
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 ompakningen 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 Brunsmant mente dokumenterte hendelsene, ble publisert. Mot slutten av århundret vendte det offisielle Danmark seg mot Brunsmant 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 Brunsmants 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 oppponenter ha det til at bokens emne var «en Fabel og u-vis Sag», som Brunsmant selv sier (KH, 220). Motstanden gjør altså at Brunsmant må forsvare sin fromme fortelling mot skribenter som benekter den sannheten Brunsmant ønsket å rapportere om i KH. En forfatter som Brunsmant 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 paratekstuell 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 tømt 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 forførdeligt Hus-Kors, eller en sandferdig Beretning om en gruelig Fris-telse som tvende fromme Ægte-Folk i Kjøge 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. Brunsmann 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. Brunsmanns 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 Brunsmann kompilerte 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 Brunsmann – som førstehåndskilde er en del av den verden både hun og Brunsmann 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,

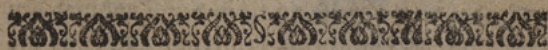
Et Forfærdeligt
Huus = Kaars

Eller en

Sandferdig Beret-
ning om en Gruelig Fristelse
aff Dieffvelen som tvende Fromme
oc Gudfryctige Æcte = Folck i Kiø-
ge for nogen Rum Tid siden hafver
været plagede med.

For nogle Aar siden Først til
Trycken forfremmet og nu atter paa
ny Iagien ofverfeet og med atskillige andre Hi-
storiers og hændelsers tilleg formeret og
forbedret. Hvilket er gjort
ved

Johan Brunsmand.



Kiøbenhavn /

Vrentet af Christian Wering Aead: Poatr:
Paa sin egen bekost: oc findis hos hañem tilkiøbs,
Aar MDC LXXXIV. 1684

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 Brunsmann til å tilføye flere nye tekstdele for å underbygge huskorsets historiske realitet. Anakronistisk kunne vi si at Brunsmanns 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 suspekta «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 «naturens 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 Brunsmann 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 forvrengt 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 bestemte lidelser (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 fortolknings skjemaer – 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 samtidseskatologien: 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, staaer 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 syndelighed 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 fortrent 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 «siutes 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 høns» 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 denkwürdige 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). [iii. 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 saken 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 Allermæchtigste [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 Brunsmann 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 Allermæchtigste». Dette kosmologiske maktfordelingsprinsippet – som Brunsmann 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 gjentagelsen bekrefter, er et aksiom i kristen teologi: at Gud i siste instans er allmæchtig, 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 allmæchtig 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 tidlige 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 forskjøv protestantisk demonologi oppmerksomheten bort fra trolldom og diabolisk handlekraft og vektla nettopp «prøvelsen» som en virkning 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 tillat 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 Brunsmann 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 Brunsmann 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 sykkelig 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 «*diabolos*» (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, antydet.

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 tidlige 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 Brunsmans bok ble sett som en årsak til den senere besettelsen. Derfor har Magnússons «sandfærdig[e] beretning» en klar slagside mot den «sannferdige beretningen» som Brunsmann 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 opponenter 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 «utviflagtig 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 tekst:arv:

[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 Pedersøn 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 Tusulanums 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 djævelbesettelse i Danmark efter Reformationen. I *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjon til opplysningsstid*, 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.