

«Men om hun er skyldig, det ved kun Gud i himlen!»

Et skråblik på tro og tvivl i norske hekseprocesser

Bente Gullveig Alver

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
bente.alver@uib.no

Abstract

Guilty – not guilty? Through various contemporary genres of fiction, a picture of the historical witch as an innocent victim of superior force and the use of brute force is being conveyed to the general public. In recent decades, monuments and memorials have been raised to honour and exonerate who have been executed as witches. But were they all without guilt? The article raises the question of guilt – not seeing it from the vantage point of witchcraft and sorcery legislation at the time in question, but rather, from beliefs and thought systems of the accused as well as convictions and hesitations brought forth by witnesses. In her discussion, the author stresses the complexity involved in efforts to understand and to prove that a certain event has occurred as a result of witchcraft. Here, the popular perception of what constitutes the normal or the abnormal plays an important role. The discussion draws on folk belief systems relating to magic and to essential features of formation and diffusion of rumours having a bearing on suspicion, accusation and verdict.

Keywords:

- *Witchcraft*
- *magic*
- *belief systems*
- *guilt*
- *proof*
- *rumour*

Billeddannelser – skabelse og genskabelse

Det er skyldsspørgsmålet i trolddomsprocesserne, jeg vil se på i denne artikel. Nærmere bestemt den anklagedes oplevelse af egen skyld og vidnernes eventuelle tvivl om den, de vidner mod, faktisk er skyldig. Jeg vil diskutere hvilke udfordringer, vidnerne står overfor, når de for retten skal føre bevis for, at visse hændelser har noget med trolddom at gøre. Bagtæppet for min diskussion er den tids folkelige forestillingsverden.

I retsakterne fra de store hekseforfølgelser i den tidlige moderne periode (1450–1750) har Norge, i lighed med store dele af det øvrige Europa, et rigt kildemateriale, som giver indblik i den tids samfund og kultur. Det europæiske set under et viser store variationer både i forfølgelsernes intensitet og omfang og også i årsag (se f.eks. Næss 1982; Golden 1997; Gilje 2003:217–246; Hagen 2003:270–273; Behringer 2004; Levack 2013; Willumsen 2013:13–14). I den internationale hekseforskning er det for længst indset, at forfølgelserne er af en sådan kompleksitet, at der kun gennem flerfaglige perspektiver kan åbnes for en bredere forståelse af disse hændelser. Brug af fagenes teoretiske og metodiske tilnærmelser og forskernes forskellige kundskaber om materielle, sociale

og kulturelle strukturer er nødvendig for at kunne se sagen i sin bredere og mere nuancerede kontekst. Det giver også kulturvidenskabelige og folkloristiske indspil en vigtig stemme i talekoret. Så er den internationale faglitteratur om forfølgelserne da også vokset til et omfang, som er blevet omtalt som en «industri». Også de skandinaviske trolddomsprocesser har været et aktivt og voksende forskningsfelt i flere tiår (Hagen 2013).

Forfølgelserne, interessen for trolddom og for troldfolkene som individer, har imidlertid ikke bare kaldt på forskernes bevågenhed. Det er et felt, som har et bredt nedslag i skønlitteraturen, i billedkunsten, i filmmediet og ikke mindst i populærkulturen (se f.eks. Willumsen 1994:75–150; Hagen 2003:87–123; Alver 2014:257–270). Forfølgelserne har også skabt grobund for moderne nyreligiøs heksekult, sådan som vi møder den for eksempel i Wiccabevægelsen og i andre nyreligiøse «gudindebevægelser» (Rothstein 1993; Hagen 2003:90–95). Det norske kildemateriale viser, at 80 procent af de trolddomsanklagede var kvinder. Det at kvinder udgør majoriteten af anklagede ikke bare her i landet, men de fleste andre steder i Europa, synes at have spillet en vigtig rolle for vor tids nyreligiøse heksekult og for den interesse andre kvindefora har vist emnet.

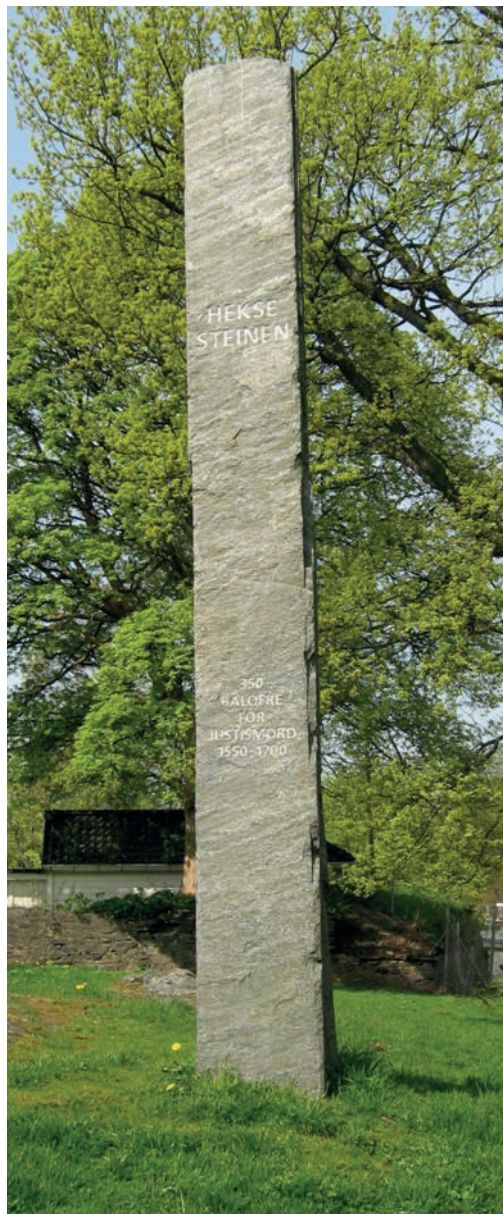
Kunsten og fiktionen er ikke som forskningen bundet af kildemateriale. De, som arbejder med skønlitterære genrer eller med de visuelle og med det performative, står frit til at lægge vægt på perspektiver, som tjener deres budskab bedst. De kan gå tættere på, når det gælder det følelsesmæssige, det stemningsmættede, det dramatiske. Fiktionsgenerne synes at have været med til at aktualisere og genskabe en bred interesse for de historiske hekseforfølgelser. Disse genrer har også været med til at skabe en række billeder af den troldkyndige. En nestor i norsk trolddomsforskning, Liv Helene Willumsen, har

i *Trollkvinnen i nord i historiske kilder og skjønnlitteratur* (1994) sammenlignet de fællestræk, vi møder i denne skikkelse i de historiske kilder med dem, hun analyserer frem i et udvalg af nordnorsk skønlitteratur. Willumsen mener, at en del træk hovedsagelig skaber tre varianter af det litterære troldkvindemotiv: (1) Den «autentiske» troldkvindeskikkelse fra 1600-tallet i litterær udformning, (2) den mytiske troldkvinde og (3) folketroens troldkvinde. Den «autentiske» troldkvinde fremstilles som offer og appellerer til læserens medlidenhed. Den mytiske troldkvinde repræsenterer dyb indsigt og en overskridende dimension i tilværelsen. Folketroens troldkvinde fremstilles negativt og kan karakteriseres med nøgleord som spådom, skade, ondskab og frygt (1994:144–145). Vi finder Willumsens tre kategorier i fiktionens udtryk også uden for det nordnorske. Hun konkluderer, at den troldkvinde, vi møder i litteraturen er:

fantastikkens instrument og befrier. Hun er underjordisk og overjordisk. Skremmende og tiltrekkende. Hun er mørkets og lysets sendebud – til undergang og frelse. Hun er trollkvinne av Fiksjonen (1994:149).

Gennem fiktionsgenernes følelsesmættede skildringer er der i vor tids almenhed blevet skabt et billede af de trolddomsdømte. Det synes at rime bedst med det litterære billede, Willumsen har kaldt den «autentiske» troldkvinde, det menneske man ynkes over, men med et islæt af den mytiske: *Man tænker sig den troldkyndige som kvinde, som et uskyldigt offer for overmagt og magtmisbrug fra gejstlige og verdslige myndigheders side. Hun er udsat for overgreb fra mænd, som frygter kvinders indsigt i og kundskab om de skjulte ting.*

Disse billeddannelser har blandt andet ført til, at man har set på henrettelserne af troldfolk som en slags justitsmord. Flere steder i landet er der rejst bautastene og mindesmærker for dem, der er blevet henrettet for trolddom. Den bauta, der blev rejst i 2002 på Nordnes i Bergen, bærer indskriften «Heksesteinen – 350 båløfre for justismord». Det mest storslåede mindes-



mærke over troldfolk, eller måske hellere mindested, er på Steilneset i Vardø (for en diskussion om dette mindested, se Willumsen 2011; Ødemark 2014; se også Eriksen 1999:94–100).

Man kan så spørge om billedet af uskyld er en sandhed med modifikation, som kan være skabt med et for snævert blik på 1500- og 1600-tallets forestillingsverdner?

Skyldig eller ej – set udefra og indefra

Willumsen ser på trolddomsforbrydelsen som speciel. Hun mener, at den bliver regnet som en forbrydelse, der skiller sig ud (*crimen exceptum*) og derfor af retsapparatet bliver behandlet på en anden måde end andre forbrydelser, både når det gjælder beviskrav, processuelt forløb og strafudmåling (1994:64).

Uden at gå ind i en mere uddybende diskussion af trolddomsprocesserne som *crimen exceptum*, vil jeg følge Willumsen, når det gælder, at beviset og bevisets stilling er af en speciel karakter i disse sager. Jeg vil argumentere ud fra bevisets tætte sammenhæng med den tids folkelige forestillingsverden og ud fra rygten og rygtespredningens centrale betydning for skyldsspørgsmålet. Springbrættet for rygtespredning er som bekendt det, man ikke sikkert ved og vanskeligt kan skaffe sig sikker viden om. Rygtet er det aktuelle eller nyhedernes sorte marked (Kapferer 1988:17).

Jeg tager udgangspunkt i processerne fra Rogaland og Hordaland. Jeg forholder mig til de forudsætninger, som lægger vægt på, at retsreferaterne faktisk reflekterer det, som blev sagt i retslokalet – at den anklagedes og vidnernes stemmer kommer frem (Willumsen 2013:42–47). Det som kendetegner vidneudsagnene i disse retssager i modsætning til for eksempel processerne fra Finnmark, er det ret udtalte nærvær af djævelen, om end han stikker hornene frem

Monumentet Heksesteinen på Nordnes i Bergen, rejst 2002. Foto: Thorbjørn Kaland.

mellem linjerne, som for eksempel i tilknytning til bestemte trosforestillinger. Efter retsakterne at dømme synes de dæmonologiske ideer, som lå i tiden og som havde indpas i lovværk og i religiøs forkyndelse, ikke at have haft den store konkrete betydning i folks forestillingsverden i disse processer fra Vestlandet – selv om der findes undtagelser.¹

De historiske kilder giver et ganske nuanceret billede af magtstrukturerne i processerne og til en vis grad af skyldsspørgsmålet. Set ud fra trolddomsprocessernes egen tid, synes mange at være blevet uskyldigt dømt i den forstand, at de var ofre for overmagt og overgreb ovenfra, fra magthaverne, som på den tid var mænd. Det er mænd, der dømmer, mænd, der er vogtere, mænd, der er formanere, og mænd, der er bødler. De anklagede kvinder blev også behandlet dårligere end de anklagede mænd. Men der er også magtbrug og overgreb indefra, fra folks egne rækker. Mange af rygtesmedene er kvinder, selv om vidneudsagnene ofte blev italesat for retten af mænd (se f.eks. Briggs 2002; Willumsen 2013: 383).

Hvorfor var det så ofte mændene, som i retshandlingerne satte ord på kvindernes mistanker om troldskab? Og ikke bare mistanker, men også fortalte om kvindernes erfaringer og oplevelser? Det var en tid, da mænds ord vejede mere i den offentlige forsamling end kvinders. Og det var vigtigt, at anklagen holdt, at vidneudsagnene førte til dom og til den mistænkte endeligt. Noget andet kunne være svært farligt for dem, som havde beskyldt nærmeste nabo for trolddom. For der var en hverdag efter enhver trolddomsproces, hvor det mørke rådede og eventuelle støttespillere var gået hjem.

1. Finnmarksprocesserne er grundigt beskrevet og analyseret af Hagen og af Willumsen, som i Hagen 2003 og Willumsen 2013.

I tale om skyld, så kunne i mange tilfælde andre i den dømtes nære miljø lige så godt være blevet dømt for *sine* handlinger. Ja, undertiden kan man få indtryk af, at man rettede bager for smed. I 1622 blev Johanne Pedersdatter brændt for trolddom i Stavanger (Bytings- og rådstueretsprotokol A5 for Stavanger, 1621–22; se også Alver 2008:208–229). Hovedanklagen mod Johanne var, at hun havde kastet sygdom på en af de lokale præstekoner. Johanne siger om sine bagtalende og rygtespredende medsøstre, hvor denne præstekone er toneangivende, at hun er lige så ærlig et menneske som dem, der vil hende til livs. For Johanne var det livsvigtigt at påpege sin ærlighed. I den æreskultur, som herskede i 1500- og 1600-tallet, var uærliggørelse og tab af ære meget alvorligt. Det ramte ikke bare den mistænkte og den dømt, men hele vedkommendes nære familie. Ære var en central dyd. Det var en form for symbolsk kapital (Gilje 2003:31). Erling Sandmo hævder, at det katastrofale ved at blive kendt uærlig og miste sin ære, var noget af det, som bandt samfundet sammen til én kultursfære. Det, at have sin ære i behold, hørte sammen med at være del af et afgrænset fællesskab og være sig fællesskabet bevidst (1999:113).

Johanne kunne godt have ret i, at hun var lige så ærlig som så mange andre. Hvad havde hun gjort, som ikke alle andre gjorde? Handlinger knyttet til troen på, at den enkelte gennem bestemte ritualer kunne drage nytte af en speciel «kraft», var en naturlig del af liv og hverdag. Det var en tro, som brede lag af befolkningen fra barnsben af var socialiseret ind i. Noget andet var, at dette kunne gå flere veje, og disse magiske handlinger kunne bruges både i det godes og i det mindre godes tjeneste. Et menneskes ry dannede rammerne for, hvordan bestemte handlinger blev udlagt og forstået.

Men realiteten er så, at nogle blev dømt

skyldige som troldfolk efter at være anklaget af deres naboer og deres nærmeste. Set ud fra retsakterne kunne skyldsspørgsmålet ligge og vippe i den spænding, som skabtes gennem divergerende syn på trolddom – på forskellen mellem elitens mening om hvad trolddom var og folkemeningen. Når magthaverne, med kirken og lovværket som ståsted, havde klare forestillinger om, at djævelen stod bag *alle* former for magisk virksomhed, så stred det mod, hvad menigmand tænkte og troede. Når de mistænkte mere eller mindre utvungent bekendte, at de kunne visse formler og brugte dem, så var det for kirken og de dømmende myndigheder at betragte som djævlens værk, et håndfast og konkret bevis på skyld. Men fra de anklagedes side blev det gang på gang hævdet, at det, de kunne af formler, ikke havde noget med djævelen at gøre. De kunne forsvare sig med, at de havde lært disse formler af personer, som var naturlige autoriteter i oplæring, som en mor, en madmor eller ældre i lokalmiljøet. For de fleste var formelkundskab og brug af den eller brug af andre «kraftfulde» midler ikke nok til at mistænkeliggøre et menneske for trolddom. De, som fortalte, at de havde set eller vidste, at den anklagede kunne og brugte formler mod for eksempel sygdom, havde et meget mere åbent forhold til denne virksomhed end kirken og de dømmende myndigheder. Det var ikke formlerne som sådan, der havde betydning for hverdagsmenneskets eventuelle trolddomsmistanke, men rammerne rundt brugen og den, der brugte dem.

Men der findes en anden spænding i processerne, som kan belyse tro og tvivl i skyldsspørgsmålet. Det er en spænding, som er i spil både hos den anklagede selv, mellem anklagede og vidner, og vidnerne imellem. Den er skabt af tvivlen på, om det nu virkelig er trolddom, som der er tale om i det enkelte tilfælde. Det er denne tvivl, som i en af Rogalands-processerne fra 1680–81 får

vidnet Åsa Pålstdatter til at sige om den anklagede Turid Litlasund, *at om hun er skyldig – det ved kun Gud i himlen*. Åsa er for retten kommet med grove anklager om trolddom mod Turid. Hun hævder, Turid har gjort hendes liv uudholdeligt på grund af en rotteplage, som Åsa mener Turid står bag. Rotter var der nok af, men *disse rotter var ikke som andre rotter. De skreg så uhyggeligt, og det lød som hylene fra padder og småhunde og ravne og katte*, siger Åsa. Men så rammer tvivlen hende. Kun Gud er den, som sikkert ved om dette er trolddom (Ryfylke tingbok BA 17, 1680 og BA 18, 1681). Åsa er ikke det eneste vidne, som i sit gethsemene råber til Gud. Vi træffer det ind i mellem i processerne, både når det gælder den anklagede og dem, der vidner. Det afgørende i Guds mening om skyld eller ikke skyld er også grundlaget for de såkaldte gudsdomme som vandprøven, bæreprøven og vægtprøven (Alver 1971a:52–57).

Det førstnævnte spændingsfelt, det divergerende syn på trolddom mellem elite og den jævne mand, som må eller kan have ført til, at den dømte følte sig uskyldig dømt, har været diskuteret i mange trolddomsstudier. Jeg skal ikke i det følgende gøre mere ud af det, end hvor det er til hjælp for at klargøre det andet spændingsfelt.

Den folkelige forestillingsverden

En verden af væsner og tegn

For det moderne menneske kan det være svært at forstå, at de dagligdagsproblemer og de hverdagskonflikter, som mange anklager for trolddom bygger på, skulle have noget med påført ondskab at gøre eller berettige til streng straf. For at finde ud af, hvad vidnerne fortællinger drejer sig om, må vi vide noget om 1500- og 1600-tallets måde at anskue verden på. Hvad tænkte man sig? Hvad troede man på?

I tidlig moderne tid forestilte det brede lag af befolkningen sig en verden befolket af en række væsner, som havde stor indflydelse på dagliglivet. Store magtkollektiver var de underjordiske og de døde. Troen på disse kollektiver var styrende for folks tanker og handlinger, for arbejdsliv og for livet som sådan (Solheim 1952:288–505). Man tænkte sig, at disse magter straffede, hvis ikke de blev behandlet med den respekt, som traditionen påbød. På den anden side kunne de belønne, hvis de traditionelle normer, som gjaldt forholdet mellem mennesker og magter, blev fulgt. Magternes straf kunne manifestere sig som sygdom, i værste fald som død, men også som uheld og dårlig lykke med det daglige udkomme (se f.eks. Solheim 1952:288–339; Gilje 2003: 85–116; 149–180; Alver 2008:66–97; Ø. Hodne 2008).

Men der var også en anden form for «magter» at forholde sig til: ondskabens våbendragere, de troldkyndige. De var ikke oversanselige. De var mennesker, ja måske nærmeste naboer eller nære familiemedlemmer. Ondskaben i form af «forgørelse», fulgte ikke de almene normer og regler. Den var uforudsigelig, ødelæggende, overrumpende – og konkret (Gerholm og Gerholm 1993). Og når den ramte, opfattedes den ofte som ufortjent.

Samtidig med troen på disse forskellige straffemagter havde menigmand et tæt forhold til den kristne Gud. Han kunne også straffe, hvis ikke et menneske levede et godt kristent liv. Kristentro og folkelige trosforestillinger har gået hånd i hånd (Skjelbred 1995). Troen på, at den almægtige Gud havde det enkelte menneskes skæbne i sin hånd, lå under huden på den tids mennesker. Som Knut Kjeldstadli siger det, i forbindelse med Lucien Febvres påpegnings af umuligheden i den franske 1500-tals digter François Rabelais skulle være ateist: «De åndelige strukturerne var slik at en ateist

i denne tida er en anakronisme på linje med at Napoleon skulle ha brukt jernbanen på sine felttog i Russland» (1993:32).

Det herskende verdensbillede på denne tid er blevet betegnet som et *semiotisk univers*, en måde at se verden på, hvor kommunikationen mellem magter og mennesker er styret af et tegnsprog. Det var tegn i naturen eller specielle hændelser, som var overordnede «stemmer» eller budskaber, som måtte tolkes ud fra den tids forestillingsverden. Denne tolkning af tegn gennemsyrede folks hverdag. Man tog varsel for at forudse, hvad skæbnen havde i lommen til en. Men man tolkede også tegn i et tilbageblik, som forklaring på hvad der var sket – og hvorfor.

Nu var det ikke bare almenheden som tolkede tegn, det gjorde også eliten. Nils Gilje siger om mennesker og tegntolkning:

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 både av leg og lærd på 1500- og 1600-tallet. I så måte skilte de seg ikke så mye fra mennesker i det 21. århundrede. Vi tolker og erfarer på vår måte og konstruerer våre data etter de samme prinsipper som fortidens mennesker. Den avgjørende forskjellen er at vi opererer med andre tolkningsnøkler eller andre kategorier og skjema (2003:158; se også Selberg 2000:71–82; Holm-Pedersen 2016:1).

Troen på en særlig kraft

1500- og 1600-tallets folkelige forestillingsverden har også et meget stærkt islæt af magi – og det var for bestemte magiske handlinger folk blev dømt for trolddom. Hvad drejer dette magiske islæt sig så om? Vi træf-

fer ikke selve termen magi brukt i prosessene hverken af vidner eller anklagede. Men vi træffer i rigt mål de forestillinger og handlinger som forskertermen magi dækker. Det kan være som følgende:

Man tænkte sig, at der fandtes en særlig «kraft», som det enkelte menneske kunne gøre brug af ved en bestemt form for kommunikation, ofte iscenesat i ritualer. Det var handlinger, der fulgte mønstre, som var nedarvet i generationer i mundtlig form, og som måtte udføres nøjagtig, som de var lært, ellers havde ritualet ingen virkning. Denne «kraft» kunne tage bolig eller aktualiseres i bestemte tider, steder, genstande, dyr, og i døde og levende væsner. Hvis menneskene omgikkes den på en tilfældig og ikke respektfuld måde, så kunne «kraften» slå tilbage på udøveren som sygdom eller død.

Her er altså tale om en farlig form for noget kraftfuldt. Hvorvidt magiske handlinger blev brukt, erfaret eller bestemt som gode eller onde, afhang som nævnt af den sammenhæng disse handlinger stod i og hvilken position, de blev set ud fra.

Ofte forstås et begreb bedre ved noget, det skiller sig fra. Den magi og de magiske handlinger, som vi møder i vidneudsagnene i trolddomsprocesserne, skiller sig fra den såkaldte moderne magi, som vi for eksempel træffer den i dagens nyreligiøse bevægelser og ikke mindst i populærkulturen. Med udgangspunkt i Paul Heelas (1996), siger Ingvild Gilhus:

Magiens former og retninger i vår tid er ikke identiske med de former og retninger magien utviklet f.eks. i antikken eller middelalderen, selv om dagens magi også trekker store veksler på fortiden. Vår magi står i et nært forhold til sentrale kulturelle temaer. Et slikt hovedtema er selvutvikling og meningsdannelse (1999:135–136).

Med vægt på selvet og det individuelle skiller den moderne magi sig fra de ældre magiske formers vægt på det kollektive og traditionsbundne, og ved at den er blevet ufarliggjort.

Torunn Selberg peger netop på det positive og ufarlige ved den moderne magi og det magiske, som en åbning mod en fortryllelse af hverdagen. Hun ser på den moderne form for magi som et aspekt ved forskjellige fenomener snarere end en bestemt kulturel kategori, og at det er riktigere at tale om det magiske end om magi, om det spændingsfylde og meningsgibende i mødet mellom det magiske og det moderne (1999a:103). Hun siger:

Begrepet magisk blir brukt for å beskrive visse tilstander, fenomen, hendelser, og opplevelser for å fremheve disse forholdenes positive kvaliteter. Ved hjelp av ordet magisk understrekes visse områder i vårt liv og vår kultur som er av spesiell verdi. Ordet magi innebærer forestillinger om skjulte krefter som på ulike måter kan kontrolleres. Men i mediekulturen er ikke magi forbundet med farlige krefter, men med noe positivt (Selberg 1999b:122).

Tankens magt og det onde ønske

En anden viktig faktor ligger i de folkelige forestillinger om tankens kraft. Det var en udbredt tro, at mennesket kunne påvirke sine medmennesker og sine omgivelser kun gennem tanken (Reichborn-Kjennerud 1928:33–41; Alver 1971b). Folk troede, at hvis tanken var stærk nok og bevidst nok, kunne den materialisere sig og tage «ham» på sig. Det er blandt andet grundlaget for forestillinger om de forskellige former for projektiltrolddom (Lid 1950; Honko 1959; Matthiessen 1967). Man troede også, at det var muligt at skabe ondt ved at tænke ondt



I 1981 kom Anja Breiens heksefilm Forfølgelsen. I den findes flere kvinder, som er mistænkte for trolddom, både de, som oplever sig skyldig, og de som oplever sig uskyldig. Filmens hovedperson, Eli Laupstad, spillet af svenske Lil Terselius, føres her til retterstedet. Bindet for hendes øjne skal forebygge «ondt øje» og de konsekvenser for landskabet, som folk tænkte sig, det kunne have. Stilfoto: Dan Young.

eller ønske ondt, en slags forbandelse uden ord. Svale Solheim mener, at man forestilte sig, at den onde tanke havde en grobund i misundelse. Man var bange for det misundelige menneske, det var farligt for sine omgivelser, fordi man tænkte sig, at der var kort vej mellem misundelse og forgørelse eller forbandelse. Man har også tænkt sig, at den troldkyndige var så gennemsyret af ondskab, at det onde satte sig i fødderne (ond fod), i hænderne (ond hånd), eller i øjnene (ondt øje). Solheim siger:

Augo gav uttrykk for det som budde innanfor, og etter gamal folkeleg tankegang kunne det som strøymde ut gjennom augo ha ei serskilt kraft til å verka på det som augo var retta mot. Den som bar på vonde ynskje mot nokon eller noko, kunne dermed også få vonde augo (1952:297).

Forestillinger om det onde øje er universelle, og det har været levende folketro her i landet langt op mod 1900-tallet. Man slap helst ikke fremmede ind i stald eller stue, når man var i gang med vigtigt arbejde, for man kunne aldrig vide. I dramatisk udformning finder vi motivet i norsk sagntradition knyttet til den sidste onde handling, den troldkyndige gør, før døden på bålet. Hun eller han lader blikket glide over den grønne ås og svider det hele af. Og siden kan ingenting gro der.

Folketroens irgang – et eksempel

Med vor tids blik bliver vidnernes fortællinger ikke nemme at forstå. Ofte indeholder de folketroelementer, som vi i dag ikke forbinder noget med, fordi de hører hjemme i en anden tids forestillingsverden. Men set i sammenhæng med *den* verden, lukker udsagnene op for forståelse af, hvor-

for nogle for os tilsyneladende trivielle hændelser bliver udlagt som trolddom.

I de laveste retsinstanser delte tilhørerne på begge sider af bordet mange af de samme forestillinger om verdens beskaffenhed. Derfor behøvede hverken de, som skulle dømme, de som vidnede, den som var anklaget eller dem, der stod rundt om, de mere detaljerede fortællinger. De behøvede bare nogle referencepunkter for at forstå, hvad der var tale om. Tilhørerne sad selv inde med den kundskab, som gav det fortalte mening. I artiklen «Her Ulve Mand har revet Aar Seksten Hundred Tolv» diskuterer Birgit Hertzberg Johnsen (1980) traderings- og fortællestrategier. Her viser hun, at et sagn i de nære miljøer ikke fortæles fra ende til anden. Det bliver fortalt og traderet som et sæt af referencer, som aktualiserer hele fortællingen hos tilhørerne og oprettholder kundskaben om en hændelse. Hun siger, at et sagn kun fortæles i dets helhed til børn, som ikke har hørt det før og til fremmede, som kommer til.

Det er på samme måde med vidnernes fortællinger i trolddomsprocesserne. Helheden findes allerede i tilhørernes kundskabsbank og forestillingsverden. For at klarlægge dette, skal jeg tage et eksempel. Jeg har valgt en proces fra Rogaland mod ægteparret Laupstad. Flere af vidneudsagnene i denne sag drejer sig om forestillingerne om troldkat. Disse forestillinger dukker også op i andre trolddomsprocesser og er velkendte i den ældre mundtlige tradition i hele Norden (Solheim 1952:320–339; Wall 1977).

I 1658 stod ægteparret Njell og Ingeborg Laupstad anklaget for trolddom (se Alver 2008:145–146; 227). De boede på fjeldgården Laupstad, en gård i nærheden af Egersund. Med udgangspunkt i sin nærlæsning af processen fortæller Torkell Mauland om ægteparret:

Dei stod seg godt etter maaten i den tid,

hadde pengar paa renta og pengar paa kistebotnen. Buskaper var ikkje stor; men dei gjekk fram i velstand aar fyr aar og hadde so mykje at dei hjelpte seg sjolve, og kunde endaa hjelpa andre folk baade med krøter, naar dei trong det, og med pengelaan. Elles er det ikkje mykje me høyrer um desse folki, fyrr det laga seg so at alle tok til aa tala um deim (1911:88).

Ja, det hele begyndte med en nabo, Mattis Nodland, som tydeligvis havde et horn i siden på Laupstad-folkene. Han havde skamkørt en hest, han havde lånt hos dem og ville ikke betale den erstatning, de forlangte for den. Så gik han til lensherren i Stavanger og fortalte, at dette ægtepar drev med troldskab. Lensherren stævnet dem. I sagen mod dem, kommer det frem, at de længe har været i folkemunde for trolddom. En række naboer vidner om hændelser, som de mener er forgørelse fra Laupstad-parrets side. Det er fortællinger om pludselige sygdomstilfælde og husdyrdød, efter at enten Njell eller Ingeborg har været i gården eller ved huset. Det er ordets magt, der fortælles om, som argument for forgørelsen: Ægteparret havde i vrede brugt skældsord, trusler og forbandelser mod deres naboer. Efter vidnernes mening var der så gået trold i ord.

I løbet af processen er der også rum for tvivl. Det betvivles ikke, at de ulykkelige hændelser har noget med trolddom at gøre. Men om det er Laupstad-folkene, der står bag, ja, det siger flere af vidnerne, at de er usikre på. Det ved tydeligvis kun Gud. Vidnerne fortæller det, de tror, og støtter sig til, at de to har et dårligt rygte. Det er tungtvejende i sagen, at præsten i Egersund, Hr. Theophilus og to af hans medhjælpere, hævder, at Njell og Ingeborg Laupstad altid har været beskyldt for at have haft et ondt ord på sig for trolddom. Men de tre er også

usikre. De kender rygterne, men ved ikke om *konkrete* handlinger at fortælle om.

Men så kommer en Arnbjørn Njellsson frem og fortæller om noget, han har set. Han havde fire år tidligere tjent som karl på Laupstad og kan regnes for et pålideligt vidne, når det gælder forholdene på gården. Han siger, at hver nat kom der en kat ned fra taget. *Og den var ikke som andre katte!* Han fortæller også, at Ingeborg Laupstad havde en kat mere, som hun holdt inde i en bod. Den kom aldrig ud, *undtagen når hun siede mælk. Den kat var heller ikke som andre katte. Den så ud som et trolldnøgle («trollnøste»!*

To andre vidner støtter Arnbjørn Njellssons vidneudsagn ved at de fortæller, at de har fundet opkast fra troldkat (trollkattspy) i nærheden af Laupstad. Tore Hetland har fundet «trollkattspy» på volden for otte år siden. Han tog «spyet» med hjem og satte det i en gryde over ilden. *Men der kom ingen. Men sikkert var det, at han fik ikke meget mælk af sine køer på den tid.* En Ingeborg, som tjente på nabogården til Laupstad, vidner, at hun havde hørt af den tjenestepige, som var i pladsen før hende, at de havde fundet meget «trollkattspy» ved deres kostald. De havde kommet noget af det i en gryde og sat den over ilden. Da kom Ingeborg Laupstad springende. Hun så og forstod, hvad de var i færd med, og tilbød dem penge for ikke at sige til andre, at hun kom, mens de brændte «spyet».

Hvad drejer nu denne snak om katte og «trollkattspy» sig om? Skal det forstås som en alvorlig anklage for trolddom? En død skyldig?

Man skulle være forsigtig med at prale af, hvor meget mælk og fløde man havde, for det har været en udbredt folketro, at den troldkyndige stjal sine naboers mælk (Alver 1971a:192–209). Det mente man, at de kunne gøre ved «hugdragning» – en forestilling om, hvor stærk tanken kan være og den skadevirkning, den kan have. Man tænkte

sig, at den troldkyndige havde evnen til at trække mælken ud af yveret på de andres køer alene gennem tanken og eventuelt ved hjælp af en kniv, som de stak i væggen og malkede af.² Men de kunne også stjæle mælk ved hjælp af et væsen i katteskikkelse («den kat var ikke som andre katte,» vidnede Tore Hetland), eller i skikkelse af et kraftfuldt nøgle (trollnøste). Dette nøgle eller denne «ligesom-kat» forestillede man sig, at den troldkyndige selv lavede af forskellige magiske elementer, som negle, hår, dødningsbeben og altervin. Udfordringen var, at give «trollnøsten» liv. I disse forestillinger kommer Fanden implicit ind i vidneudsagnene. For den, der ville have hjælp af sin mælketyv, måtte bede ham om at give den liv. Det gjorde han ikke for ingenting; det indebar en pagt med ham. Den troldkyndiges bøn kunne lyde: «Nu har jeg givet dig Kjød og Blod, Fanden give dig Liv og Aand!» (Bang 1901–02:703).

Man mente, at disse troldkatte var så grådige, når de sugede naboens køer, at de kastede noget af mælken op, og det er det, som der fortælles om som «trollkattspy». Fordi den troldkyndiges hug eller tanke var så flettet ind i troldkatten, troede man, at brændte man «trollkattspyet», så gik denne brændingen tilbage på sin ejer. Det pinte hende sådan, at hun måtte komme til gårds for at stoppe brændingen. Men da havde hun også afsløret sig selv – som Ingeborg Laupstad gjorde. Solheim siger:

Naar dei fann trollkattspy, kunne dei ta makti av trollkjerringi. Trollkattspyet samla dei i hop og hengde det i skjerdingen og brende det. Då var det ikkje lenge før trollkjerringi kom springande, sveitt og varm, med anden i halsen og så tyrst at ho mest ikkje kunne tala. Fekk

ho ikkje noko anna, drakk ho gjerne sukk [opvaskevand]. Dersom ho ikkje fekk tak i noko drikke, miste ho trollkatten sin (Solheim 1952:334).

Når Tore Hetland fortæller i retten, at han brændte «trollkattspyet», *men der kom ingen*, så har han ikke noget konkret bevis på at det stammede fra Laupstad-konens troldkat, selv om folk vidste og snakkede om, at der var mistænkeligt meget mælk på Laupstadgård. Det kunne være en andens troldkat. Et langt mere håndfast bevis havde tjenestepigen Ingeborg. Hun brændte «trollkattspyet», og Laupstad-konen kom. Alle i rådstuen vidste, hvad det betød – også Ingeborg Laupstad. Så det er ikke så sært, at hendes modstrategi var, at hun ville betale for, at dette ikke skulle komme i folkemunde.

Disse vidneudsagn giver ikke særlig mening for en nutidslæser, hvis de ikke sættes ind i den forståelsesramme, som den folkelige forestillingsverden er. Hvis det gøres, så er referencerne til troldkat en meget alvorlig anklage mod Ingeborg Laupstad. For de implicerede i processen ligger det mellem linjerne, at Ingeborg Laupstad har kontakt med djævelen, siden hun har troldkatte. Da har hun efter loven, men også efter folkemeningen, forbrudt sit liv.

Hvad det var, der blev brændt, er ikke godt at vide, men skumcikadernes «skum», som afsættes som «spytklatter» på forskellige vækster, er i folkemunde kaldt «trollkattspy». Så det kan være dette, der blev brændt som troldkattens efterladenskaber.

Det komplicerede bevis

Bevisførelsen i trolddomsprocesserne er, som Willumsen påpeger, af en særlig slags. I to af tre tilfælde drejer anklagerne sig om sygdom, nærmere bestemt om årsagen til

2. Se den unge Sirie Jørgensens fortælling om sin mormors brug af troldkat i Alver 1971a:145.



«Trollkatt». Denne aegagrophila findes på Valdres Folkemuseum. En aegagrophila dannes af det, som er ufordøjeligt i drøvtyggers tarm. Forskere mener, at det kan være disse «bolde», som kan have støttet op om forestillingerne om «trollkatt».

Disse «trollkatter» er ikke så sjældne, men gennem farve og konsistens kan de være godt camouflerede i forhold til omgivelserne.

Foto: Arthur Sand.

bestemte sygdomstilfælde. Men hvorledes bestemme årsagen til sygdom, som på forfølgelsesnes tid var en så hyppig gæst i husene? Hvordan argumentere overbevissende for, at det var trolddom, som lå bag?

Vi kan sammenligne måden vidnerne former sine beviser med lignende i andre processer fra den tid, som for eksempel dem, der førtes mod kvinder, der fødte i dølgsmål og dræbte deres barn. Hans Eyvind Næss har påpeget, at barnedrabsprocesser på denne tid var mere almindelige end trolddomsprocesser (Næss 1987:317). Føder en kvinde et barn og tager livet af det, så findes der et dræbt barn. Hvis man nu fandt et

barnelig, som efter alt at dømme ikke havde lidt en naturlig død, blodige spor på en kvindes klæder, og tegn til at hun nylig havde født, så var det et ganske konkret bevis på en forbrydelse, som der efter den tids lov var dødsstraf for.

Men bevis for, hvad der havde forårsaget en bestemt sygdom, var mindre konkret. Såfremt tortur ikke kommer i betragtning,³ og der ikke foreligger en frivillig bekendelse fra den anklagede, hviler beviset i høj grad

3. Fysisk tortur før dom var forbudt efter loven. Tortur blev alligevel praktiseret, men var ikke almindelig i disse Vestlands-processer.

på vidnerens argumentation. I den lægges der stor vægt på, at det erfaringsmæssigt «naturlige» eller normale og almindelige ved symptomer og sygdomsforløb ikke var til stede i den hændelse, der fortælles om. Netop det *unormale* sættes i forbindelse med trolddom. Det kan være helt specielle symptomer, som ulidelige smerter, svært lange sygdomsforløb, opkast af de forunderligste ting, stor tyngde hos den syge, så der skal flere mænd til for at løfte hende eller ham ud af sengen, fremmedartet tale. Samtidig opbygges der i fortællingen en begrundelse for, hvorfor netop den anklagede skulle stå bag forgørelsen. Her støtter vidnerne sig både til hinandens udsagn og til den rygtedannelse, som næsten altid foreligger.

En sådan argumentation møder vi eksempelvis i processen mod Anna Pedersdatter. Hun anklages blandt andet for at have sat dødelig sygdom på et barn (se analysen af processen i Gilje 2003: 25–83; Alver 1971a:81–110). Anna Pedersdatter havde givet en fireårig dreng, som blev båret på sin storesøsters arm, «itt støcke løff eller baggeting». Med det samme barnet havde spist brødet, fik det ondt, «bleff suortt i ansegtt som ein suortt klæde, och styfft ssom it thræ, och tungt ssaa hon icke formaadte att holle barnit på armenn» (Norske Samlinger I: 331–332. Processen er gengivet i sin helhed i Alver 1971a:81–110). Barnet pintes af disse anfald i nogen tid, indtil han døde.

Men i 1500- og 1600-tallet var barne-dødeligheden meget høj. «Der dør mange børn i byen, icke maa ieg dræbe thennom alle,» imødegik Anna Pedersdatter denne anklage (Alver 1971a:90). Ingen i retsrummet kunne være uenig i, at der døde mange børn. At det virkelig drejede sig om trolddom i dette tilfælde, forsøges så bevist gennem at trække det mistænkelige ved hele situationen frem.

Det var ikke naturligt eller forventet, at et barn skulle dø af et stykke lyst brød. Men

endnu mere mistænkeligt var det, der skete omkring denne brødbid, at barnet blev sort i hovedet, blev stift og tungt. Som nævnt ovenfor, går tyngde igen i folketroen som et karakteristisk element ved forgørelse. Mistænkeligt er det også, at den tids medicin for kramper, «som de gaff barnet indt, wdj ein sølff skeedt, skrabet guld, enhøring, och pianner (pæonfrø)», ikke hjalp drengen. Selv om erfaringen må have tilsagt, at denne medicin ikke altid hjalp, så kom tvivlen ikke Anna Pedersdatter til gode. Det er ikke barnets død, men det specielle omkring sygdomssymptomerne og hendes onde rygte, som gør fortællingen om, at der er trolddom med i spillet til en «sandhed». I *Voldssamfunnets undergang* har Erling Sandmo (1999) vist, at vi på 1500- og 1600-tallet kan have haft en kultur med en anden sandhedsforståelse end vor tids, selv om vi også finder sandhed, som ligner vor.

Anna Pedersdatter stod anklaget for at have taget livet af flere mennesker ved at kaste sygdom på dem. Bevisets stilling styrkes ikke bare gennem fortællingen om én unormal hændelse, men af *mængden* af unormale hændelser, som det ene vidne efter det andet fortæller om. Og fortællingerne om disse unormale hændelser havde rygtet allerede på forhånd sørget for at sprede, sådan at vidnerne vidste, hvad der ville komme, og hvem, der ville fortælle hvad.

Det onde rygte

Rygtet og rygtefortællingen giver troldomsanklagen krop og konsistens. Rygtet er det, folk ikke sikkert ved, men som de tænker og siger noget om. Rygtet har ofte form som en påstand, men rygtet kan udvikle sig til en fortælling. Andre genrer, som for eksempel kendte sagn, kan danne mønstre for rygtet (Espeland 1977; Alver 1993; af Klintberg 1994; Ø. Hodne 2008). Disse mønstre dukker op i vidneudsagnene.

Motivet hvor «trollkatt-spyet» brændes for at lokke heksen ud af busken, er således et kendt sagnmotiv, som rygten kan spinde rundt.

Et rygte kan være mere eller mindre sandt. Den mening, der lægges ind i det skete, har i sig en tvetydighed eller et usikkerhedsmoment, som kræver bekræftelse. Det er ofte det som sker, mens rygten går, og som påvirker de forskellige vidneudsagn. Er sandsynligheden for det bestemte rygte stor nok, og aktualiteten for det som fortælles stærk nok, som trolddom var i 1500- og 1600-tallet, så bliver rygtets tvetydighed mindre.

Rygtet er polyfont. Det er ikke skabt af den enkelte, det er de manges stemmer, som høres. Det, som rygten fortæller, behøver ikke at opfattes på samme måde af alle. Rygtetforskere har peget på at rygten heller ikke spredes af alle, men blandt dem, der har en bestemt interesse for det rygte siger noget om (Kapferer 1988:19; Allport og Postman 1945). I rygten om trolddom, må vi gå ud fra, at det er dem, som ser sig selv som direkte skadelidte, som er de ivrigste rygtespredere og dem, som står som anklagere. Et dårligt rygte blev i forfølgelsesens tid så farligt, fordi der fandtes et formelt system, som kunne opfange det og bruge det. Willumsen lægger vægt på denne sammenhæng. Hun siger:

Rettsreferater gir oplysninger om kvinners hverdagsliv: lojalitet mot andre kvinner, disputer med andre kvinner, engstelse for mangel på mat, for sykdom og for tap av dyr. Men vanlige kvinner som levde vanlige liv – for de fleste kvinnelige anklagede var i den kategorien – ville aldri måttet frykte at de skulle bli brent på et bål med mindre det fantes et formelt system som fanget opp mistanke og utleggelser og presset på for å få opp rettsaker. Denne usikkerheten hadde en

effekt på dem alle, ung og gammel, gift eller ugift. Derfor er det dekkende å betegne kvinner anklaget og henrettet for trolddom som ofre (Willumsen 2013:407).

I de nære miljøer var der nogle, som blev troet mere end andre. De kloge synes blandt andet at have haft en status som sandhedsvidner, når det gjaldt at «se», hvad andre ikke umiddelbart så. Vi ser i processerne, at de kloge er aktive både i rygtespredningen og som anklagere og vidner. Præsten, som Guds tjener, er også tillagt den egenskab at tale sandt. Undertiden også hans kone. Præstens vidneudsagn tæller mere end den almindelige mands. Men når menigmand afgiver skudsmål på kirkebakken, eller når den mistænkte dømmes til at fri sig for skyld selvtolvt ved tolvmandseden, så bliver også her kollektivets stemme «sand» – og det som siges eller sværges bliver tillagt stor vægt i bevisførelsen.

Der vil altid være nogen i den anklagedes nærmiljø, som kun har godt at sige om den anklagede, eller som tvivler på vidnernes fortællinger. I en række processer står vidner frem og siger, at de ikke ved noget ondt at fortælle om den anklagede, og på den måde sår tvivl om anklagens rigtighed. Disse venligsindede naboers vidneudsagn er det forsvar den anklagede har. Men deres stemmer overdøves. Der skulle mod til at forsvare den, som havde så mange imod sig. Hvordan de blev set på, ved vi ikke så meget om. Men vi har et godt eksempel på de repressalier, der blev de præster til del, som bedyrede præsteenken Anna Pedersdatters uskyld. Ved hendes rettersted råbte præsten Hans Jørgensen og lektor eller «læsemester» Jens Christensen, at hun var uskyldig, og de brugte mange ukvemsord mod dem, som ville have hende brændt. Den slags kunne myndighederne ikke tolerere. Sagen blev indrapporteret til Christian IV og til rigsrå-

det. Myndighederne i København mente, at præsternes indblanding i henrettelsen var utidig. Hvis de ikke blev straffet, kunne det skabe forargelse og friste til efterfølgelse.

Hvordan de, der stod omkring Anna Pedersdatters bål, opfattede præsternes forsvaret, eller om det fik nogle af de troende til at tvivle, fortælles der ingenting om – det kan vi kun ane.⁴

Den anklagedes egen oplevelse af skyld

Skyldig for mennesker

I dagens debat tages ofte op i hvilken grad medierne er med til at forhåndsdomme en mistænkt. I de fleste af datidens trolddomsprocesser synes den anklagede at være forhåndsdomt af det onde rygte. Da Ingeborg Laupstad hørte, at folk på kirkebakken havde udlagt både hende og hendes mand for trolddom, var hendes kommentar, at de kunne vel ikke sige noget andet. Hun havde ingen forventninger til sine naboer, eftersom hun var vel vidende om de rygter, som gik. En stærk og vedvarende rygteflom er vanskelig at lægge død. Hvis den anklagede blev frifundet af retten, så førte rygten og den almindelige mening ikke til frifindelse af den grund.

I processen mod Ingeborg og Njell Laupstad ser man, som i mange andre processer, hvordan de anklagede udmarves ansigt til ansigt med naboers mistanke og alle de onde fortællinger fra de nære omgivelser. Ingeborg vender sig til sidst i sin desperation mod ægtemanden, måske for at prøve at redde sig selv. Han har hele tiden erklæret sig uskyldig. Det har hun også. Hun forbander sig på, at alle har løjet om hende, og at hun er skyldfri som et barn. Så fortæller hun pludselig, at Njell kan læse for

«småtroll».⁵ Hun gentager for retten den formel, som han kan, og som hun ved er farlig for ham, når det gælder de dømmendes syn på skyldsspørgsmålet. Hun korrigerer til og med små detaljer i formlens ordlyd på et senere retsmøde. Det er et konkret og fældende bevis for magisk virksomhed. Men boomerangen slår tilbage mod hende selv. Hendes viden om mandens formelkundskab vækker fogedens mistanke om hende egen, og hun må til sidst indrømme, at hun kan læse for «vred». Fra at have erklæret sig skyldfri, må hun erkende, at hun er skyldig i hvert fald efter loven. Men hun mener, at Gud stadig har det sidste ord i sagen.

Vi ser i kildematerialet, at den mistænkeliggørelse, som rygten skaber, kan løbe i mange år. Man kan tænke sig, hvilken udelukkelse af fællesskabet dette må have skabt. «Så djupt kunne folk drivast ned i elendet både sosialt og moralsk at dei som vart skulda for trolddom, sjølve i stor mun trudde at dei var brotsmenneske,» siger Solheim (1952:293). Willumsen følger samme tankegang og går endnu lidt længere – fra tanke til handling. Hun hævder, at mistænkeliggørelsen kan have fået den mistænkte til at skabe sig en niche i den sociale struktur og få hende til at skabe frygt omkring sig og sin magiske virksomhed (1994:149).

Nils Gilje har i sin analyse af Anna Pedersdatter diskuteret, om hun selv mente, at hun var troldkyndig (2003:247–255). Han hævder til den opfattelse, at hun ikke selv mente sig skyldig i trolddom. Men hendes strategi mod rygteflommen var netop at tage magt over sine omgivelser ved at skabe frygt om sin person. Ingen af os kan vide sikkert, som Gilje siger. Nej, men jeg hævder alligevel til en anden opfattelse. En række vidner fortæller, at Anna Pedersdatter

4. Om efterspillet i København efter Anna Pedersdatters henrettelse, se Gilje 2003:68–71; Rietti 2011:50–51.

5. «Småtroll» er en folkelig sygdomsbetegnelse for kræft.

har truet dem og lyst forbandelser over dem. Ordets magt står stærkt i den folkelige forestillingsverden. Nu blev ikke alle vrede ord tolket som trolddom. Men havde man i forvejen et dårligt rygte, skulle man være meget forsigtig med vrede ord og onde ønsker, som for eksempel Annes ønske om «skam og skade» for en række naboer. Blandt dem var Siurdt på Wijgebø, som hun havde et skænderi gående med om noget jord. For retten fortælles det, at Anna havde bedt Gud give «att Siurdt på Wijgebø wor wdj helffuedes affgrundt, som helffuethj er dybbest», og havde bedt ham «fare siuff thussinde dieffle i wold». Nu står han så og anklager hende for både sin kones og sit barns mærkelige og unaturlige sygdom og også for gentagne uheld med hans kreaturer. Anna Pedersdatter må have kendt til det trolddomsrygte, der havde gået om hende i Bergen by mere end tyve år. Men det betød ikke, at hun var forsigtig med, hvad hun sagde. Siden vi ved fra processen, at hun selv troede på trolddom og på den kraft, der lå i forbandelsen, synes jeg, det er vanskeligt helt at frikende hende for ikke at vide, hvilke konsekvenser hendes forbandelser og onde ønsker kunne få.

Det er det onde ønske Hans Wiers-Jenssen har taget op i sit kendte skuespil *Anna Pedersdotter* (1908), som er inspireret af og til dels bygget på den historiske proces mod samme Anna. Tankens magt er et af skuespillets dramatiske højdepunkter. I udgangspunktet hævder skuespillets Anna Pedersdatter, at hun er uskyldig i anklagen om, at det er hende, der har voldt sin mand Absalon Pederssøns død. Men så begynder hun at tvivle. Kan hun have tænkt ondt om sin mand? Kan hun i sine tunge stunder have ønsket ham død, fordi hun var forelsket i sin unge stedsøn og ville have ham? Også her lader Wiers-Jenssen Gud have det sidste ord. Og det gør han gennem bæreproven, som ikke falder ud til Anna Peders-

datters fordel, og som overbeviser hende om, at hun er skyldig i mandens død. Fiktion? Ja! Men Wiers-Jenssen henter disse forestillinger om den stærke skadelige tanke og betydningen af Guds stemme fra procesmaterialet, skønt ikke akkurat fra selve processen mod Anna Pedersdatter. Og er det nu ikke sådan, at et menneskes tankevirk-somhed er vanskelig at bestemme og have kontrol over, både for den tænkende selv og for omgivelserne? Blandt andet gør det bevise-tets stilling i trolddomsprocesserne så kompliceret.

Skyldig for Gud

Den levende brænding var lidelsesfuld. Alle straffemetoder på den tid var uhyggelig voldelige og smertefulde, som partering i levende live, afhugning af hænder og fingre, radbrækning og knibning med glødende tænger på vejen mod retterstedet. En forklaring på det voldelige ligger i, at lovmagerne og kredsen om dem så på straffen i et opdragelsesperspektiv. Den skulle være et middel til at få folk til at forstå, at de stod sig bedst ved at følge lovens smalle sti. Men endnu vigtigere: man tænkte sig, at Gud var med-spiller i lovværket. Loven og straffene for deres overtrædelse ansås for at være indstiftede af Gud.

Tyge Krogh siger om disse henrettelser, at de spillede en rolle i tidens samfundsliv som moralske og religiøse lærestykker. De kunne udvikle sig til bevægende religiøse ceremonier (2000:11). Det var vigtigt for kirken og for synet på henrettelsen som en mulighed for forsoning med Gud, at den dømte tilstod sin skyld. Det var præsternes opgave som formanere, at gå ud og ind af fangekælderen og få den dømte til at bekende. De skulle følge med til retterstedet for at formane om Guds nåde, hvis den dødsdømte oprigtig angrede og tilstod sine synder. Vi ser i visse tilfælde, at den som i retten har forsvaret sin uskyld, erkender sig

skyldig ved kanten af bålet. Den dødsdømte havde alt at tabe og kun Guds nåde at vinde.

Blade af grusomhedens historie

Der er i vor tid skabt en række billeder af de historiske troldkyndige med hovedvægt på det syn, at de er uskyldige ofre for elitens og myndighedernes overmagt og overgreb. Det budskab, som forskellige medier formidler – om det nu er hugget i sten eller formet i tekst og billeder, gør traditionen om trolddom aktiv og produktiv og er med til at forfølgelserne huskes og løftes frem i lyset. Intentionerne bag det, at mindesmærker rejses og tekst skabes, vil ofte være at frikende *alle* de henrettede *post mortem* og således i eftertiden yde de trolddomsdømte retfærdighed.

En anden form for retfærdighed er at se den tids mennesker, som det de var og er, og at være bevidst om præmisserne, de levede under. Den form for retfærdighed har jeg i denne artikel søgt at belyse ved at se på skyldsspørgsmålet, således som det kan tolkes ud fra retsakterne. Jeg har taget udgangspunkt i den nære sammenhæng, der er mellem folkelig forestillingsverden og tro og handling, og i det centrale ved rygten og rygtespredningen. Det verdensbillede, som den brede del af befolkningen forholdt sig til på denne tid, åbner for forestillinger om en kraft, som man gennem bestemte ritualer kunne bruge til at gøre både godt og ondt med. Og det har 1500- og 1600-tallets mennesker benyttet sig af for at skabe kontrol over eget liv. Efter den tids syn *kan* den mistænkte og anklagede da være skyldig både for Gud og for mennesker. Ud fra retsakterne synes nogle at have været presset ind i den rolle, som forventningen, mistanken og rygtespredningen havde skabt for dem. Men de kan også have været i en livssituation, hvor de har set sig nødt til at ty til trusler og destruktive handlinger. Eller de

kan have haft en personlighed, som har givet dem et potentiale gennem troen på, hvad de kunne vinde ved kontakten med «mørkemagterne».

I diskussionen af balancen mellem skyld og uskyld har jeg belyst, hvor kompliceret beviset i trolddomsprocesserne er. Der er så få konkrete ting at gribe fat i, når den, der vidner, skal bevise, at for eksempel en sygdomsårsag har noget med trolddom at gøre. Da må beviset bygges op gennem argumentation med hovedvægten på det *unormale* ved hændelsen. Én svale gør ingen sommer, og fortællingen om én unormal hændelse er heller ikke nok til domfældelse. Det unormale og således beviset på trolddom, må styrkes gennem en række vidners enslydende fortællinger. Ofte vil beviset i sidste instans hvile på den anklagedes rygte – på kollektivets stemme – og på Guds stemme.

Når folk levede med et verdensbillede, hvor troen var, at magi virkede – på godt og ondt, må vi også have i tankerne, at de mennesker, som mente, at trolddommen havde ødelagt deres liv, var ofre. Men huskes de som ofre i det store helhedsbillede? Der rejses ingen bautaer for dem. Måske huskes de bedst som dem, der var med til at bringe deres nære naboer på bålet. Skyldige? Eller uskyldige?

Litteratur

- af Klintberg, Bengt 1994. *Den stjulna nyren. Sägner och rykten i vår tid*. Stockholm, Norstedts.
- Allport, Gordon W. og Leo J. Postman 1945. *Transactions of the New York Academy of Sciences*. Series II, III, s. 61–81.
- Alver, Bente Gullveig 1971a. *Heksetro og trolddom. En studie i norsk heksevæsen*. Oslo–Bergen–Tromsø, Universitetsforlaget.
- Alver, Bente Gullveig 1971b. *Conceptions*

- of the Living Human Soul in the Norwegian Tradition. *Temenos*, vol. 7, s. 7–33.
- Alver, Bente Gullveig 1993. Er Fanden bedre end sit rygte? Fakta og fiktion i folkelig fortælling. *Tradisjon*, vol. 23, s. 1–16.
- Alver, Bente Gullveig 2008. *Mellem mennesker og magter. Magi i heksefølgelsernes tid*. Oslo, Spartacus.
- Alver, Bente Gullveig 2014. Fakta, fiktion og formidling: En rejse mellem forskerarena og åben scene. I Esborg, Lise og Dirk Johannsen (red.). «en vild endevending av al virkelighed». *Norsk folkeminnesamling i hundre år*. Oslo, Novus, s. 257–270.
- Bang, A. Chr. 1901–02. *Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter*. Kristiania.
- Behringer, Wolfgang 2004. *Witches and Witch-Hunts. A Global History*. Cambridge Polity Press.
- Briggs, Robin 2002. *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Oxford, Blackwell. 2. udgave.
- Eriksen, Anne 1999. *Historie, minne og myte*. Oslo, Pax forlag.
- Espeland, Velle 1977. Rykte og segner. *Norveg*, vol. 20, s. 145–159.
- Gerholm, Lena, og Tomas Gerholm 1993. Inledning. I Gerholm och Gerholm (red.). *Ondskans etnografi*. Stockholm, Carlssons, s. 8–15.
- Gilhus, Ingvild Sælid Gilhus 1999. Kaosmagi og kjøkkenmagi. I Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torun Selberg (red.). *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Oslo, Pax, s. 134–146.
- Gilje, Nils 2003. *Heksen og humanisten. Anne Pedersdatter og Absalon Pedersen Beyer – en historie om magi og trolldom i Bergen på 1500-tallet*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Golden, Richard M. 1997. Satan in Europe. The Geography of Witch Hunts. I Wolfe, Michael (red.). *Changing Identities in Early Modern France*. Durham, Duke University Press, s. 216–247.
- Hagen, Rune Blix 2003. *Hekser. Fra forfølgelse til fortryllelse*. Oslo, Humanist Forlag.
- Hagen, Rune Blix 2013. Witchcraft, Criminality and Witchcraft Research in the Nordic Countries. I Levack (red.), s. 375–392.
- Heelas, Paul 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell.
- Hodne, Ørnulf 2008. *Trolldom i Norge. Hekser og trollmenn i folketro og lokaltradisjon*. Oslo, Cappelen.
- Holm Pedersen, Marianne 2016. Tema-innledning. Hverdagens tro og magi i Skandinavien. *Tidsskrift for kulturforskning*, vol. 15, nr. 1, s. 3–5.
- Honko, Lauri 1959. *Krankheitsprojektive. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. FF Communications 178. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Johnsen, Birgit Hertzberg 1980. Her Ulve Mand har revet Aar Seksten Hundred Tolv. *Norveg*, vol. 23, s. 155–194.
- Kapferer, Jean-Noël 1988. *Rykten. Världens äldsta nyhetsmedium* (med forord af Bengt af Klintberg). Stockholm, Norstedts. (Originalen: *Rumeur. Le plus vieux média du monde*. Paris, Editions du Seuil. 1987.)
- Kjellstadli, Knut 1993. *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo, Universitetsforlaget. 2. udgave. (Første udgave 1992).
- Krogh, Tyge 2000. *Opplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffer*

- i 1700-tallets første halvdel. København, Samleren.
- Levack, Brian P. 2013. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford University Press, Oxford.
- Lid, Nils 1950. *Trolldom. Nordiske studiar*. Utgjevne som Festskrift til 60-årsdagen 16. januar 1950. Oslo, Cammermeyers.
- Matthiessen, C.C. 1967. *Skuddet i dansk sygdomstro. Med et tillæg om den etiologiske diagnose*. Udgivet af Lisa Børthy. København, Akademisk Forlag.
- Mauland, Torkell 1911. *Trolldom*. Kristiania, Cappelen's Forlag.
- Næss, Hans Eyvind 1982. Trolldomsprosessene i Norge på 1500–1600-tallet. Oslo.
- Næss, Hans Eyvind 1987. Norge: den kriminologiske konteksten. I Ankarloo, Bengt og Gustav Henningsen (red.). *Häxornas Europa 1400–1700. Historiska och antropologiska studier*. Lund, Institutet för rätthistorisk forskning, s. 314–327.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1928. *Vår gamle trolldomsmedisin*. Bind I. Jacob Dybwad, Oslo.
- Riitti, Catharine 2011. «Og hvad så med de præstekoner»? Om præstekoner i tidlig reformasjonstid (1580–1640) med utgangspunkt i Magdalena Andersdatter. Masteroppgave i historie ved Universitetet i Bergen.
- Rogan, Bjarne og Bente Gullveig Alver (red.) 2000. *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkløstikk*. Oslo, Novus.
- Rothstein, Mikael 1993. *Gud er blå. De nye religiøse bevegelser*. København, Gyldendal. 3. udgave.
- Sandmo, Erling 1999. *Voldssamfunnets undergang. Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Selberg, Torunn 1999a. Innledning. I Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg (red.). s. 99–103.
- Selberg, Torunn 1999b. Magi og fortryllelse i populærkulturen. I Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg (red.). s. 122–103.
- Selberg, Torunn 2000b. Å ta overtro på alvor. I Rogan og Alver (red.). s. 71–82
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad 1995. Troens grenser. *Tradisjon*, vol. 25, nr. 1, s. 63–70.
- Solheim, Svale 1952. *Norsk sætertradisjon*. Oslo, Aschehoug.
- Wall, Jan 1977. *Tjuvmjølkkande väsen. Äldre nordisk tradition*. Fil.dr.-avhandling, Uppsala Universitet. Lund.
- Wiers-Jenssen, Hans 1908. *Anna Pedersdotter*. Skuespil.
- Willumsen, Liv Helene 1994. *Trollkvinne i nord i historiske kilder og skjønnlitteratur*. Tromsø, Høgskolen i Tromsø, avdeling for lærerutdanning.
- Willumsen, Liv Helene 2011. Steilneset. Minnstedet over ofrene for trolldomsprosessene i Finnmark. Oslo.
- Willumsen, Liv Helene 2013. *Dømt til ild og bål. Trolldomsprosessene i Skottland og Finnmark*. Stamsund, Orkana.
- Ødemark, John 2014. Cultural Difference and Development in the Mirror of Witchcraft. The Cultural Policy of Display at Steilneset Memorial. *Nordisk kulturpolitisk tidsskrift*, nr. 2. s. 187–209.

Kilder

- Processen mod Anna Absalons, brændt 1590. URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=679>, <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=680>, hentet 22.12.2016.
- Processen mod Johanne Pedersdatter, brændt 1622. URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=348>,

hentet 22.12.2016.
Processen mod Ingeborg og Njell Laupstad,
landsforvist 1658. URL:
<http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=311a>,
<http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=311>, hentet 22.12.2016.

Processen mod Turid Litlasund, frikendt
1681. URL: <http://www.edd.uio.no/perl/ikos/visprosess.cgi?prosessid=330>,
hentet 22.12.2016.

Tak til Aage Domino og Ørjar Øyen for konstruktive forslag, som har gjort mit tekstbillede klarere og bedre.