens målsetting i middelalderen eller etter reformasjonen, eller mellom Den katolske kirke og protestantene. Imidlertid var det også slik at skriften ble vektlagt på en ny måte etter reformasjonen.

Bibelens skrift er den store skriften, den autoritative skriften også som materiell og synlig tekst, som hele den etter-reformatoriske visuelle kulturen relaterer seg til. Et eksempel på dette er skriftaltertavlene som vi finner i Danmark-Norge og Nord-Europa forøvrig fra slutten av 1500-tallet. Her finner vi altertavler som kun



ill. 10 Venstre: Skriptaltartavlen fra 1589 i Gaupne gamle kirke. Skriften erstatter «bildet», men skriften er også et visuelt-symbolsk uttrykk. Høyre: Altartavlen sett fra nederst i kirkeskipet. (Foto: Torild Granhaug/Kirkebyggdatabasen)

bestod av det skrevne ord, og hvor de «rene bilder» altså var borte. **[ill. 10]** Skriften på disse altartavlene var ofte knapt synlig for kirkegjengerne, som i illustrasjonen fra Gaupne kirke (over). I tillegg var også lesekyndigheten begrenset på 1500- og 1600-tallet. Det var mange som kunne lese, men også mange som ikke kunne. Derfor hadde skriften på disse altartavlene sannsynligvis først og fremst en symbolsk betydning; kanskje var den ment å synliggjøre og *fremvise* den lutherske maxime: *sola scriptura* («skriften alene»).

Det som settes i fokus er det vi kan kalle skriftens *ikoniske* karakter, det vil si dets *billedkarakter*, skriftens karakter som visuelt medium (Koerner 2008, 299).²³ All tekst må sanses, primært med

.....

23 Koerner har en interessant diskusjon omkring Luthers forståelse av ulike skrifttypers teologiske verdi. Fraktur-fonten ble sett på som mer «tysk» og ubesudlet av hedendom og papisme, i motsetning til antiqua-fonten, som hadde antikk romersk opprinnelse som skrifttype. På 1500-tallet ble også gjerne denne typen brukt til å trykke tekster på latin. Fraktur var altså en mer «luthersk» font. Jeg har diskutert spørsmålet om skriftens ikonisitet nærmere i Laugerud (2016, 21–49).

synssansen, men den kan også sanses gjennom øret. Skriften kan leses høyt, men også dette forutsetter at noen leser, og altså *ser* skriften, før den omformes til lydsignaler. Derfor er det visuelle og ikoniske aspektet så sentralt. Samtidig er det også et pedagogisk poeng som spiller med; tekstaltertavlene kunne nemlig brukes til undervisning og opplæring (katekese) i sentrale religiøse tekster som de ti bud og fadervår. Men det symbolske gir også tyngde til og styrker den pedagogiske effekten. Skriftaltertavlene kan i et slikt perspektiv sees som sterkt symbolske fremstillinger og som en materialisering av skriftens visualitet. Når vi ser på tekstaltrene, ser vi jo tydelig hvordan man har lagt vekt på skriftens visuelle aspekter: på en ornamental skrift. Skriften er også rammet inn – på samme måte som rene bilder var det – og innrammingens ornamenter er lett gjenkjennelige delvis som gotiske (middelalderske) eller klassiske / renessanse-stiltyper.

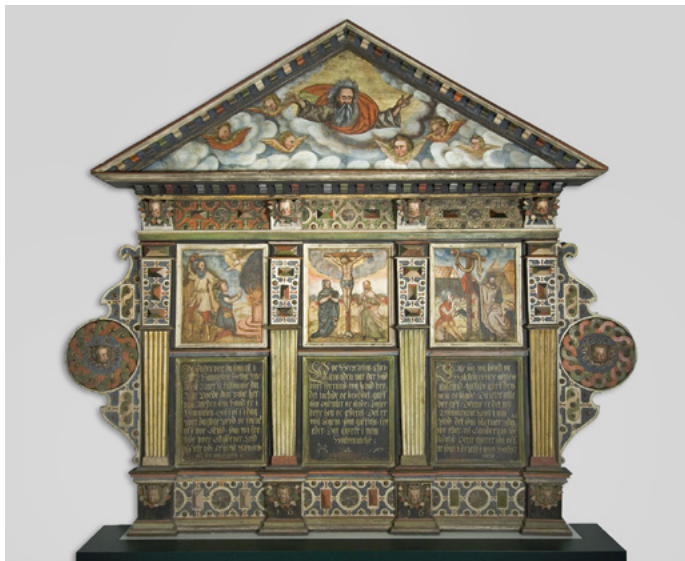
Luther og andre reformatorer anbefalte å utstyre alterene med skreven tekst, men i sine kommentarer om hvordan denne skriften skulle være, bruker de et svært estetisk ladet språk, og dermed understreker de nettopp skriftens visuelle karakter. Luther sier for eksempel at man skal benytte vakkert utførte, gyldne bokstaver, slik at øynene kan takke Gud gjennom lesning.²⁴ Hos Christiern Pedersen leser vi jo også at man skal se Guds undere og velgjerninger for seg både malt og skrevet. Her må vi også huske at gullfargen

.....

24 Luther i hans forklaring til Salme 111 fra 1530, se *D. Martin Luthers Werke*, 31:1. Se også Bugge [1991, 85–91].

hadde en lang tradisjon som fargen som ble brukt til å beskrive eller vise til det gudommelige. Den optisk visuelle leseprosessen blir dermed ikke bare en forstående handling, men også en from praksis hvor øynene «kan takke Gud gjennom lesning». [iii. 11]

Det er lagt stor vekt på det visuelle og artistiske, også i tekstaltertavlene, og flertallet av dem – i hvert fall i Danmark-Norge – har i likhet med biblene vi har undersøkt, ordinære bilder med velkjent kristen ikonografi kombinert med skrift. Denne måten å kombinere skreven tekst og bilder på var naturligvis ingen reformasjonsoppfinnelse. Kombinasjonen av skreven tekst og ornamentert skrift står i en lang tradisjon fra middelalderen, og den ble brukt både i manuskriptilluminasjoner og kirkeutsmykninger. Bruken av billedillustrasjoner til den skrevne teksten hadde åpenbart også et pedagogisk siktemål. Denne formen for kombinasjon av skrift og bilde hadde altså en lang tradisjon. Når det er sagt, er det imidlertid også åpenbart at akkurat denne bestemte utformingen av altere og alterskap, med bokstavene som det mest prominente visuelle uttrykket, var noe nytt og en klar identifikasjonsmarkør for den nye religionen. [iii. 12] I motsetning til hva man skulle tro, er altså dette en vektlegging av det visuelle. Det er et uttrykk for det vi med en retorisk term kan kalle det visuelle argumentet, og viser til en grunnleggende forståelse av synets betydning for erkjennelse. Alteret og altertavlen var kirkerommets brennpunkt også i visuell forstand, og derfor et helt sentralt instrument i å rense den gamle kirken og så å si reformere øyet. Skriften på altertavlen er nettopp en forlengelse av skriften i Bibelen.



ill. 11 Skriftaltertavler fra 1590, Svanøy (Bru) kirke og 1616, Årdal kirke. På altertavlen fra Årdal ser vi en kombinasjon av skrift og ikonografiske motiver. Begge er nå i Kirkesamlingen ved Universitetsmuseet i Bergen. [Foto: Svein Skare – Universitetsmuseet i Bergen ©]



ill. 12 Altertavlen i Gimmedstad kirke. (Foto: Chell Hill, CC BY 2.0)

Skriftaltertavlene viser dermed hvordan skriften selv har blitt den «skriftbaserte» troens ikon. Den skrevne teksten, bokstavene, var reformasjonens nye og bedre bilder – i hvert fall slik reformatorene så det. Men vektleggingen av skriften var strengt tatt heller ikke noe nytt, her stod 1500-tallets reformatorer i en 1500 år lang tradisjon; for kristendommen har alltid vært, og er, en skriftbasert religion – en bokens religion.

I denne lille gjennomgangen med sine punktnedslag i noen eksempler fra den etter-reformatoriske bok- og skriftkulturen har jeg forsøkt å vise hvordan forståelsen av skrift og det visuelle står i en lang historisk tradisjon også innenfor den protestantiske tenkingen i reformasjonsårhundret. Dette var altså en tradisjon som reformatorene selv insisterte på at de brøt med. Det betyr ikke at

det ikke er mulig å identifisere flere bruddflater i og med reformasjonen, men bruddene var aldri så «rene» som reformatorene selv ønsket å fremstille dem som, og som de kanskje trodde. Som det heter i middelalderens teologiske tolkningskonsept: *non nova, sed nove* – ikke noe nytt, men allikevel noe nytt.

PEDERSEN, CHRISTIERN. 1531. *Om vaar Herris død oc pine, och om billede*. Antwerpen: Willem Vorsterman. Det kongelige bibliotek, København: LN 158 copy 1.

Christian 3.s bibel: *Biblia: Det er den gantske Hellige Scrift, vdsæt paa Danske*. Prentit i Københaffn: aff Ludowich Dietz, 1550.

Fredrik 2.s bibel: *Biblia: Det er, Den gantske Hellige Scrift, paa Danske*. – Igen fuerseet oc Prentet effter Salige oc Høylofflige ihukommelse, Kongederichs den II. Befaling; met Register, alle D. Lutheri Fortaler, hans lægning i Brædden, oc Viti Theodori Summarier. – Prentet i Kiøbenhaffn: af Matz Vingaardt, 1589.

Christian 4.s bibel: *Biblia: Det er Den gantske Hellige Scrift paa Danske*. – Igien offuerseet oc prentet effter vor allernaadigste Herris oc Kongis K. Christian den IV. Befaling, Mett Register, alle D. Lutheri Fortaler, hans Vdlegning i Brædden oc Viti Theodori Summarier. – Kiøbenhaffn: Prentet ved Melchior Martzan 1633–1634.

Litteratur

ACHEN, HENRIK VON. 2007. Piety, practice and process. I *Instruments of Devotion. The practices and objects of religious piety from the late Middle Ages to the 20th century*, red. Henning Laugerud og Laura Katrine Skinnebach, 23–44. Aarhus: Aarhus University Press.

ANDRÉN, ÅKE. 1991. Kristi lidande i refomationstidens passionarier och bönböcker. I *Tro og bilde i Norden i reformasjonens århundre*, red. Martin Blindheim, Erla Hohler og Louise Lillie, 31–48. Oslo: Universitetets oldsakssamling.

BRASK, PETER [ET AL.]. 1984. *Dansk litteraturhistorie*, b. 2. København: Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag A/S.

- BUGGE, RAGNE. 1991. Ikonoklasmen i Norge og de norske katekisme altertavlene. I *Tro og bilde i Norden i reformasjonens århundre*, red. Martin Blindheim, Erla Hohler og Louise Lillie, 85–91. Oslo: Universitetets oldsakssamling.
- BYNUM, CAROLINE WALKER. 2011. *Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe*. New York: Zone Books.
- CHAZELLE, CELIA M. 1990. Pictures, books, and the illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles. *Word and Image* 6(2): 138–153.
- CORMACK, BRADIN OG CARLA MAZZIO. 2005. *Book use, book theory: 1500–1700*. Chicago: University of Chicago Library.
- DAHLERUP, PIL. 1998. *Dansk litteratur. Middelalder*, b. 1, 447–475. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk forlag.
- DAHLERUP, PIL. 2010. *Sanselig senmiddelalder. Litterære perspektiver på danske tekster 1482–1523*. Aarhus: Aarhus University Press.
- DUFFY, EAMON. 2011. *Marking the hours: English people and their prayers, 1240–1570*. New Haven: Yale University Press.
- DUGGAN, LAWRENCE G. 1989. Was art really the «book of the illiterate»? *Word and Image* 5(3): 227–251.
- DYRNESS, WILLIAM A. 2004. *Reformed theology and visual culture. The Protestant imagination from Calvin to Edwards*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLEMESTAD, ROALD. 1991. Luthersk billedtenkning og ortodoksiens altertavle i Norge. I *Tro og bilde i Norden i reformasjonens århundre*, red. Martin Blindheim, Erla Hohler og Louise Lillie, 107–126. Oslo: Universitetets oldsakssamling.
- HENS, H.A. 1982. Pedersen, Christiern. I *Dansk biografisk leksikon*, 3. utg. b. 11, 202–205. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.

HOWES, DAVID, RED. 2006. *Empire of the senses. The sensual culture reader*. Oxford og New York: Berg.

JENSEN, JOHAN R.M. 1991. Christiørn Pedersens passionale. I *Tro og bilde i Norden i reformasjonens århundre*, red. Martin Blindheim, Erla Hohler og Louise Lillie, 151–168. Oslo: Universitetets oldsakssamling.

JOHANNES AV SALISBURY. 1971. *The Metalogicon of John of Salisbury. A twelfth-century defense of the verbal and logical arts of the trivium*. Overs. og red. Daniel D. McGarry. Gloucester, Massachusetts: Smith.

KESSLER, HERBERT L. 2010. Gregory the Great and image theory in Northern Europe during the twelfth and thirteenth centuries. I *A companion to Medieval art: romanesque and gothic in Northern Europe*, red. Conrad Rudolph, 150–172. Chichester: Wiley-Blackwell.

KOERNER, JOSEPH LEO. 2008. *The reformation of the image*. Chicago: University of Chicago Press.

LAUGERUD, HENNING. 2001. *Jesu fødsel på prekestolen fra Onøy gamle kirke*. Ikonologisk-teologisk «dissonans» i Østfold. I *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, red. Hanne Sanders, 121–153. Nordisk ministerråd: København.

LAUGERUD, HENNING. 2007. Visuality and devotion in the Middle Ages. I *Instruments of devotion. The practices and objects of religious piety from the late Middle Ages to the 20th century*, red. Henning Laugerud og Laura Katrine Skinnebach, 173–188. Aarhus: Aarhus University Press.

LAUGERUD, HENNING. 2015. Memory. The sensory materiality of belief and understanding in late medieval Europe. I *The saturated sensorium. Principles of perception and mediation in the Middle Ages*, red. Hans Henrik Lohfert Jørgensen, Henning Laugerud og Laura Katrine Skinnebach, 246–272. Aarhus: Aarhus University Press.

LAUGERUD, HENNING, SALVADOR RYAN OG LAURA K. SKINNEBACH. 2016.

The materiality of devotion in late medieval Northern Europe. Images, objects and practices. Dublin: Four Courts Press.

LAUGERUD, HENNING. 2016. The optics of understanding: Sight, sensing and discourses of knowledge in early modern Europe. I *Images of knowledge.*

The epistemic lives of pictures and visualisations, red. Nora Sørensen Vaage, Rasmus T. Slaatelid, Trine Krigsvoll Haagensen og Samantha L. Smith, 21–49. Frankfurt am Main: Peter Lang.

LEWIS, SUZANNE. 1995. *Reading images. Narrative discourse and reception in the thirteenth-century illuminated apocalypse.* Cambridge: Cambridge University Press.

LUTHER, MARTIN. 1883. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe (WA). Weimar: H. Böhlau.

MITCHELL, W. J. T. 2005. There are no visual media. *Journal of Visual Culture* 4(2): 257–266.

OTTO, ALFRED S. J. 1946. Innledning. I *Middelalderens danske bønnebøger*, red. Karl Martin Nielsen, b. 1, i–xxxvi. København: Gyldendalske Boghandel, Nordisk forlag.

PETTEGREE, ANDREW. 2007. *Reformation and the culture of persuasion.* Cambridge: Cambridge University Press.

SCRIBNER, ROBERT W. 1994. *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German reformation.* Oxford: Oxford University Press.

STRONKS, ELS, ADAM MORTON OG FEIKE DIETZ. 2014. Introduction: the function and nature of international religious contact in Northern Europe. I *Illustrated religious texts in the North of Europe, 1500–1800*, red. Feike Dietz, Adam Morton, Lien Roggen, Els Stronks og Marc Van Vaeck, 1–18. Farnham: Ashgate Publishing.

The canons and decrees of the Council of Trent. 1978 (1941). Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers.

The catechism of the Council of Trent. 2006. Charlotte, North Carolina: Saint Benedict Press.

WALSHAM, ALEXANDRA. 2014. Idol in the frontispiece? Illustrating religious books in the age of Iconoclasm. I *Illustrated religious texts in the North of Europe, 1500–1800*, red. Feike Dietz, Adam Morton, Lien Roggen, Els Stronks og Mark Van Vaeck, 21–52. Farnham: Ashgate Publishing.

08. Bruk og gjenbruk av bilder i religiøse bøker i Danmark-Norge og på Island på 1500- og 1600-tallet

Bente Lavold

Religiøse bøker i Danmark-Norge og på Island var en del av et omfattende internasjonalt vare- og kunnskapsmarked. Innbundne og uinnbundne bøker, billedblokker, border, trykktyper, blekk i ulike farger, papir og trykkpresser ble eksportert og importert. Også trykkere reiste rundt for å lære eller ta oppdrag i andre byer og land.¹ Bildene ble trykket med tresnittblokker og etter hvert også med kopperplater i store og små, enkle og kostbare religiøse trykksaker med ulike funksjoner. De var pedagogiske hjelpemidler som sammen med kommentarer og forklaringer skulle hjelpe til med å huske, forstå og erkjenne tekstene i lutherske kirkebibler i store format og i mindre katekismer, postiller, andaktsbøker og bønnebøker, til både

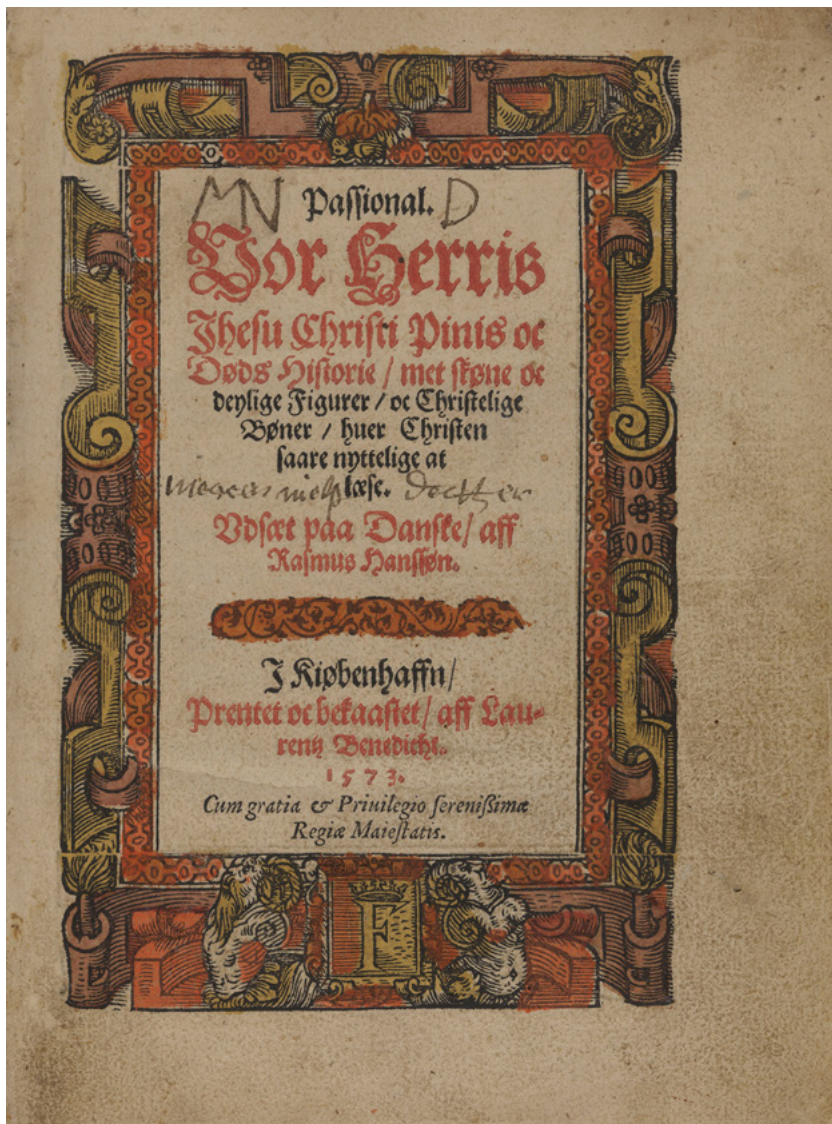
1 Sentrale generelle studier her er Robert Darntons artikkel fra 1982, *What is the history of books?*, som setter bøker inn i et kommunikasjonskretsløp, og Andrew Pettegrees bok *The book in the renaissance* fra 2010. Gina Dahls artikkel fra 2013 setter reformasjonsbiblene inn i Robert Darntons kommunikasjonskretsløp.

kirkelig og privat bruk av geistlige og lekfolk.² Bildene i religiøse bøker i Danmark-Norge og på Island kan forstås i sammenheng med den tyske reformatoren Martin Luthers (1483–1546) meninger om og bruk av bilder i for eksempel tyske bibler og bønnebøker.

I denne teksten skal vi bruke begrepet billedmigrasjon for å se nærmere på hvordan billedblokker og billedmotiver ble brukt på tvers av konfesjoner, trykktyper og medieformer.³ Kildematerialet er en serie på 52 tresnitt skåret i Danmark av Laurentz Benedicht i 1573 og 1592, som ble brukt i ulike religiøse boksjangere på Island fra 1589–1771.⁴ Av disse motivene er skapelsesmotivet i første Mosebok (Genesis) trykket i flest ulike trykktyper. Det egner seg derfor godt som et gjennomgående eksempel for å undersøke billedmigrasjon og materialitet, bokens funksjon og tekstvariasjon i ulike trykktyper. [III. 1]



- 2 Artikkelsamlingen *Illustrated religious texts in the North of Europe, 1500–1800*, fra 2014, redigert av Dietz, Morton, Roggen, Stronks og van Vaeck, gir en fin oversikt over illustrerte bøker. Se spesielt forordet «The function and nature of international religious contacts in Northern Europe» av Stronks, Morton og Dietz.
- 3 Margareth Astons lanserte i 2001 begrepet «pictorial migration» for å analysere gjenbruk av tresnitt fra den engelske *Bishops Bible* fra 1572 i politiske pamfletter fra 1603 og fremover (Aston 2016, 2. utgave, 72–86). I en artikkel fra 2014 benytter Alexandra Walsham Astons begrep om billedmigrasjon og viser flere eksempler på at bilder migrerer fra enkle pamfletter til bøker, og omvendt, og på tvers av konfesjoner (Walsham 2014, 45–47). Elena Tolstichins prosjekt *Transformation and migration of Antwerp's «image vehicles» in the age of confessionalisation. Hendrick Goltzius' religious allegories of 1578*, som er en del av *Bilderfahrzeuge*-prosjektet på Aby Warburg-instituttet, er også relevant.
- 4 Luther (1573).



ill. 1 Tittelblad i Passional, Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie. København 1573. [Foto: Nasjonalbiblioteket]

Kongen og kirkeordinanse

Etter reformasjonen var de dansk-norske kongene fra og med Christian 3. og fremover både landets verdslige og kirkelige overhoder. Et viktig virkemiddel for å underbygge og understreke den nye religiøse statusen og makten var å oversette og utgi praktfulle, rikt illustrerte bibler i det store folioformatet til bruk i kirkene. Donatorportretter, våpenskjold og kongenes forord uttrykte klart og tydelig at kongen var ansvarlig for kirken og religionsutøvelsen i landet (Dahl 2013, 137 ff.). De islandske biblene er enklere utstyrt og oppkalt etter biskopen som stod for utgivelsen, men det var kongen i Danmark som hadde monopol på å utgi bibler, og som derfor ga tillatelse til publisering (Rian 2014, 207–08).⁵

[iii. 2] I tillegg til Bibelen er det i den dansk-norske kirkeordinansen fra 1537/1539, som også gjaldt for Island, listet opp syv bøker gode sogneprester ikke kunne unnvære (Lausten 1989, 90).⁶ I tre av disse, Bibelen, Martin Luthers kirkepostill og Luthers lille katekisme, var det vanlig å finne bilder.

Kirkeordinansen, lovverket som regulerte kirken og religionsutøvelsen, inneholdt også bestemmelser om bruk av bilder. Ifølge den danske oversettelsen fra 1539 var det bare de bildene som allmuen ofret til, som skulle fjernes, ikke bilder generelt (Lausten 1989, 193; Lavold 2001, 156–157). Bilder i bøker nevnes ikke. Den dansk-norske kirkeordinansen var utarbeidet av Luthers skriftefar

.....

5 Se oversikt over dansk-norske og islandske bibler i litteraturlisten.

6 De andre er: Apologien for den augsburgske bekjennelse, inkludert bekjennelsen, Melanchtons dogmatikk *Loci Communes*, De sachsiske visitasjonsartikler og Kirkeordinansen.



ill. 2 Kongeportrett og våpenskjold i Christian 3.s bibel fra 1550. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

og nære medarbeider Johann Bugenhagen. Han hadde tidligere laget ordinanser for flere tyske stater. Pommeren, som i likhet med Danmark-Norge også var et område uten store byer, var derfor et nyttig forbilde da den dansk-norske ordinansen skulle utarbeides (Lausten 2011, 121 ff.).

Martin Luthers billedsyn og billedpraksis

Martin Luthers oversettelse av Det nye testamentet (1522) og Mosebøkene (1523) i folioformat inneholder en rekke bilder og er tidlige eksempler på hvordan Luthers forhold til bilder fungerte i praksis. De er derfor en nyttig kilde til den lutherske kirkens forhold til bilder i bøker. Bildene var utarbeidet på verkstedet til Lucas Cranach

d.e. i Wittenberg av ham selv og medarbeiderne, i samarbeid med Luther (Volz 1978, III; Mühlen 2001, 22 ff.).

De tidlige lutherske reformasjonsteologene hadde imidlertid ulikt syn på bruk av bilder, også i religiøse bøker. Luthers tidligere lærer ved universitetet i Wittenberg, teologiprofessoren Andreas Bodenstein Karlstadt, stod i spissen for en billedfiendtlig gruppe som mente at Luther misbrukte bilder når han satte dem inn i disse delbiblene (Mühlen, 2001, 21 ff.). Luthers svar til de såkalte billedstormerne årsskiftet 1524/1525 er interessant fordi det forteller hvordan han mente bilder skulle brukes. Svaret er polemisk og var dermed muligens noe spissformulert: «Nå finnes det riktig mange bilder i de bøkene, både av Gud, englene, mennesker og dyr, særlig i Johannes' åpenbaring og Moses og Josva». Luther legger til at

De (bildene) kan jo ikke gjøre større skade på veggene enn i bøkene, og det må da være bedre at man maler hvordan Gud skapte verden, hvordan Noah bygde arken, og andre gode historier, enn at man maler en eller annen verdslig, skamløs sak på veggene.⁷

Biblene ble, som Luther skrev her, særlig godt illustrert i Mosebøkene, i Josvas bok og i Johannes åpenbaring. Bilder av Gud som skaper verden, er et av de motivene han fremhever som spesielt

.....

7 Denne oversatte teksten er hentet fra Inge Lønning og Tarald Rasmussen (1980, 238). Tyske tekster i *Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: H. Böhlau, 1883. Weimarer Ausgabe (WA). Se WA 18, 82, 27.

nyttige. Motivet ble gjennomgående gjengitt i både bibler og bønnebøker. Luther brukte ikke færre bilder i årene fremover. Det kan synes som om billedmotstanden egget til mer bruk (Stronks, Morton og Dietz 2014, 10). Den nedertyske bibeloversettelsen som ble trykket av Ludwig Dietz i 1533–1534 i Lübeck, inneholder 85 tresnitt i tillegg til tittelbladet. Hans Lufft i Wittenberg trykket i 1534 en høytysk utgave som inneholder 117 tresnitt i tillegg til tittelbladet (Volz og Wenland 1978, 111–113; Rosenkilde 1952, 79–81, 85).

I tillegg til i bibler, postiller og katekismer ble det også trykket bilder i bønnebøker ment til privat bruk for lekfolk og geistlige. Martin Luther ønsket med sin *Betbuchlein*, som første gang utkom i 1522, å tilpasse middelalderens legendarier og bønnebøker til den nye læren. Fra utgaven i 1529, *Ein Betbuchlin mit eym Calender und Passional*, og fremover inneholder bønneboken også varianter av billedmotiver både fra Jesu pasjons- eller lidelseshistorie (passionale) og fra Det gamle testamentet. Bønneboken kan karakteriseres som en lekmannsbibel (Benzing og Claus, 1989, 150 ff.). I motsetning til middelalderens bønnebøker inneholder de lutherske bønnebøkene kun tekster fra bibelen. Legender og helgenhistorier ble utelatt.

Gjenbruk av tresnitt

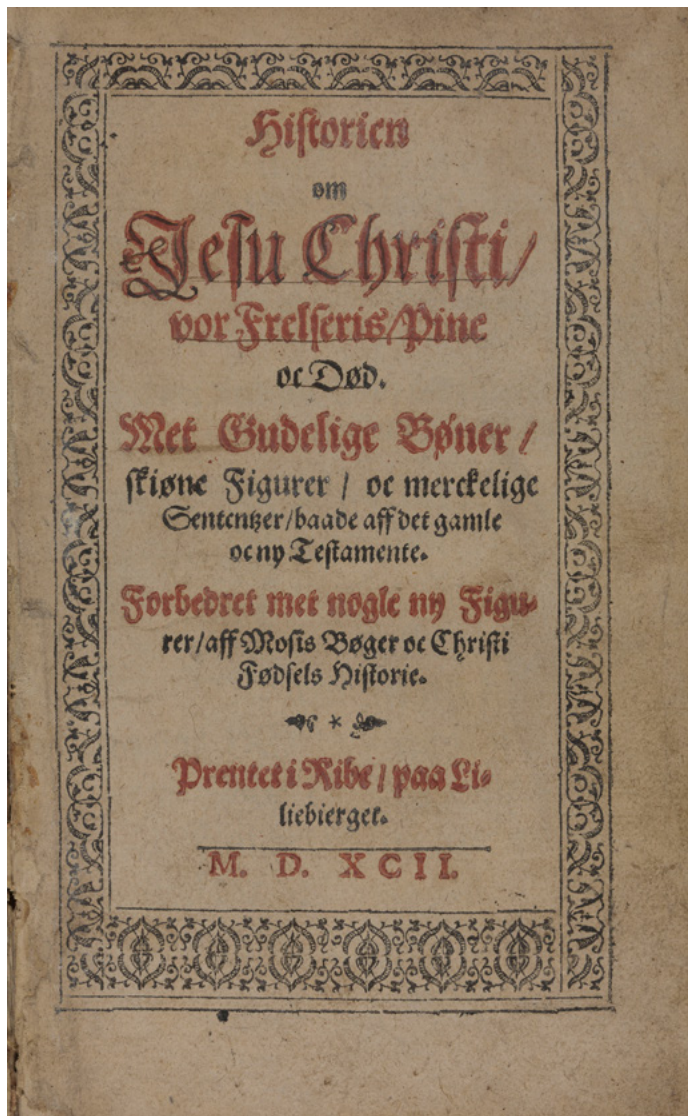
I bønneboken *Passional*, *Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie, met skøne oc deylige Figurer oc Christelige Bøner huer Christen saare nyttelige at læse*, som Laurentz Benedicht trykket og utga i København i 1573, er det 50 tresnitt. Boken er en dansk utgave av Martin Luthers bønnebok og inneholder billedmotiver med tilhør-

ende bibelvers og bønner både fra Jesu lidelseshistorie og Det gamle testamentet. Martin Luthers tekst er oversatt av Rasmus Hansen Reravius, og bildene, og delvis også rammene, er skåret i tre av Laurentz Benedicht. Han var hovedstadens fremste boktrykker og utgiver av boken (Rosenkilde, Volmer og Ballhausen 1987, 95–97).⁸ I 1592 låner Benedicht de 50 billedblokkene ut til trykkeren Hans Brun i Anders Sørensen Vedels trykkeri i Ribe, som trykket en ny utgave av Luthers bønnebok. Denne utgaven inneholder to billedblokker til, som trolig også er skåret av Benedicht (Rosenkilde, Volmer og Ballhausen 1987, 110–111).⁹ [iii. 3]

I 1598 ble en utgave av Luthers bønnebok, *Passionall: Piisl og Piina vors Herra Jesu Christi: Saman lesen af þeim fiorum Gudspialla Mönnum, Med fögrum Figurum, og Hiartnæmum Gudlegum Bænum: Ungdomenum Og þeim einfölldu til Gagns og Gooda*, utgitt i Holar på Island. Den var oversatt og omarbeidet av biskop Gudbrand Thorlaksson med utgangspunkt i de to danske utgavene av bønnebogen fra 1573 og 1592. De 52 bildene er hentet fra begge disse utgavene. Blant dem er de to nye fra Vedels 1592-utgave. Vedel og Gudbrand hadde tidligere samarbeidet om islandskartet som Abraham Ortelius

8 Les mer om Benedichts privilegier og trykk i Rian 2014, 195–196, 204, 206–208; Paulli 1930.

9 De nye motivene er Abraham som ofrer Isak i Det gamle testamentet, og Lazarus oppstandelse i Det nye testamentet.



ill. 3 Tittelblad i *Historien om Jesu Christi vor frelseris Pine oc Død*. Ribe 1592. [Foto: Nasjonalbiblioteket]

første gang trykket og satte inn i et atlas i Amsterdam i 1590.¹⁰

[ill. 4] [ill. 5]

Flere av bildene har Albrecht Dürers *Kleine passionel* fra 1511 som forelegg, enten som direkte kilde eller via senere utgaver (Rosenkilde og Ballhausen 1987, 95–96).¹¹ Motiver som har forelegg i trykk før reformasjonen, er godkjent av kongens sensur.¹² Slik er dette eksempler på kontinuitet i bruken av bilder over konfesjons-skiftet. Den første danske utgaven av Martin Luthers bønnbok utkom allerede i 1531. Christiern Pedersen bearbeidet og trykket da *Om vaar Herris død oc Pine* i Antwerpen hos Willem Vorsterman. Den inneholdt 45 tresnitt (Horstbøll 1999, 484–486; Jensen 1991, 151–168).¹³ [ill. 6]

Det var ikke bare det materielle, trykktyper og billedblokker, som vandret. Kunnskap og kompetanse flyttet også på seg. Ludvig Dietz, som trykket den første nedertyske bibelen i 1533–34, *De Biblie*

-
- 10 Andreas Velleius, latinisert form av Anders Sørensen Vedel, står i kartusjen på Abraham Ortelius' islandskart oppgitt som den som har utarbeidet kartet. Det var likevel trolig ikke Vedel som tegnet kartet som var forelegget for Ortelius trykte islandskart. Allerede en samtidig kilde omtaler Gudbrand Thorlaksson, biskop på Holar på Island, som dets opphavsmann. Det håndtegnede forelegget ble grunnlaget for islandskartet Ortelius trykte i Amsterdam. Kartet ble første gang publisert i 1590-utgaven av Ortelius' atlas *Theatrum Orbis Terrarum*. Informasjon fra Benedicte Briså.
 - 11 I Albrecht Dürer og Benedictus Chelidonius' *Passio Christi ab Alberto Durer Nurenbergensi effigiata*, som ble trykket i Nürnberg i 1511, er det totalt 37 tresnitt. Kun to av dem har motiv hentet fra Det gamle testamentet. Det ene er Adam og Eva med eplet og slangen, og det andre er engelen som driver Adam og Eva ut av Paradis. Begge motivene er med i bønneboken, men Benedicte har trolig brukt et annet forelegg her.
 - 12 Øystein Rian har i sin bok om *Sensuren i Danmark-Norge* en både omfattende og kildenær behandling av sensuren i denne perioden. Se også Appel (2001, 381 ff).
 - 13 Disse bildene blir drøftet i lys av luthersk og katolsk teologi i Laugeruds kapittel.



ill. 4 Tittelblad i *Passionall Piisl og Piina* vors Herra Jesu Christi. Holar 1598. [Foto: Nasjonalbiblioteket]



ill. 5 Islandskart trykket i Abraham Ortelius' atlas *Theatrum Orbis Terrarum*. Amsterdam 1590. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

vth der vthlegging [...], tok med seg trykktypene og tresnittene til Erhard Altdorfer fra sitt faste trykkeri i Rostock og opprettet et midlertidig trykkeri i København mellom 1548 og 1550. Her trykket han 3000 eksemplarer av den første dansk-norske bibelen for Christian 3. (Ilsø 1995, 19–21; Rosenkilde 1952, 174–176; Brandt 1853–1856, 397–402). Biskopen i Holar, Gubrand Thorlaksson, hadde gode forbindelser i Danmark og sendte Jone Jonessøn på studietur til København vinteren 1574–75. Der arbeidet han hos universitetstrykkeren Andreas Gutterwitz og fikk også hjelp til å kjøpe inn en ny trykkpresse til trykkeriet i Holar (Hermannsson 1916, v–vi). Jonessøn trykket den første islandske helbibelen i 1584 og var tryk-



ill. 6 Tittelbladene i til venstre Martin Luthers' første hebibbel på lavtysk, Lübeck 1533–34 og til høyre Christian 3.s bibel, København 1550. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

ker på Holar frem til han døde i 1616. Navnet hans er ikke tatt med i bøkene etter 1594 (Hermannsson 1916, viii–ix).

Billedmigrasjon og religiøse boksjangere

Begrepet billedmigrasjon er brukt om gjenbruk av tresnitt fra bibler i politiske pamfletter, fra enkle pamfletter til bøker og omvendt og på tvers av konfesjoner (Aston 2016, 72–86; Walsham 2014, 45–47). Er begrepet relevant når tresnittet vandrer mellom ulike typer religiøse trykk, eller er endringen i bruk og meningsinnhold for liten til at bildet migrerer? Benedicts tresnitt ble laget for en bønnebok trykket i København i 1573 og ble senere gjenbrukt i ulike religiøse

boksjangere med ulike funksjoner og formater. Bønnebøker var til privat bruk i ulike sosiale grupper, og kirkebibler var offentlige praktbøker som skulle oppbevares i kirkene og brukes av prestene og biskopene. Bruk på tvers av offisiell og privat sfære, ulike formater og funksjoner utgjør en vesentlig forskjell i bildenes kontekst. Måten bildene oppfattes på endres, og migrasjonsbegrepet er derfor relevant. Gjenbruk innenfor boksjangerne i små formater til privat bruk som bønnebøker, katekismer, andaktsbøker, prekensamlinger og postiller kan neppe omtales som billedmigrasjon, fordi forskjellen mellom disse trykkenes funksjon og format ikke er vesentlig. De er likevel interessante i denne sammenhengen, fordi ulike oppsett mellom tekst og bilde, tekstvarianter og oversettelser fra dansk til islandsk kan understreke ulike sider ved bildet. [iii. 7]

På den andre enden av billedmigrasjonsskalaen finner vi billedmotiver som vandrer fra en medieform til en annen, som når billedmotiver fra trykk ble gjenbrukt på broderier, inventarer og vegger (Walsham 2014, 45; Christie 1973). Tre av Benedichts tresnitt-motiver migrerte til inventar i kirker på Island. «Jesus spikres til korset» og «Korsfestelsen mellom røverne», som første gang ble trykket i 1598 i den islandske oversettelsen av Luthers bønnebok, er sannsynlige forelegg for to av bildene på altertavlen i Bægisáirkirkja. Altertavlen er satt sammen av en serie på 12 like store bilder fra Jesu liv. Den ble laget av Jon Hallgrímsson og nevnes i kirkevisitasrapporten i 1791 (*Kirkjur Islands* bd. 9 2007, 66–69). I 1766 laget Jon Hallgrímsson et annet alterskap med 12 små bilder hentet fra Jesu lidelseshistorie i midtpartiet til Grenjaðarstaðarkirkja (Guttormsson



ill. 7 Oppslátt altertavle i Bægisórkirkja fra slutten av 1700-tallet. Detaljbildet av korsfestelsen.
(Foto: Þjóðminjasafn Íslands)

2000, 173; *Kirkjur Islands* bd. 22 2013, 70–71).¹⁴ Piskescenen og spikringen til korset er svært nær Benedichts trykk. Det er korsfestelsen også, men her blir blodet som strømmet ut fra Jesu sidesår samlet opp i en kalk. Det seneste eksempelet på bruk av trykkblokken med korsfestelsesbildet som jeg kjenner til, er i Hallgrím Petturssons bønnebok *Psalterium passionale edur pislarsaltari*, som ble gitt ut i Holar i 1771. (Se tabellen nedenfor for tidligere eksempler.) Alle de tre nevnte motivene var med i den rikt illustrerte 1695-utgaven av Luthers bønnebok, som ble gitt ut omtrent 100 år før albertavlene ble laget.

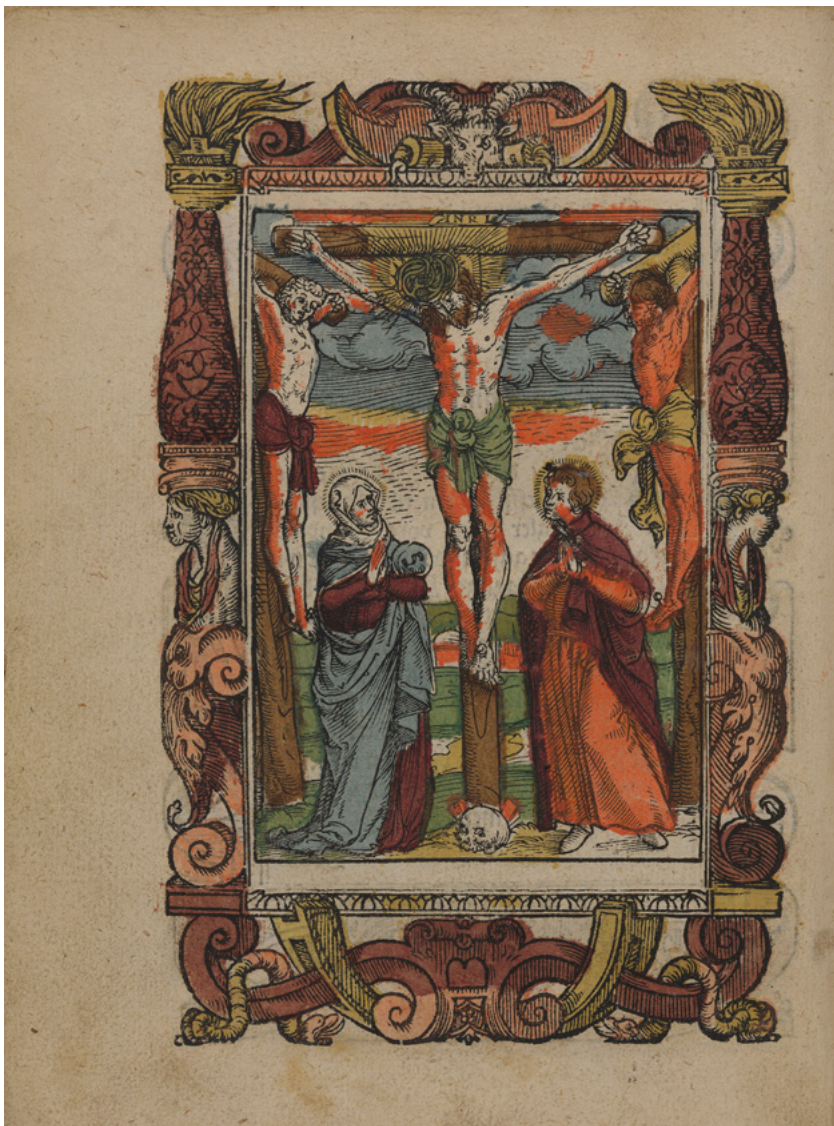
Jeg har valgt skapelsesmotivet i første Mosebok som et gjennomgående eksempel for å undersøke billedmigrasjon og materialitet, bokens funksjon og tekstvariasjon. Motivet ble trukket frem som sentralt av Luther i skriftene mot billedstormerne i 1524–1525 og det er også med i flere av bøkene som viser hele eller deler av Benedichts billedserie fra 1573.¹⁵ [iii. 8] [iii. 9]

14 Bilde av midtfeltet på albertavlen på s. 173 i Guttormsson (2000). En gjennomgang av verket *Kirkjur Islands* utgitt av det islandske Nasjonalmuseet i Reykjavík fra 2001 ville kanskje vist flere eksempler på at bilder på kirkeinventar hadde Benedichts tresnitt som forelegg.

15 Jeg har funnet bildene ved hjelp av Halldor Hermannssons oversikt over islandske bøker på 15- og 1600-tallet fra henholdsvis 1916 og 1922 og Det islandske nasjonalbibliotekets digitale base (<http://baekur.is/>). Det kan være bilder jeg ikke har sett. Flere av bøkene inneholder en blanding av Benedichts og andre tresnitt, eller bare andre tresnitt. Disse er ikke registrert i oversikten. Mellom 1540 og 1700 ble det ifølge Halldor Hermannsson (1916, xi–xii og 1922, xi) trykket 304 islandske bøker, 288 av disse ble på Island.



ill. 8 Skapelsesbilledet i *Passional, Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie*. København 1573.
(Foto: Nasjonalbiblioteket)



ill. 9 Korsfestelsesbilledet i *Passional, Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie*. København 1573.
(Foto: Nasjonalbiblioteket)

For å vise hvor lenge disse billedblokkene ble brukt, har jeg i tillegg også registrert det sentrale og mest brukte motivet, Jesu korsfestelse.

Tittel'	år	tresnitt 1573/92	sjanger ²	tresnitt skapelsen	tresnitt korsfestelsen
<i>Passional, Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie. København.</i>	1573	50	bønnebok	skapelsen	korsfestelsen
<i>Historien om Jesu Christi vor frelseris Pine oc Død. Ribe.</i>	1592	52	bønnebok	skapelsen	korsfestelsen
<i>Passional: Piisl og Piina vors Herra Jesu Christi. Holar.</i>	1598	52	bønnebok	skapelsen	korsfestelsen
<i>Biblia laicorum thad med er leikmannabiblia. Holar.</i>	1599	1 (25 fra annet trykksett)	katekisme		korsfestelsen
<i>Soliloquia de passione Jesu Christi. Holar.</i>	1599	17	oppbyggelses-/andaktsbok		korsfestelsen
<i>Passio Thad er Historian Pijnunnar og Daudans vors Frelsara Jesu Christi. Holar.</i>	1600	12 (1 fra annet trykksett)	prekensamling		korsfestelsen
<i>Gudspioll og Pistlar sem lesen verda Aared vm kring. Holar.</i>	1617	3	postill	(kobber-slangen)	(bebudelsen, dommen)
<i>Passio Su Heilaga Historia, Vm Pjnu og Dauda vors Endurlausnara Jesu Christi. Holar.</i>	1620	11	prekensamling		korsfestelsen
<i>Gudspioll og Pistlar sem lesen verda Aared vm kring. Holar.</i>	1631	2	postill	(kobber-slangen)	korsfestelsen
<i>Biblia thad er, Øll Heilog Ritning, vtløgd a Norrænu. Holar.</i>	1644	4	bibel	skapelsen	

Tittel ¹	år	tresnitt 1573/92	sjanger ²	tresnitt skapelsen	tresnitt korsfestelsen
<i>Postilla thad er Einfølld, Skyr og stutt Vtlegging yfer thau Evangelia. Holar.</i>	1649	1	postill		(bebudelsen)
<i>Soliloquia de passione Jesu Christi. Holar.</i>	1651	3	oppbyggelses-/ andaktsbok		korsfestelsen
<i>Soliloquia de passione Jesu Christi. Holar.</i>	1662	3	oppbyggelses-/ andaktsbok		korsfestelsen
<i>Postilla thad er Einfølld, Skyr og stutt Vtlegging yfer thau Evangelia. Holar.</i>	1676	1	postill		(bebudelsen)
<i>Soliloquia de passione Jesu Christi. Holar.</i>	1677	20	oppbyggelses-/ andaktsbok	(kobber- slangen)	korsfestelsen
<i>Schematographia sacra edur nokkrar merkilegar figurur og myndir. Skálholt.</i>	1695	49	bønnebok	skapelsen	korsfestelsen
<i>Soliloquia animæ de passione Jesu Christi. Skálholt.</i>	1697	1	oppbyggelses-/ andaktsbok		korsfestelsen
<i>Psalterium passionale edur pislarsaltari. Holar.³</i>	1704 1712 1722 1735 1771	1	oppbyggelses-/ andaktsbok		korsfestelsen
<i>Drottins vors Jesu Kristi fædingarhistoria. Holar.</i>	1771	1	oppbyggelses-/ andaktsbok		(Jesu krybbe)

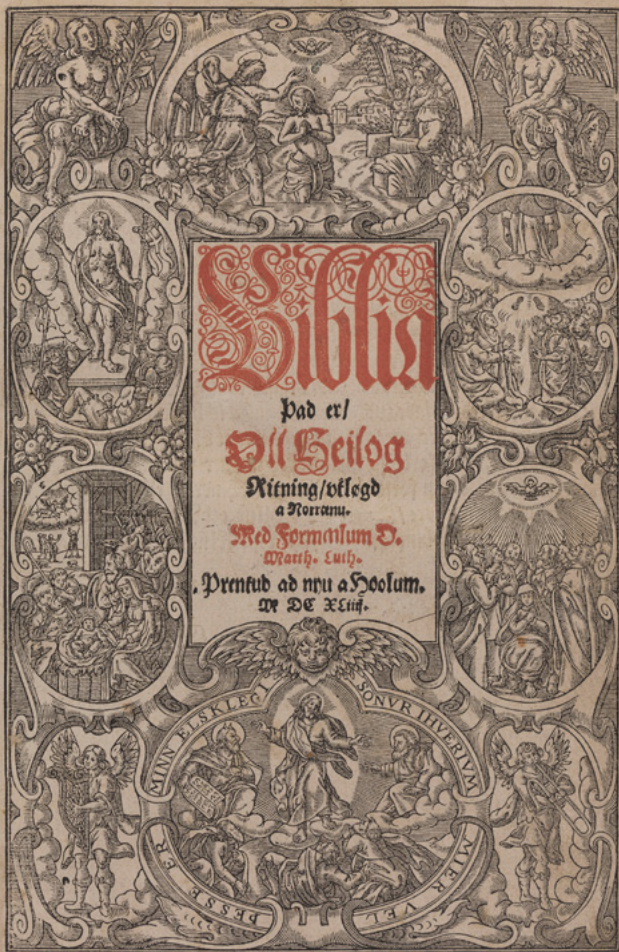
1 Se hele titler i litteraturlisten.

2 Oppbyggelses- og andaktsbøker er samlet i en kategori fordi det har vært vanskelig å skille dem.

3 Boken ble trykket uten korsfestelsesbildet i 1666, 1682, 1745, 1748, 1754 og 1780. Disse ble trolig solgt til en lavere pris.

Denne oversikten har altså et spenn i tid på 198 år, fra 1573 til 1771. Jeg har funnet en eller flere av Benedichts billedblokker gjenbrukt 23 ganger i ulike boksjangere; fire bønnebøker, elleve oppbyggelses/andakts-bøker, fire postiller, to prekensamlinger, én katekisme og én bibel. I andre utgaver av disse boktypene og i katekismene er det andre tresnitt, delvis med de samme motivene. (Disse tresnittene har jeg ikke sett nærmere på.) Skapelsesbildet er brukt mellom 1573 og 1695 i fire bønnebøker og i én kirkebibel. Korsfestelsesbildet er ikke med i bibelen og bare i én av postillene, men i alle prekensamlingene, bønneboekene, katekisme og oppbyggelsesandaktsbøkene – med ett unntak.

Oversikten viser at bortimot hele billedsettet som ble trykket i bønneboken i 1598, også ble brukt i en utgave i 1695. Det kan gi grunn til å tro at disse bildene har vært tilgjengelige på Island i mellomtiden. Et nærliggende spørsmål er derfor hvorfor ikke flere av tresnittene fra Det gamle testamentet ble brukt i Holar i 1644, da Halldor Asmundsson trykket Thorlak Skulassons bibel *Biblia: þat er Öll Heilog Ritning vtlogd a Norrænu Med Formalum D. Marth. Luth.* I tillegg til skapelsen er det bare bildene av Abraham som skal ofre Isak, og Moses som mottar budene, som er trykket i denne bibelen. Dessuten har bildet av Jesus som fremvises/omskjæres i tempelet, erstattet bildet av Abraham og Sara som viser frem Isak. Dette er en indikasjon på en sterk og kreativ vilje til å bruke det billedmaterialet som allerede fantes, der det, etter skjønnsom overveielse, var mulig. I Det nye testamentet var det vanlig å ha bilder av apostlene og brevskriverne innledningsvis i evangeliene og brevene. Disse motivene var imidlertid ikke med i bønneboken. [iii. 10]



ill. 10 Tittelblad i Biblia, það er, Öll Heilög Ritning, vtlægd a Norrænu, med Formælum D. Marth. Luth. Prentud ad nýu a Hoolum. Holar 1644. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Format og materialitet

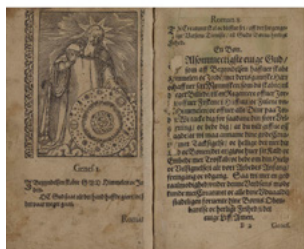
Benedichts billedblokker er 10 cm høye og 7 cm brede og er satt inn i religiøse bøker med ulike funksjoner og formater. Skapelsesmotivet er trykket i én bibel og fire bønnebøker. Abstraherer vi selve bildet fra den samtidige materialiteten, vil viktig kunnskap om bruk, produksjon og også innhold gå tapt. Det gjelder ikke bare hvordan bilde og tekst kan underbygge og supplere hverandre innholdsmessig, men også hvordan ulik materialitet, som format og typografi, kan vise ulik bruk og ulike grupper av brukere (Henrik Horstbøll 1999, 273–299).

[iii. 11] Denne oversikten viser bibelen fra 1644 og de fire bønneøkene fra 1573, 1592, 1598 og 1695. Den islandske bibelen fra 1644 er i folioformat, og i Nasjonalbibliotekets eksemplar er sidene 36 cm høye og 23 cm brede. Den danske bønneøken fra 1573 er i kvartformat.¹⁶ Nasjonalbiblioteket eksemplar er kolorert og lite beskåret, sidene er 18 cm høye og 13 cm brede. Beskjæring, ofte i forbindelse med ny innbinding, kan fjerne mye av det ekstra papirarealet rundt bilder og tekst og dermed gi billedsiden et sparsommelig og mindre eksklusivt uttrykk. Kraftige og detaljrike rammer rundt tekst og bilde gir et uttrykk av soliditet samtidig som det fyller opp papiret. Den danske utgaven som ble trykket i Ribe i 1592, er i det mindre oktavformatet. Den har en enkel bordrad på venstre side av bildet. Sidene er 17 cm høye og 10,5 cm brede. Også den



16 I folioformatet er et papirark brettet to ganger og gir fire sider, i kvartformatet er arket brettet fire ganger og i oktavformatet åtte ganger. Størrelsen på papirarkene varierer, og dette medførte ulike størrelser også på ubeskårne boksider.

islandske bønneboken fra 1598 er en oktav, men sidene er mer beskåret. De er 15 cm høye og 9 cm brede. Utgaven fra 1695, der det er tekst under bildet, er sidene 14 cm høye og 8,5 cm brede.



ill. 11 Oversiktsbilde som viser størrelsesforholdet mellom den islandske bibelen fra 1644, de to danske bønnebøkene fra 1573 og 1592, og de to islandske bønnebøkene fra 1598 og 1695. Bønnebøkene vises i oppslag. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

Det er interessant å se disse billedsidene sammen. Tresnittet som fyller en helside i en liten oktav, dekker en kvart side i en foliant. Dette kan være et eksempel på at billedblokken av flerbrukshensyn ble skåret i en størrelse som passet inn i bøker med ulike formater. Volmer Rosenkilde har for eksempel vist hvordan tresnittet av Markus med løven som er brukt i den danske oversettelsen av Det nye testamentet fra 1529, en oktav, også er med i en foliobibel trykket av Michael Vorsterman i Antwerpen i 1528.¹⁷

Mindre formater krevde mindre papir og var derfor billigere å produsere enn større formater. Ifølge Horstbøll var papir boktrykkeriets største enkeltutgift, og på 1500-tallet kunne det utgjøre 75 prosent av samlet produksjonskostnad. Papir ble billigere på 1600-tallet. Charlotte Appel skriver at det er grunn til å anta at papiirutgiftene både på begynnelsen og slutten av 1600-tallet i de fleste tilfeller utgjorde over 50 prosent av produksjonskostnadene (Appel 2001, 456–457; Horstbøll 1999, 276–277). Bøkenes vekt er en interessant indikator på status og betydning i denne perioden, fordi papir som nevnt var kostbart.¹⁸ Nasjonalbibliotekets eksemplar av den islandske bibelen fra 1644 veier 4,5 kg. Alt er ikke papir, den har solide trepermer. Den danske, lite beskårne bønneboken fra 1573 veier 224 gram og den islandske fra 1598 134 gram. Vekten inkluderer tynne finérplater i permene.



17 Se den bokhistoriske innledningen i faksimilen av Christiørn Pedersens danske oversettelsen av det nye testamentet fra 1529, 17–18.

18 Kvaliteten på papiret kunne også være avgjørende for pris. Papirkvaliteten i bøkene er generelt varierende, men jeg har ikke vurdert dette spesielt.

Samspill og variasjon mellom tekst og bilde

På Benedichts tresnitt er Gud fremstilt som en stående gammel mann i helfigur med langt hår og skjegg (jmf. ill. 8). Han er kronet med stråleglorie og kledd i lang kjortel og kappe.¹⁹ Jorden hviler på skyer og er som en ball i hendene hans. Den venstre hånden holder han på jordkloden som er omgitt av solen, månen og stjernene, og den høyre holdes i en mellomting mellom en tale- og velsignelses-gest. Stjernene og planetene figurerer i en enkel form, og selve jorden er grov og skisseaktig fremstilt. Verken planter, trær, fugler, fisker, dyr eller mennesker er tatt med.

Bibelversene fra skapelsesberetningen i bønneboken fra 1573 er enda mindre utbroderende enn bildet. Her er heller ikke stjerner og planeter nevnt.²⁰ I den påfølgende bønningen ber leseren den allmektige og barmhjertige Fader om å gi de bedende del i den samme kraften som har skapt og opprettholder himmel og jord og alle skapninger. Kraften skal brukes til å tjene Gud og ære hans navn. Her samstemmer teksten med bildet, Gud fremstår tydelig som en allmektig skaper.

I Anders Sørensen Vedels utgave av bønneboken fra 1592 er bibelteksten hentet både fra skapelsesberetningen og fra romerbrevet i Det nye testamentet. Gud som skaper og menneskets frihet

19 Se varianter av denne fremstillingsmåten i Hans Tausens oversettelse og utgivelse av Det gamle testamentet i 1535 og i Martin Luthers oversettelse og utgivelse av Det gamle testamentet i 1523.

20 Teksten i Benedichts utgave er ikke direkte kopiert fra hverken Tausens oversettelse fra 1535 eller helbibeloversettelsen fra 1550. Reravius har en variant som han kan ha oversatt selv eller tatt fra et annet sted.

er i sentrum. I bønnen takkes Gud for skaperverket og for at mennesket er satt til å regjere over fiskene i havet, fuglene i luften og dyrene på jorden. Vedels bønnetekst er mer utbroderende enn bøn-
nen i 1573-utgaven, teksten ikke bare underbygger det enkle bildet, den utfyller det.

Den islandske utgaven fra 1598 har et lengre utdrag fra bibel-
teksten, der det legges større vekt på himmelen som ligger rundt
jorden: «Gud skiller natten fra dagen og skaper to store lys, det stør-
ste til å skinne om dagen og det mindre til å skinne om natten, for
om natten skinner i tillegg stjernene.»²¹ Med dette tillegget er tek-
sten mer samstemt med bildet enn i de to danske utgavene. Når
bønneboken trykkes i en ny utgave i Skålholt i 1695, er bønneteksten
og bibelteksten den samme. Trykktypene er annerledes, og første
linje i bibelteksten er satt under bildet og ikke øverst på neste side.
Skapelsesbildet mangler hjørner, noe som kan skyldes slitasje.

I bibelen fra 1644 er bildet av Gud som skaper verden, satt
inn på siden med teksten fra første Moseboks første kapittel, fra 1.
til 28. vers. Her beskrives hele skapelsen i detalj. Den grove og enkle
fremstillingen av jorden i tresnittet kommer her enda mer til kort i
forhold til mangfoldet i teksten. Bildet skiller seg svært fra helside-
bildet i Christian 3.s bibelutgave fra 1550 og kvartsidebildet i Frede-
rik 2.s bibelutgave fra 1589, som viser et godt utvalg av fugler, dyr og
planter. På disse bildene sitter Gud oppe på en sky plassert på høyre

.....

21 Oversatt av Bjørg Dale Spørck.



ill. 12 Skapelsesbildet i Christian 3.s bibel fra 1550. (Foto: Nasjonalbiblioteket)

side og dominerer ikke jorden og himmelen på samme måte som på fremstillingen i den islandske bibelen fra 1644.

[III. 12] Bildet av skapelsen er det samme i 1644-bibelen og i bønnebøkene, men tekstene og oppsettet endrer seg. Teksten og bildet underbygger og supplerer hverandre på ulike områder, og helhetsinntrykket er dermed ikke helt det samme. Den private og meditative bruken i bønnebøkene har i tillegg gitt bildet en annen funksjon enn i bibelen, der det kun er tekst og ingen bønn.

Bruk av religiøse bøker på Island

Mellom 1540 og 1700 ble det utgitt 304 islandske bøker, 288 av disse ble trykket på Island.²² Frem til andre halvdel av 1700-tallet hadde biskopen i Holar og i en kort periode biskopen i Skálholt monopol, og de trykket med få unntak religiøse bøker (Guttormsson 1981, 123, 2001, 90 ff.). Etter 1740 ble det iverksatt en rekke kongelige forordninger for å lære islendinger å lese. Denne undervisningen foregikk i hjemmene og var så effektiv at det på slutten av 1700-tallet praktisk talt ikke var analfabeter på Island (Guttormsson 1981, 124). Før undervisningen ble satt i system, var det trolig flere som leste Luthers lille katekisme med forklaringer mer eller mindre utenat: De kan ha lært å gjenkjenne ord, eller lært teksten ved å høre andre lese den (Guttormsson 1981, 124). Denne såkalte religiøse lesingen er ikke lik den moderne, hvor det også leses helt ukjente tekster (Appel 2001, 27–28; Dahl 2013, 142 ff.).

.....

22 Halldór Hermannsson (1916, xi og xii; 1922, xi). Se også Det islandske nasjonalbibliotekets digitale base (<http://baekur.is/>).

Ifølge Eggert Olafssons reisebeskrivelse fra midten av 1700-tallet ble det i vintersesongen, når folkene på gårdene samlet seg om kvelden til «kvøldsvaka», lest høyt. Først fra sagaer og ballader, før det etter en pause var tid for husandakt med høytlesing fra en postill, andaktsbok eller annen oppbyggelig litteratur. Undersøkelser av bokbestander i husstandene på Island mellom 1748 og 1763 viser at de fleste inneholdt bøker til høytlesing nettopp på husandaktene (Guttormsson 1981, 133–134; Guttormsson 2001, 92–93).

Ble de kostbare kirkebiblene i folioformat brukt utenom kirkene, til for eksempel husandaktene om kvelden? Da biskop Gudbrand Thorlaksson utga den første islandske bibelen i 1584, hadde alle kirkene fått kongelig påbud om å kjøpe et eksemplar (Larusson 1995, 47–53, 58; Rian 2014, 207–208). I bibelen som Gudbrand ga til kirken på Hals, skrev han en dedikasjon på tittelbladet datert den 7. juledag 1588. Der ber han blant annet om at den som hadde tilsyn med kirken, passet godt på boken. Bibelen skulle ikke tas ut av kirken eller lånes bort uten at vedkommende som lånte den, ble gjort ansvarlig for de skadene som eventuelt måtte oppstå (Larusson 1995, 57–58). Lignende formuleringer er også kjent fra kongebrevet av 5. november 1569, der Frederik 2. beklaget seg over at kirkebiblene var ødelagt eller forsvunnet.²³ Ettersom biskop Thorlak fikk trykket en ny utgave i 500 eksemplarer i 1644, har det trolig vært en del slitasje og utenomkirkelig bruk. Kirkebiblene kan ha bli brukt til

.....

23 Appell skriver om dette kongebrevet og også om andre tilfeller av lån og tyveri av bøker fra blant annet kirker (2001, 506 ff.). Se trykt utgave av brevet i kanselliets brevbøker fra 1887–88, 520–521.

høytlesingene på husandaktene om kvelden. Prestene brukte trolig kirkebiblene hjemme både i arbeidet og privat. Husstanden kan også ha hatt en egen bibel. Guttormssons undersøkelse viser at det i 1750 var én bibel i hver tiende husstand, selv uten at prestegårdene var med i statistikken. Det er imidlertid mer sannsynlig at det var ulike typer religiøse bøker i mindre og billigere formater som ble mest brukt på lekfolks husandakter.

Bilder i religiøse bøker på Island

Oversikten over gjenbruken av Benedichts tresnitt har gitt et innblikk i bruk av bilder i islandske religiøse bøker. I Loftur Guttormssons undersøkelse, basert på sjeleregisteret for syv prestekald i perioden 1748–1763, av hvilke bøker som ble mest brukt ved husandakter, er det også interessant informasjon om billedbruk. Morten Møllers *Soliloquia de passione Jesu Christi*, som hadde 17 bilder i førsteutgaven fra 1599, tre bilder i 1651 og 1662, 20 bilder i 1677 og ett bilde i 1697, fantes i 35,9 prosent av hjemmene der det var husandakter. Ett eller flere av Benedichts bilder har vært i bøker i en tredjedel av husstandene i det undersøkte området. Mens J. Gerhards oppbyggelige bok *Fimmtjiu. H. Hugvekiur, Tienande til thess, ad ørua og vpptendra þan jnra Manen*, [...], som utkom tre ganger etter 1667, og som fantes i 40,2 % av hjemmene, har derimot ikke bilder (Guttormsson 1981, 137 ff., 2000, 176–177). I 1750 var det en bibel i hvert tiende hjem, presteboliger ikke medregnet (Guttormsson 1981, 139). Tilgangen på bilder hang sammen med hvilke utgaver de hadde. Den første bibelutgaven fra 1584 er den mest billedrike, med 23 bilder og tre tittelblad med motiver fra Det nye testamentet. Utgaven

fra 1644 inneholder fire av Benedichts bilder og tre tittelblad med motiver fra Det nye testamentet, og 1728-utgaven har fem tittelblad med motiver fra Det nye testamentet.

Dette sier noe om bilder i islandske bøker, men det finnes ingen studier av det islandske bokmarkedet som kan sammenlignes med de omfattende studiene av det danske bokmarkedet. Men det er ikke usannsynlig at Henrik Horstbølls undersøkelse av folkelige boktrykk på 1500-tallet i Danmark til en viss grad kan overføres til det islandske bokmarkedet. Ca. 2/3 av oktaver og mindre formater utgitt på dansk mellom 1575 og 1600 var illustrert med ett eller flere bilder. Det var en sammenheng mellom bruk av dansk skriftspråk, bruk av mindre formater samt bruk av billedkommunikasjon som viser at det var et marked for disse bøkene og det derfor lønte seg derfor å utgi dem (Horstbøll 1999, 297). Biskop Gudbrands utgivelser av godt illustrerte religiøse bøker på islandsk i små formater har trolig vært attraktive for islandske bokkjøpere.

Bildenes funksjon

Ifølge Luthers forord, som også var med i de danske utgavene av bønneboken og de islandske utgavene fra 1589 og 1695, hadde bildene en viktig oppgave. Her er teksten fra side ii i Benedichts utgave fra 1573:

Ieg haffuer anseet det gaat at være at Passionalen met figurer oc Billeder sættis hoss Bønebogen allermest for Børns oc enfoldige folcks skyld huilcke som ved Figurer oc lignelser bedre beuegis til at mercke oc beholde guds gierninger end ved blotte ord oc *lærdom*.

På side iii i forordet utdyper Luther dette synet:

Oc huad skulle det kunde skade om nogensaaledis lode male alle de besynderligste Historier i den ganstske Bibel udi en Bog at saadan en Bog kunde hede oc kaldis seg folkis Bibel. Sandelige mand kand icke formeget eller for tit holde den Menige mand Guds ord oc gierninger faare.

Fremhevingen av bildenes funksjon av hensyn til barn og enfoldige mennesker viser at de er en del av reformasjonsteologenes «pedagogisk prosjekt» (Guttormsson 2001, 89). Gudbrand Thorlaks-son, som var biskop i Holar fra 1571 til 1527, oversatte forordet og tekstene til islandsk og utga bønneboken med Benedichts 52 tresnitt i 1598. Fem år tidligere, i 1584, hadde han oversatt bibelen til islandsk og utstyrt den med 23 tresnitt og tre tittelblad med billedprogram fra Det nye testamentet. Bakerst i bibelen har Biskop Gudbrand skrevet noe som må kalles et hjertesukk: «Jeg ville gerne have ladet trykke alle de figurer, der tilhører den hellige Bibels historie, men det er ikke lykkedes mig at få fat i dem.»²⁴ Under perioden som biskop og ansvarlig for trykkepressen i Holar utgav han i 1599 en oppbyggelses-/andaktsbok, *Soliloquia de passione Jesu Christi*, med 17 bilder og en katekisme, *Biblia laicorum thad med er leikmannabi-*

.....

24 Ragnar F. Larussons oversettelse (1995, 47). Gudbrand sammenlignet trolig sin bibelutgave med de danske samtidige biblene som på denne tiden var rikt illustrert. Christian 3.s bibel fra 1550 inneholdt f.eks. 85 tresnitt, og Frederik 2.s bibel fra 1589 hele 119 tresnitt. De fleste bildene var i Mosebøkene i Det gamle testamentet og i Johannes' åpenbaring i Det nye testamentet.

blia,²⁵ utstyrt med 26 bilder. I år 1600 og 1620 utkom prekensamlingene *Passio Thad er Historian Pijnunnar og Daudans vors Frelsara Jesu Christi* med tolv bilder og *Passio Su Heilaga Historia*, med elleve bilder. Det er spesielt interessant at han i 1599 utga to billedrike bøker som med ett unntak inneholdt to ulike tresnittserier. Året før hadde han trykket Benedichts passionale med hele 52 bilder. Disse utgivelsene er en sterk indikasjon på at Gudbrand mente bilder var viktig i reformasjonsarbeidet.

Bildene i bøkene kom trolig ikke til sin rett på høytlesingen under husandakter i dårlig lys om kvelden. Den spesielle visuelle leseopplevelsen som helheten mellom tekst, bønn og bilde i de gjenomillustrerte bønnebøkene kunne gi, egnet seg bedre for den som brukte boken alene eller sammen med noen få. I de islandske versjonene av bønnebøkene fra 1598 og 1695 er ikke oppsettet så helhetlig eller brukervennlig løst som i de danske. For å lese den medfølgende bønnten til skapelsesbildet og bibelteksten må leseren bla om. På neste side står bønnten plassert ved siden av bildet der Gud skaper kvinnen av mannen. Hvordan kunne dette virke inn på opplevelsen av helheten mellom tekst og bilde? I de senere årene har forholdet mellom synssansen og de andre sansene som for eksempel hørsel, vært en sentral inngang for å forstå religiøse bilder i seg selv og i sammenheng med tekst.²⁶ En helhetlig løsning der ordene ble lest og hørt innvendig eller høyt og utvendig samtidig som bildet

.....

25 Inneholder Benedichts tresnitt av korsfestelsen, de 25 andre har et annet opphav.

26 Se f.eks. Laugerud, Ryan og Skinnebach (2016), Laugerud (2010, 97–120 og 2016, 21–49), Walsham (2014, 49–52) og Corbellini (2012, 15–40).

ble sett, kan ha gitt en sterkere og rikere opplevelse av innholdet.

Tekstutvalget er også viktig for helhetsforståelsen av skapelsesbildet. I de islandske bønnebøkene fra 1598 og 1695 er det nær sammenheng mellom innhold i tekst og bilde. Begge fremstillingene viser at Gud skiller natten fra dagen og skaper to store lys: det største til å skinne om dagen og det minste til å skinne om natten sammen med stjernene. Gud holdes opp som allmektig skaper, både i tekst og bilde. Denne skaperkraften kunne gjennom bønn gi styrke og oppmuntre til egen praksis. Lekfolk og også geistlige kunne for eksempel ha et sterkt og svært konkret forhold til Bibelen. Når boken ble løftet opp og kalt Guds Ord av presten, ble den opplevd som en manifestasjon av det hellige. Det er kilder som viser at mennesker opplevde dette nærværet så konkret at de spiste bibelsider for å få del i det hellige (Stronks, Morton og Dietz 2014, 10–12; Dahl 2013, 142 ff.).

Den økende tilgangen på bøker med bilder i kirkene og til privat bruk kan ha ført til at bilder på alterskap og på annet kirkeinventar generelt ble sett med et blick med flere og mer varierte billederfaringer. Lekfolk og prester ble trolig også vant til å forholde seg til bilder på tvers av konfesjonsgrenser, ettersom alterskap og kirkeinventar fra middelalderen ble stående i mange kirker (Lauge-rud 2001, 121–153; Lavold 2001, 155–175). Flere av Benedichts tresnitt fra 1573 er eksempler på kontinuitet på tvers av reformasjonen. Forelegget er Albrecht Dürers *Kleine passional* fra 1511. Motivene fra Jesu liv og lidelseshistorie i midtfeltet på alterskapene fra andre halvdel av 1700-tallet var trolig kjent for mange i menighetene i Grenjadarstadur og Bægisar fra bilder i bøker. Enkelte av fore-

leggene til de tolv enkeltbildene var sannsynligvis hentet fra Benedichts tresnitt og trolig også fra tresnitt trykket i andre religiøse bøker. En slik billedmigrasjon og bruk på tvers av medier kan ha forsterket budskapet i bildet.

Avslutning

Biskop Gudbrand Thorlaksson, som oversatte og trykte bønneboken i trykkeriet på bispesetet i Holar, var sentral for religiøs bokkultur på Island i andre halvdel av 1500-tallet. Illustrerte religiøse bøker på islandsk i små formater med bilder har trolig vært attraktive for islandske bokkjøpere. I 1599 utga han to billedrike bøker som med ett unntak inneholdt to ulike tresnittserier. Året før hadde han trykket Benedichts bønnebok med hele 52 bilder. Gudbrand og trykkeren Jone Jonessøn hadde et godt utvalg av tresnitt i trykkekassene på Holar som ble brukt for å fremme den lutherske reformasjonen i hans egen tid og langt ut på 1700-tallet.

Billedmigrasjon blir brukt om trykkblokker som gjenbrukes i ulike typer trykksaker. Her har vi sett eksempler på hvordan tresnitt skåret for å inngå i en helhet med bibeltekst og bønn til privat meditativ bruk ble gjenbrukt i en offisiell kirkebibel i det store og kostbare folioformatet trykket i store opplag for at alle kirker skulle ha et eksemplar av Guds ord. De nordiske reformasjonsbiblene oversatt til folkespråkene kalles også kongebibler, fordi de som regel inneholdt kongens portrett, våpenskjold og forord. De islandske reformasjonsbiblene inneholder kongens forord. Spranget fra privat bønnebok i lite format til meditativ bruk og til offisiell kirke- og kongebibel er vesentlig. Benedichts tresnitt av skapelsen har migrert

fra en religiøs boksjanger til en annen.

I kirkene i Grenjadarstadur og Bægisar var det fra slutten av 1700-tallet altertavler med bilder fra Jesu liv- og lidelsehistorie som sannsynligvis har bilder i Benedichts bønnebok som forelegg. Billedmotivet har her migrert fra en medieform til en annen, fra boktrykk til altertavle og fra tresnitt til maleri. Den spesielle visuelle leseopplevelsen som helheten mellom tekst, bønn og bilde i de gjennomillustrerte bønnebøkene åpnet for, egnet seg for den som brukte boken alene, eller kanskje også sammen med en eller noen få til. En slik felles billed- og tekstopplevelse var mulig i kirkene i Grenjadarstadur og Bægisar. Menigheten kunne i fellesskap høre Guds ord mens de så på altertavlene.

BIBLER

Den Bibel: tgeheele Oude ende Nieuwe Testament. 1528. Antwerpen: Willem Vorsterman. <http://www.bijbelsdigitaal.nl/view/?mode=1&bible=vorst1531&part=65>

De Biblie uth der uthlegginge Doctoris Martini Luthers yn dyth dusesche vlitich uthgeseztet: mit sundergen underrichtingen, also men seen mach. Lübeck: by Ludowich Dietz gedrucket, 1533/34. Lübeck: Ludvig Dietz <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0005/bsb00051900/images/>

Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift Deusch Mart. Luth, Wittenberg: Gedruckt durch Hans Lufft. 1534. Wittenberg: Hans Lufft. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0010/bsb00105994/images/>

Biblia, Det er den gantske Hellige Schrift, vdsæt paa Danske. Prentit i Københaffn aff Ludowich Dietz. 1550. København: Ludvig Dietz.

Biblia, Það Er Öll Heilóg Ritning, vtlógd a Norrænu, med Formalum Doct. Martini Lutheri. 1584. Holum: [Guðbrandur Þorláksson]. <http://baekur.is/is/bok/000036975>

Biblia, Det er, Den gantske Hellige Schrift, paa Danske. 1589. København: Matz Vingaard.

Biblia, Það er, Öll Heilog Ritning, vtløgd a Norrænu, med Formælum D. Marth. Luth. Prentud ad nyu a Hoolum. 1644. Holum: [Þorlákur Skúlason] http://baekur.is/is/bok/000036976/Biblia_thad_er_oll_heilog

DELBIBLER

Das Neue Testament Deüttsch. 1522. Wittenberg. (novemberutgave). <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0009/bsb00093395/images/>

Das Allte Testament Deutsch. 1523. Wittenberg. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0010/bsb00106005/images/>

Det Ny Testamente: Jhesu Christi egne ord oc Euangelia, som han selff predickede oc lærde her paa Jorden. 1529. Antwerpen: Willem Vorsterman.

Det Gamle Testamente Med tro oc flijt fordanskedt aff M. Hans Taussen. 1535. Magdeborg.

BØNNEBØKER OG POSTILLER

Drottins vors JEsu Christi Fædingar Historia, Med Einfalldri Textans Utskijringu. I Þriaatiju Capitulum iñriettud, eptir þeim Þriaatiju Fædingar Psalmum. Dryckt aa Hoolum i Hialltadal, Af Jooni Olafssyni. 1771. Hólar. http://baekur.is/is/bok/000372694/Drottins_vors_Jesu_Kristi

DÜRER, ALBRECHT. 1511. *Chelidonium, Benedictus: Passio Christi ab Alberto Durer Nurenbergensi effigiata.* Nürnberg. <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00000462/images/>

Gudspiöll og Pistlar sem lesen verda Aared vm kring, j Kirkiu Söfnudenum A Suñudögum og þeim Hatjdis Dögum sem halldnar eru, epter Ordi nantiunne Prentad ad nyu, epter riettre Vtleggingu ANNO. M. DC. XVII. 1617. Hólar. <http://baekur.is/is/bok/000816900>

Gudspiöll og Pistlar sem lesen verda Aared vm kring, j Kirkiu söfnudenum. A Suñudögum og þeim Hatjdis dögum sem halldnar eru epter Ordi nantiunne. Prentud enn ad nyu, epter þeirre fyrre Vtleggingu. ANNO M DC XXXI. 1631. Hólar. <http://baekur.is/is/bok/000816902>

PÉTURSSON, HALLGRÍMUR. 1704. *Psalterium Passionale. Edur Þijslar-Psaltare Vt af Þijnu og Dauda DRottens vors JEsu CHristi. Editio VI. Þricket a Hoolum i Hialltadal, Af Marteine Arnoddssine, Anno. M. DCCIV.* Hólar. <http://baekur.is/is/bok/000158124>

LUTHER, MARTIN. 1529. *Ein Betbuchlin mit eym Calender und Passional*. Wittenberg.

LUTHER, MARTIN. 1531. *Om vaar Herris død oc pine*. Antwerpen: Willem Voesterman.

LUTHER, MARTIN. 1573. *Passional, Vor Herris Jhesu Christi Pinis oc Døds Historie, met skøne oc deylige Figurer oc Christelige Bøner huer Christen saare nyttelige at læse, Udsæt paa Danske aff Rasmus Hanssøn [Reravius] København prentet oc bekaastet aff Laurentz Benedicht*. København.

LUTHER, MARTIN. 1592. *Historien om Jesu Christi vor frelseris Pine oc Død, Met Gudelige Bøner schiøne figurer oc merkelige Sentenzer baade aff det gamle oc ny Testamente, forbedret met nogle ny figurer, aff Mosi Bøger oc Christi Fødsels Historie*. Ribe: Anders Sørensen Vedel.

LUTHER, MARTIN. 1598. *Passionall Püsl og Piina vors Herra Jesu Christi, saman lesen af þeim fiorum Gudspialla Mönnum, Med fögrum Figurum, og Hiartnæmum Gudlegum Bænum. Vngdomenum og þeim einföll du til Gagns og Gooda. Hólar*.

<http://baekur.is/is/bok/000835968>

LUTHER, MARTIN. 1599. *Biblia Laicorum, það er Leikmaña Biblia, sa gyllene Catechismus Hólar*. <http://baekur.is/is/bok/000594116>

LUTHER, MARTIN. 1600. *Thad er Historian Þijnunnar og Daudans vors Frelsara Jesu Christi. Sundur skipt i Threttan predikaner. Hólar* http://baekur.is/bok/000831564/Passio_thad_er_historian

LUTHER, MARTIN. 1695. *Schematographia sacra edur nokkrar merkilegar figúrur og myndir. Eður Nockrar Merkelegar Figurur og Minder, wtdregnar af Historiu þess Gamla og Nya Testamentis, Prentad I Skalhollte, Af Jone Snorrasyne. Anno M. DC. XCV. Skálholt*. <http://baekur.is/is/bok/000251003>

MÖLLER, MORTEN. 1599. *Soliloquia de passione Jesu Christi. Það er Eintal Salareñar vid sialfa sig, Huørsu ad huør christen Madur hañ a Daglega j Bæn og Andvarpan til Guds [...]. Prentad a Holum. Hólar*. <http://baekur.is/is/bok/000274463>

MÖLLER, MORTEN. 1651. *Soliloquia de passione Jesu Christi. Það er Eintal Solareñar vid sialfa sig. Huørsu ad huør Christeñ Madur hañ a Daglega j Bæn og Anduarpan til Guds [...]. Prentud ad nyu a Hoolum j Hiallta Dal* <http://baekur.is/is/bok/000274464>

MÖLLER, MORTEN. 1662. *Soliloquia de passione Jesu Christi. Það er Eintal Solareñar vid sialfa sig. Huørsu ad huør Christeñ Madur hañ a Daglega j Bæn og Anduarpan til Guds [...]. Prentud eñ ad nyu a Hoolum j Hiallta Dal. Hólar.*
<http://baekur.is/is/bok/000274465>

MÖLLER, MORTEN. 1677. *Soliloquia de passione Jesu Christi. Það er Eintal Solareñar vid sialfa sig. Huørsu ad huør Christeñ Madur hañ a Daglega j Bæn og Anduarpan til Guds [...]. Prentud eñ ad nyu a Hoolum j Hiallta Dal. Hólar.*
<http://baekur.is/is/bok/000274466>

MÖLLER, MORTEN. 1697. *Soliloquia animæ de passione Jesu Christi Það er. Eintal Saalareñar vid sialfa sig, hvørsu ad hvør Christeñ Madur aa Daglega j Bæn og Andvarpan til Guds [...] aa Melstad forðum Officiali Hoola Stiftis. Skálholt.*
<http://baekur.is/is/bok/000274467>

PANGRATIUS, ANDREAS. 1649. *Postilla Það er. Einföld, Skiir og stutt vtlegging yfer þaug Evangelia, [...]. Prentud ad nyu a Hoolum Anno 1649. Hólar.*
<http://baekur.is/is/bok/000594538>

PANGRATIUS, ANDREAS. 1676. *Postilla Það er. Einföld Skjir og stutt Vtlegging yfer þau Evangelia, [...] Skrifud fyrst j Þysku Maale Af M. Andres Pangratio. Eñ a Norrænu wtsett af þeim Virðulega Herra. H. Gudbrande Thorlakssyne.*
<http://baekur.is/is/bok/000594544>

Passio Su Heilaga Historia, Vm Pijnu og Dauda vors Endurlausnara Jesu Christi. So sem hññ H. Mattheus hefur hana saman skrifad. I siø stuttar Predikaner samandrei-gen. Og a Islensku wtlógd, af H. Odde Einarssyne Superintendente, Schalholts Stick-tis. Þrykt a Holum. 1620. Hólar. <http://baekur.is/is/bok/000594545>

APPEL, CHARLOTTE. 2001. *Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark*, b. 2. København: Museum Tusculanum.

ASTON, MARGARET. 2016. Bibles to ballads: Some pictorial migrations in the reformation. I *Christianity and community in the West: Essays for John Bossy*, red. Simon Ditchfield, 72–86. London: Routledge.

BENZING, JOSEF OG HELMUT CLAUS. 1989. *Lutherbibliographie: Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*. 2. oppl. Vol. 10. Baden-Baden: Koerner.

BJØRKE, KJELL INGE. 2005. Fløydørene til alterskapet i Gamle Hjørundfjord kyrkje. *Frå Hjørundfjord* 27: 20–26.

BRANDT, C.J. 1853–56. Nogle oplysninger om trykningen, indbindingen og salget af bibeloversættelsen 1550. I *Kirkehistoriske Samlinger R. 2 1853–1856*, 394–415. København: Selskabet for Danmarks Kirkehistorie.

CHARTIER, ROGER. 1989. Text, printing, readings. I *The new cultural history*, red. Lynn Hunt, 155–175. Berkley, California: University of California Press.

CORBELLINI, SABRINA. 2012. Instructing the soul, feeding the spirit and awakening the passion: Holy writ and Lay readers in medieval Europe. I *Shaping the Bible in the reformation: Books, scholars and their readers in the Sixteenth century*. Vol. 20. Library of the Written Word, red. Bruce Gordon og Matthew McLean, 15–40. Leiden: Brill.

DAHL, GINA. 2013. Politikk, religion og tekst. Bibelen i kommunikasjonskretsløpet. I *Religion i skrift. Mellom mystikk og materialitet*, red. Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, 133–141. Oslo: Universitetsforlaget.

DARNTON, ROBERT. 1982. What is the history of books? *Daedalus* 111(3): 65–83.

CHRISTIE, SIGRID. 1973. *Norges Kirker bd. 2. Den lutherske ikonografi i Norge inntil 1800*. Oslo: Land og Kirke.

STRONKS, ELS, ADAM MORTON OG FEIKE DIETZ. 2014. The function and nature of international religious contacts in Northern Europe. I *Illustrated religious texts in the North of Europe, 1500–1800*, red. Feike Dietz, Adam Morton, Lien Roggen, Els Stronks og Marc van Vaec, 1–18. Farnham: Ashgate.

FET, JOSTEIN. 2015. *Den gløymde litteraturen. Gamle bøker og skrifter i privat eige på Sunnmøre*. Oslo: Samlaget.

GILJE, NILS. 2011. «Saa ere nu saadanne Billedstytter døde træ oc Stene». I *Tidskrift for kulturforskning* 10(2-3): 73–83.

GUTTORMSSON, LOFTUR. 1981. Island. Læsefærdighed og folkeuddannelse 1540–1800. I *Ur nordisk kulturhistoria. Mötesrapport. Läskunnighet och folkbildning före folkskoleväsendet*, Nordisk historikermøte 18, red. Mauno Jokipii, 123–191. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

GUTTORMSSON, LOFTUR. 2001. Islandske forestillingsverdener i brudfladen mellem ortodoksi og folkekultur. I *Mellem gud og djevel. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*. Nord 2001:19, red. Hanne Sanders, 87–104. København: Nordisk Ministerråd.

GUTTORMSSON, LOFTUR, SIGURJÓN EINARSSON OG HJALTI HUGASON. (2000). *Frá siðaskiptum til upplýsingar*. Vol. 3. Reykjavík: Alþingi.

HERMANNSSON, HALLDÓR. 1916. *Icelandic books of the sixteenth century (1534–1600)*. Ithaca, New York: Cornell University Library.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924015601309>

HERMANNSSON, HALLDÓR. 1922. *Icelandic books of the seventeenth century (1601–1700)*. Ithaca, New York: Cornell University Library.
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.3210107333716;view=iup;seq=1>

HORSTBØLL, HENRIK. 1999. *Menig mands medie. Det folkelige bogtrykk i Danmark 1500–1840. En kulturhistorisk undersøgelse*. København: Museum Tusculanums forlag.

ILSØE, INGRID. 1995. De tre danske foliobiblers historie, træsnit og stik. I *På sporet af gamle bibler. En nordisk antologi*, red. Peter E. Raes, 19–34. København: Akademisk forlag. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2010052520006

JENSEN, JOHAN R.M. 1991. Christiern Pedersens passionale, mellem middelalderen og renæssance. I *Tro og bilde i Norden i reformasjonens århundre*, red. Martin Blindheim, Erla Hohler, Louise Lillie, 151–168. Oslo: Universitetsets oldsakssamling. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2014060506042

Kancelliets brevbøger vedrørende Danmarks indre forhold, bd. 1. 1551/1555–1556/1560 / udg. ved C.F.Bricka af de under Kirke- og Undervisningsministeriet samlede Arkiver. 1885–88. København: G.E.C. Gads Forlag.

LARUSSON, RAGNAR F. 1995. De tre bibler fra Hólar, Island. I *På sporet af gamle bibler. En nordisk antologi*, red. Peter E. Raes, 46–58. København: Akademisk forlag. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2010052520006

LAUGERUD, HENNING. 2001. «Jesu fødsel» på prekestolen i Onsøy gamle kirke. Ikonologisk-teologisk «dissonans» i Østfold. I *Mellem Gud og Djevel. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*. Nord 2001:19, red. Hanne Sanders, 121–153. København: Nordisk Ministeråd.

LAUGERUD, HENNING. 2010. Visualitet og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge. Bilder, skrift og erindring I *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500–1814*, 97–120. Bergen: Institutt for lingvistiske, litterære og estetiske studier.

LAUGERUD, HENNING. 2016. The optics of understanding. Sight, sensing and discourses of knowledge in early modern Europe. I *Images of knowledge*.

The epistemic lives of pictures and visualisation, red. Nora Sørensen Vaage, Rasmus T. Slaattelid, Trine Krigsvoll Haagenen og Samantha L. Smith, 21–49.
Frankfurt Am Main: Peter Lang.

LAUGERUD, HENNING, SALVADOR RYAN OG LAURA KATRINE SKINNEBACH. 2016.
The materiality of devotion in late medieval Northern Europe: Images, objects and practices. Dublin: Four Courts Press.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ. 1989. *Kirkeordinansen 1537/39: Det danske udkast til Kirkeordinansen (1537); Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ Et Norwegiæ Et Ducatum Sleswicensis Holstatiæ Etc. (1537); Den Danske Kirkeordinans (1539)*. København: Akademisk Forlag.

LAUSTEN, MARTIN SCHWARZ. 2011. *Johann Bugenhagen, luthersk reformator i Tyskland og Danmark*. Vol. 16. Kirkehistoriske Studier. København: Anis.

LAVOLD, BENTE. 2001. Holdninger til katolske altertavler etter reformasjonen. I *Mellem Gud og Djevel. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*. Nord 2001:19, red. Hanne Sanders, 155–175. København: Nordisk Ministerråd.

LUTHER, MARTIN. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe (WA)*. 1883. Weimar: H. Böhlau.

MÜHLEN, REINHARD. 2001. *Die Bibel Und Ihr Titelblatt: Die Bildliche Entwicklung Der Titelblattgestaltung Lutherischer Bibeldrucke Vom 16. Bis Zum 19. Jahrhundert*. Vol. 19. Studien Zur Theologie. Würzburg: Stephans-Buchhandlung.

ORTELIUS, ABRAHAM. 1590. *Islandia*. I *Theatrum Orbis Terrarum*. Antwerpen.

PAULLI, RICHARD JAKOB. 1930. *Lorentz Benedicht, bogtrykker og xylograf i København i sidste halvdel af det XVI. aarhundrede*. København: R. Paulli.

PETTEGREE, ANDREW. 2010. *The book in the renaissance*. New Haven: Yale University press.

RASMUSSEN, TARALD OG INGE LØNNING. 1980. *Martin Luther. Verker i utvalg*, b. 3. Oslo: Gyldendal. http://urn.nb.no/URN:NBN:no-nb_digibok_2007070904008

RIAN, ØYSTEIN. 2014. *Sensuren i Danmark-Norge. Vilåårene for offentlige ytringer 1536–1814*. Oslo: Universitetsforlaget.

ROSENKILDE, VOLMER. 1952. *Europæiske bibeltrykk. Omkring den Rosendahlske bibelsamling*. Esbjerg: K. Rosendahls Bogtrykkeri.

ROSENKILDE, VOLMER OG C.J. BALLHAUSEN. 1987. *Thesaurus Librorum Danicorum. 15th and 16th Century*. København: Rosenkilde og Bagger.

TORFASON, JÓN OG ÞORSTEINN GUNNARSSON, RED. 2007. *Friðaðar kirkjur í Eyjafjarðarprófastsdæmi. 1. Bakkakirkja. Bægisáarkirkja. Glæsibæjarkirkja. Kviabek-kjarkirkja. Miðgarðakirkja. Möðruvallakirkja í Hörgárdal. Ólafsfjarðarkirkja. Tjarnarkirkja. Urðakirkja. Vallakirkja*, b. 9 av *Kirkjur Íslands*. Reykjavík: Hið íslenska Bókmenntafélag.

TORFASON, JÓN OG ÞORSTEINN GUNNARSSON, RED. 2013. *Friðaðar kirkjur í Þingeyjarprófastsdæmi 2. Garðskirkja. Grenjaðarstaðarkirkja. Húsavíkurkirkja. Neskirkja. Sauðaneskirkja. Skinnastaðarkirkja. Svalbarðskirkja. Þverárkirkja*. B. 22 av *Kirkjur Íslands*. Reykjavík: Hið íslenska Bókmenntafélag.

VOLZ, HANS OG HENNING WENDLAND. 1978. *Martin Luthers Deutsche Bibel: Entstehung Und Geschichte Der Lutherbibel*. Hamburg: Wittig.

WALSHAM, ALEXANDRA. 2014. Idols in the frontispiece? Illustrating religious books in the age of iconoclasm. I *Illustrated religious texts in the north of Europe, 1500–1800*, red. Feike Dietz, Adam Morton, Lien Roggen, Els Stronks og Marc van Vaecck, 21–52. Farnham: Ashgate.

Bidragsyttere

LARS BISGAARD. Phd og lektor i historie.

Syddansk Universitet i Odense, Institut for
historie

GINA DAHL. Dr. art. i religionsvitenskap.

Statsarkivet i Bergen

ESPEN KARLSEN. Fil. dr. i latin. Nasjonal-

biblioteket

ELISE KLEIVANE. Forsker. Universitetet i Oslo,

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

HENNING LAUGERUD. Førsteamanuensis.

Universitetet i Bergen, Institutt for
lingvistiske, litterære og estetiske studier

BENTE LAVOLD. Cand. phil i historie.

Nasjonalbiblioteket

ØYSTEIN RIAN. Professor emeritus i historie.

Universitet i Oslo. Institutt for arkeologi,
konservering og historie

JOHN ØDEMARK. Førsteamanuensis.

Universitetet i Oslo, Institutt for kulturstudier
og orientalske språk

Skriftserien *Nota bene* er Nasjonalbibliotekets egen formidlingskanal både for forskningsresultater som bygger på samlingen i biblioteket og for forskning med relevans for denne samlingen. Alle manuskripter blir fagfelle-vurdert. *Nota bene* har en vid tematisk profil. For å speile den fulle bredden av samlingen, vil publikasjonene kunne ta utgangspunkt i for eksempel håndskrifter, trykte kilder, film, musikk, bilder, kringkasting og digitale medier. Vi gir ut både monografier, kildedekritiske utgaver og artikkelsamlinger.

NOTA BENE 1

Det nasjonale i Nasjonalbiblioteket | Marianne Takle | 2009

NOTA BENE 2

The Archive in Motion. New Conceptions of the Archive in Contemporary Thought and New Media Practices | Eivind Røssaak (red.) | 2009

NOTA BENE 3

Axel Charlot Drolsum. Brev 1875–1926 | Bjørg Dale Spørck | 2011

NOTA BENE 4

Opplysning, vitenskap og nasjon. Bidrag til norsk bibliotekhistorie | Ruth Hemstad (red.) | 2011

NOTA BENE 5

Latin Manuscripts of Medieval Norway. Studies in Memory of Lilli Gjerløw | Espen Karlsen (red.) | 2013

NOTA BENE 6

Den engasjerte kosmopolitt. Nye Bjørnson-studier | Liv Bliksrud, Giuliano D'Amico, Marius Wulfsberg og Arnfinn Åslund (red.) | 2013

NOTA BENE 7

Naturen og eventyret. Dokumentarfilmskaperen Per Høst | Gunnar Iversen | 2014

NOTA BENE 8

Å bli en stemme. Nye studier i Camilla Colletts forfatterskap | Trond Haugen (red.) | 2014

NOTA BENE 9

Propagandakrig. Kampen om Norge i Norden og Europa 1812–1814 | Ruth Hemstad | 2014

NOTA BENE 10

Small Country, Long Journeys. Norwegian Expedition Films | Eirik Frisvold Hanssen og Maria Fosheim Lund (red.) | 2017

NOTA BENE 11

Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700: tekst, visualitet og materialitet | Bente Lavold og John Ødemark (red.) | 2017

© Nasjonalbiblioteket, Oslo 2017

ISBN 978-82-7965-347-9 (trykt)

ISBN 978-82-7965-348-6 (e-bok)

ISSN 1891-4829 (trykt)

ISSN 2535-4337 (e-bok)

Design: Superultraplus Designstudio,

www.superultraplus.com

Trykk: Erik Tanche Nilssen AS

Det må ikke kopieres fra denne boka i strid med åndsverkloven
eller avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for
rettighetshavere til åndsverk.

Skriftserien *Nota bene* er Nasjonalbibliotekets egen formidlingskanal både for forskningsresultater som bygger på samlingen i biblioteket, og for forskning med relevans for denne samlingen. Alle manuskripter blir fagfellevurdert. *Nota bene* har en vid tematisk profil. For å speile den fulle bredden av samlingen, vil publikasjonene kunne ta utgangspunkt i for eksempel håndskrifter, trykte kilder, film, musikk, bilder, kringkasting og digitale medier. Vi gir ut både monografier, kildekritiske utgaver og artikkelsamlinger.

Reformasjonstidens religiøse bokkultur cirka 1400–1700: tekst, visualitet og materialitet viser at reformasjonen i Danmark-Norge var uløselig knyttet til innføringen av en ny bok- og tekstkultur. Bidragene i denne boken dokumenterer at arbeidet med å innføre en ny religiøs orden var avhengig av tekstlige og visuelle former fra før reformasjonens tid. Ved hjelp av bok- og teksthistoriske perspektiver viser denne utgivelsen at forståelsen av reformasjonen som et entydig brudd med fortiden må korrigeres.