

"[...] those sorceresses who sometimes keep large numbers of these members (twenty or thirty at once) in a bird's nest or in some cabinet, where the members move as if alive or eat a stalk or fodder [...]"

- Malleus Maleficarum

"Hence, he has also caused a certain unusual heretical perversity to grow up in the land of the Lord – a Heresy, I say, of Sorceresses, since it is to be designated by the particular gender over which he is known to have power."

- Malleus Maleficarum

EN PRÆDIKANTS HAMMER

En undersøgelse af Heksehammerens brugsværdi som prædikenmateriale

"Occasionally women also imagine themselves to be pregnant from incubi, and their bellies swell up greatly. When the birthing time arrives, they deflate through the mere expulsion of a great deal of windiness."

- Malleus Maleficarum

"The evidence seems clear. Wherever such reformers went, bonfires and burned flesh appeared in their wake."

- Michael Bailey 2003

NIELS VILLADSEN

51715

SPECIALEAFHANDLING

Antal Anslag: 179.903

Vejleder: Mia Münster-Swendsen

"Because, as has already been stated, acts of sorcery of this kind are very often practiced in those regions, at the insistence of the merchants the donkey was taken into custody along with the sorceress."

- Malleus Maleficarum

"[...] we steal them secretly from the tomb and boil the, down in a caldron until all the flesh is made drinkable, the bones having been pulled out."

- Malleus Maleficarum

The overall purpose of this project is to view the *Malleus Maleficarum* in terms of utility. As a basis therefor, I suggest that Heinrich Kramer wrote the Second Part of the work with a specific goal in mind; to supply Dominican preachers, especially, with a compendium of exempla for use in preaching against witchcraft. As such, the goal of the analysis has been to analyse selected stories from the Second Part in order to illustrate their purpose as material for preaching. An investigation of this subject matter can not only help to explain some of the more bizarre anecdotes found in the *Malleus*, but may even elucidate how the inquisitorial conception of witchcraft could be propagated by preachers to great effect. Additionally, an analysis of the stories and anecdotes may shed further light on the belief in, and conception of, witchcraft in the late 1400s. The method chosen consists, in all its simplicity, of a close reading of the selected texts, guided by a Weberian understanding of rationalities as underlying motivation for the given stories' inclusion, formulation and purpose. The analysis is based on Christopher S. Mackay's translation of the *Malleus* into English, while concept of rationalities is based on an analysis of medieval rationalities by D. L. d'Avray. After an outline of the historical context of the *Malleus* and an examination of the origins of the inquisitorial concept of witchcraft and its relation to folk- and learned magic, the analysis dives into the use of this concept as a narrative component.

The analysis reveals a remarkable complexity of stories, allegorical in nature as well as based on purported witness accounts. The rationality underpinning certain stories can be said to clash with the rationality of the perceived audience, leading to further potential problems as the inquisitorial formulation of witchcraft takes root among the laity. The use of humour, narrative structure, frightening scenes of violence and inspiring tales of piety point to a use of these stories in preaching as very similar to the use of hagiographies. Narratively, hagiographies and tales of witchcraft, in terms of preaching, share a number of similar traits; in fact, the witch tales seem to be inverted Saints' tales: The latter seeks to inspire the flock to greater piety, the former frightens them to the same end.

Indhold

Problemfelt- og formulering.....	3
Historiografi.....	6
Metode.....	13
Heksehammeren	18
Forfattere: To dominikanere	18
Delene i Heksehammeren.....	21
Historisk oprids	25
En Opbrydningstid.....	25
Reform og Hekseri	27
De Prædikende Reformatorer.....	29
Magi og Hekseri	31
Kampen mellem det gode og det onde	31
Magi.....	32
Heksehammerens Definition af Hekseri.....	35
Det inkvisitoriske heksekoncept.....	39
Prædikener	42
Analyse	51
”Der var engang...”: De kendte fortællinger	52
”Har I hørt den om...”: Vandrehistorierne	57
Anekdoter fra det virkelige liv: Tilståelsesfortællingerne	69
Afrunding og diskussion	76
Konklusion.....	83
Litteraturliste.....	85
Bøger.....	85
Artikler.....	86
Websteder	86

Problemfelt- og formulering

Malleus Maleficarum er ganske givet det mest berygtede værk om heksefordrivelse. Skrevet af dominikanerne Henrik Kramer og Jacob Sprenger omkring 1486, suppleret med pavelig bulle og universitetsapprobation, står værket i dag som en uhyggelig mastodont i sin genre. De grusomme beskrivelser, det apokalyptiske verdensbillede og de tragiske opfordringer giver alle bogen et islæt der på bedste vis eksemplificerer alt hvad nutidige mennesker finder forkasteligt ved middelalderen. Som gældende for al historie, er sagen dog mere indviklet end som så. Foruden de makabre beskrivelser og fordringer, forekommer også besynderlige, absurde og endda vittige fortællinger.

Hvor Første Del skolastisk fremlægger de argumenter og teologiske krumspring der skal til for at bevise hekses eksistens, evner og ondskab, da søger Anden Del at illustrere dette med bevisførelse i form af fortællinger. Tredje del afslutter værket med retningslinjer for ordentlig retspraksis, forhørs- og henrettelsesmetoder. På trods af, eller måske på grund af, værkets omdømme, er det sjældent brugt i større forstand i forskning. Christopher S. Mackay¹ sammenligner det vittigt nok med det fiktive værk *Necronomicon*; ofte nævnt, men sjældent læst (Websted 1: Morehead). Det er da også først fra 2006 at Mackays oversættelse giver adgang til hele værket for de mindre latinkyndige. På trods af fascinationen af heksefænomenet og heksestudiernes stigende selvstændige karakter, har Heksehammeren dog ikke set større opmærksomhed siden Mackays oversættelse.

Én af de mest fascinerende aspekter af 'hekse-fænomenet' er dens relative pludselige fremkomst. På knap to århundrede år går heksen fra at være en svært-defineret perifer skikkelse til at blive en diabolsk sammensværgelse der truer selve kristenvældets eksistens. Hvordan dette er gået til, har der været mange bud på, og et konkret svar får vi velsagtens aldrig. Ikke desto mindre, er der elementer i formuleringen og udbredelsen af denne diabolske hekseskikkelse, hvortil der ikke er dedikeret større mængder forskning. Dette er for eksempel prædikenerens kommunikative rolle i etableringen af en

¹ Mackay har forfattet den oversættelse til engelsk der er anvendt i dette projekt.

ny hekseforståelse hos almenvældet. En undersøgelse af dette element kan ikke blot bidrage til forståelsen af heksejagtens begyndelse, men kan også give en indsigt i hvordan al senere 'heksejagt' kan opstå. Hertil vil jeg søge at gå til Heksehammeren på dens egne præmisser – Heksehammeren var skrevet til dominikanske prædikanter; heraf vil en læsning af værket som supplerende prædikenmateriale kunne forklare selv de mest besynderlige dele af det.

Til dette formål er det Anden Del der undersøges. Skønt Mackay i sin engelske oversættelse nævner at værket mestendels er tiltænkt andre dominikanske prædikanter, da gør han ikke meget ud af at vise hvordan værket har kunnet virke som prædikenmateriale. Det er i sin korthed dette projekts formål. Ved gennemlæsning af udvalgte fortællinger fra Anden Del, håber jeg på at kunne udlægge dels de rationaler der gør inddragelsen af de mere mærkelige fortællinger fornuftig, hvordan de er tiltænkt at skulle bruges som prædikenstof og hvilken effekt de fordrer for et tiltænkt publikum. Ydermere, er det ikke for meget sagt at værket også var skrevet med henblik på at overbevise de lærde, gejstlige som sekulære, der endnu ikke troede på eksistensen af en transeuropæisk heksekult. Hertil udgør projektet også i nogen grad en undersøgelse af udbredelsen af den heksekikkelse der skulle få betydning for de europæiske hekseforfølgelser efter Reformationen.

Ovenstående er mundet ud i følgende problemformulering:

Hvordan kan fortællingerne i Heksehammeren have været brugt som exempla, hvilken effekt kan de have haft i en prædikensammenhæng, og hvordan har de kunne medvirke til spredningen af en ny forståelse af hekse?

Herunder vil jeg også undersøge hvilke rationaler der gør sig gældende både i selve fortællingerne samt i deres anvendelse som exempla, og mulige sammenstød i rationaler mellem prædikanten og flokken. Før vi går videre til metode og historiografi, er det fornuftigt at fastsætte nogle af de termer der vil blive brugt hyppigt i projektet. Det mest hyppige forventes at være ordet 'heks'. I sin oversættelse bruger Mackay ordet 'sorceress' fremfor 'witch', hvor det originale latinske er 'malecifa'. Det danske 'heks' er

valgt dels fordi det i modsætning til for eksempel troldkvinde, kan bruges kønsneutralt og dels fordi det lyder mere i retning af noget ondsindet end troldkvinde/mand gør – hvilket netop er hvordan 'malefica' som betydende 'ondt-gøreske' ville blive opfattet. Under alle omstændigheder betegner 'heks' for dette projekt en mand eller kvinde der menes af nogen (enten heksen selv, Kramer, en anden fortæller eller diverse autoriteter) at praktisere en form for ondsindet magi der i mindste fald anses som problematisk af kirken. Hertil dækker ordet 'hekseri' over denne magi, eller den forbrydelse som ind/udgår derfra. Når der refereres til den diabolske, eller inkvisitoriske, heks(eskikkelse) er dette den gejstlige forståelse af heksen som Kramer giver udtryk for i Heksehammeren (mere om dette i senere afsnit). Allerede er ordet 'magi' nævnt, og til dette forlader jeg mig på Mackays definition: "[..] the manipulation of the physical world through the use of special words and procedures" (Mackay 30²). 'Trolddom' vil blive brugt til at referere til magisk praksis der af nogen ikke opfattes som ondsindet, modsat hekseri. Begreberne rationale, folke- og lærd magi, samt den inkvisitoriske hekseeskikkelse vil blive uddybet i senere afsnit.

² Idet referencer til Mackay og selve Heksehammeren vil være blandt de hyppigste i projektet, er de opdelt som følger: Når der refereres til Mackays introduktion til, eller noter undervejs i, værket skrives '(Mackay)', når der refereres til et sted i Heksehammeren skrives '(Malleus)'. Begge referencer refererer til sidetal i samme udgave af Mackays oversættelse, som listet i Litteraturlisten.

Historiografi

Som historiefagligt område har man gået til hekseri på forskellig vis gennem den faglige tradition. Både selve ideen om hekseri, både som kult og praksis, og den hidsige forfølgelse giver anledning til moderne fascination. De okkulte overtoner, de talrige henrettelser, og de besynderlige skrivelser appellerer til enhver historiker der ønsker at forstå det umiddelbart uforståelige. Malcolm Gaskill har i tidsskriftet *The Historical Journal*, vol. 51, nr. 4 (2008), leveret en udmærket gennemgang af emnets historiografi. På baggrund af denne tekst, og med supplement fra Christopher S. Mackay, Wolfgang Behringer og Michael D. Bailey angående selve Heksehammeren, gives her en oversigt over hekseriets historiografi.

“The last three centuries of witchcraft historiography can be summed up by an alliterative sequence: rationalism, romanticism, relativism, and realism. These are not discrete categories in neat chronological succession; but they do represent four key ways of thinking about witches.” (Gaskill 2008, 1085)

I 1800tallet ansås hekseri som en ikkeeksisterende forbrydelse, fabrikeret af kirken, og forfølgelsen heraf som en barbarisk praksis. Dette var rationalisternes standpunkt, og det blev ofte brugt som skyts til en kritik af katolicismen (Gaskill 2008, 1070). Én af disse var arkivaren Joseph Hansen (1862-1943), som stadig citeres i dag, dog med forbehold. Han var ansvarlig for kortlægningen af hekseskikkelsen i 1400tallet, og som mange af sine samtidige, arbejdede han mere i paradigmer, end enkeltsager. Wolfgang Behringer bruger følgende citat af Hansen til at illustrere tidens holdning til hekseforfølgelser som værende:

“[...] only the natural echo of ideas fully developed around the end of the Middle Ages and the beginning of the modern era, influenced little by the Reformation, persisting far into the nineteenth century, and not effectively opposed until they came under the influence of a modern world-view based on science, and not theology.” (Hansen i Behringer 1997, 3)

Romantikerne fra samme århundrede gik til emnet med en anden forklaringsmodel: For dem var heksen på sin vis virkelig, de blev her forklaret som anti-feudale rebeller (Gaskill 2008, 1070). I samarbejde med tidens nationale og folkloristiske litterære tradition, blev heksen romantiseret i både skøn- og faglitteratur. I første halvdel af det tyvende århundrede steg interessen for det førkristne og okkulte, hvilket medførte grupper af romantikere der så heksene som deres forfædre, og deres kunster som tilhørende en oldgammel men kontinuerlig tradition af magisk praksis. Disse tidlige wiccaer³ og neo-hedninge blev hjulpet på vej af folklorister som Margaret Murray, der skrev om emnet som en tid tyranniseret af patriarkalske og kirkelige autoriteter (Gaskill 2008, 1070). Murray stod for behandlingen af 'heksekulten' (den kult som udgør fjendebilledet i for eksempel Heksehammeren) som en virkelig bevægelse; en frugtbarhedskult med førkristne rødder baseret på tilbedelse af gudinden Diana. Som historisk tese er denne sidenhen blevet fuldstændigt demonteret.

1960erne og '70ernes samarbejde mellem de sociale videnskaber og historiefaget gav imidlertid anledning til nye forståelser og anskuelser. Herfra voksede emnet til sit eget særegne historiefaglige felt, 'heksestudier', eller 'witchcraft studies'. Ledt an af folk som Alan Macfarlane og Keith Thomas, blev relativisme den nye dagsorden. Her søgte man at forstå fænomenet ud fra dets egne præmisser, ud fra tidens egne rationaler; man søgte at forstå hekseriet og forfølgelserne som logisk. Historisk analyse af arkivale kilder blev understøttet af antropologien (Gaskill 2008, 1071). Man gik fra at koncentrere sig om eliten (adelsfolk, jurister og teologer) til at undersøge den almene befolkning (Behringer 1997, 4). Dette giftermål mellem de to fag kom dog undertiden under kritik, dele af hvilken lød på at "[...] their pre-war functionalist anthropology seemed rather stale, especially in the post-colonial era when witchcraft and witch-hunting were acquiring new significance." (Gaskill 2008, 1071). Desuden lod det til at Macfarlane og Thomas' ideer, som da også omhandlede hekseri på de britiske øer, ikke kunne videreføres til det øvrige Europas heksehistorie. Efter en kongres i Stockholm i 1984, blev en samling historiske essays produceret, samlet og udgivet i 1990, redigeret af Bengt Ankerloo og Gustav Henningsen. Denne essaysamling understregede forskellen mellem regionale varianter af hekseri og forfølgelse; "Suddenly historians glimpsed the bewilderment

³ En bevægelse der stadig er at finde den dag i dag.

diversity of regional and local histories of witchcraft, peculiarities of which threatened to overwhelm the affinities on which the old models relied." (Gaskill 2008, 1071). Herfra beror faget på hvad Gaskill kalder realisme, hvor der ikke længere søges en relativ virkelighed, men snarere et flertal af virkeligheder. I dag, skriver Gaskill, handler for historikeren om at være analytisk og objektiv uden at være reduktionistisk eller anakronistisk. Dette er dog ikke uproblematisk:

"For trying to understand a belief-system, functionalists might be called relativists, but seen another way they are reductionist rationalists because they make witchcraft conform to a rationale. Anthropology can avert the condescension of posterity *and* contaminate a complex and unique cultural environment with a modern social science." (Gaskill 2008, 1085).

Med andre ord, bærer forskningen altså præg af sit emne: Besynderligt og svært gennemskueligt. Ikke desto mindre er der siden 1960erne og '70erne sket store skred i forskningen. Det accepteres i dag at de tidligste store heksesager så deres debut i 1420erne (Gaskill 2008, 1076). Dog var de mest omfattende og grusomme sager ikke middelalderlige fænomener, men blussede derimod på deres højeste mellem 1560 og 1630, hvilket i den grad udfordrer 1800tallets rationalisters forståelse af fænomenet som en barbarisk middelalderlig praksis.

Førtidige faglige myter, som eksempelvis hekseri og inkvisitorisk forfølgelse som enten forårsaget af rabiater og misogyne præster eller illitterære bønder, afvises i kraft af flertallet af forskelligartede sager (Gaskill 2008, 1082). Ligeledes tales der heller ikke længere om en samlet periode af forfølgelse (*The Witch Craze*). At tale om 'heksehysteriet' som et kontinuerligt historisk fænomen er ikke hensigtsmæssigt, som Behringer skriver: "Contrary to popular opinion, there was never any broad stream of witch trials running from the Middle Ages to the eighteenth century." (Behringer 1997, 4). Efter 1400tallets inkvisitoriske heksesager faldt antallet af sager nemlig drastisk i løbet af reformationsårene (Behringer 1997, 5).

Megen forskning i dag er mere interesseret i funktionen af hekseri i samfund, fremfor dets oprindelse (Behringer 1997, 6). Dog er der naturligvis stadig en fascination af at

ville forklare fænomenet, skønt forskningen i dag sig næppe tilskriver én enkelt forklaring. Før har man sigtet efter en kausalitet på baggrund af forskellige faktorer som "[...] state-building, confessionalization, the growth of demonology, inquisitorial tribunals, and torture." (Gaskill 2008, 1078). Økonomiske forklaringsmodeller og endda klimaets indflydelse er også givet som bud. Ligeledes er forhekselser blevet forklaret med alt fra syfilis til madforgiftning (Gaskill 2008, 1085). Der lader dog i dag til at være en forståelse af at der ikke er en enkelt forklaring, men et virvar af mulige og samspillende årsager, og af hekseri som særegne separate instanser, fremfor et kontinuerligt og uniformt fænomen. Behringer afskriver ligeledes en konkret overordnet årsag, men understreger dog at paradigmet 'frygt forårsaget af social forandring' lader til at være den mest frugtbare anskuelse (Behringer 1997, 8). Under alle omstændigheder, er heksestudier vokset fra at være en perifer beskæftigelse med et næppe forståeligt fænomen, til at træde ind i hjertet af historiefaget og studier om tidlig moderne tid (Behringer 1997, 7). Understregende heraf, skrev Keith Thomas i et ofte citeret værk⁴ at: "Witch-beliefs are therefore of interest to the social historian for the light they throw upon the weak points in the social structure of the time." (Thomas i Behringer 1997, 7).

Hvis et studie af troen på hekse er gunstigt i forhold til at kaste lys på et samfund, da virker det naturligt at starte med Heksehammeren. Værkets natur og indhold vil blive gennemgået i senere afsnit; her er formålet blot at belyse dets rolle i forskningen. Skønt Malcolm Gaskill fastslår at værkets indflydelse, dels i sin samtid, dels for de senere hekseprocesser, i forskningen i dag bliver anset som af mindre indflydelse end tidligere, da er det ikke mange år siden at meningene herom var mere delte (Gaskill 2008, 1078). Værket er ofte nævnt, refereret til, og endda citeret, men ikke ligeså ofte brugt i større omfang. Om de to forfattere, Henrik Kramer og Jacob Sprenger, skriver Behringer i 1997 at de stod for en stor del af etableringen af et nyt heksekoncept (Behringer 1997, 71). Dog gennemgår han nøjsomt hvordan de mødte lokal modstand i deres arbejde som inkvisitorer, selv efter udstedelsen af den pavelige bulle, *summis desiderantes*, som blåstemplede deres autoritet i at fordrive hekseri (Behringer 1997, 71). På trods af

⁴ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England* (1971)

modstand, og umiddelbar dårlig modtagelse af Heksehammeren, understreger Behringer at den hekseskikkelse der optegnes i værket i løbet af blot tre årtier, spredte sig til hele de Tysk-romerske Kejserrige, med hyppige heksejagter i Rhinlandet (Behringer 1997, 74).

I det enormt vidtrækkende værk, *Europe: A History*, skriver Noman Davies ganske kort at hvis der før Heksehammerens udgivelse havde været tvivl om truslens realitet, da var der ikke efter (Davies 1996, 437). Davies lægger sig dog op ad en ældre forståelse af 'heksehysteriet' som et kontinuerligt fænomen, idet han om *summis desiderantes* skriver: "After that, for 300 years and more, witchcraft and witchhunting were endemic to most parts of Europe." (Davies 1997, 437).

Til at påvise den tilsyneladende pludseligt opståede definition af heksen som specifikt kvindekønnet, bruger Sigrid Brauner ligeledes Heksehammeren i sit studie af hekseriets kønsdimension (Brauner 1995, 3). Her bruges Heksehammeren dog ikke til meget mere end som det første tydelige forsøg på at definere heksen som kønsspecifik, på baggrund af værkets 'enorme succes' (Brauner 1995, 32).

At Heksehammeren mest har været brugt i eksempelform, kan dog skyldes at værket indtil 2006 kun fandtes i en delvist oversat udgave. Den første oversættelse til engelsk⁵ var af Montague Summers i 1948, men denne udgave var ikke komplet, og desuden anklaget for at være tendentiøs, mangelfuld på noter og tvivlsom i oversættelse (Bailey 2008, 1009). Forskere lader i al fald til ikke at have været begejstrede for at anvende den. En anden oversættelse til engelsk kom i 2007 af P. G. Maxwell-Stuart, men denne var ligeledes kun en delvis oversættelse, og gjorde resume af vigtige dele af værket (Mackay 1). Christopher S. Mackays oversættelse fra 2006⁶ udgør altså den første komplette oversættelse af Heksehammeren til engelsk. I sin introduktion til denne skriver Mackay:

⁵ En første oversættelse til tysk var af J. W. R. Schmidt i 1906.

⁶ I 2006 udgives den såkaldte bilingvale udgave, der rummer både den originale latinske tekst, samt den engelske oversættelse. I 2009 udkom en udgave rummende kun oversættelsen, stadig med udførlige noter, men med mindre introduktionstekst. Den anvendte udgave for dette projekt er den 8. udgave fra 2016.

"[...] the work served to popularize the new conception of magic and witchcraft that is known in modern scholarship as Satanism or diabolism, and it thereby played a major role in the savage efforts undertaken to stamp out witchcraft in Western Europe in the sixteenth and seventeenth centuries" (Mackay 1).

Mackay skriver faktisk ikke meget mere om værkets indflydelse, end dette. I et interview med John W. Morehead, gives der dog lidt mere information (Websted 1: Morehead). Her fortæller Mackay, på baggrund af de forskellige perioder med udgivelse og optryk, at skønt Heksehammerens 'levetid' ganske givet var relativt kort, da strakte dens indflydelse sig videre end som så. Mackay argumenterer her for at den forståelse af heksen⁷ som værket agiterer for, ikke kan spores længere tilbage end tidligt i det 15. århundrede. Det eneste tidligere værk vi kender til der berører denne anskuelse af heksen er Johannes Niders *Formicarius* fra 1437-1438, og her bruges temaet mest af alt til at opfordre til reform (Websted 1: Morehead). Nider (d. 1438) skrev dette værk før Gutenbergs trykpresse satte gang i bogtrykkeriet, hvilket måske hjælper til at forklare hvorfor Heksehammeren og ikke *Formicarius* tilskrives ansvaret for udbredelsen af det nye hekseparadigme. På baggrund af værkets popularitet (hvad angår optryk, om ikke andet) og sågar nyskabelse, siger Mackay:

"Thus, I'd say that the *Malleus* was responsible for the acceptance of a new "paradigm" (in the sense advocated by Thomas Kuhn) about witchcraft. That is, the dissemination and widespread acceptance of the point of view (or world view) that underlay and instigated the so-called "craze" of witch hunting in the sixteenth and early seventeenth centuries can be attributed (ultimately) to the *Malleus*." (Websted 1: Morehead)

For mig at se, er det enormt svært at gennemskue hvor stor indflydelse Heksehammeren har haft. Hvad der taler for dens indflydelse, lader til at være at det er i dette værk man første gang ser en udredet og gennemformuleret udgave af den diabolske

⁷ Denne 'diabolske hekseskikkelse', også kaldet det inkvisitoriske hekseskikkelse vil naturligvis blive gennemgået i senere afsnit.

hekseskikkelse; dele af hvilken tillægges stor betydning for senere heksejagter. Dertil kommer den tilsyneladende popularitet der bevidnes af de mange udgaver værket blev optrykt i. Mængden af optryk vidner dog ikke selvstændigt om hvorvidt værket blev læst for dets brugsværdi og intellektuelle indhold, eller som underholdning. Men om Heksehammeren spredte et paradigme der med tiden blev accepteret, eller blot gav udtryk for et sådan der vandt indpas måske uafhængigt af værket, har jeg ikke belæg for at sige. I mindste fald er det ikke for meget at sige at Heksehammeren giver udtryk for et paradigme der senere lader til at vinde indpas.

Uagtet graden af indflydelse, da vidner især Anden Del af Heksehammeren om nogle forestillinger der i større eller mindre grad har været i omløb. Ligeledes understreger flere pavelige buller, blandt andet *summis desiderantes*, at der har været bekymring om det problem man anså hekse for at udgøre.

Skønt Mackay advarer mod at se de fremlagte hekse riter som bevis for samtidig praksis, da vidner de i al fald om *forestillet* praksis. Som Mackay skriver, er der intet belæg for at tro at hekse for eksempel mødtes til natlige sammenkomster hvor orgier og kannibalisme stod på dagsordenen (Mackay 19). Men at forestillinger, eller i hvert fald fortællinger, om sådan levede i bedste velgående, bevidnes af både Heksehammeren og andre værker, som *Formicarius*.

Uanset i hvilken grad de teologiske forestillinger der fremlægges i Første Del har været delt af den øvrige gejstlighed og det akademiske bagland, da udgør de en udmærket kilde til en forståelse af hvordan man inkorporerer magi, heksekunster, dæmoner og ondskab i en verden skabt af en almægtig Gud. De skolastiske krumspring der foretages for at få de kanoniske skrifter til at stemme overens med den nye hekseopfattelse, vidner om en højst seriøs og akademisk tilgang til et alvorligt emne, hvilket for den moderne læser står i modsætning til visse af de mærkværdige fortællinger i Anden Del. Formaningerne om forhør og tortur i Tredje Del er vanskelige at bruge som kilde til praksis, da må man naturligvis gå til andre kilder som retsprotokoller og lignende. Om ikke andet understreger de uhyggelige formaninger i Tredje Del den trussel heksen, af Kramer om ikke andre, ansås for at udgøre. Det er især dog Anden Del der byder på et virvar af muligheder. Denne del er rig på anekdoter, fortællinger og sågar vigtigheder som narrativer hvis kulturhistoriske gods næsten er svært at overdrive.

Heksehammeren byder på mange muligheder som case, og den for dette projekt valgte tilgang er blot en af mange mulige.

Metode

Grundet den tidligere nævnte idé om et i Heksehammeren befindende sammenstød af rationaler, forekommer det gunstigt at definere begrebet 'rationale' lidt nærmere. Følgende afsnit er baseret på D. L. d'Avrays weberske analyse, *Medieval Religious Rationalities*. Baseret på Max Webers tanker om rationaler, overfører d'Avray disse til diverse begivenheder i den middelalderlige verden, i en øvelse der demonstrerer dels Webers teoretiske anvendelse, samt udforsker de flergrenede bevæggrunde, verdensforestillinger og, naturligvis, rationaler der gør sig gældende i middelalderen, og som for et nutidigt øje kan virke højst irrationelle. d'Avray definerer 'rationality' således:

“[...] thinking which involves some general principles and strives for internal consistency, where the key causes of the idea or action are different from the reasons the person or people would give for it, even to themselves.” (d'Avray 2010, 2)

Det bør nævnes at jeg har valgt at oversætte 'rationality' med rationale, fremfor rationalitet, i det sidstnævnte på dansk klinger mere af et strengt logisk baseret tankegang, mere end en almindelig bevæggrund. Under alle omstændigheder er grundtanken at det egentlige rationale for en given handling oftest er adskilt de udsagte motiver. Irrationalitet er i denne henseende en handling der tilsyneladende ikke bygger på et rationale.

Som eksempel på middelalderlige hændelser der for nutiden virker komplet irrationelle gengiver d'Avray en fortælling fra *Mindeværdige Fortællinger* af Rudolf von Schlettstadt fra omkring år 1300 (d'Avray 2010, 3). En gruppe jøder får af en 'perverteret kristen' fat i et stykke alterbrød og eksperimenterer på det. Oblaten hyler og bløder (det er da også Jesu legeme), og folk i nærheden laver et postyr og slår døren ind i den tro at jøderne er i

færd med at myrde et barn, men ikke før jøderne får gemt oblaten. På trods af manglende fysisk bevis (alterbrødet blev ikke fundet) og kristne karakter-vidner, bliver jøderne dømt. d'Avray argumenterer her for at de to forestillinger om jøder der her gør sig gældende (at de myrder børn og stjæler helligt brød) er fejlagtige forestillinger, men ikke irrationelle, i kraft af den forestillingsverden der gør det til en rimelig antagelse at jøder gjorde sådanne ting: "The modern historian may know that these expectations were mistaken, find them hateful, and set about tracing the great harm they did, but they cannot be dismissed as 'irrational'." (d'Avray 2010, 3). Man kan dog, som d'Avray gør, argumentere for at det på trods af forestillingerne ikke er rationelt at dømme jøderne uden beviser, kun på baggrund af fordomme og mistanke (d'Avray 2010, 4). Når de kristne naboer i forbindelse med retssagen starter en pogrom mod jøderne i kvarteret og nærliggende landsbyer, ødelægger deres ejendom og endda myrder dem, da er dette selv i samtidens rationaler ganske irrationelt motiveret (d'Avray 2010, 4).

Det er nærmest overflødig at påpege sammenhængen mellem ovenstående og hekseforfølgelser. På trods af heksejagts (kvasi-)irrationelle og til tider hysteriske islæt, da er der oftest rationaler bag dem, skønt de kan være svære at gennemskue for et nutidigt menneske. Som ovenstående eksempel illustrerer, bliver det først besværligt at gennemskue bevæggrunde og motiver, når disse selv med tidens rationaler i mente er deciderede irrationelle:

"It is hard tidily to map the murky area where people lose all awareness of the real springs of their action, and motivation is transposed from one register to another – though such processes must be among the strongest forces in history." (d'Avray 2010, 7)

d'Avray bruger i sin analyse fire kategoriseringer af rationaler, i sæt af to; 'value' og 'instrumental', og 'formal' og 'substantive' rationaler⁸. Disse skitseres kort nedenfor for at belyse hvordan rationaler kan tage forskellige former, samt fornuften i at kategorisere dem.

⁸ Herfra kaldet værdi, instrumentale, formelle- og substantielle rationaler

Ved værdirationaler forstås verdenssyn eller overbevisningssystemer, for eksempel kommunisme, liberalisme, katolicisme eller hinduisme (d'Avray 2010, 21). Herunder kunne enkelte værdier være lighed mellem kønnene, sjæles genfødsel i nye kroppe, at Gud findes eller at Gud ikke findes (d'Avray 2010, 21). d'Avray noterer at han bruger begrebet ganske bredt, både normativt og deskriptivt (d'Avray 2010, 21).

Instrumentale rationaler forstås som "[...] the calculation of practical and of logical consequences, whether in the market or the monastery" (d'Avray 2010, 21). I denne henseende er middelalderens instrumentale rationaler i grunden de samme som nutidens, når disse forstås som evnen til at lægge to og to sammen i kausale udregninger, sådan som man gør til hverdag (d'Avray 2010, 23).

Formelle rationaler er baseret på regelsystemer, hvor et middelalderligt eksempel kunne være kanonisk lov. d'Avray giver eksemplet med en amerikansk retssag der tilsidesætter bevismateriale hvis dette er inddraget på ulovlig vis (d'Avray 2010, 24). Her er altså tale om et rationale der bygger på en forståelse af love, regler, etik eller lignende som absolutte, selv i tilfælde som ovenstående hvor det ikke nødvendigvis leder til retfærdighed. Man kan argumentere for at formelt rationale kan ligne værdi rationale, idet et regelsystem bliver ophøjet til at være en værdi i sig selv (d'Avray 2010, 24). Ikke desto mindre er det i sig selv en fornuftig kategori, i særdeleshed også i forbindelse med nedenstående fjerde rationale.

Substantielle rationaler står i modsætning til formelle, man kan nærmest betegne dem som undtagelser hertil. d'Avray bruger det juridiske fænomen, 'formidlende omstændigheder' som eksempel herpå: En mand bliver frikendt for mord fordi han opdagede offeret med hans kone *in flagrante* (d'Avray 2010, 25). Her er altså tale om rationaler der går uden om regler.

De fire ovenstående rationaler kan sagtens krydse hinanden på tværs; d'Avray taler ligefrem om et symbiotisk forhold de to sæt af rationaler imellem (d'Avray 2010, 26). For eksempel kan substantielle rationaler avle formelle rationaler, det vil sige at regelundtagelser kan være hyppige nok til at blive regler i sig selv. Ydermere er grænsen

mellem formelle og substantielle rationaler oftest reguleret af instrumentale rationaler, som yderligere kan bero på værdi rationaler (d'Avray 2010, 25). De to sæt af to rationaler udgør altså ikke et hårdt skema som historisk data skal presses ind i, men et fornuftigt og genkendeligt mønster der er værd at holde øje med (d'Avray 2010, 26). Dette mønster forventes i nogen grad at kunne spores den senere analyse af Heksehammerens Anden Del.

Denne forventning bygger på det indbyggede modsætningsforhold der er mellem visse fortællinger i Anden Del og det formål per hvilket de er inddraget heri. Størstedelen af fortællingerne har karakter af anekdoter hentet fra nær og fjern, flere med Johannes Niders *Formicarius* som kilde. Enkelte gange kan Mackay dog notere at en fortælling har rødder andetsteds. Uanset ophav, er der flere fortællinger der bærer præg af at have underholdning som formål førend (men også efter) Kramer inddrog dem i Heksehammeren, ofte i en ny udgave. Det er især disse fortællinger der skønnes at udtrykke et sammenstød, eller måske en sammensmeltning, af rationaler; idet humor bruges til at formidle et alvorligt budskab.

Kramer skriver ud fra et vædirationale byggende på forestillingen om hekse ledtog med Satan og derfor den yderste nødvendighed i deres udradering. Hans verdensopfattelse er af apokalyptisk karakter. Forståelsen af verden som måske snart fuldbyrdet, og Djævelen som tiltagende i sit virke giver anledning til et instrumentalt rationale om at hekse skal udraderes i al hast. Med andre ord, det instrumentale rationale bygger på en logisk konsekvens af vædirationalet. Når Kramer så møder modstand fra lokale autoriteter, kan dette være ud fra et formelt rationale, da der helst skal mere til end anklager for at få en person dømt. Hertil kan man skønne at Kramer går igen mod de sekulære modstandere med et substantielt rationale der, baseret på hans verdensopfattelse, nødvendiggør en tilsidesættelse af almindelig sekulær rettergang.

De følgende afsnit skal hjælpe til at etablere et billede af den verden Kramer befandt sig i, med henblik på at kunne analysere brugen af Anden Dels anekdoter som exempla. Med andre ord: Det er nødvendigt at forstå det forestillede publikums verdensbillede for at gennemskue hvordan de er tænkt at forholde sig til de enkelte exempla. Det er selvsagt

at historikeren søger at forstå en given kilde ud fra dens kontekst, og ovenstående afsnit skal hertil danne grundlaget for at forstå ikke bare Kramers overbevisningssystem som det fremgår af selve kilden, men også den kontekst der lægger bagved. Herfra følger afsnit om, og oprids af, den historiske kontekst og heksekonceptets mulige oprindelse som dannende baggrund for Kramers værk. For at belyse den verdensforståelse Kramer skriver ud fra, gives et forsøg på at skildre middelalderens forståelse af en magisk virkelighed. Magi, hvad enten det tager form af mirakler eller trolddom, er en hel central del af den senmiddelalderlige verden, og fortællinger om hekse forstås bedst på baggrund af en forståelse af tidens opfattelse af magi, hos gejstlige som lægfolk. På baggrund af disse afsnit gives en sammenfatning af den gejstlige opfattelse af heksen.

Heksehammeren

Under dens latinske titel, *Malleus Maleficarum*⁹, blev Heksehammeren spredt rundt i Europa efter dens første udgivelse i 1486. Året efter sås en udgivelse med tilføjelse af den pavelige bulle, *summis desiderantes*, og approbationen fra universitetet i Köln. Værket blev trykt mange gange frem til 1519 (hvor Reformationen gav folk andet at tænke på). Fra 1574 trykkes værket igen frem til 1669, og i denne periode sås værket ofte som "[...] part of "omnibus" editions of "great hits of witch hunting". Other books were by that time the "up-to-date" treatments." (Websted 1: Morehead).

Fra 1487 består værket af en introducerende begrundelse for skrivningen af værket, den pavelige bulle *summis desiderantes*, en approbation fra universitetet i Köln, og de tre overordnede dele af værket. Det er denne sammensætning Christopher S. Mackay i 2006 oversatte til engelsk i en bilingval udgave; dette projekt anvender hans oversættelse fra 2009. Efter en kort introduktion af de to forfattere vil de enkelte dele blive forklaret og udpenslet i det følgende.

Forfattere: To dominikanere

Jacob Sprenger (ca. 1437-1495) var kendt fra klostret og universitetet i Köln som professor i teologi og optaget af 'praktisk fromhed' samt reform af de dominikanske klostre; han advokerede for en mere simpel levevej (Mackay 3). Han var kendt for at befordre brugen af den dominikanske rosenkrans i bøn, og grundlagde endda en bevægelse til udbredelsen heraf (Mackay 3). Besynderligt nok, lader det ikke til at han har været særlig optaget af inkvisitorisk arbejde, skønt han i 1481 blev udpeget som inkvisitor for Rhinlandet, samt nævnes i den pavelige bulle (Mackay 3). Han dedikerede ej heller megen tid til skrivning, andet end nogle ikke-udgivende skrivelser fra hans tidlige tid som akademiker og et enkelt værk om rosenkransbevægelsen (Mackay 3).

På flere punkter er Henrik Kramer¹⁰ en kontrast til Sprenger. Han blev født i Séléstat omkring 1430 og døde i Bøhmen i 1505, hvor han prædikede mod hussitterne. Skønt de

⁹ Mackay, og andres, oversættelse er 'The Hammer of Witches'.

¹⁰ Mackay følger teksten i at bruge Kramers latinske navn 'Henricus Institoris', og Sprengers 'Jacobus Sprenger'.

begge var professorer i teologi, da fravalgte Kramer en akademisk karriere for at føre en mere aktiv levevej. Hvor Sprenger var optaget af reform i den dominikanske orden, da var Kramers beskæftigelse kætteri – især hekseri. Kramer levede som omvandrende prædikant og inkvisitor, han var involveret i afladssalg, og var stor støtter af pavemagten. Han var også mere skriveglad end Sprenger; foruden Malleus, skrev han *Memorandum, Nuremberg Håndbogen*, og en række værker til forsvar for pavedømmet (Mackay 4). Ifølge Mackay var Kramer en individualist af stærk personlighed, og han skabte sig problemer ved at skændes med sine (sorte)brødre, ved sit arbejde i Innsbruck og endda ved i en prædiken at irettesætte den tysk-romerske kejser, Frederik III (Mackay 3). Ikke desto mindre var han tildelt stor tiltro af sine overordnede:

”Institoris was a respected figure, who preached before the king of Bohemia, was entertained by the wealthy Fuggers family in Augsburg, and was consulted by the city council of Nuremberg on the correct method of prosecuting sorceresses.” (Mackay 3-4)

Ifølge Mackay bærer både Anden og Tredje Del meget stærkt præg af Kramers oplevelser, både i Innsbruck og Ravensburg (Mackay 4). Om den stærke personlighed vidner også enkelte kommentarer fra Malleus. Han var tilsyneladende ikke glad for de mere moderne fortolkninger af de sungne dele af messen, og sammenholder endda sådan praksis med overtro (Malleus 446). Om hellige ords virkning og væsen kalder han inkorporeringen af rim i hellige remser for idioti (Malleus 447). Ligeledes revser han ’onde kristne’ for at fjerne rundt med kostumer, spil og andet overtro under Fasten (Malleus 318).

Både hans forskrivelse for forhør af hekse i Tredje Del, detaljerne i Anden Del om Innsbruck og begivenhederne der, samt karakteriseringen i Første Del af kvinden som et kødeligt optaget, begærligt og svagt væsen, peger al sammen i retning af forkvaklet kvindesyn. Dette kun til dels afbødet af enkelte fortællinger om fromme kvinder. Kramer må yderligere enten have været en ganske paranoid person, eller enormt overbevist om den fare hekse udgør for verden og kristenheden. Der tales om mange hændelser i Heksehammeren som selv i tidens rationale kunne forklares uden inddragelse af

eksplicite overnaturlige elementer; men for Kramer er der nærmest ikke det hekse ikke kan stå bag.

I kraft af ovenstående er det let at forlade sig til at kategorisere Kramer som en stereotypisk konservativ præst der ser ned på innovation, forkaster fornøjelse og i sit cølibat er blevet seksuelt forskruet. Men dette ville negligere hans virke som medlem af Dominikaner Ordenen. Som medlem heraf har han været optaget af prædiken, og det er usandsynligt at han har læst så meget Nider uden at se en mening med dennes tanker om reform. At Heksehammeren fremstår så rabiast som den gør kan dertil kun være fordi dens forfatter vitterligt så hekse alle vegne og var gennemgribende optaget af deres ondskab. Sagt på en anden måde, hvis man køber de præmisser Kramer arbejder ud fra, så er en hidsig udradering af hekse såmænd også den logiske og nødvendige konsekvens.

Samarbejdet mellem Kramer og Sprenger i henhold til Heksehammeren er et stigende omdiskuteret emne¹¹. Historikeren Joseph Hansen fremlagde omkring år 1900 et argument der lød på at Kramer havde forfalsket Sprengers rolle i skrivningen af Heksehammeren, og at Kramer dermed var den eneste forfatter. Det er da også svært at se hvilken rolle Sprenger skulle spille i skrivningen, da han som nævnt, ikke ellers udviste interesse for inkvisitorisk arbejde. Ydermere var Sprenger i sine senere år ikke ligefrem begejstret for Kramer (Bailey 2008, 1010). Ikke desto mindre affejer Mackay argumentet helt, dels på basis af manglende beviser, men primært fordi:

”Only an imbecile would have fabricated a claim of joint authorship in a sworn document that would be included with the forgery and which it would be impossible to keep from coming to the notice of the man who was being falsely associated with the work.”

(Mackay 5)

¹¹ ”Although traditionally Jakob Sprenger is listed as coauthor with Kramer, there is strong evidence that Kramer was the chief, probably the sole, author. See Peter Segl, ”Heinrich Institoris: Persönlichkeit und literarisches Werk,” in Peter Segl, ed., *Der Hexenhammer: Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487* (Cologne, 1988), 103–126; Jerouschek and Behringer, ”Das unheil-vollste Buch,” 31–37.” (Bailey 2006, 387)

På trods af dette indrømmer Mackay at Sprengers involvering med værket sandsynligvis har været minimal, i al fald begrænset til den teologiske og skolastiske Første Del, og selv her har han måske endda kun rådgivet i argumentationen (Mackay 6). I kraft af Sprengers omdiskuterede rolle i udformningen af Heksehammeren, og af hensyn til læselighed, lader jeg Kramer stå som ene forfatter. Desuden er det ikke for meget sagt, at Sprengers medvirken, eller mangel derpå, i udfærdigelsen af værket ikke spiller den store rolle for det nuværende projekt.

Delene i Heksehammeren

Forfatterens retfærdiggørelse af værket, kaldet *apologia*, udgør værkets introduktion. Her skildres kort problematikken i det stigende hekseri, og der refereres til Djævelens intensivering i sit arbejde i at fordærve mennesket. Det verdensbillede der her gives udtryk for, vil blive undersøgt nærmere i senere afsnit.

Den pavelige bulle

I 1484 udstedte Pave Innocent VIII bullen, *summis desiderantes*, for at hjælpe Kramer og Sprenger med at bekæmpe den modstand de havde mødt i deres virke som inkvisitorer. Paven giver her udtryk for stor bekymring angående de mange mennesker der forsager deres frelse og afviger fra den kristne tro, blandt andet ved at samarbejde med dæmoner for at udføre en lang række forbrydelser (Malleus 71). Efter en længere opridsning af disse forbrydelser og en følgende forklaring af hekseriets kætterske væsen, understreges Kramer og Sprengers positioner som inkvisitorer af pavelig bemyndigelse. Deres beføjelser i dette virke gengives, og verdsligt samt gejstligt samarbejde med dem befordres. Bullen er altså ikke udstedt med henblik på at blåstemple indholdet i Heksehammeren (den var ikke skrevet i 1484), men blot for at give Kramer pavelig opbakning til at udføre sit (og Sprengers) inkvisitoriske arbejde i det tyske område. Det er dog med al sandsynlighed Kramers hensigt at bruge bullen som yderligere approbation af sit værk.

Approbation

Denne er et 'offentligt dokument' optegnet i 1487 af Arnold Kolich af Euskirchen på opfordring af Kramer og bevidnet og underskrevet af Lambert af s'Heerenberg (leder af det teologiske fakultet i Köln) samt en række andre professorer og doktorer. Den består af tilkendegivelser af Heksehammerens ortodoksi af ti professorer i teologi ved fakultetet i Köln. Efter lederen af det teologiske fakultets blåstempling, følger de øvrige tilstedeværende fakultetsmedlemmers mere eller mindre entusiastiske tilkendegivelser (Mackay 9). Hvor den pavelige bulle kun implicit blåstempler Heksehammerens indhold, da giver approbationen en eksplicit billigelse heraf. Efter approbationen følger en oversigt over værkets dele og kapitler, hvorefter de tre hoveddele begynder.

Første Del

Denne første del lægger fundamentet for den heksekikkelse, verdenssyn og drivkraft som resten af værket beror på. Gennem teologisk skolastisk argumentation belyses dæmoners natur, deres samarbejde med hekse, og grundlaget herfor. Hvert kapitel består af et spørgsmål, et argument for og imod, og en slags konklusion og endeligt svar på spørgsmålet. Først startes der fra bunden ved at beskrive de tre elementer der skal til for at bedrive hekseri, nemlig heksen, dæmonen og Guds tilladelse. Herfra går spørgsmålene på hekses specifikke evner, samt lægmænds indvendinger i heksespørgsmålet. Det overordnede argument i denne del vil blive belyst i senere afsnit.

Andel Del

Denne del udgør empirien for dette projekt. Den er inddelt i to overordnede spørgsmål, som hver består af henholdsvis 18 og 8 kapitler. Disse kapitler undersøger de specifikke metoder og formål hvorved hekse driver deres særegne magi. Hvor Første Del beror på teologiske argumenter og kanonskrifter, da bruger denne del anekdoter og fortællinger som bevisførelse.

Det er dette projekts tese at det væld af anekdoter, narrativer og fortællinger der er at finde i Heksehammerens Andel Del, har til formål at bruges som exempla. Dette ville forklare dels mængden, men også besynderligheden i en større del af fortællingerne. Ganske givet har de til formål at illustrere, bevise og eksemplificere hekses ondskab, men da Andel Del blot bygger videre på Første Dels teologiske forsvar af hekses

ondskab, forekommer det besynderligt overhovedet at have den med, hvis ikke det skulle være for at supplere materiale til prædikener. Desuden antyder Kramer selv, både i Første og Anden Del, at emnerne der behandles heri, har prædiken som formål. Spørgsmål 18 i Første Del handler udsagt om at prædike mod fem specifikke argumenter fra lægmænd (Malleus 250), mens det i Spørgsmål 11 (omhandlende jordemødres hekseforbrydelser) bemærkes at "The more beneficial this question is to preach, the more difficult it is to understand." (Malleus 215). Mackay noterer også i sin introduktion at værket i sin helhed overvejende er tiltænkt andre dominikanere:

"Though it may have been thought that any priest could benefit from reading the work, presumably the main audience foreseen for the scholastic argumentation of the *Malleus* were other members of the Dominican Order, who were specifically obligated to study theology [...] and whose very purpose was to spread this learning through sermons."

Udover ovenstående citat, gør Mackay ikke meget ud af at anskue Anden Dels fortællinger som tiltænkte exempla. Niders *Formicarius*, som danner grundlag for meget af stoffet i Heksehammeren, fordrer endvidere brugen af exempla omhandlende hekse til prædiken (Bailey 2003, 124). Hvor Første Del henvender sig primært til den skeptiske prædikant, da henvender denne del sig til den overbeviste og handledygtige.

Tredje Del

Denne er hvad man kunne kalde den praktiske del. Heri findes nøje foreskrivelser for hvordan man anholder, forhører, straffer og henretter hekse. Jævnfør Mackay er størstedelen af denne del baseret på *Directorum inquisitorum* af den dominikanske General Inkvisitor af Aragonien, Nicholas Eymeric (d. 1399) (Mackay 11). Denne del er tiltænkt dels inkvisitorer, men også sekulære dommere (Mackay 11).

Heri findes enkelte anekdoter vedrørende specifik forhørs praksis, som for eksempel vedrørende kropsbarbering af de forhørte med henblik på at bekæmpe heksens 'stilhedstroddom' (Malleus 554).

Skønt det er omdiskuteret hvor stor indflydelse Heksehammeren havde på både udbredelsen af den nye forståelse af heksefænomenet samt bekæmpelsen heraf, da tilskriver både Mackay, Behringer og Bailey værket en vis vigtighed, som beskrevet i det historiografiske afsnit.

Med det sagt; Hvorvidt eller hvor meget Malleus blev brugt i sin samtid, hvor meget modstand eller opbakning den mødte er i grunden ikke vigtigt for dette projekt. Sætter man disse overvejelser til side, står Hammeren stadig som kulminationen på den inkvisitoriske hekseskikkelse. De mange fortællinger Kramer bruger til at skildre heksen er næppe opfundet midt i hans skrivning. Det er snarere fortællinger der cirkulerer blandt dominikanere og andre gejstlige, samt blandt lægfolk. En analyse af disse kan herfra belyse hvordan forskellige former for narrativer tænkes at kunne hjælpe en prædikant til at sprede et vist budskab.

Historisk oprids

I kraft af at Heksehammeren skal ses som del af en længere akademisk tradition, og endda bygger på mange tidligere værker, herunder Johannes Niders *Formicarius*, da er det nærliggende at give et oprids af ikke blot den periode Kramer levede og skrev i, men også nogle årtier forinden.

En Opbrydningstid

Det geografiske område som Kramer var aktiv i, er et større grænseområde mellem det sydlige Tyskland, Schweiz, Østrig og det nordlige af Italien; i ét ord, Alperne. Udvider man dette område til også at omfatte den fransk-tyske samt den tysk-bøhmiske grænse, er det også fra dette område at Kramer hævder at have sine fortællinger.

Dette område, såvel som meget af Europa på denne tid, kan i henhold til styreform karakteriseres ved at bestå af et kludetæppe af fyrstedømmer. Skønt området faldt under det Tysk-romerske Kejserrige, da var kejsermagten ikke en stærk enhed. Det idealistiske samarbejde mellem kejseren som indehaver af den verdslige magt og paven af den gejstlige, var gennemgående konfliktfyldt.

I *Europa 1300-1600*, skriver Arvidsson og Kruse, at "Kejserdømmet var inkarnationen af den middelalderlige epokes politiske problematik" (Arvidsson og Kruse 1999, 121). Det bygger på ideen om et kristent imperie, men denne drøm var hæmmet af sin egen konstruktion. Magten skulle være to-delt: gejstlig og verdslig, forårstandiget af henholdsvis paven og kejseren. Disse to magtembeders ambitioner var ikke altid forligelige, hvilket gav anledning til konflikt. Dertil var kejsereembedet tildelt efter valg, hvor den stærkeste slægt kunne sætte sig på magten: men kurfyrsterne havde naturligvis en modarbejdende interesse i at kejsermagten ikke skulle gå hen og blive al for mægtig (Arvidsson og Kruse 1999, 127).

På Kramers tid var denne slægt Huset Habsburg. Frederik den Tredje af huset Habsburg regerede som tysk-romersk kejser i denne periode, fra 1453 til 1493. Han overtog titlen efter Sigismund af Luxemburg, og var den sidste tysk-romerske kejser kronet i Rom af paven. Hans søn, Maximilian den Første, Konge af Romerne, gav Kramer et brev med sit

segl, hvori han svor beskyttelse af Kramer og Sprenger samt sværgede at opretholde den pavelige bulle, *summis desiderantes*¹².

Ej heller i kirken var der ro. Skønt koncilet i Konstans havde gjort en ende på skismaet, da var en centralisering af pavemagten udfordret ved sekulære fyrsters indflydelse på deres lokale og nationale kirker (Arvidsson og Kruse 1999, 85). Fyrsterne nød godt af den krise og magtsplittelse riget befandt sig i, og deres modsættelse af pavemagtens indgriben i deres territorier medførte en stigende splittelse af den nationale gejstlighed og de centrale kirkelige myndigheder. Efterhånden vendte de lokale gejstlige sig mod fyrsterne, fremfor pavemagten. Arvidsson og Kruse går endda her så vidt som at "I realiteten gik den kristne enhedskirke i opløsning, og udviklingen gik i retning af fyrstekontrollerede statskirker, hvor kirkens magt og indhold nu stod til de verdslige herskeres disposition." (Arvidsson og Kruse 1999, 86).

Den reformiver der præger kirken og gejstligheden i 1400tallet, kommer ikke af ingenting. Dels ansås Hussitterkrigene som udgørende en konkret trussel mod kirkelig ortodoksi, men vidt og bredt i rigerne sås en stigning af religiøse bevægelser, også blandt lægfolket:

"I senmiddelalderen bevægede mystikken sig ind i verden, og rammerne for menneskets møde med Gud blev dermed ændret. Verden og hverdagslivet var ikke længere nogen hindring for et personligt og inderligt gudsforhold. Enheden med Gud kunne nu erfares af alle, samtidig med at mennesket kunne forblive i verden." (Arvidsson og Kruse 1999, 97-98)

Helt konkret kommer denne mystik til udtryk i bevægelser som beguinerne og begharderne, grupper af hvilke blev kaldt Frie Ånder. Disse var religiøse lægfolkkelige bevægelser der dyrkede fromhed og fællesskab uden for kirken. Andre bevægelser der i højere grad blev anset for kætterske, var som nævnt hussitterne, som Johannes Nider

¹² Eksistensen af et sådant brev fremgår af Approbationen vedlagt Heksehammeren, men selve dokumentet har tilsyneladende ikke overlevet (Mackay 79).

beskæftigede sig med dels at prædike imod og forhandle med, i forbindelse med koncilet i Basel. På Kramers tid var det valdeserne der udgjorde den primære kætterske trussel.

Reform og Hekseri

I senere afsnit vil hekseri som det fremstår i Heksehammeren blive gennemgået, men i dette afsnit gives et forsøg på at skildre hekseriets påståede fremkomst som et nyt fænomen i første halvdel af 1400tallet. På Niders tid sås en stigende bekymring blandt gejstligheden angående lægfolkelige overtroiske praksisser (Bailey 2003, 120). Ved de store konciler i starten af 1400tallet, Konstans og Basel, cirkulerede fortællinger om besynderlige bønner, navne, okkulte genstande og andet makværk af overtroisk og pseudokristent karakter (Bailey 2003, 120). På trods af de florerende kætteribevægelser, og frygten herfor, anså man dette nye hekseri som noget særgenet. I *Battling Demons*, argumenterer Bailey for at det ikke er frygten for kætteri, og de mange bevægelser dette manifesterer sig i, der udgør den drivfjeder der sætter gang i hekseforestillingerne. Baseret på Johannes Niders skrivelser, ser Bailey i højere grad reformiveren som drivkraft for fænomenet; ikke bare en institutionel reform af kirken og især munkeordenerne, men endnu mere en individuel spirituel reform af de enkelte kristne (Bailey 2003, 144). Til dette formål, så Nider prædikener rettet mod lægfolket som det ypperste redskab (Bailey 2003, 144).

Da Kramer i 1480erne skriver Heksehammeren, bygger han på en allerede længere tradition af forestillinger om hekseri; større dele af Niders *Formicarius* er inddraget, nogle gange næsten verbatim, i Heksehammeren. På Kramers tid, har forestillingerne om den diabolske heks været ganske almindelige, vældet af fortællinger i Anden Del må vidne herom, om ikke andet. Meningerne om fænomenet var dog delte når det kom til størrelsen af problemet, udbredelsen og hvorledes man skulle gå til det. Selve Heksehammerens væsen vidner endvidere om at ikke alle var overbeviste om denne nye ondskabs virkelighed.

Bailey foreslår Koncilet i Basel (1431-1429), hvor nye ideer og tanker strømmede ind fra alle hjørne af Europa, som begyndelsespunkt for udbredelsen af forestillingerne om en ny hekseskikkelse (Bailey 2003, 120). Skønt der ikke er noget angående hekseri at spore

i de officielle dokumenter og referater, da må det alligevel have været her at nyhederne og rygterne om en ny form for kætteri fik ben at gå på (Bailey 2003, 28). Koncilet var en smeltedigel for ideer angående de diskuterede emner som reform, hussitter, beguner, fred mellem fyrster og andet. Det er altså, jævnfør Bailey, yderst sandsynligt at nyheder og rygter er kommet til byen med tilstrømningen af gejstlige fra nær og fjern, og filtreret ud i landende igen på samme vis. Det var under alle omstændigheder her, at Nider først fik øjnene op for den nye trussel:

”In Johannes Nider, collecting stories at the Council of Basel and formulating disparate notions into a more ordered understanding, we are as close as we are likely to come to an eyewitness to and participant in the birth of this new concept.” (Bailey 2003, 28)

I tiden efter Koncilet i Basel tager den nye forestilling om hekseri som en kættersk kult for alvor form. Når Kramer i 1480erne skriver Heksehammeren, er det netop på baggrund af et halvt århundredes ny tanker, forestillinger, fortællinger og anekdoter om emnet. Heksehammerens popularitet, mener jeg, kan altså til dels tilskrives dens kompendiekarakter, forstået sådan at den i kraft af at fremlægge heksens væsen som formuleret og tænkt over (mindst) 50 år i sammenfattende bind, giver den samtidige læser en relativ overskuelig traktat over et nyt og skræmmende emne. Derudover skal man ikke underkende det faktum at hvad der for alvor adskiller Heksehammeren fra tidligere skrivelser, simpelthen er teknologien bag dens udgivelse. Med udbredelsen af Gutenbergs trykpresse fra midten af 1400tallet, bliver bøger nemmere tilgængelige. Sammenkoblet med en stigende læsefærdighed kan folk nu i stigende grad selv opsøge lærdom (Wade 2003, 224).

Man bør hertil ikke afvise at Heksehammerens mange optryk kan have at gøre med andet end egentlig brugsværdi, hvad enten som prædikenmateriale eller håndbog til heksejagt. Trykningen af et sådant værk har være kosteligt, og en given trykker må, førend han sætter blæk til papir, mene at kunne tjene på det. Skønt det er spekulation, forekommer det ikke umuligt at Heksehammeren dels har været i omløb som en slags underholdningslitteratur; ganske givet af en mere gyselig karakter.

De Prædikende Reformatorer

Både Sprenger og Kramer var medlemmer af den Dominikanske Orden, en munkeorden optaget af prædiken og reform. Ordenen blev grundlagt i 1216 med det formål at forkynde det kristne budskab og bekæmpe kætteri. Medlemmer af ordenen svor fattigdoms-eder ligesom andre munkeordener fordrede, men de resignerede ikke sig selv til i liv i klostre (Mackay 2). I stedet levede de som del af samfundet, for på den måde at sprede ortodoks lære blandt lægfolket. Efterhånden som kampen mod kætteri intensiverede, blev ordenen i stigende grad optaget af teologiske studier med henblik på at bekæmpe kætterske synspunkter (Mackay 2). Dette førte ofte til et tæt samarbejde mellem universiteter og lokale dominikanske klostre. Ordens formål og dens medlemmers evner gav anledning til at Paven ofte gav inkvisitorisk myndighed til dominikanske prædikanter (Mackay 2). Grundet pavens gunst var ordenen stærk støttet af en kirkelig centralmagt.

Det er altså ikke tilfældigt at et værk hvis overordnede formål er udraderingen af hekse, blev skrevet af dominikanere. Allerede hos Johannes Nider så man brugen af hekseri i en prædikensammenhæng, her dog primært som middel til reform. Den stigende gejstlige urolighed angående småovertroiske praksisser hos lægfolket, gav anledning til at prædike herimod, og anvende hekseri som et emne der kan opfordre til fromhed. Bailey kobler reformatorers opdagelse af omfanget af 'overtro' i samfundet sammen med et forstærket ønske om reform. Derudover, så man mange af de lokale og regionale former for overtro som potentielt diabolske (Bailey 2003, 120). Herfra er der ikke langt til den nye forståelse af hekse som en diabolsk og allestedsnærværende kult. Fortællinger om hekse, og orientering om lovlige remedier derimod, bruges hertil af Nider som opfordringer til proper religiøs og from leveform:

"Thus, just as clerical authors had long been accustomed to employ tales of demonic power to demonstrate the consequences of weak faith and improper acts and to encourage proper belief and behavior, so now they might use accounts of the horrors of witchcraft as a powerful tool in an essentially reformist effort to encourage a spiritual renewal among the laity." (Bailey 2003, 122-123)

Bagsiden af denne brug af hekse som skræmmebillede er den at man herved udbreder ideen om hekses eksistens, ondskab og allestedsnærværelse. Bailey fastslår en klar kronologisk sammenhæng i reformatorerens vandring gennem landene, og en sammesteds intensivering af hekseprocesser (Bailey 2003, 121). Og det er da også et naturligt sammenfald; at anklage sin nabo for hekseri kræver helt enkelt en bevidsthed om at det overhovedet er muligt for denne nabo at drive hekseri. Ved at prædike om faren ved magi, spreder prædikanterne tragisk nok forestillingen herom – hvilket så giver anledning til anklager på kryds og tværs. Bailey lægger hertil ikke fingre imellem:

”For, as much as common beliefs and folklore contributed to the idea of the witch, ultimately it was a small elite of ecclesiastical and secular authorities who accepted this new view, shaped it into a coherent system, and propagated it across Europe to such dire effect. In short, if the end result of the idea of witchcraft is burned flesh, I see elite authorities standing closest to the flames.” (Bailey 2003, 33)

På Kramer og Sprengers tid, lever ideen om heksefortællinger som middel til reform videre, men nu er målet endnu mere end tidligere en komplet udradning af hekse. Kramer beklager sig endda gentagende at tidligere tiders ansvarlige var for dårlige til at nedkæmpe dette kætteri, hvilket har ledt til en intensivering i hekses talrigdom og forbrydelser.

Efter 1520 bliver der ikke megen akademisk energi dedikeret til hekseemnet. Reformationen har givet både gejstlige og lægmænd andet at tænke på. Først fra 1560 blusser 'hysteriet' op igen, og i perioden herfra og frem til 1630 er heksejagten i Europa på sit højeste.

Fra et makroperspektiv, er denne tid om noget en opbrydningstid. Reform, kætteri, magtkonflikter, vekslende centralisering og decentralisering præger billedet af Europa i det 15. århundrede. Samtidig gav trykpressen og læsefærdighed mulighed for at ideer og fortællinger kunne spredes hurtigere og bredere end nogensinde før. Hvis Reformation anses som et af de store blodige og omvæltende skel i Europas historie, da må 1400-tallet udgøre den forvirrede og energiske optakt dertil.

Magi og Hekseri

Kampen mellem det gode og det onde

Som man så ganske klart forstår det ud fra Heksehammeren, er senmiddelalderens verden en dualistisk kampplads mellem det gode og det onde, mellem engle og dæmoner, Gud og Djævelen. Mennesket er fanget i midten. Dette ikke engang i overført eller moderne forstået metafysisk betydning; dæmoner agerer aktivt i verden og forsøger ved list, fristelse og snilde af forføre mennesker ind i Djævelens tjeneste, ligeså vel som engle yder assistance til de troende, som det for eksempel ses i hagiografierne. Ifølge Kramer, og han har givetvis ikke være alene om denne tanke, er apokalypsen som skildret i Johannes Åbenbaringen ikke langt borte. Kramer ser i hekseriet en stigende ondskab gribe landene, mens man kan forestille sig at andre apokalyptikere (for at bruge Mackays term) ser manglen på reform og/eller de stigende og mangfoldige bølger af kætterier som tegn på en nærkommende jordens undergang.

Siden Jesu død og kirkens opståen, har Djævelen kæmpet en kamp mod Gud om menneskesjæle. Denne Satans higen beror velsagtens dels på ideen om at frelste sjæle høre hjemme i himlen hos Gud, mens fortabte og fordømte sjæle hører hjemme i helvede. Men Mackay skriver imidlertid at det ligeledes har at gøre med tanken om at Djævelen prøver at udskyde dommedag. Denne middelalderlige ide, af Mackay tilskrevet Caesarius af Heisterbach, lyder således:

”[...] at the time of Satan’s fall from grace, one tenth of the ”good” angels fell with him, becoming demons (“bad angels”), and the world will be “consummated” when the number of the elect who rise to heaven equals that of the angels who remained there” (Mackay 23)

Denne tanke bruges som begrundelse for Djævelens virke i at friste og fordærve mennesker for på den måde at nægte dem adgang til himmerige. Her bruger Kramer en original begrundelse for hekses angiveligt talrige barnemord, nemlig den at siden børn skal døbes før de har nogen chance for at komme i himlen, da får Satan hekse til at dræbe dem førend de bliver døbt (Mackay 24). For Djævelen handler det ikke nødvendigvis om at anskaffe sig fortabte sjæle, men i højere grad at franarre Gud de

frelste. Kramer bruger den antagne intensivering i hekseri og barnemord som belæg for en intensivering i Satans virke. Djævelen ved at han ikke har lang tid endnu, og fordobler derfor sit fordærvelige arbejde; hvorfor hekseri spredte sig så kraftigt som Kramer mener (Mackay 24). Denne nærapokalyptiske forestilling er ikke ny for Heksehammeren, men kommer kraftigt til udtryk i den.

Hvor man i meget nutidig kristendom anser djævelen for en lidt perifer skikkelse, oftest blot symbolsk, da kan hans rolle som Guds modstander og menneskets fjende i middelalderen næsten ikke overdrives. Mennesker søgte at undgå Djævelens fristelser og ondskab: Med velsignet salt, korsets tegn og en større mængde amuletter eller lignende beskyttede lægfolk sig mod det onde. Når disse fejlede, søgte mange tilsyneladende hjælp ad udenomskirkelige veje.

Magi

Som ovenstående antyder, er verden anno 1400-1500, ud fra nutidige øjne, en magisk verden. Fra kirkelige ritualer til hekses kætterske forbandelser er virkeligheden af magi og det 'overnaturlige' et indgroet element i den senmiddelalderlige verdensforståelse. Hvor nutidens videnskabelige verdensforståelse lægger afstand til metafysikken, hvor magi, hvis det overhovedet opfattes som eksisterende, er enkeltstående hændelser, så er der i senmiddelalderen nærmest ikke et skel mellem den fysiske og den åndelige verden. Verden er skabt af Gud, hans søn udførte mirakler ligesom tidligere engle, og senere helgener og apostle gjorde. Om exempla der omhandler mirakler, skriver Menache og Horowitz:

“Miracles thus became an intrinsic part of divine dialectics, the medieval public being highly receptive to the supernatural. Nature was nothing but the physical token of a spiritual design, a mere representation of God's purposes” (Menache & Horowitz 1996, 343)

En adskillelse af den, for os, fysiske verden og den magiske er altså næppe mulig. Ikke desto mindre er magi også en praktiseret beskæftigelse, hvad enten det drejer sig om

hekseri, såkaldt lærd magi, eller kirkelige ritualer. Kristendommen har siden Sankt Augustin været enten skeptisk eller fjendtligt indstillet overfor ikke-kirkelig magi, men alligevel florerede folketro- og magi blandt lægfolket:

“In the medieval West, the practice of magic and superstition existed alongside Christian orthodoxy, whose leaders attempted to define, control, and eradicate questionable spiritual practices in the Church’s sphere of influence.” (Wade 2003, 227)

Vi ved simpelthen ikke nok om de præcise folkelige praksisser i nogen del af den middelalderlige periode, til nærmere specifikt at kunne sige hvorfra de oprinder. For mig at se, må der være tale om en lang tradition af (mundtligt) overleveret folketro, der skiftevis er smeltet sammen med kristen lære og eksisteret sideløbende hermed; hvad kirken ville fordømme som 'overtro'. Dette ikke forstået som at der sideløbende med kristendommen har floreret en hedensk kultur, men blot at sporadiske rester af en sådan gennem tiden har overlevet og vævet sig ind i kristen lære og folketro.

Elizabeth I. Wade fortæller i kapitlet *Magic and Superstition in a Fifteenth-Century Student Notebook*, i tidsskriftet *Fifteenth-Century Studies*, om 'lærd magi'. Denne type magi er en moderne kategorisering der dækker over magi som det blev praktiseret af de lærde lag, det vil sige, klerke, gejstlige og eventuelle andre med boglig og skriftlig uddannelse. Fra 1400tallets Tyskland voksede et større korpus af såkaldte 'magiske tekster' frem (Wade 2003, 224). Heri fandtes vejledninger og beskrivelser af invokationer og ritualer der skulle fremmane dæmoner, hjælpe til at lave talismaner, eller til at spå fremtiden (Wade 2003, 224). Det er velsagtens disse værker som både Kramer og Nider benævner som enten 'handbooks', eller 'grimoires'.

På trods af kanoniske forbud bliver forskellige former for magi alligevel praktiseret i stigende grad blandt lærde såvel som lægmænd i løbet af middelalderen. Natur filosofi var hvad vi i dag ville kalde naturvidenskab eller medicinsk videnskab og skønt der fandtes universitetsuddannede læger lige så længe som der fandtes universiteter, da var

langt de fleste af de der praktiserede medicin, lægfolk¹³ (Saunders 2010, 101). Sygeplejersker, jordemødre, 'tandragere', apotekere og i særdeleshed munke anvendte alle hvad vi i dag ville kalde en sammenblanding af ritualer, magi og reel medicinsk viden (Saunders 2010, 101). I en verden hvor der ikke fandtes medicin til hvad som helst, og hvor medicin i sig selv nærmest ikke kunne skelnes fra magi, var den kristne tro uhyre vigtig:

"The frequently monastic provenance of charms, as well as of medical texts, demonstrates the complex relation between magic, medicine and religion, and the difficulty of distinguishing licit and illicit medical magic, despite the cautionary statements of theologians from Augustine onwards." (Saunders 2010, 101)

Dette mudrede grænsefelt mellem lærd magi, kristen praksis, medicin og videnskab er vigtigt at fastslå for at blive klogere på hvordan gejstlige overhovedet mente at kunne tillade sig at praktisere magi der havde bare en chance for at blive anset som dæmonisk. Dette simpelthen fordi grænserne og kategorierne ikke var hårde og faste. Desuden har der, som antydnet, været et enormt skel mellem lægfolkets anskuelse af magi og gejstlige eller lærdes. I takt med en stigende læsekunst blandt befolkningen, blev kristne tekster og praksisser blandet ind i folketroen: "The misuse of liturgical formulas to achieve banal ends in unofficial ritual procedures was especially common in the fifteenth century and was opposed by the Church." (Wade 2003, 235). Wade foreslår at papirtryk og øget læsefærdighed medfører at elementer af 'sort magi' siver ud i samfundet (Wade 2003, 224). Wade citerer hertil Richard Kieckhefer for at have sammenkædet en stigende bevidsthed om magi med en stigning i uddannelse:

"If the late Middle Ages saw a flowering of popular education generally, they were also a golden age for magic. Now one no longer needed to be a

¹³ Hertil er det interessant at bemærke at Kramer opdeler hekse i tre kategorier; det er kan skade men ikke hele, de der kan hele men ikke skade, og de der både kan skade og hele (Malleus 199). Lægfolkets bud på medicinfolk falder altså under kategorien hekse, ifølge Kramer, skønt det nok selv af Kramer må indrømmes at være den mindre skadelige slags.

specialist. Anyone could learn the magical arts, and many people evidently did so." (Kieckhefer i Wade 2003, 224)

Man skulle altså ikke kunne læse meget latin før man kunne drage nytte af de nekromantiske manualer (Wade 224). Helt unge munke og klerke havde mulighed, hvis de ellers kunne anskaffe sig de rette bøger¹⁴, for at lære at udføre magi; herfra er der altså ikke langt til at elementer af nekromantiske ritualer siver ud blandt lægfolket og blander sig med folketroens magi.

Heksehammerens Definition af Hekseri

Michael D. Bailey beskriver hvorledes man i Johannes Niders beretninger kan skelne mellem to former for, eller opfattelser af, magi, selvom Nider ikke selv skelner mellem dem; nekromanti og hvad vi kunne kalde folkemagi (Bailey skriver typisk 'common sorcery'). Hvor nekromanti er lærd magi der bygger på indviklede ritualer og påkaldelse af dæmoner, da er den almindelige trolddom udført ved simple tegn eller gestusser (Bailey 2003, 37). Folketrolddommen bliver forstået ud fra et paradigme der dikterer at ondsindet magi må bygge på dæmoners indvirken (Bailey 2003, 37). Herfra bliver den folkelige opfattelse af magi underlagt den lærde, eller gejstlige, opfattelse. Ud fra Niders synspunkt er faren ved folkemagi til at forstå; Nekromanti er farligt nok, men det kræver læsekundskab, viden og rituel kunden at udføre; hvis samme effekter kan opnås af lægfolk med simple håndtegn udgør det et farligt fænomen.

Store dele af Heksehammeren bygger på Niders skrifter (især *Formicarius*), og Kramer indrømmer da også selv fra starten at værket ikke indeholder noget nyt som sådan, men blot sammendrager hidtidige opdagelser om hekse (Malleus 70). Det følgende er altså ikke nødvendigvis Kramers egne ideer, men en sammenfatning og, på sin vis, kulmination på 1400tallets teologiske arbejde med hekseri.

¹⁴ Kramer nævner i første kapitel af Anden Del at han ikke vil beskæftige sig med "prohibited books of nigromancy, since the present kind of superstition is not performed with books or by the learned but by the altogether ignorant". Yderligere nævner han dog "[...] some who carry with them certain handbooks [...]" i kapitlet om mandlige hekse, men vender desværre ikke tilbage til emnet, på trods af løftet om dette i værkets oversigt (Malleus 395).

Kramer definerer selv heksens ondskab, i sin *Nürnberg Håndbog*, således: "this depravity of sorceresses consists of two elements: the heresy and apostasy from the Faith and the temporal loss that she inflicts." (Mackay 21). Der er dog mere at sige herom end det. Før vi kommer ind på hekses magi og Heksehammerens hekseskikkelse, er det nødvendigt at skildre de teologiske overvejelser der, ifølge Kramer, forklarer hvordan hekse, eller mennesker i det hele taget, kan udføre magi, god eller ond. Al magi der ikke udspringer af mirakler ellers kirkens sakramenter, er baseret på dæmoniske kræfter. Men dæmoner handler tilsyneladende sjældent på egen hånd. Der skal tre ting til for at hekseri (dæmonisk magi) kan have en effekt, og ikke bare være tomme ord, så at sige. Disse er: en heks, en dæmon, og Guds tilladelse (Malleus 119).

Trosbruddet og heksen

En heks er ikke en heks førend denne har brudt med den kristne tro (Malleus 366, 374). Herefter er vedkommende apostat, og kan nu lave pagter med dæmoner og hidkalde dem. Nødvendigheden i trosbruddet, kommer sandsynligvis af tanken om heksene som Satans soldater. Da Djævelen søger at udskyde sin skæbne ved at franarre Gud frelste sjæle, frister han alle mulige mennesker (dog oftest kvinder) til at begå trosbrud; afsværge Gud og træde ind i Satans tjeneste. Når en heks' sjæl er tilsvoren Djævelen, tilhører den ikke længere Gud, og Djævelen kan dermed låne ud af sine kræfter til heksen. Hertil kommer også rekrutteringstanken om at én af hekses opgaver er at rekruttere flere hekse til Djævelens tjeneste.

Hvordan foretager man så et trosbrud? Hvad end grund man har for dette, er der flere måder at afsværge sin dåb på, alle dog af blasfemisk karakter. På opfordring af en ordineret heks (så at sige), kan en potentiel heks foretage mange små gudsbespottende handlinger som over tid fører til komplet trosbrud. Kramer nævner 'småting' som at holde enkelte ting hemmeligt under skrifte, spytte på jorden eller lukke øjnene under transubstantionen, eller blot at bande; "[...] using bad language." (Malleus 276). En af de mere udførlige og umiddelbart komplette afsværgelser, kan foretages under den såkaldte heksesabbat. Skønt Kramer ikke selv bruger udtrykket (det er tilsyneladende, etymologisk set, et senere fænomen), er der her tale om en større ceremoniel begivenhed, hvor novicer ledes af erfarne hekse i djævletilbedelse, kannibalisme og decideret udtalt trosbrud, hvor de tilkender sig Djævelen og sværger at tjene ham

(Malleus 283). Kramer nævner også en mere privat og øjeblikkelig afsværgelse foran en dæmon (Malleus 383).

Uden et decideret trosbrud, kan man ikke udføre magi, ifølge Kramer (Malleus 374). Man kan sagtens udtale ordene og udføre riterne og alle de andre fagter og handlinger der måtte være nødvendige, men hvis man ikke har afsvoren Gud og tilsværget sig Djævelen, har disse handlinger ingen effekt (Malleus 376). Effekten kommer fra dæmonen, som er tilladt en vis magt af Gud.

Dæmonen og pagten

Ovenstående afsnit illustrerer i og for sig dæmoners rolle i hekseri, men der kan knyttes et par tanker mere til emnet. Dæmoner har for det første ikke mere magt på jorden end de er tilladt fra Guds side, men mere om dette i næste afsnit. Dog kan de agere på jorden, ved tale og list kan de fordærve mennesker, og til tider kan de forårsage ulykke uden en heks' indvirken (som eksempel herpå nævner Kramer de kvaler jøderne oplevede i ørkenen (Malleus 110)). Som nævnt ovenfor er det ofte dæmonen der står for at indoktrinere en kommende heks i kulten. Det er ikke nævnt, når Kramer skriver om 'sabbatten', hvilke dæmoner der er tale om (nogle gange er det Djævelen selv), men i kraft af ceremoniens kætterske og fordærvede karakter, kan der sagtens være tale om de såkaldte incubi og succubi; dæmoner i henholdsvis mande- og kvindeskikkelse hvis magt er at forføre mennesker.

En dæmons rolle i hekseri er essentiel. Uden en dæmons kræfter kan en heks ikke udføre magi. Dette diskuterer Kramer i Spørgsmål To i Første Del, hvor han i skolastisk gennemgang af bibelskrifter og kanoniske tekster kommer frem til et rungende 'nej' som svaret på spørgsmålet om hvorvidt hekse kan drive magi uden dæmoners hjælp (Malleus 105).

Om dæmoner kan det slutteligt nævnes at der findes et større hierarki af dem, ligeså vel som den himmelske hærskare er hierarkisk opdelt. Foruden de nævnte incubi og succubi dæmoner, nævner Kramer også de (kun lidt) mere uskyldige spøgefugle dæmoner ("tricksters"), som ikke kan skade, men blot driver gæk med folk (Malleus 296). I moderne sprogbrug, kunne disse snildt kaldes drillenisser, de lader i al fald til at udfylde samme rolle. Mere interessant er det at Kramer, i ét hug, forviser en større skare overnaturlige væsner til dæmonernes verden. Refererende til Nider (som tilsyneladende

refererer til Johannes Cassianus), nævner han fauner, feer og trolde (som der åbenbart er mange af i Norge) som alle tilhørende det dæmoniske hierarki (Malleus 296). Andetsteds nævner Kramer væsenet "changeling" ('Wechselkinder' på tysk, 'skifting' på dansk), og forklarer at disse også kan være dæmoner, eller i al fald forårsaget af dæmoniske kræfter (Malleus 470). Igen ses en dæmonisering af folketroen, som nævnt tidligere afsnit.

Guds tilladelse

Dette sidste punkt må også siges at være det vigtigste. Trolddom kan slet ikke siges at have en effekt, hvis ikke dette var tilladt af Gud. Satan besidder ikke en eneste smule magt der ikke er ham tilladt og tildelt af Gud (Mackay 24). Middelalderens Gud er almægtig, og skønt teologer, i hvert fald siden Epikur, har gået til 'ondskabsproblemet'¹⁵ (eller det epikuræiske paradoks) på forskellige måder, samt velsagtens til tider ikke anset det for et problem, da giver Kramer udtryk for et par forklaringer. For det første er det muligt for mennesket at begå synd og forbrydelser i kraft af Guds gave i form af den frie vilje; heraf er det også til dels nødvendigt for Gud at tolerere disse ting (Mackay 24). For det anden må det siges at 'Herrens veje er uransagelige', og Gud i al sin visdom kan have mange grunde til at lade ondskab ramme mennesker. Kramer citerer Augustin hertil: "So merciful is Almighty God that He would not allow any evil to exist among His works, if He were not so almighty and good that He can even create a benefit from an evil act." (Malleus 218). Mere gennemtrængende i Heksehammeren er tanken om at Gud tillader ondskab som hekseri for at straffe menneskeheden (Mackay 24). I kraft af at mennesker, ifølge Kramer, ikke har slået hårdt nok ned på hekseri i tidligere tider, bliver de nu straffet ved en forøgelse af hekseri (Mackay 24). Her ses også Kramers forklaring på at hekseriet som han anser det, er af en relativ ny størrelse, hvilket man jo må sige at det er, historisk set.

I de tre ovenfor skitserede punkter, er der nærmest tale om en hierarkisk magtdelegering. Gud tillader Satan en smule magt, som denne, oftest gennem dæmoner, låner ud af til hekse der så bedriver alverdens ondskab. Trosbruddet og Guds tilladelse

¹⁵ Afledt af Epikurs tanker er følgende formulering tilsyneladende den almindelige: Hvis Gud er villig til at forhindre ondskab, men ikke i stand til det, så er han afmægtig. Er han i stand til det, men ikke villig? Så er han ondskabsfuld. Hvis han både er i stand til det og villig, hvor kommer ondskab så fra?

er vigtigt dels i teologisk forstand for at forklare hvorledes den onde trolddom overhovedet kan lade sig gøre, men det skaber også et billede af heksen som den værste slags kætter. I kraft af de beviser der fremlægges for diverse magiske forbrydelser, kan de mindste former for gudsbespottelse herved være forudsætning for en anklage om hekseri.

På trods af at de kvaler der rammer mennesker skal ses som en gudsstraf, er det først og fremmest heksen der skal jages og straffes, da det er denne der i første omgang brød sin tro mod Gud og af sin egen frie vilje forbrød sig mod kristenheden i Satans tjeneste. Heksejagten får herved karakter af en bodshandling.

Det inkvisitoriske heksekoncept

Ovenstående formuleringer af heksen som Satans tjener er tildelt en stor mængde interesse blandt historikere. I kraft af at der ikke fandtes en transeuropæisk satanisk heksekult, er det yderst interessant at samtidens påståede viden om den dog er så detaljeret (Mackay 20). Desuden var denne ide om heksen som ikke bare kætter men satanisk, skelsættende for hekseforfølgelserne. Dertil har flere historikere fremlagt formuleringer af denne, for 1400tallet, nye heksestikkelse.

Heksen gik under mange navne, hvad end man begik sig på latin eller et tysk folkesprog. Mackay fortæller i sin introduktion til oversættelsen af Heksehammeren, at Kramer i sin *Nürnberg Håndbog* kun anvender det tyske 'unhold' til at referere til den sataniske heks (Mackay 21). På latin er 'malefica' foretrukket. På tysk findes der yderligere synonymer som Zauberin, Giftmischerin og Hexe, mens latin har lamia, striga og venefica (Mackay 21). Mackay argumenterer for at 'malefica', bogstaveligt talt 'ondt-gørerske', er foretrukket af Kramer for at signalere den specifikke ondsindede variant af hekse, og for at differentiere fra "mere dabblers in magic" (Mackay 21). Af de mulige synonymer er det interessant at bemærke hvordan de fleste af dem er kønnet i det feminine¹⁶. Skønt Pave Innocent VII i sin bulle begræder det omsiggribende hekseri blandt både mænd og kvinder, da er Kramer lidt mere ensidig (Malleus 71). Selvom han i sit sprogbrug veksler hyppigt mellem han- og hunkøn, er hans beskrivelser af heksen og fortællingerne i

¹⁶ Så vidt mine, yderst sparsomme, tyske og latinske kundskaber fortæller mig.

Anden Del rettet ganske meget mod en karakteristik af heksen som kvinde. Hans navngivning af kapitlet "The three methods by which men and not women are found to be tainted with acts of sorcery" vidner yderligere herom (Malleus 386). For det meste lader Kramer til at tage det for givet at kvinder oftere er hekse end mænd, andre gange lader han enkelte argumenter falde herfor. Under alle omstændigheder, lader det til at være almindeligt at man i sidste halvdel af 1400tallet anså hekse som oftere værende kvinder (Brauner 1995, 13).

Foruden oftest at være kvinde, havde heksen også en række andre karakteristika og tilbøjeligheder. Disse træk er så genkendelige og allestedsnærværende at historikere ofte bruger en terminologi der omfatter flere af heksens påståede egenskaber. Både Mackay og Wolfgang Behringer refererer til 'the elaborated concept of witchcraft' (Mackay 19) (Behringer 1997, 14). Behringer opstiller en fempunktsliste der opsummerer heksens karakteristik:

- "1 the Devil's pact (and apostasy)
- 2 a sexual relationship with the Devil
- 3 the possibility of aerial flight to
- 4 the witches' sabbath to worship the Devil
- 5 maleficent magic" (Behringer 1997, 14)

Mackay tilføjer hertil et sjette punkt, "The slaughter of babies" (Mackay 19). Dette sandsynligvis i kraft af Heksehammerens mange fortællinger om jordemødre der dræber (og til tider spiser) spædbørn, samt Mackays fremlægning af Djævelens iver efter at franarre gud frelste sjæle. Sigrid Brauner bruger betegnelsen 'the modern witch' til at beskrive det samme, hun undlader dog seksuelt samvær med djævelen fra listen af karakteristika (Brauner 1995, 8). Bailey nævner fire overordnede punkter der gør sig gældende på Niders tid (Bailey 2003, 32). Disse er 'skadelig trolddom', 'djevletilbedelse', herunder apostasi, 'kætterske stereotyper', herunder natlige sammenkomster, orgier, kannibalisme og andre blasfemiske udskejelser, og 'folketros elementer som flyvning og hamskiftning'.

'The elaborated concept of witchcraft', 'the modern witch' eller hvad man ellers vælger at betegne 1400tallets nye heksekikkelse som, er fornuftige termer idet de dækker over de forbrydelser der konstituerer heksen som ondskabsfuld tjener af Satan, og som var anset som et nyt og skrækkeligt fænomen blandt tidens gejstlige. Men som Behringer skriver: "Practically speaking, it is impossible to work solely with the elaborated concept of witchcraft, since it excludes many types of magic not contained in the five-point list." (Behringer 1997, 15). Flere af de i ovenstående afsnit nævnte folkemagiske praksisser falder muligvis uden for fem(seks)punktslisten. Mackay lader til at være enig heri:

"While the general outline of the practices of the "sect of sorceresses" was known in various locations, the details were made up according to the notions held by the local investigators. That is, there was no single "elaborated theory," but a number of local variations that reflect the overall notion." (Mackay 21).

Hvor meget inkvisitorer end prædikede og anklagede ud fra én forståelse af hekseri, så var lægfolkets virkelighed ofte en anden. Hertil bruger Behringer formuleringen 'Inquisitorial concept of witchcraft' (Behringer 1997, 76). Denne forekommer mig mere præcist end 'elaborated concept of witchcraft' idet den indkapsler heksekikkelsen som den ses hos Nider og Kramer, men gør det klart at der er tale om en lærd forståelse af heksen. Den folkelige opfattelse af magi har til alle tider velsagtens været så varieret og mangfoldig at man ikke uden problemer kan tale om opfattelse i ental. Ikke desto mindre må ovenstående afsnit om magi, folketro og hekseri have belyst nogle af de forskelle der trods alt gør sig gældende i gejstlige og lægfolkelige opfattelser af hekseri.

Prædikener

Følgende afsnit skal illustrere eksemplars mangfoldige karakter, med henblik på i analysen at undersøge brugsværdien af Anden Dels fortællinger som prædikenmateriale. Afsnittet her er baseret på værker af Sophia Menache og Jeannine Horowitz, Adrian P. Tudor, og G. R. Evans.

“Based on the classical heritage, sermons homiletic manuals strove to achieve the dialectical maneuver of the Ancients, the *inventio* or *heuresis*, involving an organic system of discourse, the *dispositio* or *taxis*, and a shrewd attention to delivery. Collections of *summae*, *distinctiones*, fables, bestiaries, and *exempla* become available to preachers.” (Menache & Horowitz 1996, 322).

På baggrund af studier af klassisk retorik blev *exempla* til sin egen genre i prædikener (Menache & Horowitz 1996, 323). I løbet af 12 og 1300tallet var prædikanter, gejstlige og akademikere tilsyneladende ganske optagede af den gode prædiken.

Prædikantordener blomstrede frem i første halvdel af 1200tallet, og store anstrengelser blev gjort for at promovere ordentlig og, ikke mindst, effektiv prædiken (Tudor 2005, 144). Dette kan man i og for sig godt forstå, da tidens reformiver og frygt for kætteri greb om sig og prædiken stod som talerøret til folkene. I en tid hvor lægfolk for det meste ikke kunne læse, var det uhyre vigtigt at en prædiken var klar og tydelig i formidling og endeligt budskab (Menache & Horowitz 1996, 336).

Store værker blev her skrevet om retorik og den teoretiske baggrund for læring (didaktik, for at bruge et moderne ord) – især den Dominikanske Orden var beskæftiget med dette virke, i kraft af deres rolle som kætteribekæmpende prædikanter. Ud fra det stødt voksende korpus af materiale som prædikanter kunne drage nytte af, var *exempla* blandt de vigtigste:

“These short, edifying anecdotes became one of the most useful instruments of persuasion at the disposal of preachers. As a set of basic patterns, enabling an infinite variety of possibilities, the *exempla* soon

became an indispensable auxiliary of the sermon. Provocative, humorous, or frightening, they were meant to motivate the audience to accept the Church's message. They complemented the lessons of the Church Fathers and the *rationes*, while establishing the basic components of sermons.”
(Menache & Horowitz 1996, 323)

Ifølge den dominikanske inkvisitor, Etienne de Bourbon (d. 1261), måtte et exemplum opfylde en række krav (Menache & Horowitz 1996, 324). De skulle været underbygget af en af kirkefædrene, eller et troværdigt vidne¹⁷. De skulle også være kortfattede og sande, og gennem metaforer og analogier skulle de gerne stimulere publikums følelser og fantasi (Menache & Horowitz 1996, 324). Alan af Lille (d. 1202-3) rådede prædikanter til at bruge exempla, hvad end disse kom af moralske fabler, hverdagsfortællinger, eller fra sekulære værker (Evans 1983, 92). Eksempelvis formidler Alan af Lille Lucifer og dæmonernes fald ved allegorisk sprogbrug om en hærskare der gør oprør mod deres fyrste, og fremmaner heri billeder af slotte og voldgrave, angiveligvis for at gøre emnet mere håndgribeligt (Evans 1983, 93).

Læringsudbyttet skulle altså formidles på en let, enkelt og gerne behagelig måde, mens den reelle instruks skulle brænde sig fast i hukommelsen på de tilhørende (Menache & Horowitz 1996, 324). I lyset af stigende bølger af kætteri på tværs af kontinentet, skulle prædikener ikke længere bare indoktrinere, men popularisere ved hjælp af bevis og illustration (Menache & Horowitz 1996, 322). Hertil forekommer det naturligt at man søger at udvide sit undervisningsapparat.

Vigtigt var det også at prædikener skulle være offentlige (Menache & Horowitz 1996, 325). Dette dels fordi målet var at instruere de mange og ikke de få, men i nok lige så høj grad for ikke at henfalde til hemmelighedskræmmeri (Menache & Horowitz 1996, 326). I perioden var der (som nævnt) en stigende frygt for og fokus på kætteri, som mentes netop at opstå netop i hemmelige og skjulte forsamlinger. Her er der velsagtens også et symbolsk budskab: Kirkens virke er i lyset under Guds åsyn, hvorimod kætteren driver sit lumske arbejde i mørket ledsaget af Djævelen.

¹⁷ Dette må siges at have en bredere definition end vi i dag ville give det.

På trods af kirkens religiøse autoritet, var det ikke altid lige til at fastholde folks opmærksomhed og begejstring for det prædikede materiale:

”Men and women came to the sermon not always in a pious mood, and they quite often chatted, played, or simply availed themselves of the peaceful atmosphere of the church building to yield to the arms of Morpheus. Theoreticians of preaching expressed concern at this situation and, from an early date, legitimized rhetoric invention, variety of style, and figures of speech to gain and maintain attention” (Menache & Horowitz 1996, 328)

Prædikanter og retoriske teoretikere var opmærksomme på at det ikke altid var lige nemt for lægfolket at holde fokus på det prædikede. Både Sankt Johannes Chrysostom (347-407) og Sankt Augustin (354-430), blandt andre, talte for en stilistisk variation for på bedst mulig måde at formidle det kristne budskab til et givent publikum (Menache & Horowitz 1996, 329). Når målet med formidlingen i sidste ende er frelse, er det ganske fornuftigt at man ivrigt søger at nå ind til ens publikum, om end det kræver en omlægning af det prædikede materiale: ”Indeed, a sly preacher might sin against his mission; that is, against the faithful, whose salvation he endangered if they did not understand- through him-the word of God.” (Menache & Horowitz 1996, 332). Retoriske teoretikere var ganske opmærksomme på at forskellige publikummer tager imod samme budskab på forskellige måder. Hertil var det naturligt at tilpasse stoffet, alt efter hvor og for hvem man prædikede. Effektivitet var prioriteret over skønsprog, grundet faren for at komme til, for lægfolket, at gemme moralen bag overpyntet sprogbrug (Menache & Horowitz 331). En prædikant skulle formidle sit budskab på en simpel, forståelig måde der lagde sig op ad dagligdagens erfaringer, sådan at det jævne, illitterære lægfolk kunne forstå det (Menache & Horowitz 1996, 331).

Teoretikernes opmærksomhed lå dog ikke blot på det talte ord, men i høj grad også på forskellige former for nonverbal kommunikation: “The Church taught perfection through parable and example, and its success depended heavily on the artistic talent of sermonisers: they were performers and poets as well as preachers.” (Tudor 2005, 145). Tudor skriver at især de prædikener der var fuld af exempla afhang af prædikantens evner for præsentation (performance) (Tudor 2005, 146). Fortællingerne der leveres i

exempla-form kræver udførelse, og ikke ren oplæsning. Der er ingen grund til at tro at en prædiken var en monoton oplæsning. Der er mange måder at holde et publikums opmærksomhed, herunder variation i toneleje, rytme, hastighed, volumen og tonalt register; elementer som går langt ud over det skrevne manuskript (Tudor 2005, 147). Humbert af Romans (d. 1277) understreger hertil vigtigheden i en stærk og tydelig stemme, mens andre rådgiver om hvordan man undgår sceneskræk samt hvordan man vedholder korrekt og nyttigt kropssprog og positur (Menache & Horowitz 1996, 332-33). En prædikant skulle både i tale og handling være et eksempel for sin flok (Menache & Horowitz 1996, 333). Hertil var det vigtigt at udstråle de værdier der prædikedes om. Det var dog naturligvis ikke alle gejstlige der levede op til de standarder de selv pålagde lægfolk. Der findes flere skrevne eksempler på præster der på trods af deres egne prædikener har for megen iver i at tilegne sig penge og ære (Menache & Horowitz 1996, 334). Men selv i lyset af, og opmærksomheden på, dette hykleri kunne prædikanter vende det til kirkens fordel. Exempla om hykleriske præster kunne anvendes provokerende og ironisk for at formidle det givne budskab (Menache & Horowitz 1996, 334). I et exemplum fra 1300tallet fortæller dominikaneren Jean Gobi om en glubsk, men dog åbenbart vegetarisk, præst der har tilraget sig en enkes ejendom. Da siger enken til præsten "Du spiser ikke tilberedt eller dødt kød, men du spiser levende kød, for du har plyndret os på uretfærdig vis. Så gør færdigt hvad du har begyndt. Her er mine to sønner, spis dem!" (Menache & Horowitz 1996, 334). Præsten angrrer hurtigt og giver enken sin ejendom tilbage. Eksemplet illustrerer brugen af humor og småprovokerende fortællinger. Man har altså ikke nødvendigvis været bange for at bruge anekdoter om småfortabte præster til at formidle et budskab (Menache & Horowitz 1996, 334). Tværtimod, var ironi og provokerende billedsprog, den gang som nu, ganske effektive retoriske virkemidler.

På det tidspunkt Kramer levede og skrev Heksehammeren, har mængden af tilgængelig teoretisk litteratur om retorik været betydelig, og som dominikaner har han været del af en tradition hvor prædiken blev tildelt meget akademisk opmærksomhed. Teoretikerne i Senmiddelalderen inkorporerede i stigende grad exempla i deres samling af retoriske virkemidler (Menache & Horowitz 1996, 335). Man brugte lærdommen fra de klassiske 'oratorer' og de praktiske erfaringer fra reel prædiken til at forbedre læren om og

levering af prædikener. Prædikanter var højst opmærksomme på deres publikum, og hvilke slags mennesker dette bestod af. Et blandet publikum kunne bestå af både litterære og illitterære personer. Hertil var exempla et virkemiddel der kunne nå begge grupper med samme levering. Eliten kunne nyde fortællingens allegoriske budskaber, mens det simple narrativ ville imponere lægfolket (Menache & Horowitz 1996, 336). På samme måde brugte man myter og lignelser: "James of Vitry [fransk biskop og kardinal d. 1240] supports the use of fabulous stories, which could not only edify simple people, but also stir them and rekindle attention." (Menache & Horowitz 1996, 336). Ved at give noget så profant som fabliaux¹⁸ et kristent islæt, kunne Jaques de Vitry endda bruge fabliaux'ens indbyggede socialsatire til prædikener (Tudor 2005, 146).

Måske især grundet 13 og 1400tallets reformiver, var prædikens fornemmeste formål ikke blot at instruere i ordentlig kristen lære, men i lige så høj grad at påvirke og ændre de påhørendes adfærd til det bedre. Formålet kunne være alt fra at få syndere til at afsværge deres levevej til at opfordre deltagelse i korstog (Menache & Horowitz 1996, 337). Ved hjælp af forskellige virkemidler, hvor exempla spillede en vigtig rolle, kunne en kyndig prædikant opildne et virvar af reaktioner fra sit publikum:

"Clever strategies were occasionally also used to discredit behavior condemned by the Church. Skilled preachers often played on a variety of feelings: they could arouse shame in some and laughter and mockery in others, all the while strengthening the solidarity of the righteous against the sinners." (Menache & Horowitz 1996, 338).

Det kristne fællesskab blev opretholdt, styrket og bundet sammen af prædikanter gennem deres oratoriske forførelse. Men på tværs af det kristne, har der også været et virvar af mere profane, regionale og kulturelle fællesskaber. For en kyndig prædikant der kender sit publikum kan dette dog blot være en styrke. Menache og Horowitz (samt Tudor 2005, 147) fortæller om brugen af Arthurske legender i prædikener, hvor oratoren (Etienne de Bourbon) begynder en exemplum-fortælling om Arthur, for

¹⁸ Franske skæmtehistorier fra 1200tallet. Typisk har de et erotisk trekantmotiv med en morale om at den der narrer andre selv bliver narret. Formålet er morskab, og de blev senere inspiration for blandt andre Chaucer (Websted 2: Den Store Danske).

undervejs at drage paralleller til Kristi liv og levevej (Menache & Horowitz 1996, 340). Det var altså ganske almindeligt at prædikanter approprierede materiale fra profan litteratur på en måde der tilfredsstillede både kirkens lære og målsætninger samt flokkens begejstring for, og angiveligvis ønske om, underholdning (Menache & Horowitz 1996, 340).

Robert af Basevorn antyder også effektiviteten i at bruge udenomskirkelige emner eller tekster, men han opremser også andre metoder til prædiken:

”One way is to place at the beginning something subtle and interesting, as some authentic marvel which can be fittingly drawn in for the purpose of the theme.... Another way is to frighten them by some terrifying tale or example [...] The third way is to show by an example or story that the devil always tries to hinder the word of God and the hearing of it.” (Menache & Horowitz 1996, 335)

De to sidste metoder ses i den grad brugt i anekdoterne (exempla) fremlagt i Heksehammeren. Frygttemaet blev anvendt dels som de øvrige for at oplyse de påhørende, men også for at “[...] provide an emotional stimulus wherever fears and prejudices already existed.” (Menache & Horowitz 1996, 341). Djævelen og hans ondskab var et velkendt tema blandt alle befolkningslag, og han blev ofte brugt som en skræmmefigur der kunne sættes i forbindelse med enhver synd den givne prædikant var optaget af. Djævelen kunne endda på sin vis anvendes som Guds talerør, i kraft af at også han er en engel, om end falden. Dette forstået som at man ved at sætte Djævelen i forbindelse med, for eksempel, en bestemt form for kætteri eller en bestemt synd, kan fremstille den givne synd som foragtet af Gud: Hvad der behager Satan, forsages af Gud. Frygt kan dog bruges til andet og mere end at skræmme; rent stilistisk er det også et middel til at skabe spænding og gys i en fortælling (Menache & Horowitz 1996, 344). På den anden side af frygt, sidder håb. Om man håber på frelse eller frygter fordømmelse er i og for sig to sidder af samme sag. I denne henseende er det vigtigt ikke at reducere prædikener til udelukkende rabiater frygtmageri. Når en påhørende præsenteres for truslen om skærsilden, må det antages at hensigten også er at han gribes af håbet om at undgå en sådan skæbne.

Brugen af exempla rummer altså mange retoriske virkemidler. Der spilles på følelser som frygt, foragt, og håb medens der også kan opildnes til latter og fromhed. Fra udlagte bibelscener og helt over til fabliaux-agtige scener med druk, vold og sex, søger prædikanten at fremprovokere respons fra publikum, og endda gøre dem til del af forestillingen (Tudor 2005, 148). De påhørende skal chokeres af synd og tage parti med helgener (Tudor 2005, 148). En aktiv deltagelse fra et begejstret publikum er ikke usandsynligt:

”It [publikum] might well have responded to direct or rhetorical questions in the sermons, or to the acts of a good or evil character, by booing or cheering or making the sign of the cross. The members of the audience are thereby expected, on a number of different levels, to play a part in the performance of the text by themselves performing.” (Tudor 2005, 148)

Exempla synes, ifølge Tudor, nærmest at have effekten af et interaktivt skuespil med en stærk og vigtig morale. Målet med en given prædiken må hertil siges at kunne læses ud fra det enkelte exemplum. Hvad end et exemplum omhandler, er det i lige så høj grad det der i det forbliver usagt, som er moralen (Menache & Horowitz 348). Overordnet set, er det dog især gentagelse der er et af de mest fremtrædende virkemidler (Menache & Horowitz 1996, 349). Nøgleord og fraser gentages i samme anekdote, og sammenlignelige situationer fremstilles i forskellige fortællinger, med samme grundidé som grundlag:

”The more often a theme or a phrase was used, the more it was considered appropriate to the listeners' consciousness, especially among the *illiterati*. Preachers, therefore, felt free to make use of the same range of imagery, metaphors, and parables in patronizing and ironically pungent terms” (Menache & Horowitz 1996, 349)

I forhold til Heksehammeren, er det især denne ivrige gentagelse af temaer der er interessant. At Heksehammeren har et tydeligt tema er ikke for meget sagt, men selv

opbygningen og struktureringen af Anden Del kan siges at være foretaget efter temaer. Vældet af anekdoter inddeles efter hekseforbrydelse, og under hver overskrift tjener et flertal af anekdoter til understregning af samme pointe. Man kan forestille sig at en prædikant der har sat sig for at bruge Malleus som materiale, enten kan plukke anekdoter hist og her fra de forskellige kapitler til at formidle heksens helt generelle ondskab, eller fokusere på én bestemt forbrydelse ved at fremlægge flere anekdoter der omhandler denne.

Skønt Malleus' anekdoter ikke vidner om hvordan de er blevet brugt i prædikener, hvis overhovedet, må man sige at de hertil i høj grad lægger op til en række bestemte temaer og stiltræk. I kraft af temaets overnaturlige og grufulde karakter, er frygt et gennemgående tema. Hekse der spiser børn og horer med dæmoner må uden tvivl have været skræmmende fænomener for gejstlige såvel som lægfolk. Ved at fokusere på de skræmmende sider af hekseforestillingen, kan en prædikant ophidse den frygt der allerede er at finde blandt lægfolket. Forbindelsen med Djævelen er især vigtig i denne henseende. Ved at illustrere hvorledes hekse har kontakt og omgang med dæmoner, skaber man et meget direkte fjendebillede: de er i Satans vold, og står ude for det kristne fællesskab. Således konkretiseres heksens ondskab, men ligeledes legitimeres jagten og afstraffelsen af hekse.

Heri ligger der også et element af trussel, eller mildere sagt, formaning. Flere af anekdoterne i Anden Del illustrerer ikke bare enkelte elementer af heksens virke, men afrundes ofte med hendes/hans afstraffelse. Ved disse anekdoter er det nemt for prædikanten at være klar i mæglet; Hekseri straffes ved døden på bålet. Hvis ikke den førømtalte Djævleforbindelse skulle være nok til at afværge folk fra magi, så må billedet af det flammende bål udgøre en meget konkret afskrækkelse.

I forbindelse med straf og fjendebillede, indgår her også elementer af fællesskabsstyrkelse og endda håb. Den kristne identitet og fællesskab styrkes ved en klar og mere eller mindre håndgribelig fjende. Lige så vel som den fromme troende kan hengive sig til håbet om og troen på at ondskab bliver straffet.

Der også en pointe i at man ved påvisning af ondskab og et klart fjendebillede, måske lettere kan forstå vigtigheden i at blive på den kristne sti. Som ovenstående afsnit

kommer ind på, så har formaning om og opfordring til ordentlig og proper adfærd været et af prædikers fornemmeste formål, især i lyset af truslen fra kætteri, samt reformiver. Dels forklarer anekdoterne, som nævnt, hvad man i hvert fald ikke skal give sig i kast med (dét der så meget som ligner hekseri), dels illustrerer flere af dem hvorledes den kristne fromhed sejrer over dæmonisk forførelse. I et kapitel listes de hellige remedier til afværgelse af hekseri; Skrifte, Korsets Tegn, Ave Maria eller brugen af vievand, blandt andet. Ganske passende er tre af disse remedier også almene elementer i proper kristen opførsel og levevej. Hvis man vil undgå at blive forhekset, eller antastet af dæmoner, må man simpelthen bare opføre sig ordentligt, fromt og kristent. I flere af fortællingerne kommer prisværdigheden af from adfærd til udtryk ved at en from kvinde eller en præst spiller den narrative rolle som helt over for heksens antagonistiske karakter. Helt overordnet er Heksehammerens tema frygt og illustrering af hekseriets ondskab, i forhold til dens rolle som materiale til prædikener. Gennem de mange anekdoter, eller exempla, gendrives forestillingen om hekseri som blot overtroisk praksis, og demonstreringen af deres ondskab og dæmoniske forbindelser gentages gang på gang. Flere af fortællingerne er så mærkelige og absurde at det kan være svært at forestille sig hvordan de kan bruges til formaning om ordentlig kristen opførsel. Ikke desto mindre, må ovenstående afsnit påvise at exempla kan tage mange former, og variationen af anvendte retoriske teknikker ikke udelukker, men tværtimod fordrer brugen af anekdoter der fra et nutidigt perspektiv kan virke absurde.

Analyse

Af hensyn til overskuelighed er de udvalgte fortællinger i følgende analyse inddelt i kategorier. Kategoriseringen er foretaget på baggrund af tendenser i fortællingerne vedrørende deres struktur, påståede ophav og særegne brugsværdi som prædikemateriale. Kategorierne kan navngives således: Kendte fortællinger, vandrehistorier, og tilståelsesfortællinger. De enkelte fortællinger er ikke udvalgt på baggrund af kategorierne; tværtimod er kategorierne stillet op ud fra de valgte fortællinger. Fortællingerne er dertil udvalgt ud fra krav om gennemskuelige moraler, narrative eller arketypiske strukturer, humoristiske elementer og/eller ligheder med kendte fortællinger. At der overhovedet er foretaget en udvælgelse fremfor en komplet analyse af Anden Del, kommer sig af at der alene i denne del optræder over 97¹⁹ fortællinger af varierende længde; en komplet og dybdegående analyse ville altså i sidetal gå væsentligt ud over dette projekts omfang.

De kendte fortællinger rummer de exempla der mere eller mindre tydeligt bygger på fortællinger der kan spores i andre afskygninger fra rundt omkring i Europa. I Heksehammeren får disse et nyt præg hvor der lægges vægt på en heks' indvirken i fortællingen, typisk som understregelse af dennes idiosynkratiske egenskaber. Vandrehistorierne kunne minde om de kendte fortællinger, men med den forskel at deres ophav ikke umiddelbart er til at spore. Disse adskiller sig fra mange øvrige anekdoter ved at være meget nøjagtige i deres struktur, med detaljerede replikker og narrativ. Dette gør det klart at uanset de rummer et gran af sandhed, da har de cirkuleret som historier af en eller anden underholdende karakter, hvad end denne er humoristisk eller gysende.

Tilståelsesfortællinger er, som det opfindsomme navn antyder, fortællinger der angiveligvis beror på en heks' tilståelse i forbindelse med forhør (og givetvis tortur). Det unikke ved disse sammenlignet med de ovenstående, er at de ofte nævnes med en kilde; nogle gange Nider, men ganske ofte forfatteren selv. Strukturelt er de genkendelige, og minder om vidnesbyrd. Som regel består de af en slags replik udveksling mellem den

¹⁹ Per min egen optælling.

forhørte og forhøreren, hvor førstnævnte har mest at sige. Grundet deres påståede ophav, er disse fortællinger for den moderne læser yderst rædsomme, men i kraft af deres indhold har de muligvis også været opfattet sådan af den samtidige læser eller påhørende. Det er i denne kategori at man finder de mere grueligt detaljerede og makabre udsagn, der typisk har at gøre med barnemord, kannibalisme, dæmonsex eller lignende. Når man i dag taler om Heksehammeren som et uhyggeligt værk, da er det især i disse fortællinger at dette gør sig gældende.

Kategorierne er ikke absolutte, og enkelte fortællinger vil nødvendigvis falde uden for kategoriseringen. Eksempelvis er der mange anekdotiske fortællinger der indsættes hist og her i Anden Del, men som hverken har spor af et narrativ eller siges at stamme fra en tilståelse. Hvad angår brugsværdi som exempla, kan de mulige formål med hver enkelt fortælling gå på tværs af de tre kategorier. Nogle kan synes at skulle virke inspirerende, og opløfte folk til at følge fromme eksempler, andre kan være skræmmende og afskrækkende. Endnu andre kan være underholdende eller oplysende, mens fleres umiddelbare formål synes at være at opildne et had til heksen. Hvor første og sidste kategori virker ganske fast med hensyn til exempla formål, da er det især vandrehistorierne der kan variere enormt i formodede budskab.

”Der var engang...”: De kendte fortællinger

I kapitlet om hvorledes hekse fjerner mænds penisser, er der flere interessante fortællinger. Én af de mest besynderlige er dog den følgende. Kramer fortæller hvordan en mand der har mistet sin penis, opsøger en heks for at få den tilbage (Malleus 328). Hun beder ham klatre op i et bestemt træ og fra en rede deri tage hvilken penis han ville. Denne rede er fuld af penisser, og da manden prøver at tage en særdeles stor én af slagsen, udbryder heksen at den bør han ikke tage, da den tilhører en af sognets præster. At denne fortælling selv i dag indbyder til latter, kommer af det ren og skær er en vittighed. Mackay noterer at ordet 'fugl' på romanske sprog også var en eufemisme for penis. Vittigheden bygger altså på det absurde ordspil hvor en fuglerede kan læses som en penisrede, samt en implicit latterliggørelse af måske ikke helt kyske sognepræster (idet en stor penis kan tænkes som udtryk for virilitet). Ifølge Mackay, er inddragelsen af

denne fortælling et eksempel på Kramers enfoldighed, samt muligvis mangel på humor. For mig at se, er dette dog at fælde dom for hurtigt. I kraft af en, for samtidens prædikanter, forståelse af at humor på fornuftig vis kan anvendes til forkyndelse, virker det mere sandsynligt at denne beretning er inddraget ganske forsætligt. Kramers uddannelse, virke som prædikant samt dominikanske baggrund kan medføre en usagt forståelse af humors gunstige brugsværdi i en prædikensammenhæng. Dette vil blive tydeligere i det følgende, men der er simpelthen for mange fortællinger af absurd og kvasi-humoristisk karakter inkluderet i Anden Del, til at det kan tilskrives ren og skær blåøjethed. Ydermere var Kramer en veluddannet, belæst og berejst mand; som professor i teologi og omvandrende prædikant og inkvisitor har han bevandret sig i forskellige kredse og i forskellige egne af alpeområdet. At han havde nogle temmelig rabiate holdninger og et farligt nær-apokalyptisk verdenssyn fordrer ikke at han ikke kunne skelne vittighed fra sandhed.

Hvis vi godtager muligheden for at vittigheden er inddraget med fuldt overlæg, er dens inddragelsen dog stadig besynderlig. Afsnittet hvori den indgår starter med en helt generel udtalelse af at hekse nogle gange opbevarer større antal penisser i skab eller fuglereder, hvor de bevæger sig som levende, og at dette ikke er virkeligt, men forårsaget af dæmoners illusioner. På baggrund af penisrede-fortællingen dykker Kramer ned i en forklaring af hvordan dæmoner flytter billeder rundt i menneskers synssanser for at bedrage denne sans. I denne henseende, supplerer anekdoten materiale der uden Kramers forklaring ville forekomme umuligt (naturligvis kan penisser ikke bevæge sig af sig selv i en rede, det er klart – men med en dæmons indvirken, så!). At beretningen mangler en udsagt morale, taler umiddelbart imod at den har være tænkt som prædikenmateriale. Men dette er tilfældet ved flere anekdoter, hvor formålet snarere lader til at være eksemplificering af hekses kunster og ondskab. Måske er det humoristiske element tiltænkt læseren mere end et publikum. Under alle omstændigheder, er det usandsynligt at den er inddraget uden forståelse for morsomheden; for hvis dette var tilfældet, hvad i al verden skulle heksens sidste replik inddrages for?

Under kapitlet om de tre slags mandlige hekse, hvoraf den første er de kætterske bueskytter²⁰ der udfører blasfemiske riter for at forbedre deres skyttekunst, giver Kramer et interessant eksempel på én af disse kættere (Malleus 387). Dette er fortællingen om skytten Puncker, der tjente under fyrst Ludwig III af Palatinatet ved belejringen af slottet Lendelbruun. Puncker var så ferm med en skytte at han med et enkelt skud per mand dræbte alle på nær én af slottets forsvarere. Kramer fortæller at han kunne udføre sådan skyttekunst fordi han forinden havde skudt tre pile i et krucifiks, hvorved det forstås at djævelen herfor lånte ud af sine kræfter. Puncker var dog tilsyneladende også en dygtig skytte, da Kramer skriver at det kun var de første tre skud på en given dag der var hjulpet af magi; de andre skudt på almindelig vis. Om natten under belejringen råber en af de belejrede spøgende til Puncker om han ikke vil lade 'cirklen på porten' forblive uskadt. Hvad denne cirkel skal forestille at være, siges der ikke noget om, men det kan muligvis være en variation af de flettede pilekranse som bønder hængte over ladeporte for at beskytte deres dyr mod onde kræfter²¹ (Mackay noterer udover dette at der også kan være tale om et våbenskjold). Puncker svarer at han har i sinde at tage den med sig når slottet er vundet. Dette gør han, og Kramer fortæller at denne cirkel den dag i dag kan ses hængende i Punckers hjem i Rohrbach i Worms stift. Skytten er dog siden slået ihjel af bønder han havde været ubehøvet overfor; sådan døde han for sine synder, skriver Kramer (Malleus 388).

Fortællingen er dog ikke færdig, da Kramer beretter en anden episode involverende Puncker. Engang da en unavngivet adelsmand ville teste Puncker evner, satte denne fyrste sin egen søn med en mønt på hovedet som målskive. Puncker var ikke meget for at skulle skyde efter mønten, da han frygtede at djævelen ville narre ham. Fyrsten får ham dog overtalt, og Puncker sætter én pil på sin armbrøst og én i sin krave, og skyder snildt mønten af drengen hoved. Da adelsmanden spørger hvad pilen i kraven skulle til for, svarer Puncker at hvis Djævelen havde snydt ham til at ramme drengen ville han skyde fyrsten for at hævne sin egen snarlige død.

Udover at være en imponerende fortælling, rummer ovenstående flere interessante elementer. I den første del, når det fortælles at 'cirklen' stadig er at se i Rohrbach, tjener

²⁰ Det fremgår ikke om der både er tale om buer og armbrøster, men senere i fortællingen nævnes specifikt brugen af armbrøst.

²¹ Sådanne cirkler nævnes i en fortælling på side 464 i Anden Del.

dette til en slags levendegørelse af historien. Om den overhovedet stadig hang der på Kramers tid, eller om den nogensinde havde gjort det, vides naturligvis ikke, men der er en retorisk snilde i at nævne det, da det i publikums bevidsthed underbygger en forståelse af fortællingen som sandhed. Mordet af Puncker tjener til en ganske klar morale: hekseri straffes, på den ene eller den anden måde.

Det mest interessante ved fortællingen er dog de lighedspunkter mellem episoden med adelsønnen og mønten, og andre fortællinger. Herhjemme bringer det tankerne hen på Saxos fortællingen om Palnatoke, der af Harald Blåtand tvinges til at skyde et æble af sin egen søns hoved (Websted 3: Den Store Danske). På trods af at der er byttet om på faderskabet til sønnen, er det ikke til at undgå at bemærke ligheden. Motivet lever yderligere i den Schweiziske udgave om Wilhelm Tell som nedfældet af historikeren Aegidius Tschudi omkring år 1570. Disse lighedspunkter med andre fortællinger i Europa vidner om en fortælling der har vandret vidt og bredt i forskellige afskygninger, og sandsynligvis har været almindelig kendt. Kramers inddragelse af en kendt fortælling som eksempel på de kætterske bueskytter kan have et par funktioner. For det første, leverer det indbyggede narrativ en garanteret underholdning, såfremt fortællingen i sin gængse udgave blev anset som underholdende²². Man kan forstille sig en prædikant imponere folk med udlægningen af Punckers bedrifter, men samtidig forfærde dem ved hans blasfemi. For det andet kan genkendeligheden ved fortællingen, såfremt den genkendes af et publikum, underbygge en opfattelse af den som sand. Én ting er at man hører om Puncker på markedet, men når man så får historien, så at sige, bekræftet af en prædikant, da kan dens sandhed cementeres i bevidstheden, og dermed ligeledes dens budskab.

Endelig bør det nævnes at Punckers rolle er omvendt de andre ovennævnte versioner. I disse er skytten en heltekarakter der enten gør oprør eller på anden måde kæmper mod en tyran; men hos Kramer er Puncker en forbandet kætter. Hvilken der har været den gængse udgave på Kramers tid er ikke til at sige, men hvis der i Kramers udgave er sket en ombytning af skurkerollen, kan man forestille sig en dårlig modtagelse, hvis en fra folkløren kendt heltefigur lige pludseligt bliver fremstillet som forbryder og kætter. Under alle omstændigheder lader Kramer næsten til at have et udestående med skytter,

²² Underholdende i en ikke nødvendigvis latterindbydende forstand.

da han følgende kommer med endnu et eksempel (dette gennemgås senere), for derefter at bruge noget tid på at forklare hvorledes disse skytter retmæssigt skal ekskommunikeres, og såfremt de fortsætter i deres blasfemi, skal fordømmes som kættere (Malleus 389).

Et sidste eksempel på disse tydeligt genkendelige fortællinger ses i kapitlet 'midler for de der har mistet deres penis eller er blevet transformeret til dyr' hvor Kramer gengiver historien om *Det Gyldne Æsel* i en kristen udgave (Malleus 432, Mackay 432). Skønt det er en af de længste fortællinger i Anden Del, da lyder fortællingen i sin korthed således at en mand på besøg med skib i byen Famagusta på Cypern bliver forvandlet til et æsel af en heks da han køber nogle æg af hende. Da heksen var lidt længe om at hente æggene, begiver manden sig i hast tilbage til havnen og spiser æggene mens han venter på de andre passagerer. Efter en times tid bliver han pludseligt stum og sanseløs, og da han prøver at begive sig ombord på skibet, slår de andre passagerer ham og jager ham væk mens de kalder ham for æsel. Han tænker lidt over dette, og kommer frem til at han måske er blevet forhekset, men forsøger sig alligevel at gå ombord igen, dog med mere hårdhændet resultat. Skibet sejler bort, mens manden bittert sidder på kajen. Alle andre i byen behandler ham som et æsel, og han ender 'under tvang' med at gå tilbage til heksen. Hans eneste trøst var at heksen som eneste kunne se ham som menneske. I tre år tjener han heksen som husdyr indtil han passerer en kirke under messe, hvor en gruppe handlende får mistanke om hekseri idet de ser æslet falde på knæ foran kirken. På deres opfordring bliver både æsel og heks arresteret, og heksen tilstår sin forbrydelse under tortur. Heksen straffes og manden frigøres fra forbandelsen. I afsnittet bruger Kramer fortællingen til at forklare detaljerne i de illusioner dæmonerne kreerer for at narre folk til at tro at manden er et æsel (typisk beror denne slags magi på sanseligt bedrag og ikke decideret forvandling). Besynderligt nok lader fortællingen ikke til at sige noget nyt om hvordan man kurerer at være blevet forvandlet til æsel, på trods af kapitlets titel.

Fortællingens oprindelige formål fra antikken og frem har været underholdning, byggende på den komiske effekt af den stakkels mand der behandles som æsel med både prygl og tilråb. Kramers formål er endnu en eksemplificering af hekses kunster og ondskab. De to formål udgør ikke et sammenstød i den forstand at de er hinanden

uforenelige, men de opererer dog ud fra forskellige bevæggrunde. Udover sandsynligvis at være underholdende i sig selv, kan fortællingen også anvende elementet af genkendelighed, ligesom det ses med Puncker historien.

Den oprindelige fortælling om det Gyldne Æsel var en latinsproget novelle af Apuleius (d. 170) kaldet *Metamorphoses*²³. Denne var en hedensk fortælling om en mand hvis fascination af magi ledte ham til på uheldig vis at blive forvandlet til et æsel; efter en længere række begivenheder bliver han frelst af gudinden Isis. Kramers udgave er altså en kristen fortolkning, hvor skurken er en diabolsk heks og frelsen kommer dels fra de opmærksomme købmænd, og fra messen (og dermed Kristus).

Slutteligt for dette afsnit bør det nævnes at ovenstående ingenlunde nødvendigvis er en komplet liste af genkendelige fortællinger i Heksehammeren. Det er ganske muligt at der er flere i det øvrige der har været mere eller mindre genkendelige for et samtidigt publikum; ovenstående er blot hvad jeg har haft midler til at opdage, især takket være Mackays noter.

"Har I hørt den om...": Vandrehistorierne

I kapitlet om translokation gives en fortælling der udfordrer fortolkningsevnen. Om to, på Kramers tid, nulevende præster fortælles det at de oplevede hvordan den ene med udstrakte arme, råbende men ikke jamrende, af dæmoner blev båret op i luften og transporteret til fjerne egne:

"The reason, as the man himself reported, was as follows. When a large number of university students were having a banquet one day, the agreement they reached about the beer drinking was that the one who fetched the beer would not have to pay anything, and so when one of the drinking companions wanted to go fetch the beer and opened to door, he saw a thick fog in front of the door. Terrified at this, he went back, and in

²³ Denne var endvidere baseret på en græsk udgave, som tilsyneladende er gået tabt.

explaining the reason why he was unwilling to bring the drink, he told them about it. In outrage, the one who was carried said, "Even if the Devil were present, I am going to bring the drink," and leaving with these words, he was carried up through the air while all the others watched." (Malleus 295)

Kramer fortsætter herefter med at forklare hvordan dette kan ske for sovende såvel som vågne, og beskriver hvad der mest af alt minder om en slags søvngænger (Malleus 296). Ulig mange andre fortællinger, bruger Kramer noget energi på at forklare at den ene præst, der nu lever i Freising stift, blev i sin luftflugt bevidnet af den anden der nu bor i Oberdorf i nærheden af Landshut. Der gøres altså en anstrengelse for med levende kilder at påvise historiens sandhed. Om de to præster, der siges ofte at gengive fortællingen, selv troede på det, eller om det har været en røverhistorie, er ikke til at sige. Under alle omstændigheder er formålet med fortællingen, i al fald i en prædikensammenhæng, ret obskur. Den bruges som eksempel på dæmonisk indvirket translokation, men opsætningen lader til at forkludre den oprindelige pointe. Det første der nævnes, er at manden bæres gennem luften, råbende men ikke jamrende, med udstrakte arme. Hvis dette sættes til sidst i det citerede stykke ovenfor, bliver pointen lidt klarere. Han bliver angrebet af dæmoner fordi han begår den fejl implicit at påkalde djævelen. Opsættes anekdoten på denne måde, er der altså tale om en fortælling om fulde studerende hvis festivitas bliver afbrudt af dæmonisk spøgteri. Der er velsagtens også en implicit morale angående usømmeligt druk. Grundet druk-motivet og beskrivelsen af mandens flyvning, vil jeg mene at er tale om en humoristisk, eller i al fald underholdende, fortælling.

Et muligt levn af humor er ligeledes at spore senere i samme kapitel. Fra byen Waldshut nord for Rhinen i Konstans stift, fortælles det at en lokal heks ikke blev inviteret til et bryllup, da hun var forhadet af de lokale (Malleus 299). For at hævne sig, hidkalder hun en dæmon der løfter hende gennem luften til toppen af et nærtliggende bjerg (bevidnet af nogle hyrder). I et senere kapitel forklares det at hekse ofte fremmaner haglstorme ved at røre i vand (Malleus 384). På toppen af bjerget havde denne heks dog ikke adgang til vand, så hun urinerer i en lille grøft hun har lavet. Ved dæmonens hjælp fremkaldes en haglstorm af den nyligt fremstillede vandpyt, som sendes hen over den dansende

menneskemængde ved brylluppet, som spredes til vindende. Baseret på stærk mistanke og hyrdernes vidnesbyrd arresteres heksen da hun kommer tilbage til byen. Under tortur indrømmer hun sin forbrydelse og motivet herfor, og brændes til aske på bålet. Skønt Kramer nævner heksens anholdelse, tilståelse og henrettelse, da kan beretningen ligne en humoristisk fortælling. Som nævnt er det Kramers overbevisning at hekse bruger vand til denne slags magi, og hvis vi antager at dette er baseret på en gængs og folkelig opfattelse, da udgør erstatningen af vandet med urin en komisk drejning af et kendt fænomen. Det er dog tvetydigt om urinen forvandles til haglstormen, eller om det på anden vis blot er med til at fremmane den – men hvis der er tale om en forvandling, understreges det komiske element, idet heksen i en vis forstand urinerer på brylluppet.

I kapitlet om dæmonisk trolddom (illusioner) gengives endnu en besynderlig fortælling. I en unavngiven²⁴ by i Strasbourg stift bliver en skovhugger overfaldet af først én, dernæst tre store katte. Beskrivelsen af overfaldet er så ganske detaljeret at det ville være synd at parafrasere: "Abandoning his work, he was barely able to drive the hostile cats off, striking them with the cut wood, first one on the head, then another on legs or back, as they leaped up, one moment at his face, the next at his throat." (Malleus 339). Da kattene er flygtet, fortsætter han sit arbejde, men bliver snarligt arresteret og bragt for en dommer. Dommeren er dog rasende, og vil end ikke give manden en høring, men spærrer ham inde i byens tårn. I tre dage beklager manden sig til vagterne; han forstår naturligvis ikke hvorfor han er blevet arresteret. Dommeren overbevises om at give manden en høring, hvor han siger til manden: "You foulest criminal on earth! Look, on such-and-such a day at such-and-such²⁵ a time you wounded three prominent matrons of this city, so that they lie in their beds and cannot get up or move." (Malleus 340). Manden forklarer sig med at han aldrig har slået nogen kvinde, og at han på den nævnte dato var i skoven for at hugge træ, som de der arresterede ham måtte kunne bevidne. Dommeren raser og siger at kvinderne bevidner at han slog dem. Da falder det manden ind at nævne at han på den dag og det tidspunkt blev overfaldet af tre store katte. Dette

²⁴ "[...] whose name considerations of charity and respectability demand to be hidden [...]" (Malleus 339)

²⁵ Interessant nok, er dette også formuleringen der bruges i de, til dommere, skrevne replikker der fremlægges i Tredje Del. Det er muligvis bare en talemåde, da Kramer ikke nødvendigvis kan vide de præcise dage, men det kan lægge op til at en given prædikant selv skal udfylde tekststedet med dato og tidspunkt (tvivlsomt).

forbløffer alle påhørende, og han beordres løsladt, men formaner om ikke at nævne episoden for nogen. Mackay noterer at kvinderne tilsyneladende "got off scot-free as part of the cover-up." (Mackay 340). På trods af denne mørklægning, afslutter Kramer med at begivenheden ikke kunne holdes hemmelig af de troens zeloter der var til stede. Pointen med fortællingen er lidt svær at gennemskue; Kramer går videre til at forklare hvordan dæmoner på hekses opfordring tager forskellige skikkelser, og hvordan dette hænger sammen med sårene på de tre kvinder. Fortællingen i sig selv er dog interessant, grundet dels narrativet, dels sproget. Narrativets opbygning med manden der fængsles, uden hverken han eller publikum ved hvorfor, og den følgende afsløring af den formodede forbrydelse, skaber et overraskelseselement for publikum. Dette sammen med den detaljerede beskrivelse af overfaldet, giver et samlet udtryk af en nærmest action- og spændingsfyldt fortælling. Hvis der her havde været tale om en decideret anekdote, ville læseren fra starten være blevet gjort opmærksom på at de tre katte var hekses værk; udskydelsen af denne åbenbaring må være et narrativt træk.

Før dette afsnit af analysen henfalder til ren og skær komik, må et andet slags eksempel være tiltrængt. Under kapitlet om dæmonisk besættelse, gives et eksempel herpå. Refererende til Severus' *Dialogue*, fortælles om en "Father of a most holy way of life" som var så behændig i sit virke som eksorcist, at han kunne uddrive dæmoner ikke blot ved sine ord, men endda med sine "letters and shirt of goat hair." (Malleus 345). Hans dygtighed førte til berømmelse, og han blev da bange for at forfalde til hovmod. Dertil bad han til Gud om at blive besat af en dæmon for at gøre ham ydmyg. Han blev med det samme besat, og måtte bindes; man brugte alle de sædvanlige hjælpemidler på ham, og efter fem måneder var han fri for både dæmon og hovmod. Længere er fortællingen ikke, men det behøver den heller ikke at være; den udfylder med sit simple præmis samme eksemplariske rolle som mange helgenfortællinger gør, nemlig tilskyndelse til fromhed. Det er et eksempel på et inspirerende exemplum, hvor der ikke skal opildnes til efterligning af den hellige mands handlinger som sådan, men snarere den stærke tro og opmærksomhed på egne syndige egenskaber.

I samme kapitel som ovenstående ses en fortælling der ligeledes omhandler en hellig mand, men dog med et lidt andet budskab. Fortællingen handler om st. Fortunatus, som

Kramer her gengiver på baggrund af st. Gregors *Dialogues*. Den er kort, og citeres herfor i sin helhed:

”When he [st. Fortunatus] had warded off the Devil from a man he was assaulting, at the end of the day the same demon began to shout through the streets of the city in the guise of a stranger, “What a holy man Bishop Fortunatus is! Look, he threw me, a stranger, from his hospitality, and I cannot find anywhere to rest.” At this point, a certain man sitting with his wife and son invited him to his own hospitality. Asking the reason for the stranger’s having been thrown out, the man rejoiced at the disparagement of the holy man that he falsely heard from the stranger. Then, however, the Devil attacked the boy and threw him on the burning coals, casting out his soul. In this way, the wretched father understood for the first time who it was that he had received in hospitality.”

Fortællingen kan have et par budskaber. Kramers budskab er sandsynligvis at man skal respektere fromme mennesker, og ikke sådan stole på rygter fra fremmede (i særdeleshed ikke når disse rygter omhandler de nævnte fromme personer). Skønt det er sønnen der må lade livet, forstås det at det er faren der straffes for sin skadefryd overfor helgenen. Et yderligere farligt og implicit budskab kan tolkes på baggrund af et instrumentalt rationale: pas på hvem du inviterer indenfor. Ligeledes er det interessant at bemærke at trods fortællingens hagiografiske islæt, formidles intet videre om st. Fortunatus – han bruges blot som baggrund for faderens synd.

Den første fortælling i kapitlet om jordemoderhekse og barnemord er ligesom flere andre af en underlig størrelse (Malleus 366). En ganske from kromutter siges ofte at fortælle en begivenhed der hændte hende da hun var gravid. Nær fødselsdatoen, befalede en uhøflig jordemoder at skulle udføre sit virke for hende, hvilket kromutter lader som om hun tager imod, men hyrer dog en anden jordemoder da tiden kom. Otte dage senere, bliver kromoderen om natten vækket af at den forsmåede jordemoder og to andre kvinder står ved hendes seng. Kromoderen beskriver her at hun befinder sig i hvad der minder om søvnparalyse, idet hun kan se og hører, men ikke bevæge sig. Hvad

hun ser og hører, er de tre hekse der diskuterer hvordan hævnens skal falde. De kommer frem til at de vil putte nogle ting i kromoderens mave, men disse skal ikke have nogen effekt før om et halvt år. Jordemoderen rører her kvindens mave, og det synes som om hendes indvolde bliver revet ud og erstattet med ubestemte ting. Da dette er overstået og heksene forduftet, kalder kvinden på sin mand og fortæller ham om hændelsen. Han er dog ikke villig til at tro hende, og kromoderen siger at sandt eller ej, så vil de vide besked om seks måneder. Efter et halvt år bliver hun ganske rigtigt ramt af en voldsom smerte i maven, sådan at hun ikke kunne holde op med at skribe. Idet hun var from, fastede hun hver søndag for at blive fri for forbandelsen. Fortællingen slutter således:

"Then one day, when she had to carry out her bodily functions, all that filth burst forth from her body, and after calling her husband and son, she said, "Do these things belong to my fantasy? Didn't I say, 'After a half year the truth will be known? Or has anyone ever seen me eat thorns and bones along with pieces of wood?" For rose thorns a palm long had been put inside her along with countless other things." (Malleus 367)

Om fortællingens morale kan det siges at den fordrer en vis påpasselighed i valget af jordemødre. Ligeledes illustrerer den hekses hævngrerrighed; et element der ses i mange af fortællingerne. Fortællingens ophav er anvist lidt mere præcist end mange af de øvrige. Kramer henviser til kromoderens etablissement som beliggende i byen Zabern i Strasbourg stift, og med en sort ørn som kroskilt. Hertil er det ikke usandsynligt at denne anekdote vitterligt er blevet fortalt til kroens besøgende, sådan som Kramer beskriver det (Malleus 366). Da er fortællingen nok blevet delt med underholdning som formål, fremfor nogen som helst illustrering af hekses ondskab. Det er især den ovenfor citerede afsluttende stykke der understøtter dette. Både det skatalogiske element og kromoderens afsluttende udskoling af mand og søn peger i retning af fortællingen som en underholdende anekdote. At Kramer har bevaret disse elementer i sin udlægning, understøtter ideen om brugen af humor til at formidle budskabet om hekses kætteri.

I kapitlet om jordemoderheks, gives en fortælling med visse narrative elementer (Malleus 369). En mand mistænker at der foregår noget lumsk omkring fødslen af sit

barn, idet kun datteren er hos moren, trods sædvanen for fødende kvinder. Han gemmer sig derfor i huset og ser dels det nyfødte barn svæve i luften og dels hører han "both the horrible words used to invoke the demons and the other most unspeakable rites" (Malleus 369). Han insisterer da på at få barnet døbt med det samme, men på vej over en bro mod kirken trækker han sværd mod datteren som bærer barnet. Han befaler hende at bruge hekseri til at få barnet over broen, ellers vil han drukne hende i floden. Det gør hun efter lidt udveksling; hun sætter barnet på broen, hidkalder en dæmon, og pludseligt befinder barnet sig på den anden side af broen. Faren har nu flere vidner til forbrydelsen, idet han havde hvervet to andre mænd til færd, hvor han før var ene vidne. Efter barnets dåb, anklager manden sin kone og datter for hekseri, og de bliver begge brændt til aske. Der angives ingen kilde, end ikke et område som ellers er typisk. Dette må være det første tegn på at her er tale om en vandrefortælling; Kramer er ellers temmelig nøjsom med altid mindst at nævne stiftet hvor fortællingen skulle stamme fra, som det ses for øvrige fortællinger i dette afsnit. Mere oplagt, er dog den klare narrative struktur. Uden at dykke for langt ned i narrativer termer, er der en tydelig opbygning af en begyndelse, et problem, et ultimatum, klimaks og forløsning. Hovedpersonen udviser en vis tålmodighed og snilde, på trods af den fare barnet må menes at befinde sig i, for at få sin kone og datter dømt. I en prædikensammenhæng må en fortælling som denne både kunne forfærde publikum ved de to hekseres forbrydelser, samt fastholde opmærksomheden i kraft af den indbyggede spændingskurve.

I samme kapitel som den tidligere nævnte Puncker-fortælling, skitseres en anden skytteheks. I Konstans stift i nærheden af slottet Hohenzollern, kan der i en kirke ses et blødende krucifiks med en pil stikkende ud af (Malleus 388). Hertil følger naturligvis en fortælling. "Some wretch" ønskede at forbedre sine skytteevner, og ved en korsvej skød han da et krucifiks. Ved et sandt mirakel begyndte Jesu billede at bløde, og manden der skød "[...] was stricken in his ability to walk through divine virtue and fixed in place." (Malleus 388). En forbipasserende spørger ham hvorfor han står sådan, men skytten kan ikke give andet svar end at ryste på hovedet, medens han ryster i arme og hænder, stadig klyngende sin armbrøst. Da den anden mand ser det blødende krucifiks, udbryder han "You awful wretch, you didn't shoot the Image of Our Lord, did you?". Manden kalder nogle andre til sig og beder dem "Watch out that he doesn't run

away.”(Malleus 389). Dette kunne skytten som nævnt ikke, og manden løber afsted til det nærliggende slot for at fortælle hvad der var hændt. Idet skytten herefter bliver arresteret, brydes fortryllelsen, og han dømmes til døden.

At Kramer indledningsvis fortæller at det blødende kors stadig er at se, giver fortællingen et tydeligt vandrehistorisk islæt. Korsets påståede stadige eksistens skal påvise fortællingens sandhed, men den klare narrative struktur i fortællingen understøtter det nævnte islæt. Yderligere giver de to citerede replikker fra den forbipasserende et humoristisk præg til historien. Det første spørgsmåls retoriske og selvåbenlyse art sammenholdt med skyttens stumme ubevægelighed kan udgøre en underholdende scene. Den dertil overflødige formaning om at blive stående er ligeledes humoristisk. Humor eller ej er moralen dog ganske klar; blasfemi straffes med døden, guddommeligt hjulpet og sekulært forestået.

En købmand i Speyer fortalte denne fortælling fra da han var i Schwaben egnen. På en gåtur sammen med to unge adelsmænd, ser den ene af disse en kendt heks komme gående på afstand (Malleus 408). Købmanden rammes her af hekseri (hans fod er i sådan smerte at han knap kan gå) idet han ikke beskytter sig selv med korsets tegn, på trods af hans to følgesvendenes opfordring dertil. Han fragtes tilbage til slottet hvor han logerer, og en bestemt bonde fra egnen hidkaldes. Denne bonde lover ham at kurere ham hvad end det er hekseri eller naturlig skade, men han skal først teste hvilken af de to der er tale om. Til dette hælder han flydende bly i vand²⁶. Efter at bonden ser at det er hekseri og forklarer spidsfindighederne i hvordan bly kan bruges til at finde ud af sådan, bruger han tre dage på at kurere manden (han fortæller at han skal bruge ligeså mange dage som manden har lidt under hekseriet).

Kramer bruger følgende noget spaltepads på at forklare at selvom manden mente at han ville kurere købmanden med Guds assistance, da var der alligevel tale om implicit samarbejde med dæmoner (Malleus 409). Manden skal altså dømmes efter Metode To; for folk med dårligt omdømme men ikke videre bevis for hekseri – straffen herfor er kanonisk udrensning, det vil sige en bodshandling af den ene eller den anden slags.

²⁶ Denne procedure ses en del gange gennem Anden Del, og har vist sin oprindelse hos Nider.

Ovenstående fortælling illustrerer forskellen i rationaler mellem Kramer og et givent forestillet publikum. Hvor rationalet hos Kramer er værdibaseret (hekse er i modstrid med den kristne tro og dermed onde), da kan publikum modtage anekdoten ud fra et instrumentalt rationale – hvis manden kan kurere hekseri uden videre dæmonisk indblanding, sådan som han siger; er det så ikke i orden? Hvorfor skulle Guds magi ikke kunne bekæmpe djævelens?

Ydermere er der her et sammenstød mellem to forskellige forståelser af magi, dvs. to forskellige rationaler. Kramer mener at så godt som alt magi bygger på dæmonisk indvirken, mens fortællingen fordrer at mennesker kan hidkalde hellige kræfter til at bekæmpe dæmonisk magi. Den gejstlige og folkelige forståelse af magi, som diskuteret i det historiske afsnit, tordner altså her sammen. Kramers fordømmelse af manden (som ifølge fortællingen ikke bruger dæmoniske kræfter) bygger yderligere på et formelt rationale idet det for ham er ligegyldigt om der kun kommer noget godt ud af bondens magi; da det beror, jævnfør Kramer, på dæmonisk indvirken er det strengt kættersk og forbudt. Når der er tale om dæmonisk magi, er der altså ingenlunde noget mål der helliger sådanne midler.

Skønt følgende fortælling ikke har meget, hvis noget, at gøre med dens kapitlets titel (midler mod succubi og incubi), da er den alligevel værd at undersøge. I byen Koblenz, findes en:

”[...] poor man who is so affected by sorcery that in the presence of his wife he repeatedly performs every sexual act by himself in the way that men perform it with women. He cannot be deterred by his wife’s insistence and wailing, and after completing the act one or more times, he repeats, “We want to start over again and again.” Yet, bodily vision can perceive no person lying under him.” (Malleus 414)

Manden bliver ofte udmattet, og spørger man ham hvad der foregår og om han selv ser nogen under sig i akten, svarer han at han intet ser, men er komplet opslugt og ikke kan stoppe (Malleus 414). Kramer fortæller at man mistænker en bestemt kvinde for at have forhekset manden, idet hun med ord engang havde truet ham. I resten af afsnittet

beklager Kramer den manglede vilje hos autoriteterne til at behandle denne sag. Kramer gentager her sin holdning om at kraftig mistanke og indikation af handling bør være fyldestgørende for at straffe:

”They [dommerne] think that no one ought to be condemned unless he is convicted by his own confession or by the lawful production of three witnesses, as if the indications of the deed or the evidence of serious or violent suspicion did not merit any penalties.” (Malleus 414)

Her ses et af de rationalesammenstød, som for det første fik Kramer i vanskeligheder i Innsbruck, og som, blandt andet, gav anledning til en blandet modtagelse af Heksehammeren. Det illustrerer de sekulære autoriteters formelle rationale kontra Kramers hertil substantielle rationale. De sekulære dommere har et regelsæt nedarvet fra Romersk Lov, og på basis af dette kan de ikke gøre meget ved hekseri, medmindre der er tre vidner eller en tilståelse. Kramer modsætter sig dette på det kraftigste, da selve hekseriets natur gør at handling og effekt ofte er distanceret fra hinanden i tid og/eller rum, og derfor må der tyes til andre måder at fælde anklage på.

Kramer bruger tilsyneladende ikke eksemplet med den sexgale mand til andet end at understrege lokale autoriteters manglende vilje til at forfølge hekseri. Alt efter hvordan man tolker adjektivet 'poor', kan det endda siges at Kramer lægger op til at publikum skal have ondt af manden – dels grundet hans kvaler, dels at der ingen ende synes at være derpå. Hvad end Kramers pointe har været, mener jeg dog, at selve fortællingens motiv, den sexgale mand, alt efter fortællingsform kan anvendes komisk. Dette er naturligvis et farligt postulat, når det ovenfor nævnes at Kramers udlægning fordrer medlidenhed med manden. Dog, mener jeg ikke at man bør affeje et muligt komisk islæt, idet man, trods alt, kan tolke anekdoten som omhandlende en mand der simpelthen ikke kan holde op med at onanere.

I slutningen af kapitlet om midler mod succubi og incubi, fortæller Kramer at der også findes tilfælde hvor mennesker, men mest kvinder, kun tror at de bliver overfaldet af dæmoner. Citerende et værk kaldet *Bier*, af en ikke videre navngivet William, siges det at ”Occasionally women also imagine themselves to be pregnant from incubi, and their

bellies swell up greatly. When the birthing time arrives, they deflate through mere expulsion of a great deal of windiness.” (Malleus 420). Følgende forklares det at sådan oppustethed kan forårsages af indtagelsen af myre æg, vortemælk bær, eller bær fra 'sort fyr'. Skønt der her ikke er tale om et narrativ, da virker det nærtliggende for en prædikant at parafrasere fænomenet for publikum, til komisk effekt.

I kapitlet om 'midler for de der er forhekset i forhold til irregulær kærlighed eller had', gives et mere inspirerende exemplum (Malleus 429). I byen Lindau i Konstans stift, bor en præst mistænkt for at være en lærd magiker, og som ifølge Kramer kun er præst af titel, 'gør kur' til en smuk voksen jomfru. Først forsøger han sig med pæne ord, men da hun ganske høfligt afslår ham, truer han hende med at hun snart skal elske ham. Inden længe gribes hun af erotiske fantasier om ham, men flygter i fromt selskab på pilgrimsfærd til en nærliggende kirke hvor hun beder til Jomfruen. Hun frelses herfor fra de onde tanker. Fortællingens budskab må være at from opførsel og hengivenhed til Gud og Hans følge kan redde én fra dæmonisk magi. Kvinden spiller her den inspirerende rolle som den fromme jomfru, hvor præsten implicit gøres nar af, idet han ikke blot er kætter og heks, men også lige lovlig frisk overfor jomfruen.

Under kapitlet om midler mod dæmonisk angreb gives en illustration der giver en anderledes indsigt i hvordan man slipper af med dæmoner, eller i hvert fald, hvordan man ikke slipper af med dem. Fra Nider kendes en fortælling om en dominikansk munk der var lidt af en spøgefuld i tale, men berømt for sine evner i uddrivelse af dæmoner:

”When this brother was constraining a demon in a body under assault within the monastery, the demon asked the brother where he should go. The brother rejoiced at this and as a joke said, “Go into my latrine!” the demon then departed. At night, when the brother wished to empty his bowels, the demon tormented him so savagely by the latrine, that it was only with difficulty that the friar saved his life.” (Malleus 439)

Af indledningen til fortællingen forstås det at Kramer bruger eksemplet til at vise at “[...] no one should make a joke about the office of being an exorcist, which concerns a Holy

Order" (Malleus 439). Og det viser eksemplet da også, idet præsten straffes for sin spøgesomme natur. Morale eller ej, må anekdoten siges at være en vittighed, der beror på dæmonens bogstavelige tolkning af munkens formaning.

Om lovlig eksorcisme mod hekseforårsaget sygdom, gengives en fortælling om en 'poor little virgin' der tilsyneladende grundet sin fattigdom var ganske from (Malleus 444). Da en af hendes venner bliver skadet i foden grundet trolddom, aflægger hun ham besøg. Han beder hende velsigne hans fod, og hun forsøger sig med fadervor, den apostolske trosbekendelse og gentagende korsets tegn. Dette lader til at være nok, da manden føler i sin fod at han er rask. Da manden spørger hende hvilke midler hun heled ham med, svarer hun:

"O ye of weak faith! You do not cling to the approved divine practices of the Church, but frequently apply prohibited chants and remedies to your illnesses. The reason why you are seldom healed in the body is that you are always being harmed in the soul. But if you put your hopes in the effectiveness of lawful prayers and signs, you would often be healed very easily. All I used on you was the Lord's Prayer and the Apostles Creed, and now you are healed." (Malleus 444)

Formålet med fortællingen lader til at være at påvise hvordan lægfolk og eventuelle andre der ikke er ordinerede eksorcister i nogle tilfælde kan eksorcere. I det følgende opfordrer Kramer endda til den slags, medmindre der skulle være en frygt for at inspirere overtroiske folk til at videreudvikle deres uhellige praksis (Malleus 445). Pigens opsang til den overtroiske mand udgør glimrende prædikenmateriale, der kan være inspirerende for lægfolket dels grundet pigens fromhed og fattigdom, dels hendes prædikenagtige opsang.

I kapitlet om midler mod hekse haglstorme og forbandelse af husdyr, fortæller Kramer om en praksis fra Schwaben regionen (Malleus 463). Her går kvinder ofte ud til skoven før solopgang på den første dag i maj, samler pilegrene, fletter dem i en cirkel og hænger

denne over ladeporten²⁷. Dette skulle afværge hekseri fra at ramme dyrene. Kramer prøver tilsyneladende at undgå at træde nogle tekster over tærne ved at sige at hvis man mener det er lovligt at knuse overtro med overtro, da er denne praksis også lovligt. Han formaner dog at man i stedet for at være opmærksom på solens position, burde bruge fadervor eller trosbekendelsen, for på denne måde eksplicit at sætte sin lid til Gud. Skønt her ikke er et narrativ, da giver Kramer udtryk for en overraskende godkendelse af lægfolkelig overtro. Generelt i de sidste to kapitler²⁸, lader det til at Kramer godkender en lang række kvasi-overtroiske praksisser så længe disse beror på udsigelsen af hellige ord og en lidsættelse til Guds vilje. Hvad end det omhandler pilegrene eller haglsten, da må prædiken om disse praksisser dog siges at være bekymrende cirkulær. Meget af den gejstlige angst omkring overtro kommer velsagtens netop af lokale praksisser og forringelser af kirkelige ritualer samt hellige ord. Når man godtager sådan praksis, giver man anledning til videre formudring af troen, og med tiden flere hekseanklager. Med andre ord, kan Kramers substantielle rationale her give anledning til at lægfolket ud fra et instrumentalt rationale anvender hellige ord og lokale riter i en sammenblanding der senere kan anses for kættersk.

Anekdoter fra det virkelige liv: Tilståelsesfortællingerne

På trods af den store modstand han mødte i Innsbruck i Brixen stift, gengiver Kramer alligevel en fortælling herfra. En mand hvis kone er blevet ramt af hekseri, fortæller at han i sin ungdom havde en kæreste der gerne ville giftes med ham. Han afslog hende og giftede sig med en kvinde fra Bavaria, men i venskabelig ånd inviterede han sin forhenværende kæreste til brylluppet. Her sagde den forsmåede elskerinde til den ny kone at "There will be few healthy days that you will have after this one."²⁹ (Malleus 279). Få dage efter rammes hun af hekseri i sådan grad at hun ikke kan brug sine lemmer, og selv ti år efter, vidner hendes krop om dette. Kramer nævner ingen navne,

²⁷ Det er sådanne pilekranse Mackay refererer til i Puncker fortællingen.

²⁸ "Remedies against hailstorms and for domestic animals affected by sorcery" (Malleus 462) og "Certain hidden remedies against certain hidden vexations on the part of demons" (Malleus 470).

²⁹ Mackay noterer at tidligere nedskrevne beretninger fortæller at hun snarere sagde "You will not have many good and healthy days here." (Mackay 279).

men Mackay gør det klart at fortællingen omhandler Helena Scheuberin, én af otte kvinder anklaget af Kramer i området omkring Innsbruck i 1485-1486. Sagen var under lokal kritik helt fra starten, og til sidst tog Biskoppen over og sagen blev herefter ikke ført videre (Mackay 4). En af årsagerne til modstanden fra de lokale autoriteter, var at Kramer var besynderligt optaget af tilsyneladende ligegyldige detaljer om de forhørtes seksualliv (Mackay 520). Dette ses da også i hans udlægning af fortællingen her, hvor han skriver at gæsterne ved brylluppet beskrev Scheuberin som "a lax and promiscuous woman." (Malleus 279). Baseret på mandens indrømmelse af et tidligere kødeligt forhold til Scheuberin, fastslår Kramer at hun har haft sex med mange mænd (Mackay 279).

Som exempla har denne fortælling effekten at sprede ideen om hekse som promiskuøse kvinder. Dette giver velsagtens god mening i tidens rationale; at en dårlig seksualmoral kan sidestilles med en dårlig moral. Det medfører dog potentielt en nærmest puritansk forfølgelse af seksuelt aktive og ugifte mennesker. Til dette hører også tanken om hekse og kættere som deltagende i orgiastiske samlinger.

Yderligere er fortællingen et udmærket eksempel på to af genres arketyper; den forsmåede elskerinde, og den gamle forbandelse/den nye anklage (i mangel på bedre formulering). Den første har vi set tidligere i analysen, og dens mulige effekt er ganske klar; bare det at have været elskerinde er grund for mistanke. Den anden, og ringe formulerede, arketype er interessant blandt andet fordi den oftest ses i tilståelsesfortællingerne. Det er et gængs motiv i fortællingerne, at folk der oplever kvaler af den ene eller den anden slags, pludseligt kommer i tanker om at der da også var en kone der engang sagde nogle grimme ting til dem. Essentielt er der tale om en adskillelse af årsag og virkning i tid og rum, sådan som hekseri i det hele taget må siges at foregå, men yderligere er det ideen om en anklage der adskiller sig fra forbrydelsen med potentielt adskillelige år.

En af de mest makabre fortællinger ses i kapitlet om trosbrud. Den er hentet fra Nider, som har den fra en dommer Peter i Boltigen, og fortælles som ét langt citat fra en forhørt heks der har indrømmet medskyld i drabet på tretten spædbørn (tallet er naturligvis påfaldende). Adspurgt hvorledes hekse spiser spædbørn fortæller heksen at de går efter børn der ikke er døbt, eller i det mindste ikke beskyttet med korsets tegn. Disse slår de

ihjel om natten ved trolddom, sådan at det for forældrene ligner en ulykke (at de er blevet mast i sengen eller noget andet). Når barnet er begravet, stjæler heksene liget og:

”[...] boil them down in a caldron until all the flesh is made almost drinkable, the bones having been pulled out. From the more solid matter we make a paste suitable for our desires and arts and movements by flight, and from the more runny liquid we fill a container, for instance a bottle made of a skin. Whoever drinks from this container is immediately rendered knowledgeable when a few ceremonies are added, and becomes the master of our sect.” (Malleus 285)

Kannibalisme er som nævnt et forestillet træk hos hekse (og kættere i det hele taget), og sat i forbindelse med forestillingen om barnemord har man opskriften til kraftig væmmelse og foragt. Det er svært at forestille sig hvad formål detaljerne tjener hvis ikke det er for at opildne i publikum til had og afsky. Hvis man bare ville formidle at hekse spiste børn, hvilket da også er modbydeligt nok i sig selv, kunne man nøjes med at fastslå dét. Detaljerne er hertil overflødige, men bevirker til gengæld en gruvækkelse hos et givent publikum. Formidlingsformen (et citat) kan i øvrigt medvirke til en yderligere væmmelse, men nok især også til understregning af anekdotens validitet, idet man her får fortællingen, så at sige, fra heksens egen mund.

I kapitlet om hvordan hekse hæmmer forplantningsevnen³⁰, gengives endnu en fortælling fra Niders *Formicarius*. Denne handler om den mandlige heks Stadlin, anholdt i Lausanne stift, som nævnes i hvert fald tre forskellige steder i Heksehammeren (Malleus 321). Stadlin beretter, efter anholdelse, hvordan han gennem flere år havde dræbt syv spædbørn i en kones livmoder. Således led konen aborter i flere år. Samme behandling gav han til alle gravide husdyr tilhørende konens mand. Efter tortur tilstår Stadlin hvorledes han gjorde dette: ”Underneath the threshold of the door to the house I placed a snake, and if it is removed, fertility will be restored to the inhabitants” (Malleus

³⁰ Tilsyneladende en bredere forståelse af emnet der diskuteres i kapitlet om borttrylleri af penisser.

322). Man finder ikke slangen, da den siden er blevet til støv, men man fjerner jord fra under tærsklen og samme år vender frugtbarheden tilbage til både kone og husdyr. Med al sandsynlighed har Stadlin været en læglæge af et vist omdømme, og desuden virket som jordemoder. Det er muligt at de syv spædbørn har været ufrivillige aborter. Det er dog også muligt at han har virket som abortlæge, og de syv aborter har været overlagt fra begge parter. Uanset hvad, er de under tortur at begivenhederne drejes til noget andet. Folk har ganske givet været yderst mistroiske og påpasselige omkring læglæger der ryktes at udføre aborter, men en fortælling som denne giver dem et decideret dæmonisk islæt. Tab af børn har været slemt og tragisk nok i 1400tallet, men tanken om at nogen med vilje skulle dræbe spædbørn har uden tvivl kunne sætte sind i kog. Tilføjelsen af de ufrugtbare dyr giver yderligere anledning til vrede hos lægfolket – idet der er tale om skade på potentielt livsnødvendige kreaturer. At Kramer vedholder at kalde Stadlin ved navn, modsat langt de fleste nævnte hekse i værket, vidner enten om almindelig respekt for kilden (Nider), eller om etableringen af et stærkt skurkebillede. Desuden hjælper navngivningen til eventuel genkaldelse; måske en påhørende ikke har hørt denne fortællingen, men hvis man genkender heksens navn, kan det opfattes som en bekræftelse af beretningens sandfærdighed.

I endnu en fortælling fra Innsbruck fortælles om en adelskvinde (Barbara Pflieglin) der rammes af hovedpine og derfor tilkalder en heks (Barbara Hufeysen) (Malleus 361). Heksen udfører en ceremoni med noget vand i et fad, men da det virker ikke³¹ skælder en husholderske (Wagenstallin) heksen ud med anklager om selvtjenende overtro. Tre dage herefter bliver denne tjenestepige ramt af kraftige bylder over hele kroppen og sådan smerte, at hun håbede på døden;

”For on the morning of the third day, while I was sitting and holding a spindle, great pain suddenly attacked my body, first in the internal areas, so that there was no part of the body on which I did not feel terrible jabbings. Second, it seemed to me just as if burning coals were constantly being poured over my head. Third, on the skin of the body from the top of my

³¹ I det mindste ikke ifølge Kramer. Mackay noterer at der i den overlevende protokol fra Brixen (hvori sagen er optegnet) står at adelskvinden fik det bedre, indtil heksen forlod hende igen (Mackay 361).

head to the soles of my feet there would not have been the space of a needle point where there wasn't a blister filled with white pus." (Malleus 362)

Sådan ligger hun en dags tid, indtil hun på opfordring af adelsmanden går med ham ind i en lade. Manden beder hende kigge over ladedøren hvor de begge ser et stykke hvidt stof, og han siger til hende at hun skal tage fjerne dette; så vil hun blive rask. Med tilsyneladende besvær (hun var da også dækket af bylder) fjerner Wagenstallin stoffet og finder i det en blanding af dyreknogler, frø og ærter i. Hun kureres efter at have brændt dette.

Visse detaljer i fortællingen stemmer ikke overens med en overlevet protokol fra Brixen (Mackay 361). Kramer pynter mildest talt på fortællingen, ellers husker han i hvert faldt ikke for godt. Som Mackay noterer det, er mandens indblanding væsentlig mindre overlagt – det var ved et tilfælde at de sammen gik til laden, hvor manden hørte mus pibe og deraf opdagede stofbundet, som per protokollen indeholdt noget der lignede barneekskremer, menneske hår og diverse kornkerner.

Der er dog ikke for mig at se nogen gennemskuelig pointe med ændringerne; manden impliceres måske i kraft af kendskab til hekseriet (han var før involveret af ren tilfældighed), men afslutningsvis er det er stadig konen og heksen der anklages. Heraf virker det mere sandsynligt at Kramer husker forløbet i lidt grovere format, end det fremgår af protokollen; da han skrev Heksehammeren, har han ikke nødvendigvis haft adgang til papirer fra sagen, og måtte derfor forlade sig på sin hukommelse.

Som eventuelt prædikemateriale er fortællingen sædvanlig for tilståelsesfortællingerne. Den væmmelige beskrivelse af tjenestepigens kvaler giver dels anledning til væmmelse hos publikum, og dels til had for forbryderen. Dertil er der den gængse fordring om at undersøge kroge og hjørner af et givent hjem i tilfælde af mistanke om hekseri.

I kapitlet om hvordan hekse fremmaner dårligt vejr, gives fortællingen om Agnes Baderin og Anna af Mindelheim (Malleus 383). Efter en storm af så hidsig karakter at megen høst var ødelagt i flere år, kalder beboerne i området på en inkquisition, da mange mistænker hekseri som årsag for stormen. Kramer selv anfører denne inkquisition, som forløber over to ugers tid. Agnes og Anna bliver anholdt og holdt hver for sig. Agnes

tortureres og indrømmer skyld i at have forårsaget stormen, samt andre almindelige hekseforbrydelser:

"[...] when she was set free from her chains (though still in the torture chamber), she freely revealed all the crimes that she had committed. She was asked by the notary about the articles from the testimony of the witnesses about the acts of sorcery inflicted on humans and domestic animals (on this basis, the suspicion that she was a sorceress had been made violent³²), and although no witnesses had given testimony against her about the renunciation of the Faith and the commission of carnal filthiness with an incubus demon (such ceremonies being the closest secret of the sect), nonetheless, after she had pleaded guilty following the listing of the instances of harm that had been inflicted on humans and domestic animals, she made a public confession of all the other things, when interrogated about the renunciation of the faith and diabolical filthy acts committed with the incubus demon."

Af dette udsnit fremgår det forfærdeligt klart, hvordan Agnes efter tortur taler inkvisitoren efter munden og siger alt han vil høre; alt sammen for at slippe for yderligere tortur. Hun indrømmer yderligere at have levet sammen med en incubus dæmon gennem 18 år. Hun beskriver herefter ganske detaljeret hvordan hun fremmanede stormen med en dæmons hjælp, og udpeger slutteligt Anna som med-heks (Malleus 384-385). Dagen efter tortureres og udspørges Anna, som bekræfter detaljerne fra Agnes' tilståelse. På tredje dagen, brændes de begge på bålet (Malleus 385). Der er altså kun gået tre dage fra anholdelse til henrettelse; som Mackay noterer: "Justice delayed, as the saying goes, is justice denied" (Mackay 385). Agnes beskrives som angerfuld og går døden i møde med håbet om Guds tilgivelse og flugt fra Djævelen; Anna fortælles at være mere trodsig.

Som prædikemateriale, fungerer ovenstående som en fortælling lig mange andre; som illustrerende hekses ondskab og modbydelighed. De givne detaljer i form af decideret

³² "light", "Strong" og "violent" er tekniske termer for graden af mistanke (Mackay 363).

replikudveksling mellem forhører og forhørt giver dertil anledning til at fortællingen kan bruges som exemplum. Yderligere vil selve motivet om ødelagt høst ganske givet opildne bønder, da sådanne folk, som Kramer noterer andetsteds, ofte er optaget af jordlige tab³³.

Som flere fortællinger i det ovenstående illustrerer, lader Kramer til at være ganske optaget af jordemødre og deres påståede kætterske tilbøjeligheder. Efter beretningen fra kromoderen, nævner han kort en heks fra byen Thann i Basel stift der dræbte over fyrre spædbørn ved at stikke dem i hovedet med en nål så snart de var født. Hun tilstod dette og blev brændt på bålet (Malleus 368).

I samme dur fortælles om en anden jordemoder fra Stasbourg stift, der tilstod at have dræbt 'talløse' børn (Malleus 368). Fortællingen om hendes anholdelse er et udmærket eksempel på en anderledes slags exempla end hidtil gennemgået. Efter at have gjort sit arbejde som jordemoder i en by, drog hun hjemad, men på vej gennem byporten tabte hun en spædbarnsarm uden at lægge mærke til det. Dette blev samlet op af de der sad ved porten, da de troede det var et stykke kød. Da de indså at det var armen fra et spædbarn, kaldte de til møde med de lokale magistrater. Her fandt man ud af at et barn i byen var død uden dåb og manglede en arm, hvorefter man straks arresterede jordemoderen. Under tortur tilstod hun til forbrydelsen, som nævnt ovenfor. Trods det makabre islæt, tror jeg ikke at fortællingens formål er at skræmme, selvom dette sagtens kan være en effekt. Snarere lader formålet til at være en opfordring til foragt og vrede. Dette understøttes i den tangent Kramer fortsætter i, når han en paragraf senere skriver: "Another reason not to pass over this horrific deed in silence is to give a public indication of the loathing felt for so great a crime." (Malleus 369). Her giver han altså udtryk for vigtigheden i at prædike dette stof. Han følger op på dette ved at forklare, dog uden kilder, hvordan heksejardemødre dræber nyfødte under dække af at ville genoplive dem uden for moderens øjenvidde. Det er svært at overdrive hvor meget

³³ "The laity do attach greater importance to temporal losses of this kind, since they are more involved in earthly than in spiritual emotions, and therefore when it is affirmed to them that such things can be done, they are more savage in their desire to punish these people." (Malleus 376)

skade sådanne forestillinger kan gøre på et samfund, hvis altså de accepteres af lægfolket³⁴.

Afrunding og diskussion

De tre kendte fortællinger adskiller sig fra de øvrige ved to særtræk: genkendelighed og narrativ struktur. I kraft af at deres ophav kan påvises at være andet end heksefortællinger, da er de blandt de bedste eksempler på hvordan profan litteratur eller underholdning kan approprieres af prædikanter med henblik på at anvende dem til forkyndelse. Det er naturligvis ikke til at sige hvorvidt et givent publikum ville kunne nikke genkendende til nogle af de tre, men muligheden herfor er uden tvivl til stede (måske i højere grad for et læsekyndigt publikum). Såfremt publikum kan genkende bare de overordnede træk i fortællingen, da afgiver dette et element af sandhed, da de påhørende simpelthen har hørt historien før, men nu de hører den fra en autoritær formidler, forstår de det inkvisitoriske budskab. Denne pointe må selvfølgelig siges også at være gældende for vandrehistorierne, men genkendelsen må siges at sandsynliggøres i kraft af for eksempel det flertal af udgaver der findes af Punckerfortællingen, eller det faktum at Det Gyldne Æsel har rødder i litteratur. Fortællingen om penistræet er en vittighed, men om heksens indvirken er en nyere tilføjelse til en ældre fortælling, er ikke til at sige. I kraft af at ordspillet, jævnfør Mackay, beror på romansk sprog, er denne måske i højere grad tiltænkt et lærd publikum (eller i al fald, et publikum der taler et romansk sprog); heksens punchline-agtige sidste replik må dog tænkes at ildne til latter også hos læsekyndige såvel som illitterære.

Den narrative struktur som både Punckerfortællingen, men især Det Gyldne Æsel, bygger på er uden tvivl tænkt som underholdende elementer. Det er en måde at holde publikums opmærksomhed på; der opbygges en spænding, en forventning, og der gives en forløsning. Skønt dette element går igen i andre fortællinger, er det dog tydeligst i Det Gyldne Æsel.

³⁴ Her bør det dog tilføjes at Kramer faktisk selv foreslår en løsning på jordemoderproblemet sådan som han ser det, i Tredje Del. Her foreslås det at man kun lader 'edsvorne' jordemødre drive deres virke; Mackay noterer ideen som essentielt at oprette et jordemoderlav (Malleus 643, Mackay 644).

Vandrehistorierne tjener ligeledes til underholdning, i kraft af den enkelte fortællings motiv og handling. Der er voldsepisoder, drukfortællinger, skatologiske pinsler, fromme jomfruer, snarrådige fædre, hellige mænd, forsmåede elskerinder og liderlige mandfolk. Alle disse motiver kan af en kløgtig orator bruges til at underholde, fastholde og belære et givent publikum. Latterindbydelsen ses meget tydeligt i fortællingerne om den spøgefulde eksorcist, kromoderen, de gildegade studerende og det urinvædede bryllup. Disse fortællinger er sandsynligvis ikke anvendt på stribe (såfremt de er anvendt overhovedet), men nærmere drysset hist og her igennem en prædiken, enten efter behov (hvis publikum synes at falde lidt hen), eller som del af en nøje planlagt og forberedt opbygning af prædiken. Ligeså vel som prædikanten kan underholde, kan han ophøje det kristne sindelag til fromhed og gudsfrygt. Fortællingen om den fattige jomfru, den gedehårsklædte eksorcist og jomfruen der forsager den lumske præst, er alle udmærkede og inspirerende eksempler på hvordan den stærke tro overvinder dæmoniske kræfter.

De udvalgte tilståelsesfortællinger er af lidt anden karakter end ovenstående. For det første, søger de alle at understrege samme dystre pointe: heksens skæbne er bålet. Som understregning heraf har disse fortællinger, i højere grad end de øvrige, et element af vidnesbyrd – en inkvisitor der fortæller om inkvisitorisk arbejde klinger velsagtens ganske troværdigt for et givent publikum. Dertil er fortællingerne i høj grad både skræmmende og uhyggelige, men også afskrækkende. Med flammende ord beskriver de ganske nøgternt hvad man ikke skal begive sig ud i, og hvem man ikke skal have kontakt med. Makabre detaljer som de kogte barnelig kan ydermere opildne en vrede i publikum – rettet mod heksene.

Den genkendelige og faste narrative struktur i visse af fortællingerne gør det også nemmere at gengive dem. Dette dels gældende for de prædikanter der måtte bruge Heksehammeren som kildemateriale til deres prædikener, men ligeledes for lægmænd. En given købmand der har overhørt en prædiken kan, i kraft af fortællingens narrative struktur, gengive den for sin familie, venner, kunder eller hvem han ellers måtte møde. På den måde kan ideen om den diabolske heks spredes langt om i landende, også til småbyer der måske ikke var så heldige at få besøg af omvandrende dominikanere.

Som nævnt i afsnittet om prædikener, nødvendiggør især de prædikener der rummer flere exempla et element af performance, jævnfør Turdor, Menache og Horowitz. Dette kan medføre et underholdende element, som naturligvis ikke er til at læse ud fra tekst. Fortællingen om munken der på vej til at hente øl bliver båret skrigende gennem luften, lægger op til komiske fagter hos prædikanten. Ligeledes gør den nøjagtige beskrivelse af manden der overfaldes af tre store katte. I Det Gyldne Æsel, kan man forestille sig en prædikant skryde som et æsel og falde på knæ for at billedliggøre absurditeten i et gudfrygtigt æsel. Dette er naturligvis spekulation, men hvis prædikener indebar flere elementer end ren oplæsning eller fortælling, sådan som de ovennævnte historikere fastslår, da er disse blot enkelte eksempler på hvorledes dette kan inkorporeres.

Mængden af anekdoter, og især de mange korte, kan ydermere tyde på at de kunne bruges som hurtige eksempler i træk for at understrege en pointe. I kapitlet om midler mod incubi og succubi, giver Kramer hele fem korte fortællinger over knap en sides tekst (Malleus 416-417). Man kan forestille sig det retoriske greb i at sige 'Hvad med den-og-den fortælling, eller den gang sådan-og-sådan, for ikke at nævne det-og-det'. Disse lægger altså op til at skulle bruges som hurtige korte exempla uden eksplicit morale der tilsammen kan konstituere en pointe eller bidrage som kvantitativ bevisførelse. I al fald tyder Kramers skrivestil i denne passage på en sådan brug.

De absurde fortællinger i Heksehammeren viser altså at værket er mere indviklet end blot en gal kvindehads klerks rabiater skrivelser. Elementer af humor og underholdning taler ikke for en lemfædig tilgang til emnet, men en meget seriøs opfattelse af vigtigheden i at nå ud til folket, advare dem, forbedre og forberede dem. Alle midler hertil var tilladt og nødvendige, alle måder at prædike på.

Når det kommer til brugen af exempla i prædiken, da lader det umiddelbart til at 'sandheden' ikke betyder lige så meget som moralen, eller udbyttet. Dette ikke for at kalde Kramer for løgner som sådan, men vældet af fantastiske fortællinger vidner om at man har arbejdet mere løst end fast med anekdoter og fabler når det kom til at formidle et budskab. En fortælling kunne så at sige godt være rigtig, uden måske decideret at være sand. Eksempelvis illustrerer vittigheden om penistræet ikke virkeligheden, eller

sandheden, i at en mand der mistede sin penis måtte klatre et træ for at hente en ny, men den illustrerer en egenskab hos heksen og fastbrænder denne ved brugen af humor. Sammenholdt med tilståelsesfortællingerne, er der en underlig vekselvirkning mellem allegoriske fortællinger og erfarne sandheder. Kramer skriver gang på gang at erfaring viser det ene og det andet, men ofte lader han allegorien tale herfor.

Denne besynderlige vekselvirkning mellem allegori og erfaring minder på flere punkter om hagiografierne. Ligheden er faktisk slående; helgenen er god, dødelig, elsket af Gud og hjulpet af engle – heksen er ond, dødelig, Satans håndlanger og hjulpet af dæmoner. Helgenen gør gode gerninger, belønnes for sin fromhed og inspirerer folket til at elske og imitere helgenen. Heksen driver ondskab, forbrydelser og kætteri, straffes for dette og skræmmer folket dels til at hade hende/ham og til at forsage heksens væsen og virke. En helgenfortælling udgør heraf et helt exceptionelt eksempel på from levevis – en heksefortælling gør det stik modsatte. Heksefortællingerne tjener til at opfodre til proper kristen levevej ved at eksemplificere det ypperste onde. Ligeledes gøres heksejagt, især i kraft af tilståelsesfortællingerne, til en bodshandling, eller i al fald en kristen pligt på lige fod med sakramenterne.

I det store perspektiv er disse konceptuelle modsætninger afhængige af hinanden – heksen er ondest når hun sammenlignes med helgenen, og denne er mest prisværdig stående overfor hekse. Begge udgør en menneskelig, virkelig i-verden skikkelse, der eksemplificerer sin herres værdier til det yderste.

Heraf må man sige at heksefortællingerne, både de besynderlige og de skræmmende, på sin vis simpelthen er omvendte helgenfortællinger. Dette hænger også sammen med den dualisme der gives udtryk for af Kramer; verden er opdelt i godt og ondt – Gud mod Satan – Kristus mod Antikrist - engle mod dæmoner – mirakler overfor hekseri.

Mennesket er fanget i midten, yderligere opdelt i helgener og hekse, troende og kættere. Dette rationale har rødder i Kramers apokalyptiske verdensforestilling, hvor Satans intensiverende arbejde i at fordærve mennesket, og Guds stigende tilladelse dertil, giver anledning til en mere markant dualisme: Det Onde står snart ligeså stærkt som det Gode – enden er nær. Her må man dog ikke tro at denne dualisme udfordrer Guds almægtighed; det er stadig kun grundet Guds tilladelse at Djævelen har så meget magt

som han har – det er menneskets pligt at bekæmpe det onde, og desto mere det fejler heri, desto mere ondskab ses i verden.

En af de farligste konsekvenser af Heksehammeren, er ikke kun at ingen er uden mistanke, i kraft af at alle kan være heks. Det er i ligeså høj grad at den verden bogen opsætter, ikke tåler folketro, folkemagi, overtro eller andet, og konsekvent sætter disse fænomener i en dæmonisk kontekst. Trolde er dæmoner, ligesom feer, skiftinger og fauner er. Enhver lille bøn på forkvaklet latin kan være en diabolisk invokation. Alle instanser af ellers uskyldig overtro (for det nutidige menneske) kan tolkes som djævletilbedelse. Naturlige menneskelige egenskaber som liderlighed, dårskab, arrighed, gerrighed er ikke længere blot uprisværdige, men ligefrem fordømmende – enten som en heks' idiosynkrasi eller som forårsaget af hekseri. Hvor der før gik fortællinger om trolde eller feer, forstås disse nu som dæmonisk aktivitet; og hvor der er dæmoner, er der hekse. Dette hænger også sammen med det dualistiske verdensbillede; hvad der ikke er en engel må være en dæmon; hvad der ikke er et mirakel, må være hekseri. Alle overnaturlige elementer eller hændelser skal falde ind under én af de to overordnede kategorier.

Med dette følger også den skæbnesvangre skyld der placeres på heksen. Skønt syndebuks-tesen i som forklarende model for heksejagten fremkomst, ikke længere er skænket megen plausibelhed af historikere, så vidt jeg kan forstå, da kan den delvis forklare mængden af mulige beskyldninger. I gennemlæsning af Anden Del får man en fornemmelse af at der ikke er det heksen ikke kan beskyldes for: Mord eller pludselig død, brand, hagl- og stormvejr, lynnedslag, dårlig høst, spedalskhed, sygdom hos mennesker og dyr, natlig ejakulation, utroskab, frygt, impotens, dødsfødsler, diarre, uteelige børn og dyr, søvngængereri. Denne liste kan virke overdrevet, men den er ganske enkelt kun optegnet som de yderste konsekvenser der kan drages ud fra fortællingerne. Som figur der efterhånden overtager rollen som forårsager af diverse onder fra dæmoner, trolde, feer eller andet, bliver heksen en helt naturlig skurkeskikkelse.

Et af de mere kontroversielle temaer i Heksehammeren, på Kramers tid såvel som i dag, er heksens kønsbestemmelse. Før 1400tallet var det ikke nærmere bestemt om heksen

var kvinde eller mand, skønt den lærde form for magi naturligvis læner sig mod mandlig praksis. Det er først i løbet af 1400tallet, kulminerende med Heksehammeren, at heksen bliver bestemt som for det meste kvinde. Skønt Kramers beskrivelser af heksen som bestemt kvindelig peger i retning af et noget forkvaklet kvindesyn, da hænger også dette sammen med hans dualistiske tankegang. Menneskets kapacitet for enten godt eller ondt ses eksemplificeret i kvinden – hun kan stige til de helligste fromhedens højder, eller falde til de mest diabolske kætteriets dybder. På den ene side står nonnerne, helgener og fromme jomfruer – på den anden, heksen – barnemordere, forbrydere og kættere. På denne måde bidrager kønsbestemtheden til en mere markant eksemplificering.

Hvorvidt Heksehammerens indflydelse har været større eller mindre end historikere til forskellige tider har fastslået, er ikke dette projekts formål – det er såmænd heller ikke muligt at fastslå på baggrund af analysen. Men der kan ikke herske tvivl om at hvis fortællingerne i Heksehammeren, eller lignende værker, er blevet brugt som exempla, da kan værket i mindste fald have bidraget til udbredelsen af den inkvisitoriske hekseopfattelse. Om heksefortællingerne er brugt til at fordre reform, opildne til from kristen levevis, eller til at afskrække folk fra magi og hekse, da medfører de under alle omstændigheder en bestemt opfattelse af hekse, som gentages gang på gang, og efterhånden fasttømmes i den kollektive bevidsthed.

Folk kan ikke være bange for en ondskab de ikke ved eksisterer. Det værdirationale der ligger bag forkyndelsen om hekseri har den instrumentale konsekvens at give folk den nødvendige information til at anklage naboer, rivaler, familiemedlemmer og gamle elskerinder. Dette ses især illustreret i sidstnævnte fænomen. Som der gives eksempler på i Heksehammeren, kan en sygdomsramt mand anklage en tidligere og forsmået elskerinde for at have forhekset ham. Dette anklagefænomen bliver underbygget af den heksekikkelse Heksehammeren optegner – alle kan i princippet være hekse, det kræver hverken læsekyndighed eller adgang til diabolske håndbøger, og selve den forbrydelse der konstituerer en given forhekselse kan være adskilt den forheksede i både tid og rum. Når først man har overbevist mennesker om heksens ondskab og allestedsnærværelse, da er paranoia sådan set den logiske konsekvens. Ydermere giver frygten for heksen

anledning, hos Kramer om ikke andre, til et substantielt rationale der fordrer en tilsidesættelse af almindelig retspraksis, for at få bugt med heksen – et rationale som i den grad må siges at have fatale konsekvenser.

Man kan næppe placere skylden for flere århundredes hekseforfølgelse hos én samfundsgruppe, og endda slet ikke hos én mand. Men Bailey har dog en pointe når han siger at reformatorerne og prædikanterne bærer en større del af skylden. For mig at se er der ingen tvivl om at prædiken og skrivi om hekse har bidraget dels til udvidelsen og definitionen af begrebet, men også i høj grad til udbredelsen af ideen blandt lægfolket. Ganske givet har der eksisteret fortællinger om hekse, magikere og kættere i lang tid, men i løbet af 1400tallet bliver disse, i kraft af brugen af heksen som prædikenmotiv, fastsat i den kollektive bevidsthed som en af menneskets værste fjender, og tilmed som del af en større kultisk sammensværgelse. Når først denne ide har spredt sig er der ikke langt til at paranoia, splid og jordiske kvaler får anklagerne til at flyve.

Konklusion

Heksehammeren er for den moderne læser af en underlig størrelse. Men ikke af en uforklarlig størrelse. De mange fortællinger, absurde som gruvækkende, er ikke indsamlet lemfældigt i et forsøg på blot at illustrere hekseri med konkrete eksempler for læseren, men nøje sammensat for at supplere prædikanter med stof til at prædike om emnet, uanset hvilket publikum han står overfor. Der er skræmmende fortællinger, humoristiske fortællinger, inspirerende fortællinger – alle beretninger der fordrer at blive anvendt på forskellig vis for på bedst mulig måde at nå ind til folket. Kramer anser uden tvivl hekseri for den største trussel mod kristenheden i sin tid, og som dominikaner og tilmed inkvisitor går han i Heksehammeren til problemet på den måde han er trænet i; prædiken.

Der er fortællinger der råber på at blive 'performet', fremfor blot fortalt. Til trods for det bizarre islæt hos flere fortællinger, kan man ikke heraf kalde Kramer for blåøjet eller enfoldig – de humoristiske fortællinger tjener nøjagtigt samme formål som de øvrige, om end med andre virkemidler. Den narrative struktur der ses i flere af fortællingerne, bidrager dels til forkyndelse og opmærksomhed hos publikum, men også til videre gengivelse blandt lægfolket. Historier med heksen som skurk kan florere i andre sammenhænge end i prædikener, når heksen er gjort til fast figur. Fortællingerne kan indbyde til latter, gys eller inspiration – alle midler til at fastholde opmærksomhed og dermed nå igennem med et budskab.

I forsøget på at illustrere mangfoldigheden i hekses kunster og ondskab, bidrager Kramer ironisk, og tragisk, nok til muligheden for et virvar af anklager hos påhørende. Der ses altså et sammenstød mellem Kramers værdirationale (heksen er ond og skal udraderes) og et muligt instrumentalt rationale hos folket; hvis hekse eksisterer i den forstand Kramer giver udtryk for, så kan enhver nabo eller anden bekendt være heks. Ydermere vil den inkvisitoriske heksekikkelse sprede sig i kraft af brugen af heksen som skræmmefigur – hvad end der prædikes om reform, mod kætteri, eller almindelig opfordring til fromhed, da kan heksefortællingerne indgå, og på den måde hele tiden videreføre et bestemt heksebillede. I denne sammenhæng kan man på fornuftig vis anse

heksefortællinger som omvendte helgenfortællinger – den ene afskrækker fra kætteri, den anden inspirerer til gudsfrygt.

Kramers verdensbillede tillader tilmed ikke eksistensen af folkemagi- eller tro der ikke i virkeligheden beror på hekseri eller dæmoner. Det dualistiske verdensbillede med godt og ondt, Gud og Satan, som de regerende magter fordrer at al overtro, folketro, folkemagi samt overnaturlige væsener må og skal falde ind under én af de to kategorier – og for det meste falder de i den sidste kategori.

Hvis Heksehammeren skal siges at have haft en indflydelse på udbredelsen af den inkvisitoriske hekseskikkelse, da må denne indflydelse bero på prædikenen, fremfor læsning af stoffet.

Litteraturliste

Bøger

Arvidsson, Håkan og Tove Elisabeth Kruse: *Europa 1300-1600*. 1. udg. Roskilde Universitetsforlag, 1999.

Bailey, Michael D. : *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the late Middle Ages*, The Magic in History. 1. udg. The Pennsylvania State University Press, 2003.

Behringer, Wolfgang: *Witchcraft Persecutions in Bavaria: Popular Magic, Religious Zealotry and Reason of State in Early Modern Europe*. 1. udg. Cambridge University Press, 1997.

Brauner, Sigrid: *Fearless Wives and Frightened Shrews*. 1. udg. University of Massachusetts Press, 1995.

d'Avray, D. L. : *Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis*. 1. udg. Cambridge University Press, 2010.

Mackay, Christopher S.: *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. 8. udg. Cambridge University Press, 2009.

Afsnit i Bøger

DuBruck, Edelgard E. og Gusick, Barbara I.: Magic and Superstition in a Fifteenth-Century Student Notebook. Wade, Elizabeth I.: I: *Fifteenth-Century Studies Vol. 28*. 1. udg. Boydell & Brewer, D. S. Brewer, 2003. side 224-241.

Internetadresse: <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt81j9q.17>

- Besøgt d. 28.05.2018

Expedimenta. Evans, G. R. : I: *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*. 1. udg. Cambridge University Press, 1983. side 87-101.

Pestis: Christendom in Crisis, c.1250-1493. Davies, Norman: I: *Europe: A History*. 1. udg. The Bodley Head, 1996. side 383-468.

The Middle Ages: Prohibitions, Folk Practices and Learned Magic. Saunders, Corinne: I: *Magic and the Supernatural in Medieval English Romance*. 1. udg. Boydell & Brewer, D. S. Brewer, 2010. side 59-116.

Internetadresse: <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt14brqtb.6>

- Besøgt d. 28.05.2018

Niels Villadsen
Studie nr. 51715

Vitz, Evelyn Birge, Regalado, Nancy Freeman, Lawrence, Marilyn: Preaching, Storytelling, and the Performance of Short Pious Narratives. Tudor, Adrian P.: I: *Performing Medieval Narrative*. 1. udg. Boydell & Brewer, D. S. Brewer, 2005. side 141-153.

Internetadresse: <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt14brqqs.15>
- Besøgt d. 28.05.2018

Artikler

Bailey, Michael D. : Reviewed Work: *Malleus Maleficarum* by Henricus Institoris, Jacobus Sprenger, Christopher S. Mackay. I: *Speculum* nr. 4, 10.2008, s. 1009-1011.

Internetadresse: Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20466416>
- Besøgt d. 28.05.2018

Bailey, Michael D. : The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature. I: *The American Historical Review* nr. 2, 4.2006, s. 383-404.

Internetadresse: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/ahr.111.2.383>
- Besøgt d. 28.05.2018

Gaskill, Malcolm: The Pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft. I: *The Historical Journal* nr. 4, 10.2008, s. 1069-1088.

Internetadresse: http://www.jstor.org/stable/20175215?seq=1#page_scan_tab_contents
- Besøgt d. 28.05.2018

Menache, Sophia og Jeannine Horowitz: Rhetoric and Its Practice in Medieval Sermons. I: *Historical Reflections / Réflexions Historiques* nr. 2, 1996, s. 321-350.

Internetadresse: <http://www.jstor.org/stable/41299063>
- Besøgt d. 28.05.2018

Websteder

Websted 1

Mackay: *Malleus Maleficarum* in Translation, History, and Legacy. *Morehead's Musings*, Morehead, John W.. 20.4.2008.

Internetadresse: <http://johnwmorehead.blogspot.dk/2008/04/mackay-malleus-maleficarum-in.html>
- Besøgt d. 28.05.2018

Websted 2

Den Store Danske: fabliaux. Udgivet af Jonna Kjær. Sidst opdateret: 15.12.2012.

Internetadresse: http://denstoredanske.dk/Kunst_og_kultur/Litteratur/Fransk_litteratur/1100-1500/Fabliaux
- Besøgt d. 28.05.2018

Niels Villadsen
Studie nr. 51715

Websted 3

Den Store Danske: Palnatoke. Udgivet af Marie-Louise Hammer. Sidst opdateret: 5.6.2014.

Internetadresse: http://denstoredanske.dk/Danmarks_geografi_og_historie/Danmarks_historie/Danmark_f%C3%B8r_Reformationen/Palnatoke

- Besøgt d. 28.05.2018