



LUND UNIVERSITY

Människan är född till olycka, såsom fågeln till att flyga.

Håkansson, Håkan

Published in:

Til at stwdera läkedom. Tio studier i svensk medicinhistoria.

2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Håkansson, H. (2008). Människan är född till olycka, såsom fågeln till att flyga. I G. Broberg (Red.), *Til at stwdera läkedom. Tio studier i svensk medicinhistoria.* (s. 87-106). Sekel Bokförlag.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

»MÄNNISKAN ÄR FÖDD TILL OLYCKA, SÅSOM FÅGELN TILL ATT FLYGA«

Medicin och religion i reformations- och stormaktstidens Skandinavien

Håkan Håkansson

Var det då egentligen rätt att söka läkarens hjälp om sjukdom var ett Guds straff för våra synders skull? Kring matbordet satt skaran av andäktiga lärjungar som vanligt med skrivdonen framför sig, redo att notera varje ord som råkade falla över hans läppar. »Jag anser att Satan är upphovet och orsaken till alla svåra epidemier och sjukdomar som drabbar människan.« För det första, tillade han, var ju Satan en dödens furste. Och för det andra, vittnade inte den Heliga Skrift om att Kristus botat alla som plågades av Djävulen – inte bara människor som var besatta av onda andar, utan också blinda, förlamade, krymplingar, stumma och döva? »Därför menar jag att alla farliga farsoter är Djävulens slag och plågor.«¹

För Martin Luther, denne lika beryktade som ryktbare gestalt, som obönhörligen kom att driva en kil genom det kristna Europa, framstod världen som ett slagfält där gott och ont, Gud och Satan, utkämpade en allt hätskare kamp mot varandra, en kamp som inte bara gällde herraväldet över människans själ, utan också över hennes kropp. Det var en strid som rasat sedan tidernas begynnelse, från det ögonblick då Eva låtit sig frestas och människan drivits ut ur paradiset till lustgård, dömd till en syndfullhet som anfrätte hennes själ och gjorde kroppen skröplig, svag och sjuk. »Sjukdom och död är inget annat än en plåga och ett straff för syndens skull«, mullrade han i en av sina predikningar.²

För Luther var sjukdom alltså inte bara en ofrånkomlig del av människans liv på jorden. Läkekonsten var också oupplösligt förbunden med den bibliska hi-

storiesyn och religiösa föreställningsvärld som utgjorde bjälklaget i 1500-talets kultur. Genom arvsyndnen hade människan blivit ett rov för ondskans makter: för farsoter som bröt ned vår kropp, likaväl som villosläror som angrep vår själ. I den lutherska tankevärlden kom läkaren närmast att framstå som prästens spegelbild: såsom teologen helade vår själ, botade den läkekunnige vår kropp. Och i båda fallen var det Gud själv som givit dem medlen att bekämpa ondskan: såsom teologen använde sig av evangeliet, använde sig läkaren alla de örter som Gud skapat som botemedel. Läkaren var inget annat än »en Herren Guds helare« vars värv instiftats av Gud själv, konstaterade Luther. »Ära läkaren«, uppmanade ju den Heliga Skrift, »ty Herren haver skapat honom, och läkedomen kommer ifrån den Högste«. Åt alla de lärjungar som frågade sig om det var rättfärdigt att söka läkarhjälp hade han därför bara ett svar, lika lutherskt märgfullt som alltid: »Äter du när du är hungrig?«³

Det medeltida arvet

Martin Luther och hans efterföljare var inte ensamma om att se sjukdom och hälsa ur ett religiöst perspektiv. I stor utsträckning vilade hela den kristna världsbilden på föreställningen att människan utgjorde Guds främsta skapelse, satt att härska över jorden och alla dess varelser. Likafullt drabbades hon ständigt av sjukdomar och krämpor, ett till synes paradoxalt faktum som bäst lät sig förklaras och förstås i trons ljus. Under hela medeltiden var den medicinska ve-

tenskapen dessutom oupplösligt förknippad med en teologisk tankevärld där gränserna mellan det andliga och världsliga ofta löstes upp och försvann. Enligt många medeltida teologer var bikt och bön lika avgörande för hälsan som den medicinska behandlingen – fick inte själen vård kunde inte heller kroppen bli frisk. Likaså ansågs sjukdomar ofta besitta en religiös innebörd, även om de lärde var allt annat än eniga om hur denna skulle tolkas från fall till fall. Inte sällan förknippades exempelvis spetälska med liderlighet och i åtskilliga traktater skildrades sjukdomen som en Guds straffdom över de okyska. För andra framstod lepran däremot som ett tecken på helighet, ett bevis för att man tillhörde den utvalda skara som fått förmånen att genomgå skärselden redan under sitt jordeliv, för att därigenom få frid i livet efter detta (en tolkning som framför allt hämtat näring ur den bibliske Lazarus öde). Även för de teologer som hävdade att all sjukdom var ett uttryck för Guds försyn var det uppenbart att försynen kunde ta sig högst varierande, oväntade och motsägelsefulla former. Ibland drabbade den syndarna, ibland de fromma; ibland tjänade sjukdomen som ett avskräckande exempel som manade åskådarna till bot och bättring, ibland var den Herrens sätt att peka ut de gudaktiga och förvirra Djävulen (en ynnest som bland annat den bibliske Job tvingats genomleva). Och ibland kunde sjukdomen paradoxalt nog gjuta en förhärligande aura över Guds gunstlingar, såsom aposteln Paulus upphöjts genom sin blotta kroppsliga svaghet.⁴ Herrens vägar var kort sagt lika infallsrika som outgrundliga.

De nära sambanden mellan religion och medicin framträder kanske allra tydligast i medeltidens syn på de kyrkliga ritualerna, som inte sällan tillskrevs helande krafter. Så brukade kyndelmässodagen firas med att prästen välsignade vaxljus som folket tog hem till sina gårdar, där de tändes för att lindra kvinnornas plågor vid barnafödslar eller formades till små krucifix som hängdes upp på vaggor, staldörrar och plogar för att hålla det onda borta. På samma sätt användes de videkvistar som välsignades på palmsöndagen: de ströddes över golven, lades i sängarna eller brändes

i husets härd som skydd mot sjukdomar och elände. Än verkningsfullare ansågs vigvattnet, som inte sällan ordinerades mot allsköns krämpor, liksom de heliga relikier man bar som läkande talismaner kring halsen. På många håll ansågs altarduken ha förmågan att bota epilepsi medan korporalduken skyddade mot ögonsjukdomar och – en smula förvånande kanske – mot eldsvådor. Det finns till och med exempel på hur kyrknyckeln användes i läkande syfte, och otaliga skrifter vittnar om det vanliga bruket att lägga örter, vaxljus eller små tyglappar under altarduken i hopp om att de skulle absorbera högmässans helande krafter.⁵

I äldre historieskrivning har de här brukena inte sällan skildrats som ett uttryck för »folkliga« föreställningar, som om det bara vore enkelt folk och mindre nogräknade sockenpräster som satte tilltro till ceremoniernas kraft. I realiteten var detta emellertid föreställningar som kyrkan både sanktionerade och försvarade. Liturgins förmåga att bokstavligen förmedla Guds nåd till människan var en omistlig del av medeltidens världsbild och utgjorde själva fundamentet för kyrkans auktoritet. Visserligen kunde bruket ges mer eller mindre egensinniga eller egenmäktiga tolkningar: då biskopen av Durham under 1400-talet kurerade ett utbrott av mjältbrand genom att välsigna traktens boskap med S:t Wilfrids sigill tog han också rundligt betalt per få. Förmodligen är de ordinationer som återfinns i en samtida läkebok från Vadstena kloster mer representativa för tidevarvet: mot febersjuka rekommenderades bland annat bröd som under långfredagen placerats invid korset och välsignats på påskdagen, alternativt att prästen tvättade processionskorset med vigvatten, varefter den sjuke fick tvaiga sig i vattnet, allt under det att prästen mässade en räckta passande böner.⁶

Några decennier senare spikade den unge Luther sina teser på Wittenbergs kyrkdörr. Reformationen hade inletts, och med den skulle också synen på de kyrkliga ceremonierna genomgå en radikal förändring. För protestanterna var tron på den katolska liturgins krafter inget annat än ett Antikrists bländverk som under århundraden använts för att sprida irläror

bland folket. Punkt för punkt slog det lutherska prästerskapet ned på den romerska kyrkans lära medan ritualhandböcker och kyrkoordningar rensades från papistiska påfund. I Sverige fastslogs redan 1529 att varken ritualerna i sig själva eller de sakramentalier som användes besatt några som helst gudomliga krafter: vigvattnet hade inga helande egenskaper, utan var bara en symbolisk påminnelse om att »vi är döpta och stänkta med Kristi blod«; videokvistarna hade ingen »besynnerlig makt«, utan var blott något som användes i åminnelse av hur folket kastat palmkvistar över vägen under Kristi intåg i Jerusalem; och smörjelsen var inget mer än ett »utvärtes tecken« för den »invärtes smörjelse« som skedde genom den Heliga Ande. I ett enda slag hade ceremonierna berövats sin makt och förtunnats till rena symboler.⁷

Reformationen skulle dock visa sig bli en betydligt mer långdragen affär än de lutherska reformatorerna hoppats. Ofta visade sig prästerskapet lika ovilligt som folket att överge traditioner och tänkesätt som sedan generationer tillbaka varit en omistlig del av deras vardag. Fortfarande i slutet av 1500-talet fördömde biskopen i Augsburg de lutherska präster som utförde oauktoriserade välsignanden genom att gömma örter eller vaxljus under altarduken, och liknande fall återfinns även i Skandinavien. År 1586 tvingades Jakob Norrby på Gotland inställa sig vid generalkapitlet i Visby sedan han lagt diverse rötter och örter under altarklädet och låtit sockenprästen hålla tre mässor över dem – enligt protokollet i hopp om större framgång bland traktens »kvinnfolk«.⁸

Luthersk universitetsmedicin – läkekonst i trons tjänst

Om reformationen lät sig dröja i de bredare folklagren var dess genomslag desto tydligare inom utbildningsväsendet. Under seklets gång svepte nya vindar genom de protestantiska universiteten, då undervisningen anpassades till den lutherska lärans krav och ideal. Förändringarna handlade dock uteslutande om undervisningens innehåll; till det yttre skulle lärosätena

under lång tid framöver stå förankrade i en medeltida tradition där vetenskap oftast var liktydigt med boklig bildning och lärdom. 1500-talets universitet var inga forskningsinstitutioner i modern bemärkelse, utan rena utbildningsanstalter där undervisningen centerades kring de klassiska auktoriteternas skrifter. På det medicinska området var det alltjämt Galenos och Hippokrates som dominerade synen på sjukdomens orsaker och behandling, kompletterade med de handfasta råd som återfanns i Dioskorides *Materia medica* och Plinius den äldres *Naturalis historia*.

Vördnaden för de klassiska auktoriteterna var dessutom något som skulle växa sig allt starkare under 1500-talet, närd av den tankeströmning som raskt fick en dominerande ställning i hela Europa: humanismen. Övertygade om att den mänskliga kulturen haft sin absoluta höjdpunkt under den grekiska och romerska antiken skulle generationer av lärde blicka tillbaka mot antikens dagar med ohöjd nostalgi och beundran. I Sydeuropa talades uttryckligen om att man levde i en tid av *rinascita*, »återfödelse«, då antikens civilisation skulle återupprättas ur medeltidens glömska; ett begrepp som med tiden förvandlats till periodbeteckningen »renässans«. Trots den doft av förnyelse och modernitet som ofta vidhäftar epoken var renässansen med andra ord en tid som främst genomsyrades av vördnadsfull auktoritetstro och konservatism. Vetenskaperna blomstrade, men det var vetenskap så som den framställdes i det förflutnas skrifter, och inom snart sagt alla områden – inom matematik, språkvetenskap och astronomi, likaväl som medicin och botanik – upphöjdes det klassiska lärdomsaret till norm och ideal.⁹

Man bör också hålla i minnet att reformationstidens universitet först och främst var kyrkliga institutioner där teologin hade en allt överskuggande ställning och auktoritet. De medicinska och naturfilosofiska disciplinerna ingick som en självklar del i undervisningen, men de tillmättes sällan något egenvärde, utan ansågs komma människan till gagn först då de ställdes i trons tjänst. Precis som under medeltiden tjänade naturvetenskapen främst som »teologins tjänarinna«, som det

brukade heta; kunskapen om det jordiska fyllde inte bara en praktisk funktion, utan var också ett ämne för andlig kontemplation och religiös uppbyggnad. Som den danske teologen Jens Andersen Sinning skrev borde alla människor begrunda naturen, eftersom det både »bekräftar tron på Gud hos de troende, och föder och ökar vår vördnad för Gud«. Naturen var Guds skapelse, och som sådan vittnade den om hans makt och visdom lika tydligt som den Heliga Skrift. Genom att studera himlakropparna i skyn och markens alla växter eggades vi »till att beundra och älska Gud«, istället för att irra fram som själlösa kreatur i vår Herres hage.¹⁰

Tanken att naturen manifesterade Guds visdom var ingalunda ny för epoken, utan hade utgjort en gängse del av den kristna världsbilden sedan tidig medeltid. Redan under 800-talet hade Johannes Scotus Erikena konstaterat att »det finns ingenting synligt eller kroppsligt som inte är en symbol för något okroppsligt och andligt«. Samma föreställning återspeglas i renässansens flitiga bruk av liknelsen »naturens bok«. Naturen, skrev naturalhistorikern Edward Topsell, var inget annat än en »krönika skriven av Gud själv, i vilken varje varelse utgör ett ord, varje art en mening och alla dessa tillsammans en väldig historia som innehåller beundransvärd kunskap och lärdom«.¹¹

För renässansens lärde var uttrycket »naturens bok« dock något långt förmer än en poetisk metafor. Skapelsen betraktades bokstavligen som ett uttryck för Guds visdom – samma visdom som uppenbarats genom den Heliga Skrift. Bibeln och naturen, Guds ord och Guds verk, utgjorde därmed två i grunden likvärda källor till kunskap. På samma sätt som teologen tolkade Skriften, kunde den vetenskapligt skolade »läsa« naturen för att få insikt i Guds väsen. Naturvetenskap i ordets moderna bemärkelse existerade alltså inte under detta tidevarv; vad man ägnade sig åt var något som oftast gick under namnet »naturfilosofi«, en disciplin där studiet av naturen alltid inrymde en religiös dimension och där kunskapen om det jordiska – inklusive den medicinska kunskapen – alltid tjänade andliga syften. Eller som den lutherske lär-

domsgiganten Philipp Melanchthon retoriskt frågade i ett av sina hyllningstal över läkekonsten: vad kan vara värdigare för en kristen själ än att »söka efter spår av det gudomliga i naturen?«¹²

Philipp Melanchthon var otvivelaktigt den enskilda gestalt som kom att få störst betydelse för 1500-talets lutherska lärdomskultur. Djupt influerad av humanismens vördnad för antiken – namnet Melanchthon var i själva verket en grekisk översättning av släktnamnet Schwartzerd – blev han redan som 21-åring utnämnd till professor i grekiska vid Wittenbergs universitet, samtidigt som Luther ställde sina första krav på en kyrklig nyordning. Fram till Luthers död 1546 verkade Melanchthon i praktiken som hans närmaste medarbetare och den reformation som skakade Europa var i hög grad ett resultat av ett dynamiskt samarbete mellan de två; enade om somt, oense om annat, men båda drivna av samma religiösa nit och reformvilja.

För Melanchthon tycktes det uppenbart att om reformationen skulle bedrivas framgångsrikt måste den också inbegripa utbildningsväsendet, och under flera decennier arbetade han fram ett undervisningssystem som stod helt i den lutherska förkunnelsens tjänst. Framför allt tillmätte han naturfilosofin en långt större betydelse än tidigare: en grundlig naturvetenskaplig bildning var inte bara önskvärd utan oundgänglig för en kristen själ. Till de discipliner som fick en framträdande roll i Melanchthons undervisningsplan hörde inte minst medicinen och anatomin. Liksom Luther framhöll han att »läkarens omdöme styrs av Guds försyn och hans duglighet har Guds stöd«, samtidigt som han betonade att medicinens nytta inte enbart bestod i att den läker vår kropp. Den var också själsligt uppbygglig, eftersom »all denna naturens variation är såsom en teater, i vilken bevisen för Gud Skaparen[s existens] klart kan urskiljas [...] Själva tingens natur förkunnar att det finns en Gud, och att Han är vis, god och välvillig, alla förbrytelsers hämnare och det mänskliga samhällets beskyddare.« På samma sätt vittnade den mänskliga anatomin om Skaparens existens och ofattbara visdom. För Melanchthon framstod kroppens konstfärdiga konstruktion som en

direkt uppmaning till människan att studera den. Eftersom Gud använt så stor skicklighet då han konstruerade vår kropp »var det säkerligen Hans önskan att detta vidunderliga arbete skulle begrundas, så att vi kan förstå att dessa så sinnrikt skapade och arrangerade mekanismer inte blev till av en tillfällighet, utan att det existerar ett evigt, arkitektoniskt medvetande«. ¹³

I sig självt var detta synsätt ingalunda utmärkande för just den lutherska tankevärlden. Att människokroppens förunderliga komplexitet bevisade existensen av en skapare var en föreställning som återfanns redan i Galenos och Aristoteles skrifter, och som flitigt ekades även i katolska kretsar. I stor utsträckning var det också denna religiösa dimension som utgjorde drivkraften bakom renässansens intresse för den anatomiska vetenskapen. Genom gestalter som Realdo Columbo, Hieronymus Fabricius och, inte minst, flamländaren Andreas Vesalius kom den mänskliga kroppen att skärskådas i en omfattning som saknade motstycke i historien, vilket gav disciplinen en långt starkare ställning än tidigare. Syftet med detta skrupulösa studium var dock inte i första hand att förstå kroppens uppbyggnad och egenskaper; snarare handlade det om att kasta ljus över Skaparen, så som Han framträdde genom sin främsta och mest vördnadsbjudande skapelse – människan. Renässansens anatomiska genombrott bottnade med andra ord inte i någon vetenskaplighet av modernt snitt, utan i övertygelsen att människan utgjorde en avspegling av det gudomliga. Hur paradoxalt det än kan tyckas var renässansens anatomer inte i första hand intresserade av kroppen, utan av själen – av hur den odödliga och gudomliga själen härskade över och uttryckte sig genom den förgängliga kroppen. ¹⁴

Men även om anatomistudiet hade en tydligt religiös karaktär oavsett utövarnas trosinriktning var det i den lutherska tankevärlden som denna föreställning skulle få sitt påtagligaste genomslag. I sina läroböcker hyllade Melanchthon den mänskliga kroppen som »Guds säte« på jorden; som den punkt där andligt och världsligt, gudomligt och jordiskt, strålade samman. Karakteristiskt nog återfinns hans mest uttömman-

de behandling av människans anatomi i hans *Liber de anima* (Boken om själen), ett verk som raskt blev standardläsning vid lutherska lärosäten och som kom att få stor betydelse för spridningen av framförallt Vesalius omvälvande rön inom anatomin. ¹⁵ För Melanchthon och hans läsare var det emellertid inte tidevarvets upptäckter som stod i centrum, utan sambandet mellan kropp och själ, ett samband som var nödvändigt att förstå om den anatomiska vetenskapen skulle kunna uppfylla sitt egentliga syfte – att vägleda människan mot frälsningen.

Just sambandet mellan kropp och själ var ett centralt, om än svårgenomträngligt tema i den traditionella skolmedicin som baserades på antikens läkonst. För hur var det egentligen möjligt för den alltigenom andliga och immateriella själen att styra och kommunicera med den alltigenom materiella och köttsliga kroppen? Enligt Galenos och hans senare efterföljare kunde detta metafysiska gap bara överbryggas genom ett slags »andlig substans« – ett mellanling mellan kropp och själ – som i latinsk tradition fick namnet *spiritus*, »livsande«. Denna *spiritus* ansågs uppfylla hela kroppen och förmedla själens kraft och liv till alla enskilda lemmar och organ. I sin *Liber de anima* anknöt Melanchthon uttryckligen till den klassiska *spiritus*-teorin, samtidigt som han gav dess teologiska aspekter en avsevärt starkare betoning än tidigare. I hans tankevärld var människans *spiritus* inte bara en entitet som verkade inom den enskildes kropp; den utgjorde också en direkt länk mellan människan och *spiritus divinus* – den Heliga Ande. Hos fromma människor, förklarade han, »blandar sig« den Heliga Ande med kroppens *spiritus* på ett sätt som får Guds ljus att lysa starkare i deras sinne och leder dem mot frälsningen. Att vara troende innebar med andra ord inte bara att man uppfylldes av Guds Ande i bildlig bemärkelse: Guds kraft verkade bokstavligen i den troendes kropp, och styrde i rent fysiologisk bemärkelse hans steg, hans handlingar och hans tankar. För syndarna, däremot, var förhållandet det omvända. Hos de som bar Djävulen i sitt hjärta blev kroppens *spiritus* skämd och fördunklad, skrev Melanchthon, vilket hindrade

kropp och själ att fungera i harmonisk förening. Moralen var därmed något som inverkad på den kroppsliga hälsan i lika hög grad som livsföringen, och i värsta fall kunde synder som högmod, liderlighet och otukt resultera i rent fysiska hjärnskador.¹⁶

Framhävandet av kroppens och själens enhet tillhörde de trosfrågor där lutherdomen avvek från katolsk tradition, där man inte sällan betonade skillnaden mellan den orena, syndfulla kroppen och den rena, alltigenom gudomliga själen. I Melanchthons naturfilosofi kom detta synsätt också att få direkta konsekvenser för medicinen: vad han utvecklade i sina läroböcker var en specifikt luthersk sjukdomsuppfattning, där medicinen och läkekonsten knutits till religionen och etiken på ett långt påtagligare sätt än tidigare. Kroppens hälsa och själens renhet var på ett rent fysiologiskt plan förbundna med varandra, en föreställning som i praktiken upplöste de disciplinära gränser som den medeltida skolastiken upprätthållit mellan trons och vetenskapens områden.

Medicinens ställning i Skandinavien

I vilken mån Melanchthons läror om själens och kroppens enhet kom att genomsyra undervisningen vid de skandinaviska universiteten är osäkert. När den danske teologen Jens Andersen Sinning, som själv studerat i Wittenberg, prisade anatomins uppbygglighet nöjde han sig med att nämna disciplinens förmåga att belysa innebörden i vissa bibeltexter – ett betydligt handfastare synsätt än Melanchthon förespråkade.¹⁷ Inte desto mindre var det vid just Köpenhamns universitet som medicinen fick sitt främsta säte i reformations-tidens Skandinavien. Redan 1537, då lärosätet återupprättats på luthersk grund, inrättades en medicinsk fakultet under ledning av universitetets rektor, medicinaren Christiern Thorkelsen Morsing. Till det yttre innebar övergången till en luthersk förkunnelse dock inga större omvälvningar. Universitetet förblev organiserat enligt det system som etablerats under medeltiden, vilket innebar att den filosofiska fakulteten stod för den grundläggande undervisningen och för-



Fig. 1. Vid Köpenhamns universitet inrättades en medicinsk fakultet redan 1537. På fakultetens sigill sträcker Gud ned sin allmäktiga hand för att ingjuta sin helande kraft i jordens alla växter – ett eko av Bibelns ord om att »lakedomen kommer ifrån den Högste« (Jesus Syraks bok 38:2). Läkeörterna spirar i sin tur upp ur det danska kungavapnet – en symbol för hur statsmakten understödde den medicinska vetenskapen.

beredde studenterna inför fortsatta studier vid någon av de tre högre fakulteterna: den teologiska, den juridiska och den medicinska. I teorin vägde alla högre fakulteter lika tungt och var och en hade också ett visst mått av självbestämmande över undervisningens utformning. I praktiken hade däremot samtliga fakulteter samma övergripande religiösa uppgift: att befästa den lutherska stats- och kyrkoordningen i riket. Som det uttryckligen fastslogs i universitetets stadgar hade att *alla* vetenskaper inrättats »för att upprätthålla vår Herre Jesus Kristi evangelium [...] för att Guds rena lära ska spridas till våra efterkommande«.¹⁸

Dessutom fanns det en outtalad men ytterst kändbar hierarki inom den akademiska världen, som innebar att de teologiska professurerna besatt en avsevärt större prestige än de övriga lärostolarna. Under hela reformations- och stormaktstiden var en akademisk

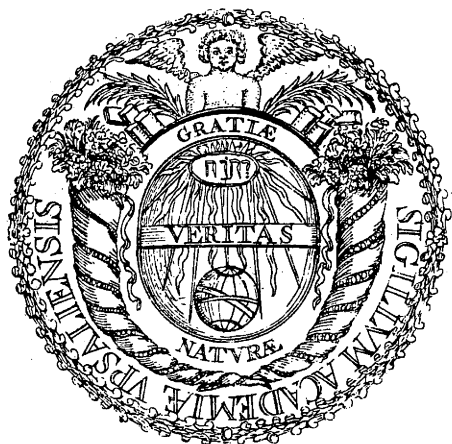


Fig. 2. En liknande innebörd kan utläsas ur Uppsala universitets sigill, skapat av språkforskaren, naturfilosofen och sedermera riksantikvarien Johannes Bureus 1601. Här ses ordet VERITAS – sanningen – i bildens centrum, inramat av orden GRATIAE (av Guds nåd) upptill och NATURAE (av naturen) nedtill. Sigillet kan tolkas som att Gud och natur utgjorde två jämbördiga kunskapskällor och att bådas ljus var nödvändiga för att lägga sanningen i dagen. Sigillet återges här i den form det hade vid stormaktstidens slut. Ur Petrus Arrhenius, *Historia Academiae Upsaliensis*, 1753.

karriär liktydig med att man avancerade från naturfilosofiska eller språkliga ämnesområden för att till sist kröna sin bana med en professur i teologi. Så kunde exempelvis dansken Caspar Bartholin år 1624 överge sin professur i medicin till förmån för en lärostol i teologi, liksom Hans Rasmussen Brochmand något år senare lämnade sin professur i fysik för att ta plats i teologiska fakulteten. På samma sätt inledde den svenske ärkebiskopen Laurentius Paulinus Gothus sin karriär som professor i astronomi, medan Johannes Rudbeckius tog sig till teologin via en lärostol i matematik. Vetenskapen om det jordiska kom därigenom att tjäna som »teologins tjänarinna« i en långt påtagligare bemärkelse än uttrycket ursprungligen avsett.

I Sverige skulle det dröja betydligt längre innan medicinen uppnådde en akademisk ställning. Under större delen av 1500-talet fanns överhuvudtaget inget högre lärosäte i landet, eftersom undervisningen vid Uppsala universitet upphört redan 1515 och åter-

upptogs först 1593. Under några få årtionden drevs en kunglig »högskola« på Gråmunkeholmen i Stockholm, men någon medicinsk fakultet inrättades aldrig och undervisningen i ämnet var i bästa fall sporadisk. Som den landsflyktige katoliken Olaus Magnus krasst noterade vid seklets mitt fanns det ytterst få läkare i landet, eftersom det hårda klimatet gjort människorna så hårdföra att de inte sällan utövade våld mot naturen och vägrade ta emot läkarhjälp. Däremot fanns det »talrika fältskärer, ity att detta folk knappt låter en dag eller en timme förgå utan att slåss«.¹⁹

Kommentaren ska nog tas med en nypa salt. Läkekonsten var utan tvivel satt på undantag i 1500-talets Sverige, men i realiteten var det reformationens upplösning av klosterväsendet som slagit ut de gamla hospitalen och helgeandshusen där man tidigare vårdat de sjuka. I de större städerna blev avsaknaden av läkarvård snabbt kännbar och under 1530-talet lät Gustav Vasa stadfästa en ny hospitalsordning för att de sjuka inte skulle tvingas »ligga i portar och rännstenar«. Fortfarande 1571 noterades i kyrkoordningen att hospitalerna i landet var »få och svaga« och att det var prästerskapets kristliga plikt att sörja för de »fattiga, sjuka, halta och blindas«. I varje socken borde det åtminstone finnas »några små sjukstugor« där fyra eller sex personer kunde få den vård och hjälp de behövde. För de flesta människor var dock regelrätt läkarvård någonting man aldrig fick möjlighet att uppleva under detta tidevarv. Allmogens och borgerskapets vårdbehov tillgodosågs i stor utsträckning av oskolade barberare eller »bardskärare«. Yrkesgruppen hade sina rötter i medeltidens klostervärld, där de ursprungligen ombesörjt rakningen av munkarnas tonsur och smärre medicinska ingrepp – koppning, skötsel av benbrott och sårskador, liksom tidevarvets universalmedel, åderlåtningen. Liksom i det övriga Skandinavien var en majoritet av 1500-talets svenska bardskärare invandrade tyskar, alla utpräglade hantverkare utan akademisk skolning och sammanslutna i ett eget skrä som bestod långt in på 1700-talet.²⁰

Den enda miljö där den akademiskt skolade läkekonsten utövades under 1500-talet var vid hovet. Men

även där var så gott som alla läkare invandrade tyskar eller holländare som fått sin bildning vid något av de stora universiteterna på kontinenten – i källorna återfinns namn som Johann Copp, Vilhelm Lemnius, Simon Berchelt och Heinrich van Diest. Ett enda namn bryter mönstret: Bengt Olofsson från Örebro, mer känd under sitt latiniserade namn Benedictus Olai, som efter studier i Wittenberg gjorde karriär som Erik XIV:s hovläkare.²¹ Mest känd är Olai för att han 1578 utgav den första svenska läkeboken på folkspråk, saktligt betitlad *Een nyttigh läkere book*. Något nyskapat verk var det förvisso inte, för som han själv påpekade i förordet var boken »tillsamman dragen« från ett stort antal tidigare läkeböcker, som i långa stycken plagierats ordagrant. Framförallt använde sig Olai av danskspråkiga föregångare; Lundakaniken Christiern Pedersens *En nöttelig Legebog*, som tryckts i Malmö redan 1533, liksom Malmöläkaren Henrik Smids *Laegebog* från 1557. Dessa gick i sin tur tillbaka på tyska förlagor, som alla följde det mönster som etablerats genom Plinius den äldres *Historia naturalis*. Här fick de lärda teorierna träda tillbaka för korthuggna och konkreta råd om hur man kurerar hosta med kattfot, violsirap och olivolja, hur dålig andedräkt avhjälps med anis och nejlika utblandat i vin, hur man tillverkar stolpiller av salpeter och rått fläsk, liksom hur näsblod stillas med pulvriserat människokranium utblandat i ättika.²²

Synden, fallet, arvet – sjukdomens ursprung

Att reformationstidens medicinska skrifter ofta hade karaktären av handfast brukslitteratur innebar emellertid inte att de saknade religiösa dimensioner. Medicinens oupplösliga band till teologin och den bibliska historieuppfattningen var tvärtom något som genomsvadade en stor del av tidevarvets läkeböcker. Gång efter annan betonades att all sjukdom hade sin rot i den katastrof som drabbat människan i historiens tidigaste gryning, syndafallet. Christiern Pedersen i Lund inledde sin läkebok med att påpeka att inga sjukdomar hade existerat i Paradisets lustgård. Adam och Eva

hade skapats »vackra, starka och friska«, utan någon av de krämpor som senare kom att bli människans lott. Först i det ögonblick då de bröt mot Herrens bud och började leva »överflödigt och okyrkligt« slungades sjukdomen över dem – ett syndastraff som människan sedan burit med sig i generation efter generation. Samma föreställning proklamerades redan på titelbladet till dansken Hans Christenssen Bartschers traktat från 1596, *En liden Bog om allehande Siugdum, som Menniskan mangfoldeligen kand vederfares, formdelst voris Förste forelders syndfald, wdi Paradis, som er Aarsagen, at wi wndfanges i siud, oc födis Syndige Menniker till denne verden*.²³

Arvsyndens roll som sjukdomens ursprungskälla kom att förbli en etablerad föreställning under hela stormaktstiden och inte sällan förknippades den med den gammaltestamentliga idén om *mundus senescens*, den »åldrande världen«. Enligt en rad kyrkofäder hade syndafallet inte bara ha drabbat människan, utan skapelsen i sin helhet. Naturen själv var obönhörligen dömd till förgänglighet och död – »himmelen skall upplösas såsom rök och jorden nötas ut såsom en klädnad«, som profeten Jesaja förkunnat.²⁴ Framför allt kom föreställningen att få en framträdande roll i den lutherska tankevärlden. Som Luther påpekade hade det ursprungliga Eden varit ett paradiset där »solen lyste starkare, vattnet var renare, träden mer fruktbara och fälten bördigare« än i den jämmerdal man nu levde i. Och allt hade sin rot i syndafallet, då människans »kött blivit fördärvat av syndens spetälska«. Sedan dess hade världen varit stadd ständigt i förfall: den hade drabbats av insekter, frost, åskväder, stormar, översvämningar, jordbävningar och, inte minst, sjukdomar – allt en konsekvens av de första människornas synd mot Guds bud. Samma budskap lät Melanchthon förkunna i sina skrifter och predikningar: universum höll bokstavligt på att falla samman och solen befann sig nu tiotusen tyska mil närmare jorden än då Ptolemaios levde under antiken. I läroboken *Physica* från 1611 skrev den finskfödde prästen och professorn i astronomi Sigfrid Aron Forsius att världen blivit »liksom lam av ålder«. Solen hade mist sin kraft, elementen hade försvagats

och alla levande varelser hade blivit ofruktsamma. Till och med i husens timmerstockar och tegelstenar, som fordom höll i sekler men som nu »förfaller och smälter sin kos efter 3 eller 4 år«, tyckte han sig se »tecken till ålderdomssvaghet«. ²⁵

Föreställningen om naturens tilltagande förfall kom att hämta ytterligare näring ur de apokalyptiska stämningar som följde i reformationens kölvatten. Som inget annat århundrade var 1500-talet en tid som genomsyrades av en dov känsla av förestående undergång, då folket bävande väntade på att höra Herrrens domedagsbasuner skrälla över världen. Då »skall solen förmörkas och månen upphöra att giva sitt sken, och stjärnorna skola falla ifrån himmelen, och makterna i himmelen skola bäva«, som det heter i Markusevangeliet. Tron att världen stod vid undergångens rand var förvisso inte någon ny företeelse. Det var en övertygelse som genomsyrat den kristna kulturen ända sedan medeltidens början och som tidvis fått uppjagade folkgrupper att kasta sig ut i ångerköpt bikt och botgöring. Men även om den apokalyptiska övertygelsen var en gängse del av den kristna världsuppfattningen skulle den också få en helt ny aktualitet genom den lutherska reformationen. För såväl Luther själv som hans anhängare var nämligen tvisten mellan katoliker och protestanter något långt förmer än en teologisk dispyt. Genom att identifiera den romerska kyrkan som Antikrist – Sattans jordiska representant – hade Luther i själva verket axlat rollen som en apokalypsens häröld. Den reformation han inlett var inget mindre än begynnelsen på den yttersta tiden, då ont och gott, Gud och Satan, skulle drabba samman i en sista avgörande kraftmätning. Allt som återstod av jordelivet var en kort tid av bittra vedermodor innan evangeliet slutgiltigt segrade och Kristus Förlossaren uppenbarade sig i skyn: »Och då skall man få se Människosonen komma i skyarna med stor makt och härlighet.« ²⁶

Det apokalyptiska budskapet tillhör förvisso inte de sidor av lutherdomen som framhävts i den traditionella historieskrivningen, där reformationen allt som oftast framtonat som en strikt kyrkopolitisk affär – omvälvande för såväl prästerskap som folk, men också

som det skede då den lutherska lära vi idag är så välbekanta med fick fäste i vårt land. Men att döma 1500-talets föreställningsvärld utifrån den teologiska lärobyggnad som långt senare skulle utkristalliseras vore ett misstag. De apokalyptiska förväntningarna var ingalunda ett marginellt inslag i tidevarvets religiösa kultur, utan ett bärande element i Luthers ursprungliga förkunnelse. Tron att Domens dag stod för dörren var alltså inte något som bara anfäktade religiösa extremister och fanatiska svärmandar. Inte heller var den något som utnyttjades blott som propagandamedel för att hålla folket i Herrans tukt och förmaning. Skräcken för den yttersta tidens favor var en mara som red de bildade och förnäma i lika hög grad som allmog och borgerskapet. Som historikern Robin Bruce Barnes påpekat var den apokalyptiska övertygelsen en omistlig del av den lutherska självförståelsen – och lutherdomen en till sitt ursprung apokalyptisk rörelse, rotad i övertygelsen att historien nalkades sitt förutbestämda slut. ²⁷

Syfilis

Att den »vedermödans tid« som nu begynt skulle präglas av idel olyckor och elände var det få som betvivlade: »det skall bliva stora jordbävningar, så ock hungersnöd och farsoter på den ena orten efter den andra, och skräcksyner skola visa sig och stora tecken på himmelen«, som det heter i Lukasevangeliet. »Jag önskar att jag och alla mina barn var döda«, utbrast Luther uppgivet inför sina lärjungar, »för det kommer att bli allt besynnerligare i världen. Den som lever kommer att få se hur allt bara blir värre.« Bland de tecken och bekräftelser han tyckte sig se i världen fanns alla de farsoter som grasserade, en del av dem tidigare helt okända för mänskligheten. Då han var barn, noterade Luther, fanns det ingen som kände till de »franska pockorna«. Nu var sjukdomen däremot så vanlig att knappast någon tog notis om den, och till och med »barn i sina vaggor drabbas av detta onda«, något som fick dess plötsliga uppkomst att framstå som »ett av de stora förebuden innan den yttersta dagen«. ²⁸

Ein hübscher Tractat von dem vrsprung des bösen fran-
 308. das man nennet die wilden wartsen. Auch ein regimēt
 vnd ware ertzennet mit salben vnd gedranck. wie man sich
 regiren soll in diser zeyt.



Fig. 3. Uppkomsten av syfilis i slutet av 1400-talet betraktades både av läkarkåren och kyrkan som ett gudomligt syndastraff. På titelbladet till Joseph Grünpecks *Ein hübscher Tractat von dem Ursprung des Bösen Franzos* från 1496 – den första medicinska skriften om den nya farsoten – låter Kristus beslä mänskligheten med syfilisbilder.

Luther var inte den ende som oroades av de »franska pockorna«, eller syfilis som sjukdomen senare kommit att benämnas. Sedan den först brutit ut i maj 1496, bland de franska legosoldater i Karl VIII:s armé som återvände från Neapel via Toscana, hade överheten med stigande skräck sett sjukdomen sprida sig över Europa. Redan i juni hade den nått Tyskland, där man i Nürnberg och Frankfurt lät stänga badhusen för alla som drabbats. I januari 1597 lät den tysk-romerske kej-

saren Maximilian I kungöra ett edikt som hävdade att det rörde sig om ett gudomligt syndastraff, frammanat av människornas hädelser. Gud straffar genom »hungersnöd, jordbävning, pest och andra farsoter«, hette det i ediktet, och »i dessa dagar har människorna på grund av sin ondska hemsökts av ett nytt plågoris, som tidigare icke funnits, men där man lätt kan spåra Guds straffande hand«. Bara några få månader senare började sjukdomen grassera i Skandinavien, dit den förmodligen fördes av de tyska landsknektar som den danske kung Hans tagit i sin sold för att sätta in i kriget mot Sverige. Redan 1499 insjuknade den svenske riksföreståndaren Svante Sture Nilsson och gjorde förfrågningar om en kunnig »pockeläkare« som kunde hjälpa honom, och under 1500-talets första decennier blev syfilis en allmän spridd sjukdom i landet.²⁹

Det faktum att sjukdomen först brutit ut i den franska armén innebar att namnet »franska sjukan« eller »fransoserna« snabbt blev den vedertagna benämningen i Europa – utom, föga förvånande, i Frankrike, där man föredrog att kalla sjukdomen för »engelska sjukan« eller »napolitanska kopporna«. Vad gällde dess egentliga ursprung var de lärde däremot långt ifrån enade, men tämligen snabbt gick rykten att farsoten kommit från det nyupptäckta Amerika, en teori som alltjämt är gängse bland historiker. Enligt den spanske läkaren Ruy Diaz de Isla hade sjömännen i Christopher Columbus expeditionsslotta återvänt med »en allvarlig sjukdom, som gör att köttet rutttnar, att skelettet murknar och bryts ned, att nerverna slitats sönder och senorna drar ihop sig«. Det dröjde inte heller länge innan sjukdomens veneriska karaktär stod klar för läkarna, en insikt som kom att ge ytterligare näring åt föreställningen att den var ett gudomligt syndastraff. Som läkaren Joseph Grünpeck påpekade redan i den allra första syfilistraktaten – publicerad inom ett halvår efter det första utbrottet och innan man förstått att det rörde sig om en venerisk sjukdom – straffade Gud vår girighet med krig, vårt högmod med pest och vår okyskhet med svält. Att syfilisen var ett gudasänt gissel för våra synders skull stod därmed bortom allt tvivel. Att sjukdomen visade sig vara venerisk fick dessutom

dess framfart att framstå som än mera skrämmande, inte minst för överklassen, som tidigare haft privilegiet att kunna undfly epidemier genom att isolera sig på sina lantgods. Bara några få år efter det första utbrottet hade kejsar Maximilian själv drabbats av syfilis, liksom Frans I av Frankrike, påven Alexander VI och dennes två barn. Femtio år senare kunde Benedictus Olai torrt konstatera att sjukdomen i Tyskland ofta gick under namnet »hovsjukdom« eftersom den graserade vid hoven »för deras okyskhets skull«. ³⁰

Pesten

Hur skrämmande syfilisens härjningar än tedde sig var det emellertid en annan farsot som kom att slå störst skräck i tidevarvets människor: böldpesten. Ingen annan sjukdom under 1500- och 1600-talen kom att generera så många medicinska skrifter och uppbyggliga traktater som just pesten. Efter 1300-talets stora katastrof, digerdöden, hade den med oförsonlig envishet återkommit i våg efter våg med några få decenniers mellanrum. I Sverige härjade pestepidemier under åren 1500, 1508, 1521, 1529, 1532, 1541–42, 1548, 1565, 1572, 1576, 1579–1580, 1588–90, 1602–03, 1623, 1629–30, 1638–40, 1653–54 och 1657, för att slutligen utmytna i ett sista men ytterligt förödande utbrott år 1710. Epidemiernas geografiska utbredning varierade avsevärt, men vid varje utbrott förintades ungefär var fjärde människa på landsbygden och hälften av befolkningen i de större städer som drabbades. Att dessa ständigt återkommande katastrofer, som gång på gång rev upp breda hålrum i befolkningsstatistiken, kom att få ett närmast bibliskt skimmer i folkets sinnen är knappast förvånande. Ty som det uttrycksfullt formulerades i Bibeln: »Herren skall låta pestilentie loda vid dig, till dess han gör ända med dig [...] Herren skall slå dig med svullnad, skälvo, bränno, torrhet och blekhet, och skall förfölja dig, till dess han förgör dig.« ³¹

Föreställningen att pesten hade ett gudomligt ursprung kom att förbli ett återkommande tema under hela reformations- och stormaktstiden, upprepad i snart sagt varje medicinskt traktat; den var ett »Guds

faderliga ris och oss till ett syndastraff«, som Erik XIV:s hovläkare Wilhelm Lemnius skrev 1572. Då 1500-talet drog mot sitt slut och de eskatologiska förväntningarna kulminerade kom epidemierna också att behäftas med märkbart apokalyptiska övertoner. Enligt hovpredikanten och kyrkoherden i Stockholm, Petrus Pauli Gothus, var pesten inte bara en »gruvlig och bitter plåga« som dödade människor i en »stor och gräslig hop«: de senaste årens allt våldsammare härjningar vittnade i själva verket om att »änden är förhanden«. Från världens alla hörn strömmade rapporter om sällsamma järtecken och förebud, som alla bekräftade Bibelns profetior om de »skräcksyner« som skulle ackompanjera den yttersta tidens inträde. Under nätterna hade de döda setts dansa över hustaken, »över skorstenarna upp i vädret och åter ned på jorden«. Ur jordens innandöme hade man hört ljudet av »bullrande krigshärlar« och otaliga människor hade blivit »befängda«, drabbade av en sådan galenskap att man tvingats binda dem till händer och fötter, men alla med samma ord på sina läppar – »Herren varder snart kommandes«. ³²

Den apokalyptiska övertygelsen utgjorde det mest slående uttrycket för den gammaltestamentliga gudsbild som vunnit insteg med lutherdomens genombrott. För 1500- och 1600-talens människor var Gud inte den fridsamma och saktmodiga gestalt som långt senare skulle ta form i den kristna föreställningsvärlden. Det var en bistert och brutalt straffande Fader, som närhelst Han önskade lät sin vrede vina över mänskligheten och som utan skrupler beslog såväl barn som vuxna med krig, svält och pest. Det var en Gud som inte behandlade individen som individ, utan som en del av ett folk; ett folk som urskillningslöst kunde förintas om det för ett ögonblick rubbade Hans sinneslugn. Bakom detta obarmhärtiga tänkesätt framskyntar en gammaltestamentlig föreställning om att förhållandet mellan människa och gudom hade sin grund i ett »förbund«; ett slags kontrakt som slutits mellan Gud och det kristna samhället som helhet. Den enskildes synder mot Guds bud var därmed något som berörde långt fler syndaren själv. Guds vedergällning riskerade alltid att drabba folket i sin helhet, och alla fick betala dess pris. El-



Fig. 4. Den så kallade zodiakmannen, som visade hur himlakropparna stod i förbindelse med enskilda kroppsgorgan och rådde över människans hälsa, var en av tidevarvets mest välbekanta bilder. Här återgiven ur 1622 års svenska psalmbok.

ler som den danske biskopen Peder Palladius skrev i samband med pesten 1553: »Saa slaar Gud vore Børn for vore Øjne, at vi gamle [syndare] [...] skulle forskraekkes deraf og rette os« – »vore uskyldige Børn er taget af Dage for vor Skyld«. ³³

Vedergällningstanken var inte på något sätt en specifikt luthersk föreställning. Däremot kom den att få en avsevärt mera framskjutet roll i den lutherska förkunnelsen än i katolsk tradition, samtidigt som det också lades en betydligt starkare betoning på syndastraffets kollektiva karaktär. Redan 1544 införde Gustav Vasa officiella böndagar i Sverige, då prästerskapet skulle predika om »den sannskyldiga och förskräckliga Guds vrede emot Synden och vår förhärdade ondska«. Den kungli-

ga förordningen underströk att bönen var människans främsta medel att blidka och avvärja Guds vrede, en vrede som hotade att drabba alla och envar med »sjukdomar, pestilencia, mord, buller, uppror, krig, jämmer på säden, oår och svår dyrtid på allt det oss är för nöden, med mycken annan bedrövelse och anfäktning«. ³⁴

Med vedergällningstankens genombrott kom den folkliga moralen alltmer att framstå som en statlig angelägenhet, och genom hela stormaktstiden blev bönedagsplakat och överflödsförordningar ett regelbundet återkommande inslag i folkets tillvaro. Pest- och svältåret 1602 lät Karl IX tillkännage ett förbud mot »eder och svärjande«, i vilket han dessutom förmanade sina undersåtar för att de levde »uti dryck, svalg och frosseri«. Om ingen bättring skedde skulle landet otvivelaktigt drabbas av »timligt och evigt straff«. Fortfarande 1683 blev de svenska riksråden så pass oroade av de sällsamma järtecken som rapporterats – bland annat hade en ovanligt ljusstark komet syns på himlavalvet – att de beordrade allmän bön och bättring i landet. Ty även om pest eller hungersnöd ännu inte brutit ut stod det likafullt klart att »den allsmäktige haver tagit riset i handen, vässat sitt svärd, spänt sin båga och berett sina pilar till att fördärva«, som det hette i kungörelsen. ³⁵

För nutida ögon kan dessa uppfordrande folkuppfodringskampanjer lätt framstå som ett rent propagandamedel, avsett att gjuta respekt för den statliga och religiösa överheten i undersåtarna. Och helt klart fanns det ett uppenbart propagandistiskt syfte med bönedagsplakaten. Samtidigt bör man dock hålla i minnet att den hotbild som målades upp betraktades som en realitet även av makthavarna. Den officiella syn på pestepidemierna som träder fram i de statliga kungörelserna skilde sig inte på något sätt från de föreställningar som togs för givet av vetenskapens företrädare. Även i läkeböckerna rekommenderades regelmässigt bön och ånger som botemedel, och inte sällan framställdes dessa »andliga läkemedel« som lika verksamma som den medicinska terapin. Hovläkaren Wilhelm Lemnius kunde i sitt pesttraktat rekommendera en rad traditionella kurer mot farsoten – åderlätning, svettning och diverse ört- och kryddblandningar

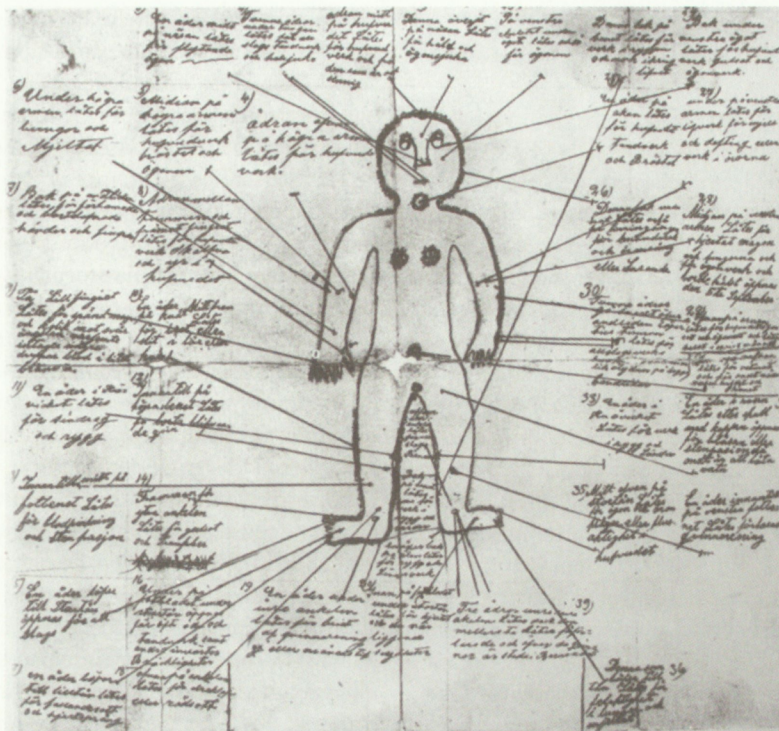


Fig. 5. En åderlättningsman enligt medeltida koppningsschema men med senare handstil. Teckning från Gävleborgs länsmuseum, okänd till exakt proveniens. Foto: Dan Lorén.

– men noterade att det mest verkningfulla medlet var att »hava Gud för ögon, bättra sitt leverne, och hjärtligen bedja Gud om nåd«. På samma sätt betonades ofta i den medicinska litteraturen att pesten hade såväl andliga som naturliga orsaker. Enligt hovapotekaren Simon Berchelt uppstod pestsmittan genom att luften förgiftats av ruttnande boskap, dålig hygien eller osund dy som låg och jäste i stillastående sjöar. Men samtidigt fanns det en påtagligt moraliserande ton i hans skildring: pesten var inte bara en sjukdom utan ett syndastraff, och frossare, lättningar och »okyska och otuktiga« individer löpte betydligt större risk att drabbas än gudfruktiga människor.³⁶

Pesten fick på flera sätt en särställning i stormaktstidens föreställningsvärld. Ingen sjukdom lämnade

så förödande spår i samhället och ingen annan sjukdom hade en så tydlig anknytning till den bibliska historiesyn som alla människor fostrats i. Det är också i pestskrifterna som läkekonstens religiösa dimensioner framträder som allra tydligast. Medicinen framstår i dessa som oupplösligt sammanvävd med teologin och etiken, och prästen och läkaren som varandras spegelbilder. Likaväl som läkarkåren använde ett moraliserande och explicit religiöst språk i sina skrifter, färgades prästerskapets botpredikningar och uppbyggelseskrifter ofta av ett medicinskt språkbruk. I en predikan framställde Växjöbiskopen Petrus Jonae Angermannus det »andliga apoteket« – Guds ord, vill säga – som ett nödvändigt komplement till alla världsliga läkemedel. Hörsamheten mot Guds bud var inte

bara ett moraliskt imperativ, utan »ett synnerligt plåster och läkedom att hela pestilensbölden med«. ³⁷

Astrologin

Att föreställningen om den gudomliga vedergällningen kom att få en så central roll i tidevarvets tankevärld hade framför allt sin rot i lutherdomens starka betoning av att världen styrs genom Guds försyn. Gång efter annan framhöll de lutherska teologerna att ingenting sker av en slump, utan att allt som inträffar är ett uttryck för Guds allmakt. Som hovpredikanten Johannes Botvidi påpekade i en pestpredikan 1622 kunde inte ens onda ting ske med mindre än att Gud befallde det. Visserligen hade pesten en rad naturliga orsaker: giftiga ångor som steg upp från sumpmarker och begravningsplatser eller ogynnsamma influenser från himlakropparna som skämde luften och fördärvade grödorna. Men dessa naturliga orsaker var inget annat än Guds medel för att utöva sin vilja. Herren verkade genom att använda naturens element som instrument och närhelst sjukdomen drabbade var Gud dess yttersta orsak. ³⁸

Botvidis hänvisning till himlakropparnas influenser i detta sammanhang var ingen tillfällighet. Ett återkommande tema i såväl botpredikningar som läkeböcker var föreställningen att Gud härskade över världen genom att nyttja stjärnornas och planeternas inneboende krafter. »Stjärnorna råder över människan, men Gud råder över stjärnorna«, som det hette i en välkänd sentens. Som tillämpad vetenskap var astrologin förvisso en omdebatterad disciplin som inte sällan betraktades med stor misstänksamhet av renläriga teologer. I hur stor utsträckning stjärnornas ställning på himlavalvet lät människan förutspå framtiden var en fråga som splittrat den lärda världen sedan tidig medeltid och som fortfarande under stormaktstiden kunde få lärdomstyngda auktoriteter att kasta sig in i svavelosande dispyter. Däremot fanns det få, om ens någon, som ifrågasatte astrologins grundläggande premisser: att himlakropparna hade inflytande över den jordiska världen. Trots alla debatter och

kontroverser var astrologin därmed en omistlig del av tidevarvets vetenskapliga världsbild. »Vår lägre värld styrs och regeras av den högre«, hävdade den danske astronomen Tycho Brahe med en formulering som lånats från Aristoteles. Att förneka stjärnornas inflytande vore inte bara att »motsäga uppenbara erfarenheter«, utan också att »ringakta den gudomliga visdomen«. ³⁹

Astrologin hade inte minst en betydelsefull ställning inom den skolmedicin som etablerats under medeltiden och som alltjämt dominerade vid universiteten. Sambandet mellan människans hälsa och himlakropparnas inflytanden tillhörde de obligatoriska ämnen som läkarstudenter fick fördjupa sig i, och karaktéristiskt nog gick den medicinska fakulteten vid Paris universitet länge under den formella benämningen »fakulteten för medicin och astrologi«, *Facultas in medicina et astrologia*. Likaså var föreställningen att människans kroppsorgan stod i förbindelse med specifika himlakroppar eller stjärnkonstellationer en gängse del av den humoralpatologiska teoribyggnad som studenterna drillades i. I sin svenska läkebok framhöll Benedictus Olai att åderlätning, liksom tillredningen av vissa medikamenter, bara kunde utföras vid astrologiskt lämpliga tidpunkter. Så borde exempelvis flematiska personer bara åderlätas då månen stod Skyttens eller Vädurens tecken, medan koleriker svarade bäst på behandlingen då månen stod i Kräftans eller Skorpionens stjärntecken. Den lärda litteraturen skilde sig i detta avseende inte från de enklare handskrifter som under medeltiden cirkulerat bland borgerskap och adel. Inte sällan innehöll bönböcker och religiös andaktslitteratur medicinska råd som fokuserade på himlavalvets inverkan på jordelivet. Så kan man i en bönbok från 1400-talet läsa att Lejonets inflytanden gör det lämpligt att »begrinna mura hus« – dock inte trähus »förty att de brinner gärna« – medan man med fördel inleder långsiktiga projekt under Oxens tecken, som exempelvis att ympa träd eller ingå äktenskap. ⁴⁰

Det nära sambandet mellan astrologi och religion kom att fortleva långt efter reformationens inträde.

Fram till 1600-talets mitt innehöll de skandinaviska psalmböckerna astrologiska uppgifter, vilket innebar att läran om himlakropparnas betydelse för hälsan hade en självklar plats även i allmogens och det enkla folkets föreställningsvärld. Det var emellertid inte i de »folkliga« kretsarna som astrologin hade sina ivrigaste anhängare och utövare, utan i den lärda världen. Till dessa lärdomstyngda entusiaster hörde inte minst Philipp Melanchthon, som i sina naturfilosofiska läroböcker framhöll astrologins uppbyggliga värde. Kunskapen om himlakropparnas inflytanden var en »gudomlig« vetenskap, hävdade han, som lärde människan att »världen inte styrs av slumpen, utan av Guds försyn«. Studiet av astrologin var därför inte bara en lovvärd sysselsättning, utan närmast en plikt för en kristen själ. Eller som han skrev i ett företal till Sacroboscus astronomiska standardverk *De sphaera*: de som i sin enfald förkastade kunskapen om himlakropparna som onyttig borde få ögonen utrivna ur huvudet, för Gud hade med all säkerhet skapat våra ögon just för att vi skulle kunna rikta dem mot himlavalvet och begrunda Hans visdom och allmakt.⁴¹

Men samtidigt som astrologins vetenskapliga anseende växte under 1500-talet skulle den också att behäftas med allt mörkare och hotfullare övertoner. För många lärde bar himlakropparnas lopp inte bara vittnesbörd om Guds allmakt och visdom. Under seklets gång kunde de också bevittna hur de sällsynta och illavarslande himlafenomenen tycktes dugga allt tätare. 1572 framträdde en ny stjärna på himlavalvet, så starkt strålände att den under en tid kunde ses även i dagsljus. Några få år senare uppenbarades inte mindre än tre kometer i tät följd, en av dem större och ljusstarkare än någon man sett i mannaminne. Och 1583 inföll en sällsynt konjunktion mellan Jupiter och Saturnus som enligt otaliga lärde skulle få enorma konsekvenser för jordelivet. Det var som om Herrens vrede höll på att rinna över och få betvivlade att de sällsamma scenerierna förebådade digra umbäranden för mänskligheten.

Skräcken för illavarslande tecken i skyn kom att genomsyra en stor del av tidevarvets lärda litteratur. En-



Fig. 6. Uppkomsten av syfilis ansågs av många lärde stå i ett samband med den konjunktion som infallit 1484. På Albrecht Dürers bekanta träsnitt står den syfilisdrabbade under en symbolisk bild av zodiaken. Bilden spreds ursprungligen som flygblad med text av den tyske läkaren Theodericus Ulsenius då farsoten började grassera i det tysk-romerska riket 1496.

ligt den tyske teologen David Chytraeus var den stora kometen 1577 inget mindre än en »flammande profet och predikare« som förkunnade att »Guds vrede bränner som eld«. Några få år tidigare hade hans gode vän Tycho Brahe betonat att den nya stjärnan 1572 inte ens var ett naturligt fenomen, utan ett »oförklarligt, gudomligt mysterium« – ett »Guds tecken« som förebådade långt större omvälvningar än de som himlakropparnas sedvanliga lopp gav upphov till. Likt alla astrologiskt kunniga betraktade Brahe sällsynta himlafenomen som särskilt verkningfulla och olycksbådande. Så spred exempelvis kometerna, som även de utgjorde »övernaturliga skapelser av Gud den Allsmäktige«, en svavelaktig ånga över världen som gav upphov

till gruvliga pestepidemier och farsoter. På samma sätt betraktade han konjunktioner som ytterst omvälvande för jordelivet, en föreställning som även den hade en lång tradition i den lärda litteraturen. Så hade exempelvis uppkomsten av syfilis tidigare förknippats med den konjunktion som infallit ett drygt decennium innan sjukdomens första utbrott. I sin traktat förklarade Joseph Grünpeck att planeterna Saturnus och Jupiter hade sammanstrålat i Skorpionens tecken den 25 november 1484. Eftersom Skorpionen stod i förbindelse med människans könsorgan uppträdde sjukdomen först i denna del av kroppen. Dessutom härskade planeten Jupiter över Frankrike, vilket var anledningen till att fransmännen drabbats först, medan planeten Saturnus gav åkomman dess vidriga stank. Febern var å andra sidan ett resultat av planeten Mars inflytanden, och eftersom Tyskland stod under denna planets inflytande hade sjukdomen också spridit sig synnerligen snabbt över det tysk-romerska riket.⁴²

Föreställningen att himlakropparna var Guds redskap för att straffa syndarna kom att få ytterligare näring ur den undergångsstämning som präglade stora delar av 1500-talet, och allteftersom seklet led mot sitt slut fick astrologin allt tydligare apokalyptiska övertoner. I sina predikningar utgöt sig prästerskapet om hur himlavalvet förkunnade Herrens snara återkomst, och i en av de första svenska almanackorna som trycktes, författad av en viss Petrus Olai i Vadstena, utpekades åren mellan 1584 och 1588 som de »fem farlige åren« – den »vedermödornas tid« som enligt Bibelns profetior skulle föregå den slutgiltiga apokalypsen. Några år senare presenterade Georgius Olai i Uppsala en omfattande astrologisk utredning över världens tillstånd. Under den »gruvliga och vederstyggliga« tid som återstod skulle hela världen lamslås av sjukdomar, stormar och jordbävningar, vattnet skulle bli bittert, djuren skulle dö och frukten bli sjuk, tills människorna bävande stod inför Kristi återkomst och »Werldennes yterste ände«.⁴³

Skräcken för den annalkande domens dag kom att behålla sitt grepp över Skandinavien en bra bit in i stormaktstiden. Samtidigt kunde prästerskapet med

stigande oro konstatera att folkets gudsfruktan inte alltid höll sig inom renlärighetens ramar. Både bland allmogen och i de lärdas led fanns åtskilliga individer som med illa återhållen entusiasm trädde fram som gudasända profeter och orakel, en syssla som knappast sågs med blida ögon av ortodoxa prelater. I takt med att den lutherska ortodoxin hårdnade kom kyrkan också att rikta allt skarpare kritik mot den apokalyptiskt färgade astrologin. 1633 lät den danske kungen Kristian IV förbjuda almanackor som innehöll förutsägelser om kommande pestepidemier, svältperioder och krigsutbrott, en typ av »spaahandel« som ansågs stå i uppenbar strid med Guds bud. Man bör dock hålla i minnet att kritiken av astrologin inte hade det minsta att göra med den vetenskapliga uppblomstring som brukar förknippas med 1600-talet. Tron på stjärnornas kraft hade fortfarande stöd i de teorier som vördades vid universiteten och knappast någon ifrågasatte himlakropparnas betydelse för jordelivet. Vad frågan handlade om var snarare hur mycket människan kunde veta genom sitt blotta förnuft. Om pest, svält och krig var »Guds den Allerhögstes Straff och Ris«, som det hette i kungörelsen, var dessa gissel också principiellt oåtkomliga för förnuftsbaseerade förklaringar – Guds vilja var ju knappast möjlig att utläsa med vetenskapliga medel. Kritiken mot astrologin var alltså inte ett uttryck för en gryende »vetenskaplighet« eller skepticism av det slag som så ofta tillskrivs epoken. Tvärtom, den var ett försök att inskränka vetenskapens anspråk genom att ställa förnuftet under trons överhöghet.⁴⁴

Ortodoxins framväxt i början av 1600-talet innebar att det religiösa klimatet i Skandinavien hårdnade på ett sätt som fick konsekvenser även för medicinen. Däremot är det drag av kärv och känslokarg dogmatism som stormaktstiden ofta behäftas med i historieskrivningen inte alldeles rättvisande. De ortodoxa företrädarna delade visserligen inte Melanchthons uppfattning om naturfilosofin som teologiskt uppbygglig: vetenskap och teologi var två strikt åtskilda kunskapsfält och förnuftet kunde aldrig ha någon talan i trosfrågor. Men detta innebar inte att de ställde

sig fientliga gentemot vetenskap som sådan – bara den höll sig inom sina givna ramar och inte inkräktade på teologins domäner.⁴⁵ En gedigen naturfilosofisk skolning var hur som helst nödvändig för högre teologiska studier och åtskilliga teologer fortsatte att odla vetenskapliga intressen även sedan de tagit plats i ortodoxins bistra led. Symptomatiskt nog författades stormaktstidens mest uttömmande pestskrift av den lika renlärige som lärde biskopen i Strängnäs Laurentius Paulinus Gothus, eller Lars Pålsson från Östergötland som han hette på svenska. Visserligen kan hans *Loimoscopia eller Pestilentzspegel* från 1623 knappast kallas för en medicinsk traktat i konventionell mening. Snarare rörde det sig om ett slags »pestkatekes« som fokuserade på farsotens andliga orsaker och botemedel. Mellan skurar av bibelcitat och lärda hänvisningar avhandlades i tur och ordning alla de karaktärslyten och laster som låg bakom pestens utbrott: avgudereri, högfärd, otukt, frosseri, missbruk av Guds namn, förakt för Guds ord och ohörsamhet mot andliga och världsliga överheter. I samtliga fall bestod botemedlet i en samvetsgrann »invärtes bättring« – »allvarsam ånger, ovida [dvs. klagan], jämmer och bedrövelse« över de synder man begått.⁴⁶

Biskop Paulinus tillhörde dock inte de som ifrågasatte naturvetenskapens värde. Några decennier tidigare hade han innehaft professuren i astronomi i Uppsala och 1607 hade han på Karl IX:s uppdrag författat ett digert verk om kometer. Hans naturfilosofiska bildning är uppenbar även i pestskriften, där inte bara farsotens andliga dimensioner behandlades, utan också dess »naturliga« orsaker och botemedel. På sedvanligt vis skildrade Paulinus hur förändringar i väderleken, regn, jordbävningar och ruttnande djurkroppar skämde luften med »förgiftiga dimmor och fuktigheter«. Samtidigt var den religiösa inramningen tydlig även i de medicinska avsnitten: eftersom Gud använde naturen som sitt instrument för att sprida pest måste läkekonsten alltid prövas mot den kristna läran. Allra tydligast framträder detta i hans diskussion om himlakropparnas influenser, där han bestämt tog avstånd från tanken att planeternas och stjärnornas ställning

på himlavalvet hade någon roll i de återkommande pestutbrotten – en föreställning som varit gängse sedan medeltiden. De enda himlafenomen som orsakade pest, hävdade Paulinus, var i själva verket de »ovanliga flammor, kometer och eldstrålar« som i orostider uppenbarades i skyn. Bakom Paulinus resonemang fanns återigen en ortodox uppfattning om Guds försyn: himlakropparnas regelbundna lopp kunde omöjligt ge upphov till pest eftersom detta skulle innebära att Guds vilja var förutsägbar och åtkomlig för det mänskliga förnuftet. Kometer, däremot, var bokstavligen övernaturliga fenomen – »Mirakel och Guds besynnerliga verk och under« – som stod utanför naturens sedvanliga lagbundenhet.⁴⁷

Ortodoxins genombrott innebar alltså inte slutet för den lärda astrologin, som kom att fortleva under hela stormaktstiden. Inte heller kom ortodoxin att lägga band på den apokalyptiska övertygelsen, även om den gjorde sitt bästa för att hålla självutnämnda profeter och svärmare inom renlärlighetens fälla. Så sent som 1637 lät ortodoxins kanske mest nitiska företrädare i Sverige, biskop Johannes Rudbeckius, förkunna domedagens närhet för sin kristna flock. I en predikan i Västerås domkyrka anförde han de uppenbara parallellerna mellan Betlehemsstjärnan och den nya stjärna som uppenbarats på himlen 1572. Exakt när Kristi återkomst skulle infalla kunde ingen människa veta med säkerhet, ty därom vittnade den Helga Skrift, men tecknena talade inte desto mindre sitt tydliga språk – den yttersta tiden var här och nu.⁴⁸

Förnyelse i traditionens namn

Stormaktstidens tankevärld var till sitt väsen en ytterligt konservativ skapelse, tryggt rotad i föreställningar och teorier som tagit form redan under antiken och som i kraft av sin blotta ålder besatt en närmast oomkullrunkelig auktoritet. Konservatism är emellertid inte nödvändigtvis detsamma som stagnation. Även i ortodoxins hårdnande klimat kom nya idéer att göra sig gällande inom medicinen – idéer som paradoxalt nog fick sin kraft genom att de tillskrevs en

lika ärevördig historia som den etablerade skolmedicinen besatt. Förnyelsen av det medicinska tänkandet sågs med andra ord inte som ett brott mot traditionen, utan som en återfödelse – en renässans i ordets ursprungliga mening – för idéer som sträckte sig årtusenden bakåt i historien.

I synnerhet gällde detta den vildvuxna idéströmning som går under namnet »paracelsism« efter den schweiziske naturfilosofen och läkaren Paracelsus – eller Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, som han egentligen hette. Denne skäligen temperamentsfulle personlighet hade under 1500-talets första decennier gjort sig beryktad genom sin spektakulära kritik av skolmedicinens ärevördiga auktoriteter – »mina kospånnen besitter större lärdom än er Galenos och Avicenna«, som han uttryckte det i en av sina skrifter, »och mitt skägg har mer erfarenhet än alla era höga universitet«. Föga förvånande gjorde han inte heller någon akademisk karriär, utan tillbringade det mesta av sitt liv som kringvandrande fältskär och läkare, alltmedan han författade kopiösa mängder skrifter som med få undantag förblev opublicerade tills långt efter hans död. Under 1560-talet återupptäcktes emellertid hans litterära kvarlåtenskap och inom några få decennier skulle hans kontroversiella teorier spridas genom lärdomsleden för omsider få fäste även vid de mest traditionstygda lärosätena.⁴⁹

De paracelsistiska teorier som med tiden började florerat vid universiteten var emellertid inte på långt när så kontroversiella som upphovsmannens ursprungliga läror varit. Redan 1571 lät den danske läkaren Petrus Severinus publicera verket *Idea medicinae philosophicae* (Den medicinska filosofins ideal), där Paracelsus teorier framställdes som fullt förenliga med de klassiska auktoriteternas läror. Vad Paracelsus uppenbarat, hävdade Severinus, var inget mindre än »de mosaiska mysteriernas kärna« – den bokstavligen gudomliga urfilosofi som den bibliske Moses varit i besittning av och som den traditionella skolmedicinen bara var en blek avspiegling av. Severinus anknöt här till en tanke som skulle vinna allt större popularitet under 1500- och 1600-talen: föreställningen att all mänsklig kun-

skap hade sitt ursprung i en visdom som uppenbarats av Gud i historiens tidigaste gryning. Från Moses – eller möjligen Adam, för därom var de lärde inte alldeles ense – hade denna vishetslära sedan förts vidare från generation till generation, samtidigt som den också mist sin ursprungliga fulländning. De vetenskaper som antikens lärdomsgiganter utövat utgjorde därför bara de sista spillrorna av en kunskapsmassa som merendels gått ohjälpligt förlorad – åtminstone tills »moderna« filosofer som Paracelsus börjat återupprätta vetenskapen till sin fornstora glans.⁵⁰

Severinus verk vann snabbt internationell ryktbarhet och kom i stor utsträckning att bestämma hur Paracelsus läror uppfattades av de lärde. Främst lade han vikt vid teorin om sjukdomarnas himmelska ursprung: enligt Paracelsus orsakades sjukdomar inte av en rubbning i kroppsvätskornas inbördes proportioner – så som den traditionella skolmedicinen hävdade – utan av att skadliga ämnen uppstått i kroppen till följd av astrala inflytanden. För att bota sjukdomen krävdes därför ett »andligt« ämne som innehöll ett slags astral essens av den gudomliga livskraft som genomströmmande universum. Läkarens uppgift, hävdade Severinus, var ingen annan än att extrahera denna helande essens ur naturens alla ting – en föreställning som gav alkemin en central roll i den paracelsistiska medicinen.⁵¹ En annan nyckelidé var den så kallade signaturläran, det vill säga föreställningen att Gud genom de astrala krafterna pressade in speciella signaturer eller synliga kännetecken i tingen, ungefär som ett sigill gör avtryck i ett stycke vax. Alla växter och örter hade därmed yttre form som avspeglade deras inre läkande egenskaper. Så var exempelvis fikons likhet med pestbölder en fingervisning om deras verkan mot pestens plågor, medan bönans njurliknande skepnad avslöjade dess förmåga att kurera njursjukdomar. Och på samma sätt lämpade sig valnötens skal mot skallskador medan dess kärna hjälpte mot diverse åkommor i hjärnan.

Den paracelsistiska medicinen var emellertid inte fullt så nydanande som upphovsmannen själv velat gesken av, ett faktum som anhängarna oftast var väl med-

vetna om och som bidrog avsevärt till att teorierna så snabbt fick fäste i den akademiska världen. Så hade exempelvis alkemin haft en betydelsefull roll redan i den medeltida medicinen, medan signaturläran kunde härledas till en rad klassiska auktoriteter, framför allt Plinius den äldre, som under 1500-talet blev det stora namnet på det naturalhistoriska området. Det skulle inte heller dröja länge innan de nya idéerna gjorde sig påmindra i Sverige. Redan 1589 hänvisade hovapotekaren Simon Berchelt uttryckligen till Paracelsus och hans signaturlära, och därefter skulle paracelsistiska tankegångar bli ett återkommande inslag i den akademiska medicinen. I läroboken *Physica* öste Sigfrid Aron Forsius flitigt ur Paracelsus skrifter och skildrade hur »Mångräset med sina blad liknas vid en nymåne eller en skära, Solgräset med sitt blomster vid Solen, Levergräset vid en lever, Lunggräset vid en lunga [...] Så ser man här av huru Naturen det som med vart annat överenskommer, underliga sin emellan förliknat haver.«⁵²

Däremot var det sällan, om ens någonsin, som Paracelsus lärosystem anammades i dess helhet – därtill var hans teorier alltför brokiga och vidlyftiga. Även en entusiastisk anhängare som Johannes Franck, som 1624 utsågs till professor i medicin i Uppsala och som några år tidigare publicerat det farmakologiska verket *Signatur*, tog bestämt avstånd från idéer som stod i alltför bjärt strid med skolmedicinens principer. Paracelsismen kom alltså aldrig att utvecklas till någon enhetlig skola, utan förblev i stor utsträckning ett lapptäck av delvis motstridiga teorier och begrepp. För stormaktstidens lärde utgjorde Paracelsus skrifter förvisso en viktig inspirationskälla, men oftast skulle det paracelsistiska tankegodset omsorgsfullt stöpas om för att i görligaste mån harmonisera med den traditionella skolmedicinen.⁵³

Detta innebar emellertid inte att de nya vindarna inom medicinen var alldeles okontroversiella. Redan då Paracelsus skrifter blev kända under 1560-talet fanns det kritiker och vedersakare som frenetiskt angrep hans läror, inte minst ur teologisk synpunkt. Paracelsus naturfilosofi var oupplösligt förbunden med en religiös föreställningsvärld som inte alltid höll sig

inom den renlärliga lutherdomens – eller ens kristendomens – ramar och åtskilliga läsare tyckte sig se konsekvenser av hans teser som stundvis pekade i kätteriets riktning. Så hade exempelvis den tyske teologen Thomas Erastus redan 1571 låtit trycka en svidande uppgörelse med Paracelsus teorier, där han bland annat anklagades för att förneka människans återuppståndelse på den yttersta dagen. En del av anklagelserna hade otvivelaktigt sin rot i rena missförstånd – Paracelsus tillhörde knappast de författare som vinnlade sig om pedagogisk klarhet – medan andra invändningar hade tämligen marginell relevans för de medicinska teorier hans efterföljare utvecklade. Inte desto mindre skulle namnet Paracelsus stundom bära en tvivelaktig klang i ortodoxa kretsar, i synnerhet under åren kring 30-åriga krigets utbrott, då den nya naturfilosofin fick en framträdande roll i de heterodoxa tankeströmningar som florerade på kontinenten.⁵⁴

Likafullt kom paracelsismen att avsätta djupa spår i stormaktstidens medicinska tänkande, vilket framförallt berodde på att den i stor utsträckning lät sig infogas i den traditionella skolmedicinens ramar. Fram till 1600-talets mitt skulle i själva verket samtliga medicinerprofessorer i Uppsala ge uttryck för paracelsistiska sympatier, om än med vissa reservationer vad gällde de kontroversiellare inslagen. Under seklets gång skulle Paracelsus idéer dessutom vinna popularitet långt utanför de lärda akademierna. Till stormaktstidens mest lästa litteratur i Sverige hörde exempelvis den tyske predikanten Johann Arndts uppbyggelseskrifter, där den paracelsistiska naturfilosofin gjorts till föremål för religiös andakt och kontemplation. Örternas signaturer var som »levande bokstäver« i »Guds Bok«, skrev han i *Om en sann kristendom* från 1606. Genom att läsa denna bok kunde människan inte bara få insikt i hur hon skulle bota sin sjukliga kropp – hon kunde också läka sin fördärvade och syndfulla själ, för att omsider bli ett med Gud.⁵⁵

Medicinen kom således att behålla sin uppbyggliga och religiösa funktion under hela 1600-talet. Först då stormaktstiden led mot sitt slut skulle nya tankar och föreställningar långsamt börja bryta upp de gam-

la banden mellan medicin och religion, mellan läkare och präst, mellan kropp och själ. Först nu, med den mekanistiska filosofins genombrott under 1600-talets slut, trädde medicinen fram som en *kroppens* vetenskap – en vetenskap som i allt högre grad började betrakta människan som en urverksliknande maskin, och hennes själ som en ogripbar nullitet. Och först nu

kunde människan träda ut ur den roll hon varit iklädd sedan kristendomens gryning: rollen som en fallen, fördärvad och syndfull varelse, ovillkorligt dömd till sjukdom och död för sina förfäders skull. Eller som biskop Laurentius Paulinus Gothus kärvt uttryckt det i sin betraktelse över pestens fasor: »Människan är född til olycka, såsom fågeln till att flyga.«⁵⁶