

Superstitieuze en geoorloofde rituele praktijk in de *Malleus maleficarum*: een “onttovering”¹

Chloé CONICKX

Abstract

According to a traditional historiography, clear-cut demarcations between superstitious and licit remedies against witchcraft were made in the sixteenth century. Max Weber’s concept of “disenchantment” states that the Reformation introduced a revolution in Christian ritual praxis: a purification of all “magical” elements. Using Heinrich Kramer’s *Malleus maleficarum* as a case study, this paper shows how, *pace* Weber, such systematic demarcations were already made in the late Middle Ages.



INLEIDING

“Toch kan dit ronddragen van het sacrament om de wind te doen luwen voor velen iets bijgelovigs hebben, omdat ze de regels niet kennen volgens welke iets al dan niet als bijgelovig moet worden beschouwd. Daarom moeten we er rekening mee houden dat er vijf regels of richtlijnen bestaan waaruit kan worden afgeleid of een aan God opgedragen werk bijgelovig is. [...] of [om] [...] de Hem verschuldigde cultus en eerbied te bewijzen [mijn cursief].”²

In het onderdeel over remedies tegen hekserij haalde Heinrich Kramer (ca. 1430-1505)³ in zijn *Malleus maleficarum* of *Heksenhamer* (1487) – wellicht het bekendste en meest beruchte hekserijtraktaat uit de late middeleeuwen – reeds de potentieel problematische scheidingslijn tussen superstitie en religie aan. Volgens de onttoveringsthese, die door Max Weber meer dan een eeuw geleden gelanceerd werd in het sociologische en historiografische discours, vond er vanaf de Reformatie een zogenaamde revolutie in de christelijke ritue-

¹ Dit artikel is gebaseerd op mijn gelijknamige masterproef uit 2018. Mijn oprechte dank gaat uit naar mijn promotor, prof. dr. Steven Vanden Broecke, voor zijn uitstekende begeleiding.

² Henricus Institoris en Jacobus Sprenger, *De Heksenhamer*, ed. en vert. Ivo Gay (Utrecht: Uitgeverij IJzer, 2011), 325; “Sed quia hic modus circa deportationem sacramenti ad auram sedandam videtur multis quoddam superstitiosum, non intelligentes quod regulas per quas agnoscitur aliquid superstitiosum vel non, ideo considerandum est quod quinque dantur regule seu considerationes per quas quilibet cognoscere potest an opus deo exhibitum sit superstitiosum [...] vel sit ad debitum cultum et honorem deo exhibendum [...]” (Henricus Institoris en Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, Vol. I: *the Latin text and introduction*, ed. Christopher S. Mackay (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 551.)

³ Michael Bailey, *Historical dictionary of witchcraft* (Lanham: The Scarecrow Press, 2003), 80.

ele praktijk plaats die alle magische elementen uitzuiverde.⁴ Weber zag dit als een breekpunt tussen de magische middeleeuwen en de generationaliseerde vroegmoderne periode. Vanaf de Reformatie werden er “eindelijk” duidelijke demarcaties gemaakt tussen bijgeloof en religie, en werden er systematische criteria geïntroduceerd.

Tegenwoordig echter stellen onderzoekers, zoals Michael Bailey en Euan Cameron, dat christelijke autoriteiten reeds in de late middeleeuwen hun bekommernissen uitten omtrent bijgelovige praktijken als corrupties van het ware geloof. Ze benadrukken daarbij dat de term “superstitie” een vage categorie was die nooit naar een duidelijk afgebakend geheel van praktijken of geloven verwees.⁵ Religieuze of intellectuele autoriteiten pasten het concept veelal toe als pejoratief en prescriptief label om bepaalde handelingen als onjuist of ongeoorloofd te bestempelen en aan te sturen op ander gedrag.⁶ Er was zelden een consensus over de lading die “superstitie” precies dekte, met overlappingsen en ambigue afgrenzingen van de categorieën “magie” en “religie” als gevolg.

Het gebruik en de invulling van “superstitie” was met andere woorden zeer dubbelzinnig. Dit komt bijzonder sterk naar voren in laatmiddeleeuwse hekserijtraktaten. Via het nieuwe 15^{de}-eeuwse concept van diabolische hekserij hield de Kerk namelijk ook een grootschalig experiment met het afbakenen van de grenzen tussen geoorloofde en ongeoorloofde (superstitieuze) rituelen die tegen hekserij beschermden.⁷ De *Heksenhamer* van Heinrich Kramer is wellicht het meest bekende demonologische en inquisitoriale traktaat over hekserij en verscheen tegen het einde van de 15^{de} eeuw. Het werk is opgedeeld in drie delen: het eerste bewijst het bestaan van heksen en is in eerste instantie een theoretisch kader; het tweede behandelt de concrete praktijken van heksen en de legitieme methodes om ze te neutraliseren (zogenaamde “remedies”); en in het derde bespreekt Kramer de geijkte gerechtelijke methode om onderzoek te doen naar heksen en ze uiteindelijk te veroordelen.⁸

⁴ Aanvankelijk beschreef Weber deze ontwikkeling in relatie tot wetenschap, vanuit de overtuiging dat er geen “mysterieuze, onberekenbare krachten” meer waren en dat men niet langer een beroep moest doen op magische middelen. Zie Max Weber, “Science as a vocation,” in *From Max Weber: essays in sociology*, eds. en vert. H.H. Gerth en C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 129-56; Max Weber, *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, vert. Talcott Parsons (Londen: Allen & Unwin, 1930), 60. In eerste instantie overgenomen door Keith Thomas in zijn *Religion and the decline of magic* (Londen: Weidenfeld & Nicolson, 1971) en bekritiseerd door Hildred Geertz, “An anthropology of religion and magic, I,” *The Journal of Interdisciplinary History* 6, nr. 1 (1975): 71-89.

⁵ O.m. Michael Bailey, *Fearful spirits, reasoned follies: the boundaries of superstition in late medieval Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2013); Euan Cameron, *Enchanted Europe: superstition, reason, and religion, 1250-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁶ Bailey, *Fearful spirits*, 18. De Latijnse termen ‘licitum’ en ‘illicitum’ (vertaald als ‘geoorloofd’/‘legitiem’ en ‘ongoorloofd’/‘illegitiem’) moeten begrepen worden in de context van pastorale zorg en zielenheil. Ze verwijzen niet naar juridische strafbaarheid.

⁷ Bailey, *Fearful spirits*, 196.

⁸ Christopher S. Mackay, inleiding in *The Hammer of Witches*, ed. en vert. Christopher S. Mackay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 11.

De *Heksenhamer* was uiterst invloedrijk voor de latere conceptualisering en beeldvorming rond hekserij, en voor de heksenvervolging van de 16^{de} en 17^{de} eeuw.⁹ Het meest recente onderzoek naar deze bron heeft zich met name geconcentreerd op de conceptualisering van diabolische hekserij.¹⁰ De remedies die uitgebreid aan bod komen in de tekst werden tot nog toe grotendeels over het hoofd gezien. Michael Bailey en Hans Peter Broedel kaarten de problematische verhoudingen binnen het superstitieveld wel aan, met de *Malleus* als betekenisvolle referentie, maar een analyse blijft uit.¹¹

De conclusies die naar voren geschoven worden, zijn bovendien steeds dezelfde.¹² Ten eerste wordt de complexe, chaotische invulling van superstitie in de *Malleus* benadrukt, alsook Kramers (schijnbaar) inconsistente tolerantie van het ene superstitieuze ritueel en veroordeling van het andere. Ten tweede waagt men zich niet aan een verklaring of, omgekeerd, een poging tot systematisering van eventuele demarcatiecriteria die Kramer zou kunnen hanteren. Ten derde wordt hekserij in de historiografie sterk afgegrensd van bijgeloof, terwijl de relaties tussen beide fenomenen eigenlijk vrij nauw worden voorgesteld in het traktaat zelf.

De laatmiddeleeuwse omgang met “bijgeloof” in relatie tot geoorloofde of legitieme rituelen wordt in de historiografie dus omschreven als bijzonder obscuur. De manier waarop de *Malleus* benaderd wordt, zoals hierboven beschreven, sluit aan bij de algemene historiografische tendensen in de behandeling van laatmiddeleeuwse pogingen tot demarcatie: autoriteiten uitten hun bekommernissen en wezen op de problematische aspecten van populaire religieuze praxis, maar gaven geen concrete en systematische oplossingen. De onttoveringstheze wordt in die zin wel genuanceerder voorgesteld, maar die herziene versie plaatst de grootste vernieuwende kracht (die van een systematische demarcatie) nog steeds in de 16^{de} eeuw.

In deze bijdrage wordt nagegaan of het demonologische vertoog reeds in de 15^{de} eeuw systematische (impliciete of expliciete) criteria kende en toepaste,

⁹ Rosemary Ellen Guiley, *The encyclopedia of witches, witchcraft and wicca* (New York: Facts on File, 2008), 223.

¹⁰ Walter Stephens, “Witches who steal penises: impotence and illusion in *Malleus maleficarum*,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28, nr. 3 (1998): 495-529; Moira Smith, “The flying phallus and the laughing inquisitor: penis theft in the *Malleus maleficarum*,” *Journal of Folklore Research* 39, nr. 1 (2002): 85-117; Anna Rosner, “The witch who is not one: the fragmented body in early modern demonological tracts,” *Exemplaria* 21, nr. 4 (2009): 363-79; Michael Bailey, “The feminization of magic and the emerging idea of the female witch in the late Middle Ages,” *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 120-34; Hans Peter Broedel, “To preserve the manly form from so vile a crime: ecclesiastical anti-sodomitic rhetoric and the gendering of witchcraft in the *Malleus maleficarum*,” *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 136-48; Tamar Herzog, “Flies, heretics, and the gendering of witchcraft,” *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, nr. 1 (2010): 51-80.

¹¹ Bv. Bailey, *Fearful spirits*, 212-22; Hans Peter Broedel, *The Malleus maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief* (Manchester: Manchester University Press, 2003), 32-3.

¹² Bv. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Bailey, *Fearful spirits*; Cameron, *Enchanted Europe*; Stephen Anthony Smith, “Introduction,” *Past & Present* 199, nr. 3 (2008).

met de *Malleus* als casus, en bijgevolg of die elementen deel uitmaakten van een groter (laatmiddeleeuws en/of vroegmodern) systematisch kader. Hierbij wordt enerzijds aangetoond dat dergelijke criteria ontleend werden aan bestaande christelijke vertogen over rituele theorie. Anderzijds zal duidelijk worden dat laatmiddeleeuwse demonologen innovatief waren in de daadwerkelijke toepassing en de assimilatie ervan in hun eigen descriptieve vertogen. Waardevol is de nadruk op de specifieke rationaliteit van de 15^{de}-eeuwse demonologie, met haar bekende banden met de hekserijvervolging, en de these dat ook pre-Reformatorische demonologen bepaalde demarcatiecriteria tussen legitieme en illegitieme (onttoverings)praktijken wilden rationaliseren.

SUPERSTITIE, LEKENPRAKTIJKEN, HEKSERIJ

Een vaak gevolgde invulling van “superstitie” of bijgeloof was die van de 13^{de}-eeuwse dominicaner theoloog Thomas van Aquino (1255-1274), die zich op zijn beurt had gebaseerd op Augustinus van Hippo (354-430).¹³ Voor Thomas waren er twee vormen van superstitie: bepaalde rituelen of devoties die tot God gericht waren maar op een onjuiste manier werden uitgevoerd, of devoties die eigenlijk voor God waren voorbehouden maar gericht waren aan een ander wezen.¹⁴ Hij maakte daarbij een onderscheid tussen een expliciet pact (*pactum expressum*) met demonen (de duidelijke verering van een ander wezen) en een impliciet pact (*pactum tacitum*; de verering van God op een onjuiste manier, waarbij demonen kunnen interfereren).¹⁵ Bijgeloof werd met andere woorden steevast gerelateerd aan demonische activiteit, maar niet aan het volledige menselijke bewustzijn daarvan.¹⁶

In de late middeleeuwen waren de religieuze autoriteiten steeds meer bekommerd om lekenpraktijken en werd de nadruk gelegd op pastorale zorg en controle (in de nasleep van het Vierde Concilie van Lateranen van 1215).¹⁷ Men vreesde dat leken onvoldoende kennis hadden van demonische activiteit en de potentieel schadelijke effecten ervan, en zich aldus, bewust of onbewust, bezighielden met bijgeloof en demonische krachten.¹⁸ Vanaf de 15^{de} eeuw werd het vertoog rond superstitie vermengd met *maleficia*, hekserij en remedies tegen hekserij. Die remedies omvatten zowel officiële kerkelijke rituelen als officieuze, vaak “volkse”, praktijken die gepromoot werden door kerkelijke autoriteiten. Beide soorten konden door misbruik of een verkeerd begrip

¹³ Smith, “Introduction,” 13 en 20.

¹⁴ Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, ed. Roberto Busa (Rome: Commissio Leonina, 1888-1906), II.2.92.2 (corpus thomisticum); Michael Bailey, “Concern over superstition in late medieval Europe,” *Past & Present* 199, suppl. 3 (2008): 121.

¹⁵ Smith, “Introduction,” 20.

¹⁶ Bailey, *Fearful spirits*, 21.

¹⁷ Bailey, “Concern over superstition,” 120.

¹⁸ Bailey, “Concern over superstition,” 131.

bijgelovig worden en een demonische tussenkomst uitlokken. Het was dus van belang om de grenzen tussen geoorloofde en ongeoorloofde rituele praktijk vast te leggen.

Net die problematiek werd behandeld in hekserijtraktaten, waaronder de *Malleus maleficarum*, waarin remedies tegen hekserij worden besproken. Kramer legt daarbij uit welke remedies geoorloofd zijn, welke superstitieus, en waarom dat zo is. Opmerkelijke aandacht wordt geschonken aan het hoofdstuk over kerkelijke exorcismen: het uitdrijven of afweren van demonen die personen, plaatsen of objecten kwellen of in hun macht hebben, of hen tot instrumenten van “demonische kwaadaardigheid” kunnen maken.¹⁹ Vanaf de 14^{de} eeuw werd de nadruk gelegd op de liturgische en therapeutische aspecten van het exorcistische ritueel. De methode van de duiveluitdrijving werd uiteengezet in exorcismeboeken waarbij gefocust werd op de technische en vormelijke aspecten van het ritueel.²⁰ Tegen de 15^{de} eeuw was exorcisme, dat in eerste instantie, maar niet exclusief voorbehouden was voor de clerus, een problematisch gegeven geworden en gaf het aanleiding tot discussie omtrent de vage grens met demonische activiteit.²¹

RITUELE ELEMENTEN IN DE *MALLEUS MALEFICARUM*

In de discussie over remedies tegen hekserij, en in het hoofdstuk over therapeutisch exorcisme, kunnen enkele rituele elementen geïdentificeerd worden die in hun totaliteit wel degelijk het systematisch kader van criteria opleveren dat Kramer (impliciet²²) hanteert. Deze criteria zijn: (1) de aard van de oorzaken van bepaalde effecten (“causaliteit”), (2) vormelijke/materialistische invullingen en de uitvoering van het ritueel, en (3) de identiteit van de uitvoerder – wat echter van secundair belang is.

Causaliteit

De onderliggende oorzaak van een ritueel was een beslissend criterium. Aan de hand daarvan kon namelijk verklaard worden *waarom* iets superstitieus of demonisch was. Dit was vooral nuttig wanneer er geen sprake was van hekserij of een *expliciet* demonisch pact (de duidelijke verering van een ander wezen). In dat geval was het herkennen van demonische activiteit namelijk minder

¹⁹ Patrick Toner, “Exorcism,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1907), V, geraadpleegd 25.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/05709a.htm>.

²⁰ Francis Young, *A history of exorcism in Catholic Christianity* (Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016), 62-3.

²¹ Sarah Ferber, “Demonic possession, exorcism, and witchcraft,” in *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, ed. Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 579.

²² D.w.z. niet letterlijk. Kramer gaat zelf niet in op de “theoretische” systematiek die hij gebruikt.

voor de hand liggend. Bij bijgelovige rituelen waarbij God op een onjuiste manier vereerd werd (bijvoorbeeld divinatie) was de demonische tussenkomst *impliciet*, maar even ongeoorloofd. Zo stelt Kramer, naar analogie met Thomas van Aquino²³, dat indien de resultaten van een remedie teruggeleid konden worden naar natuurlijke oorzaken, d.w.z. naar de *natuurlijke* eigenschappen van woorden of objecten, was het ritueel geoorloofd: “[...] dat het niet ongeoorloofd is wanneer natuurlijke dingen eenvoudigweg worden aangewend om bepaalde effecten teweeg te brengen waarvan men denkt dat ze een natuurlijke kracht bezitten.”²⁴

Bij *onnatuurlijke* oorzaken was de ultieme krachtbron van de (onnatuurlijke) effecten ofwel *demonisch* ofwel *goddelijk* van aard. In het eerste geval fungeerden woorden en objecten niet als “oorzaken” maar als lege “tekens” (*signa supervacua*)²⁵: “Wanneer echter blijkt dat ze van nature dergelijke effecten niet kunnen bewerkstelligen, vloeit daaruit voort dat ze niet worden toegepast als veroorzakers van die effecten, maar alleen als symbolen en behoren ze tot een als het ware symbolisch gesloten pact met demonen.”²⁶ Kramer refereert daarmee aan de zogenaamde conventionele tekens zoals uitgetekend door Augustinus.²⁷ Deze “lege” tekens hebben slechts effect (of worden “vol”) door de betekenis die eraan gegeven wordt in een overeenkomst met een demon. Woorden en objecten, zoals amuletten met obscure inkevingen, die op die manier gebruikt werden, veroorzaakten effecten louter door de tussenkomst van demonen. Hier is met andere woorden geen sprake van een directe en instrumentele oorzaak zoals bij natuurlijke causaliteit, maar wel van een intermediaire communicatie met demonen.²⁸

Ook God kon de ultieme krachtbron van bepaalde effecten zijn bij onnatuurlijke oorzaken. De sacramenten waren hiervan de dragers bij uitstek, aangezien zij een uitzonderlijke status hadden – zoals aanvankelijk vastgelegd door Petrus Lombardus in de 12^{de} eeuw en nadien vervolledigd door middeleeuwse scholastici als Thomas van Aquino.²⁹ Zij waren namelijk zowel (con-

²³ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.

²⁴ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 319; “Vnde ad primum dicitur quod si res naturales simpliciter adhibentur ad aliquos effectus producendos ad quos putantur habere naturalem virtutem, non est illicitum.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 545.)

²⁵ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.1.

²⁶ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 320; “[...] si autem videantur non posse naturaliter tales effectus causare, consequens est quod non adhibentur ad hos effectus causandos tanquam cause, sed solum quasi signa, et sic pertinent ad pacta significationum cum demonibus inita.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 545.)

²⁷ Augustinus, *On Christian doctrine*, vert. J.F. Shaw (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), II.1-2 (636-37).

²⁸ Zie ook Cameron, *Enchanted Europe*, 107 en Stuart Clark, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 282-83.

²⁹ Joseph de Ghellinck, “Peter Lombard,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), XI, geraadpleegd 20.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/11768d.htm>; Daniel Kennedy, “Sacraments,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912), XIII, geraadpleegd 20.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm>; Aquino, *Summa theologiae*, III.60.2.

ventionele) tekens als oorzaken: ze refereren aan goddelijke genade die eveneens de oorzaak vormt van de resultaten. Bijgevolg produceren ze bepaalde effecten volgens het principe *ex opere operato* – door de deugdzaamheid van de handeling zelf.³⁰ Deze automatische werkzaamheid was ook van toepassing wanneer de sacramenten werden gebruikt als onderdeel van een remedie tegen hekserij:

“Als er een bepaalde kracht schuilt in sommige woorden, zoals in die van de sacramenten, andere geoorloofde zegeningen en gebedsformules, bezitten ze die kracht niet als woorden, maar ten gevolge van een goddelijke instelling en regeling die voortvloeit uit het met God gesloten pact. *Het is alsof de Heer zou hebben gezegd: ‘Iedereen die dit zal doen, zal Ik genade betonen.’ Daarom bewerkstelligen de woorden van het sacrament hun letterlijke betekenis [...] [mijn cursief].*”³¹

De sacramentaliën daarentegen zijn rituelen die louter een uiterlijke gelijkenis hebben met sacramenten: ze zijn geen tekens van een intrinsiek goddelijke aard maar werden vastgelegd door de Kerk. Het gaat hier onder meer over gebaren (bijvoorbeeld het kruisteken) en gebeden (zoals het Onze Vader of het Ave Maria) die geleend werden van kerkrituelen, of over bepaalde gewijde kerkobjecten (bijvoorbeeld wijwater, gezegende kaarsen, gewijd zout). De sacramentaliën waren in theorie ook (conventionele) tekens maar vormden, in tegenstelling tot de sacramenten, op zich geen oorzaken. (Onnatuurlijke) resultaten of effecten waren dus niet verzekerd. Indien die zich voordeden, werden ze net zoals de sacramenten bewerkstelligd door goddelijke gratie (d.i. de oorzaak), maar dan volgens het principe *ex opere operantis* – een *niet-automatische* werkzaamheid.³²

De geproduceerde effecten van sacramentaliën en sacramenten deelden dus dezelfde oorzaak, maar de effectiviteit van sacramenten was zeker terwijl sacramentaliën niet noodzakelijk uitwerkingen produceerden – of toch in theorie. In de *Malleus maleficarum* worden dergelijke werkzaamheidsprincipes namelijk sterk vereenvoudigd: er wordt juist wél een automatische effectiviteit toegeschreven aan de sacramentaliën waardoor ze als sacramenten behandeld worden. Superstitieuze rituelen die gebruik maken van lege tekens (en dus per definitie enkel door demonen daadwerkelijke gevolgen kunnen genereren) worden bijvoorbeeld geoorloofd indien ze gecombineerd worden met sacra-

³⁰ Kennedy, “Sacraments.”

³¹ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 322; “[...] quia si que virtutes insunt quibusdam verbis aut sacramentalibus aut alijs benedictionibus et carminibus licitis, has habent in se non vt verba, sed ex institutione et ordinatione diuina et ex pacto dei, sicut si dominus diceret: quicumque hoc fecerit, faciam ei hanc gratiam, et sic verba in sacramentis efficiunt quod signant [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 547.)

³² Kennedy, “Sacraments.”

mentaliën (of sacramenten). Als remedie tegen hagelstormen wordt bijvoorbeeld het volgende gedaan:

“[...] drie hagelstenen van een hagelstorm worden in het vuur geworpen onder het aanroepen van de heilige Drievuldigheid [...]. Wanneer echter die hagelstenen in het vuur worden geworpen zonder aanroeping van de naam van God, wordt dit als bijgelovig beschouwd.”³³

De automatische werkzaamheid die Kramer aan het aanroepen van de Heilige Drievuldigheid koppelt, “vult” als het ware de “leegheid” van de bijgelovige handeling (namelijk het werpen van drie hagelstenen in het vuur). Kramer opert bovendien dat deze remedie hoe dan ook werkt.

Vormelijke aspecten en uitvoering

Uit het voorafgaande blijkt dat, in eerste instantie, de al dan niet natuurlijke oorzaken en de krachtbron van de geproduceerde resultaten (demonen of goddelijke genade) bepalen of een ritueel bijgelovig of geoorloofd is. De manier waarop onnatuurlijke oorzaken geactiveerd worden, hangt samen met het gebruik van woorden, objecten en gebaren, en de specifieke uitvoering van het ritueel. Het is frappant dat Kramer net daar zo sterk de nadruk op legt en weinig krediet toeschrijft aan de *intentie* om een beroep te doen op God of op demonen ongeacht welke krachtbron daadwerkelijk de resultaten produceerde. Nochtans speelde de intentie van de uitvoerder wel degelijk een rol in de normatieve theologie. Dat moet gekaderd worden binnen het bredere middeleeuwse theologische debat rond de internalisering van “valse religiositeit” en de opkomst van een verinnerlijkte, affectieve religie in de hoge middeleeuwen.³⁴

In de vertogen van Kramer en andere laatmiddeleeuwse critici van superstitie krijgt intentie echter weinig aandacht of is ze ondergeschikt aan de handelingen zelf: het gebruik van bepaalde objecten, woorden en gebaren en de uitvoering ervan. Zo verwijst Kramer bijvoorbeeld naar een boer die wel de bedoeling had om een beroep te doen op God, maar toch bijgelovig handelde door gebruik te maken van divinatie. Hoewel de man prijzenswaardig was omwille van zijn “goede” intentie, stelt de auteur dat hij voor zijn handelingen gestraft en veroordeeld moet worden.³⁵

³³ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 324; “Lapilli enim tres ex grandine in ignem sub inuocatione sanctissime trinitatis proijciuntur [...]. Hoc ipsum enim quod lapilli in ignem proijciuntur, si absque inuocatione diuini nominis fieret, superstitiosum censeretur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 550.)

³⁴ Michael Bailey, “Superstition and dissimulation: discerning false religion in the fifteenth century,” in *Dissimulation and deceit in early modern Europe*, eds. Miriam Eliav-Feldon en Tamar Herzog (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 12.

³⁵ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 284; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500.

Deze nadruk op vormelijke en materialistische aspecten komt sterk naar voren in de remedies die gebruikmaken van officiële kerkelijke rituelen: de sacramenten, sacramentaliën en exorcismen. Zij krijgen de grootste kracht en legitimiteit toegeschreven. Zoals reeds vermeld, bezitten de sacramentaliën een inherente, steeds aanwezige kracht in Kramers bespreking, terwijl hun werkzaamheid volgens de courante theologische opvattingen afhankelijk was van de wil van God (een niet-automatische werkzaamheid). Smeekbedes of verzoeken konden beantwoord worden, indien God dat wenste, met het overbrengen van goddelijke genade en bijhorende wonderlijke eigenschappen naar woorden, handelingen of objecten.

Kramer omschrijft het gebruik van dergelijke heilige verbale en materiële elementen op een verrassend materialistische manier – alsof goddelijke kracht inherent aanwezig is. Dit sluit aan bij de typische object-georiënteerde christelijke populaire devotie van de late middeleeuwen, die het spiegelbeeld zou kunnen vormen van de eerdergenoemde nadruk op intenties en affectiviteit.³⁶ Zo haalt hij bijvoorbeeld aan dat wanneer sommige geoorloofde remedies niet werken, dat niet is omdat God niet reageert, maar simpelweg omdat ze niet functioneren bij bepaalde vormen van hekserij: “Uit het voorgaande blijkt dat de twee eerste [methodes] de non niet van nut konden zijn. Ze moeten echter niet terzijde worden geschoven, want wat een remedie is voor de een is het niet voor de ander, en omgekeerd.”³⁷

De buitengewone eigenschappen die aldus vervat zitten in heilige woorden en objecten kan men aanwenden door het ritueel op de juiste manier en voor de juiste reden uit te voeren: een bepaalde handeling moet correct volgens de richtlijnen voltrokken worden.³⁸ Dat gaat dan gepaard met een automatische reactie van God. Kramer verwacht steeds een reactie:

“Dus op welke manier we ook de naam van God aanroepen – door het gebed des Heren, het weesgegroet, door de geboorte van Christus, Zijn lijden, Zijn vijf wonden, door Zijn kruiswoorden, Zijn glorierijke naam, Zijn drie spijkers en door de andere wapens van het heil van Christus tegen de duivel en diens werken – dat is allemaal geoorloofd en men kan hoop koesteren wanneer men de bewerkstelling van het gevraagde overlaat aan de goddelijke wil.”³⁹

³⁶ Edward Muir, *Ritual in early modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 156.

³⁷ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 289; “[...] et ex premissis patuit quod prima duo moniali non profuerunt, non tamen propterea obmittenda sunt. Quod enim vni est remedium non propter hoc sequitur quod et alteri, ita et econuerso.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 506.)

³⁸ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 19.

³⁹ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 310; “[...] ergo qualitercunque nomem dei inuocetur rite per orationem dominicam, per salutationem angelicam, per eius natiuitatem, passionem, per quinque vulnera, per septem verba que protulit in cruce, per titulum triumphalem, per tres clauos, et aliorum armorum militie Christi contra diabolum et eius opera, omnino erunt licita et spes potest haberi in eis, committendo effectum diuine voluntati [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 534.)

Hetzelfde geldt voor de sacramenten; het officie van priester en de juiste uitvoering van het ritueel bepalen de effectiviteit en de legitimiteit van het ritueel.⁴⁰ In de theologie was het sacrament niet los te koppelen van de morele staat van zowel de uitvoerder als de ontvanger⁴¹ maar bij Kramer doet dat er niet veel meer toe. De vormelijke/materialistische aspecten van het ritueel en de uitvoering bepalen met andere woorden of een remedie al dan niet geoorloofd is – met een grote focus op lekenappropriaties van officiële liturgische of rituele elementen.

Ook in de discussie over exorcismen weerklinkt de nadruk op het belang van het kerkelijke corpus van rituelen en het volgen van richtlijnen conform de gewoonten van de Kerk, en niet noodzakelijk die uit de theologie. Dat bepaalt de manier waarop de onnatuurlijke oorzaken van exorcistische rituelen geïnvoerd worden. Ook hierbij is de morele staat of intentie van de uitvoerder van secundair belang en schrijft Kramer een *quasi-automatische* werkzaamheid toe aan de juiste uitvoering van het ritueel.⁴² Hij speelt daarmee in op de populaire concepten van devotie veeleer dan op gevestigde theologische dogma's, die een niet-automatische werkzaamheid (*ex opere operantis*) toeschreven aan exorcisme.⁴³

Kramer behandelt het exorcisme als een sacrament met automatische werkzaamheid: de morele staat van de uitvoerder is minder belangrijk dan die van de recipiënt en de specifieke vorm van het ritueel.⁴⁴ Het volgen van de gestandaardiseerde richtlijnen heeft daarbij een belangrijke rol: zolang die gevolgd worden en niet aangepast worden, is het ritueel geoorloofd. Zo zet Kramer gedetailleerd uiteen hoe een exorcistische procedure op geoorloofde wijze uitgevoerd kan worden en wat de richtlijnen precies zijn.⁴⁵ Ongeoorloofde aanpassingen leiden namelijk tot bijgelovige vervalsingen. Men vertrouwt dan op de eigen kennis en kunde veeleer dan op die van de Kerk en bij uitbreiding van God en Christus die zulke richtlijnen hadden vastgelegd.

Operator

Op de rol van de identiteit van de operator zal ik niet zo diep ingaan aangezien die, zoals reeds gezegd, bij Kramer geen beslissend criterium vormt in de demarcaties tussen superstitieuze en geoorloofde praktijken. In de *Malleus* is er niettemin een duidelijke afbakening tussen “heks” en “niet-heks”.⁴⁶ De eerste

⁴⁰ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 317; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.

⁴¹ Aquino, *Summa theologiae*, III.64.1 en 6-8.

⁴² Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 307; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 529.

⁴³ Jeffrey Grob, “The canon law on the rite of major exorcism,” *Studia canonica* 44 (2010): 149-50.

⁴⁴ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 308; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 530.

⁴⁵ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 313-15; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 537-38.

⁴⁶ Zie bijvoorbeeld ook Bailey, *Fearful spirits*, 213; Broedel, *The Malleus maleficarum*, 32.

begaat altijd een grotere misdaad dan de tweede, of het nu gaat om schadelijke of genezende rituelen: “De schanddaden van de hekserij zijn echter groter dan al deze misdaden.”⁴⁷ Het pact dat zij aangaat is namelijk van bijzondere aard: ze verzaakt bewust aan de oprechte geloofsgemeenschap en stelt lichaam en ziel volledig ten dienste van de duivel.⁴⁸

Onder de niet-heksen brengt Kramer een zekere gradatie aan in morele veroordeling, maar dat heeft geen effect op de beoordeling van hun handelingen. Dat zij geen heks zijn, is geen vrijgeleide om bijgelovige en ongeoorloofde rituelen uit te voeren. Leken en priesters bijvoorbeeld kunnen geoorloofd te werk gaan zolang ze zich niet beroepen op demonen, namelijk door gebruik te maken van de sacramenten of sacramentaliën.

ANDERE VIJFTIENDE- EN ZESTIENDE-EEUWSE TRAKTATEN

Superstitie was reeds vanaf de late middeleeuwen een intens besproken onderwerp, en werd vanaf de vroege 15^{de} eeuw in toenemende mate gekoppeld aan het nieuwe concept van de diabolische hekserij. Het Concilie van Basel (1431-1449) zorgde ervoor dat die idee voor het eerst wijd verspreid werd. Vele belangrijke hekserijtheoretici waren aanwezig op deze bijeenkomst of waren er op een of andere manier mee verbonden, en kwamen daardoor in aanraking met “hekserij”.⁴⁹ Met name vanaf de jaren 1430-1440 kan met andere woorden een “tweede generatie” binnen de laatmiddeleeuwse demonologie onderscheiden worden, met dominicaan Johannes Nider als voornaamste figuur die de basis legde voor de stereotiepe beeldvorming van de heks in zijn *Formicarius* (1438). Ondanks die gedeelde basiskennis hebben hekserijtheoretici uit de tweede helft van de 15^{de} eeuw weinig aandacht gekregen in de historiografie. Bovendien zijn de traktaten meestal niet beschikbaar in vertaling of in editie, wat de toegankelijkheid bemoeilijkt.

De rituele elementen die aan bod komen in de *Malleus maleficarum* kunnen nochtans teruggevonden worden in andere laatmiddeleeuwse superstitietraktaten, waaronder *Tractatus contra demonum invocatores* (ca. 1450-70) van de dominicaanse theoloog Johannes Vivetus, *Flagellum haeticorum fascinariorum* (1458) van Nicholas Jacquier, en de werken van Johannes Nider en Ulrich van Pottenstein. Ik zal uit deze teksten enkele aanknopingspunten overlopen die in een extensiever onderzoek zeker uitgediept kunnen worden.

⁴⁷ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 163; “Tamen hec omnia crimina maleficarum flagicia excedunt, quod de prestantioribus speciebus deducitur, vnde et de minoribus non difficultatur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 359.)

⁴⁸ Institoris en Sprenger, *De Heksenhamer*, 166; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 362.

⁴⁹ Bailey, *Historical dictionary of witchcraft*, 12.

Het onderscheid tussen natuurlijke en onnatuurlijke (demonische) oorzaken en de functie van tekens weerklinken zowel bij Jacquier als bij Vivetus.⁵⁰ Hetzelfde geldt voor instrumentele en/of materialistische elementen. Bij Vivetus bijvoorbeeld krijgen exorcismen, net zoals bij Kramer, de invulling van een sacrament veeleer dan van een sacramentale.⁵¹ Jacquier, Nider en Pottenstein sluiten dan weer vooral aan bij de laatmiddeleeuwse materialistische attitudes en de overtuiging dat bovennatuurlijke krachten in de objecten zelf vervat waren.⁵²

Matthew Champion richtte zich recent op de tekst van Jacquier en plaatste die nadrukkelijk in de laatmiddeleeuwse context van verinnerlijkte vroomheid en lekende devotie, met focus op de devotie van vrouwen, materialisme en lichamelijke.⁵³ Johannes Nider en Ulrich van Pottenstein meenden beiden dat het dragen van woorden in amuletten perfect geoorloofd was, volgens de voorwaarden die ook bij Kramer aan bod komen, en volgden eveneens het laatmiddeleeuwse materialisme. Hetzelfde geldt voor de effectiviteit van gebeden.⁵⁴

Wel prominent besproken in het historiografisch debat zijn de 16^{de}-eeuwse superstitietraktaten, zoals de *Flagellum daemonum* (1576) van Girolamo Menghi (1529-1609)⁵⁵ en de *Disquisitiones magicarum* (1599) van Martín Del Rio (1551-1608)⁵⁶. In beide werken nemen kerkelijke exorcismen, en vooral de correcte uitvoering ervan, een prominente plaats in, op gelijkaardige wijze als in de *Malleus*. Menghi beschouwt ze, net als Kramer, als sacrament met automatische werkzaamheid en zet in op instructies over hoe een exorcisme correct uitgevoerd moet worden.⁵⁷ De juiste uitvoering, veeleer dan de intentie, en het officie van exorcist waren van belang voor de effectiviteit van het ritueel.⁵⁸

Del Rio volgt dezelfde redenering. Hij promoot exorcismen die officieel door de Kerk goedgekeurd werden en de voorgeschreven richtlijnen volgen, en bij voorkeur in een kerkelijke context uitgevoerd werden.⁵⁹ Diezelfde auteur, naar analogie met zijn collega-jezuïeten, vult bovendien de traditionele

⁵⁰ Matthew Champion, "Scourging the temple of God: towards an understanding of Nicolas Jacquier's *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458)," *Parergon* 28, nr. 1 (2011): 18; Walter Stephens, *Demon lovers: witchcraft, sex, and the crisis of belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 324.

⁵¹ Stephens, *Demon lovers*, 330.

⁵² Stephens, *Demon lovers*, 210.

⁵³ Matthew Champion, "Crushing the canon: Nicholas Jacquier's response to the *Canon Episcopi* in the *Flagellum haereticorum fascinariorum*," *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6, nr. 2 (2011): 198; Champion, "Scourging the temple of God," 1.

⁵⁴ Michael Bailey, *Magic and superstition: a concise history from antiquity to the present* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007), 174-75.

⁵⁵ Gaetano Paxia, inleiding in *The devil's scourge: exorcism during the Italian Renaissance*, ed. en vert. Gaetano Paxia (Boston: Weiserbooks, 2002), 28.

⁵⁶ Bailey, *Historical dictionary*, 35.

⁵⁷ Paxia, inleiding, 28-31.

⁵⁸ Paxia, inleiding, 33.

⁵⁹ Martín Del Rio, *Investigations into magic*, ed. en vert. P.G. Maxwell-Stuart (Manchester: Manchester University Press, 2000), 279.

oorzaken (natuurlijke en onnatuurlijke) aan met een nieuwe categorie: het “preternatuurlijke” (de demonische manipulatie van de occulte eigenschappen van natuurlijke zaken).⁶⁰ Hetzelfde principe blijft echter van kracht: zolang men gebruik maakt van de natuurlijke eigenschappen, is de remedie niet superstitieus.⁶¹

CONCLUSIES

In de *Malleus* worden er wel degelijk systematische (impliciete) criteria aangereikt om superstitie en geoorloofdheid van elkaar af te bakenen: namelijk (on)natuurlijke oorzaken en vormelijkheid/uitvoering van het ritueel. Wanneer een remedie gestoeld is op natuurlijke oorzaken of op goddelijke genade (als onnatuurlijke oorzaak), is ze geoorloofd. Indien ze zich beroept op demonen, is ze bijgelovig. De activering van de ene of de andere krachtbron wordt bepaald door de vormelijke/materialistische aspecten en uitvoering van de remedie, volgens duidelijke richtlijnen. Kramer hanteert hierbij een simplificatie van de werkzaamheidsprincipes die we doorgaans aantreffen in de theologie, waarbij hij de nadruk legt op automatische, mechanische effectiviteit en een materialistisch gebruik van woorden en objecten.

Het is belangrijk om aan te geven dat de aanwezigheid van deze criteria opgevat worden als een rationalisering van oordelen die uiteindelijk nog steeds het privilege zijn van de demonoloog: wat mogelijk en onmogelijk is in de natuur, wie een heks is en wie niet, zijn nog steeds criteria waarvan de concrete invulling ressorteert onder zijn (individuele) expertise als natuurfilosoof. Zo ook is Kramer in geen geval tolerant tegenover sommige bijgelovige rituelen en onverdraagzaam tegenover andere. Superstitie wordt op geen enkel moment vermengd met legitieme religie – “bijgelovige praktijken” zijn en blijven a priori ontoelaatbaar.

Niettemin hanteert Kramer wel degelijk een systematiek van onderliggende rituele werkingsprincipes; er is geen “grijze zone” van bijgelovige remedies die alsnog getolereerd worden, zoals in (vroeg)moderne narratieven vaak weerklinkt. We kunnen hieruit concluderen dat termen als “superstitie” en “geoorloofdheid” moeten begrepen worden aan de hand van de contemporaine ideeën en denkkaders, en niet door middel van ahistorische (vroeg)moderne invullingen die desondanks nog steeds gangbaar blijken te zijn in het historio-grafisch debat.

Ondanks de geringe aandacht die werd besteed aan andere traktaten uit de 15^{de} eeuw, kunnen er toch een aantal tendenzen geïdentificeerd worden. De al dan niet natuurlijke causaliteit van een ritueel blijft een betekenisvol criterium

⁶⁰ Mark A. Waddell, *Jesuit science and the end of nature's secrets* (Farnham: Ashgate, 2015), 29.

⁶¹ Del Rio, *Investigations into magic*, 279.

en naar de 16^{de} eeuw toe intensifieert het belang hiervan. Ook het materialisme, de behandeling van rituelen als sacramenten en de relatie tussen effectiviteit en correcte uitvoering van het ritueel blijven belangrijke aspecten, zij het dat ze strikter gereguleerd worden in de 16^{de}-eeuwse werken.

De systematiek die herkend kan worden, heeft bijgevolg een grote impact op de klassieke onttoveringstheorie. Reeds in de 15^{de} eeuw werden strikte rationeel-systematische en scherp afgelijnde demarcaties gemaakt tussen bijgeloof en geoorloofdheid. De middeleeuwse Kerk zette in op een onttovering van wat zij als “magische” en “superstitieuze” remedies ervoer, aan de hand van de diabolische hekserij. In 16^{de}-eeuwse werken, zoals die van Del Rio en Menghi, komen dezelfde rituele elementen terug en worden geen nieuwe aspecten of problemen rond superstitie en geoorloofdheid gepresenteerd. Ze worden wel strikter gereguleerd en geïntensifieerd; de problematiek rond werkzaamheidsprincipes en dergelijke wordt expliciet aangehaald, als respons op protestantse kritieken. Er is dus wel degelijk sprake van een zekere continuïteit.

Deze stellingen hebben uiteraard slechts betrekking op een fractie van het laatmiddeleeuwse en vroegmoderne corpus van superstitie- en hekserijtraktaten. In een extensiever onderzoek zouden meerdere traktaten uit de tweede helft van de 15^{de} eeuw geanalyseerd kunnen worden aan de hand van de rituele elementen die ik heb uitgelicht. Die kan men vervolgens via een gelijkaardige analyse vergelijken met de eerste generatie superstitietraktaten uit de late 14^{de} en vroege 15^{de} eeuw, en de 16^{de}-eeuwse werken. Op die manier kan de these van een laatmiddeleeuwse rationalisering en onttovering enerzijds en een continuïteit tussen laatmiddeleeuwse en vroegmoderne systematiek anderzijds verder geïllustreerd en onderbouwd worden.

BIBLIOGRAFIE

Primaire bronnen

- Aquino, Thomas (van). *Summa theologiae*. Uitgegeven door Roberto Busa. Rome: Commissio Leonina, 1888-1906 (corpus thomisticum).
- Augustinus. *On Christian doctrine*. Vertaald door J.F. Shaw. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Institoris, Henricus en Jacobus Sprenger. *De Heksenhamer*. Uitgegeven en vertaald door Ivo Gay. Utrecht: Uitgeverij IJzer, 2011.
- Institoris, Henricus en Jacobus Sprenger. *Malleus maleficarum, Vol. 1: the Latin text and introduction*. Uitgegeven door Christopher S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Secundaire literatuur

- Bailey, Michael. "Concern over superstition in late medieval Europe." *Past & Present* 199, suppl. 3 (2008): 115-33.
- Bailey, Michael. "Superstition and dissimulation: discerning false religion in the fifteenth century." In *Dissimulation and deceit in early modern Europe*, uitgegeven door Miriam Eliav-Feldon en Tamar Herzig, 9-26. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Bailey, Michael. "The feminization of magic and the emerging idea of the female witch in the late Middle Ages." *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 120-34.
- Bailey, Michael. *Fearful spirits, reasoned follies: the boundaries of superstition in late medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Bailey, Michael. *Historical dictionary of witchcraft*. Lanham: The Scarecrow Press, 2003.
- Bailey, Michael. *Magic and superstition: a concise history from antiquity to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2007.
- Broedel, Hans Peter. "To preserve the manly form from so vile a crime: ecclesiastical anti-sodomitic rhetoric and the gendering of witchcraft in the *Malleus maleficarum*." *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 136-48.
- Broedel, Hans Peter. *The Malleus maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Cameron, Euan. *Enchanted Europe: superstition, reason, and religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Champion, Matthew. "Crushing the canon: Nicholas Jacquier's response to the *Canon Episcopi* in the *Flagellum haereticorum fascinariorum*." *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6, nr. 2 (2011): 183-211.
- Champion, Matthew. "Scourging the temple of God: towards an understanding of Nicolas Jacquier's *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458)." *Parergon* 28, nr. 1 (2011): 1-24.
- Clark, Stuart. *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Del Rio, Martín. *Investigations into magic*. Uitgegeven en vertaald door P.G. Maxwell-Stuart. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- Ferber, Sarah. "Demonic possession, exorcism, and witchcraft." In *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, uitgegeven door Brian P. Levack, 575-92. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Geertz, Hildred. "An anthropology of religion and magic, I." *The Journal of Interdisciplinary History* 6, nr. 1 (1975): 71-89.
- Ghellinck, Joseph (de). "Peter Lombard." In *The Catholic Encyclopedia*, XI. New York: Appleton Company, 1911. Geraadpleegd 20.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/11768d.htm>.
- Grob, Jeffrey. "The canon law on the rite of major exorcism." *Studia canonica* 44 (2010): 149-88.

- Guiley, Rosemary Ellen. *The encyclopedia of witches, witchcraft and wicca*. New York: Facts on File, 2008.
- Kennedy, Daniel. "Sacraments." In *The Catholic Encyclopedia*, XIII. New York: Robert Appleton Company, 1912. Geraadpleegd 20.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm>.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Mackay, Christopher S. Inleiding in *The Hammer of Witches*, uitgegeven door Christopher S. Mackay, 1-58. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Muir, Edward. *Ritual in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Paxia, Gaetano. Inleiding in *The devil's scourge: exorcism during the Italian Renaissance*, uitgegeven en vertaald door Gaetano Paxia, 3-40. Boston: Weiserbooks, 2002.
- Rosner, Anna. "The witch who is not one: the fragmented body in early modern demonological tracts." *Exemplaria* 21, nr. 4 (2009): 363-79.
- Smith, Moira. "The flying phallus and the laughing inquisitor: penis theft in the *Malleus maleficarum*." *Journal of Folklore Research* 39, nr. 1 (2002): 85-117.
- Smith, Stephen Anthony. "Introduction." *Past & Present* 199, nr. 3 (2008): 7-55.
- Stephens, Walter. "Witches who steal penises: impotence and illusion in *Malleus maleficarum*." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28, nr. 3 (1998): 495-529.
- Stephens, Walter. *Demon lovers: witchcraft, sex, and the crisis of belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Herzig, Tamar. "Flies, heretics, and the gendering of witchcraft." *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, nr. 1 (2010): 51-80.
- Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic*. Londen: Weidenfeld & Nicolson, 1971.
- Toner, Patrick. "Exorcism." In *The Catholic Encyclopedia*, V. New York: Appleton Company, 1907. Geraadpleegd 25.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/05709a.htm>.
- Waddell, Mark A. *Jesuit science and the end of nature's secrets*. Farnham: Ashgate, 2015.
- Weber, Max. "Science as a vocation." In *From Max Weber: essays in sociology*, uitgegeven en vertaald door H.H. Gerth en C. Wright Mills, 129-56. New York: Oxford University Press, 1946.
- Weber, Max. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Vertaald door Talcott Parsons. Londen: Allen & Unwin, 1930.
- Young, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016.