

“Vnde possunt remedia licita ab illicitis discerni”?

**Superstitieuze en geoorloofde rituele praktijk in de
Malleus maleficarum: een vijftiende-eeuwse onttovering**

Chloé Conickx

01103104

Promotor: Prof. dr. Steven Vanden Broecke
Leescommissarissen: Prof. dr. Jan Dumolyn en Dr. Jetze Touber

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad master in de Geschiedenis

Academiejaar: 2017 - 2018

Verklaring i.v.m. auteursrecht

De auteur en de promotor geven de toelating deze studie als geheel voor consultatie beschikbaar te stellen voor persoonlijk gebruik. Elk ander gebruik valt onder de beperkingen van het auteursrecht, in het bijzonder met betrekking tot de verplichting de bron uitdrukkelijk te vermelden bij het aanhalen van gegevens uit deze studie.

Het auteursrecht betreffende de gegevens vermeld in deze studie berust bij de promotor. Het auteursrecht beperkt zich tot de wijze waarop de auteur de problematiek van het onderwerp heeft benaderd en neergeschreven. De auteur respecteert daarbij het oorspronkelijke auteursrecht van de individueel geciteerde studies en eventueel bijhorende documentatie, zoals tabellen en figuren.

Woord vooraf

Religie, magie en het occulte hebben mij altijd geboeid. Dat begon heel eenvoudig, met het bekijken van fantasyfilms of het lezen over allerhande complottheorieën binnen de Kerk à la Dan Brown en Umberto Eco. Kerken, kloosters en kathedralen stonden (en staan nog steeds) steevast op de planning bij een bezoek aan een historische site, en tijdens mijn studies taal- en letterkunde verdiepte ik me in de Bijbel – het voornaamste referentiepunt voor ieder die historische literatuur ter harte neemt. Toen ik het voorbereidingsprogramma tot master in de Geschiedenis aanving, trok het hoofdstuk rond hekserij en andere occultheden in het vak “Geschiedenis van de Vroegmoderne tijd” me meteen aan. Ik noteerde de paginanummers zelfs op een post-it, mocht ik ooit een onderwerp zoeken voor een paper.

Dat is uiteindelijk uitgemond in deze masterscriptie over de *Malleus maleficarum*. Het is frappant dat velen dit een vreemde fascinatie vinden. Bij deze: ik hou me niet bezig met hekserij, en last van demonen heb ik tot nu toe nog niet gehad. Als geschiedkundige gaat mijn interesse dan ook uit naar de historische context van deze fenomenen en wil ik ze met een kritische blik en een gezonde dosis nieuwsgierigheid begrijpen, interpreteren en kaderen. Na een intensieve onderzoeksperiode van acht maanden hoop ik met dit eindproduct een nuttige bijdrage geleverd te hebben aan het historiografisch debat. Ikzelf heb er alleszins veel uit geleerd, zowel op wetenschappelijk als op persoonlijk vlak.

Met dit voorwoord, waarmee ik de laatste hand leg aan mijn scriptie, wil ik ten slotte even stil staan bij al wie me de laatste maanden gesteund en geholpen heeft. Vooreerst gaat mijn bijzondere dank uit naar mijn promotor, prof. dr. Steven Vanden Broecke, voor de uitstekende begeleiding en de fijne samenwerking. Daarnaast wil ik graag mijn mama bedanken voor haar onvermoeibare steun en haar taalgevoel, dat ze ten volle benut heeft bij het nalezen van mijn teksten. Veel dank gaat uit naar Jan, die mijn scriptie eveneens heeft nagelezen op taal en spelling, en naar mijn vrienden en vriendinnen die voor de nodige ontspannende momenten hebben gezorgd en steeds klaar stonden voor een gezellige babbel.

Chloé Conickx

Hamme, mei 2018.

Inhoudsopgave

0. Verantwoording van brontekst en vertaling.....	1
1. Inleiding.....	2
2. De <i>Malleus maleficarum</i>	11
3. Superstitieuze remedies tegen hekserij.....	17
3.1 De operator	20
3.2 Causaliteit	26
3.3 Intentie en vormelijkheid	34
4. Exorcismen	45
4.1 De operator van exorcismen	46
4.2 Causaliteit	51
4.3 Intentie en vormelijkheid	55
5. Rituele elementen in andere hekserijtraktaten.....	65
6. Conclusie	70
Bijlage.....	75
Bibliografie	76

Aantal woorden: 28.558

0. Verantwoording van brontekst en vertaling

Ik heb ervoor gekozen om in eerste instantie te werken met de meest recente Latijnse editie van de *Malleus maleficarum* van Christopher S. Mackay.¹ Als niet-klassiek filoloog heb ik ervoor geopteerd om citaten in vertaling weer te geven, hiervoor heb ik de voorkeur gegeven aan de Engelse vertaling van Mackay², veeleer dan de Nederlandse van Ivo Gay.³ Mackay's vertaling wordt als uitstekend beoordeeld, met name omdat hij zo dicht mogelijk bij zijn eigen Latijnse editie blijft.⁴ Daarnaast voorziet hij een uitgebreide, wetenschappelijk verantwoorde, historische contextualisering. Ivo Gay gaat meer populariserend te werk; in zijn inleiding is hij voornamelijk gericht op het bekritisieren van het werk en de auteur(s) veeleer dan het historiseren van de laatmiddeleeuwse ideeën over religie en het occulte.⁵

Ik besef dat dit een afweging inhoudt tussen leesbaarheid en uniformiteit van taal enerzijds, en kwaliteit van vertaalde citaten anderzijds. Ik heb beslist om op dat laatste in te zetten om de betekenissen en connotaties van Latijnse termen zoveel mogelijk in stand te houden. Uiteraard impliceert een vertaling bepaalde interpretatieve keuzes, ik zal dan ook steeds het originele Latijn meegeven in voetnoot uit de editie van Mackay.

¹ Henricus Institoris en Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum, Vol. 1: the Latin tekst and introduction*, ed. Christopher S. Mackay (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

² Henricus Institoris, *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*, ed. en vert. Christopher S. Mackay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³ Henricus Institoris en Jacobus Sprenger, *De Heksenhamer*, ed. en vert. Ivo Gay (Utrecht: Uitgeverij IJzer, 2011).

⁴ Zie o.m. Erik H.C. Midelfort, recensie van *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*, door Christopher S. Mackay, *The Catholic Historical Review* 97, nr. 1 (2011): 99-101; Jonathan Seitz, recensie van *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*, door Christopher S. Mackay, *Isis* 101, nr. 4 (2010): 870-71.

⁵ Ed Schilders, "Iedere vrouw kan veranderen in een heks," recensie van *De Heksenhamer*, door Ivo Gay, *De Volkskrant* (2005), geraadpleegd 25.05.2018, <https://www.volkskrant.nl/cultuur-media/iedere-vrouw-kan-veranderen-in-een-heks~baa1262f/>.

1. Inleiding

“Because this method involving the carrying of the Sacrament to calm the wind seems to be something superstitious to many people, since *they do not understand the rules by which it is decided whether something is superstitious or not, it should be noted that five rules (considerations) are laid down by which anyone can recognize whether a work offered to God is superstitious [...] or it is intended for the purpose of offering to God due worship and honor [mijn cursief].*”⁶

In het onderdeel over remedies tegen hekserij haalde Heinrich Kramer (ca. 1430-1505)⁷ in zijn *Malleus maleficarum* (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 sociologisch en historiografisch discours, werden dergelijke demarcaties pas vanaf de Reformatie concreet gerealiseerd. Deze “revolutie” in de religieuze rituele praktijk werd door Weber gezien als een belangrijk breekpunt tussen de “magische” middeleeuwen en de gerationaliseerde vroegmoderne periode. De grote lijnen van dit sociologische paradigma kunnen – in zekere mate gehistoriseerd – teruggevonden worden in Keith Thomas’ *Religion and the decline of magic* uit 1971.⁸

Thomas impliceerde dat de Reformatie een emancipatie van superstitieuze geloven vormde waarbij duidelijke demarcaties gemaakt werden tussen magie en religie. Hildred Geertz bekritiseerde Thomas’ ahistorische categorisering en stelde dat de demarcatie tussen magie en religie een historisch gegeven is veeleer dan een universeel.⁹ De laatste decennia werd de onttoverende impact van de Reformatie bovendien sterk genuanceerd. Robert Scribner wees op de continuïteiten en homologieën tussen de middeleeuwse en de protestantse mentaliteit en relativeerde de impact van de Reformatie. Volgens hem was de religieuze ervaring in de post-reformatorische periode niet zo anders dan die in de middeleeuwen.¹⁰ Sindsdien verwezen steeds meer historici naar de “Lange Reformatie” – een onttovering verspreid over een aantal eeuwen – veeleer dan naar een specifiek historisch moment.¹¹

⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 467; “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 [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 551.)

⁷ Michael Bailey, *Historical dictionary of witchcraft* (Lanham: The Scarecrow Press, 2003), 80.

⁸ Alexandra Walsham, “The Reformation and the ‘disenchantment of the world’ reassessed,” *The Historical Journal* 51, nr. 2 (2008): 499.

⁹ Hildred Geertz, “An anthropology of religion and magic, I,” *The Journal of Interdisciplinary History* 6, nr. 1 (1975): 71-89.

¹⁰ Robert W. Scribner, “The Reformation, popular magic and the ‘disenchantment of the world,’” *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993): 475-94.

¹¹ Bv. Peter G. Wallace, *The long European Reformation: religion, political conflict and the search for conformity, 1350-1750* (Basingstoke: Palgrave, 2004); Owen Davies, *Witchcraft, magic and culture, 1736-1951* (Manchester: Manchester University Press, 1999); Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England* (New Haven: Yale University

Tegenwoordig stellen onderzoekers dat christelijke autoriteiten reeds in de late middeleeuwen hun bekommernissen uitten omtrent superstitieuze praktijken als corruptie van het ware geloof, maar dat de term “superstitie” een bijzonder vage categorie was die nooit naar een duidelijk afgebakend geheel van praktijken of geloven verwees. Religieuze of intellectuele autoriteiten pasten het concept veelal toe als pejoratief label om bepaalde handelingen als onjuist of ongeoorloofd te bestempelen.¹² Er was zelden een consensus over de lading die “superstitie” precies dekte, met overlappingen en ambigue afgrenzingen van de categorieën “magie” en “religie” als gevolg. Bijgeloof en de problematische definiëring ervan waren echter geen nieuw fenomeen in de middeleeuwen, de herkomst kan getraceerd worden tot in de Klassieke Oudheid.

De Oude Grieken gebruikten namelijk de term *deisidaimonia*, wat vertaald kan worden als “vrees (*deisi*) voor demonen (*daimones*)”. *Deisi* kon echter ook verwijzen naar respect of ontzag veeleer dan echte angst, en *daimones* kon refereren naar goden, goddelijkheden of andere soorten bovennatuurlijke wezens. Oorspronkelijk had *deisidaimonia* allicht een neutrale of positieve connotatie en verwees het naar “passende vroomheid”; zo stelt Dale Martin dat de term in antieke geschriften vaak in verband werd gebracht met andere religieuze concepten die nooit pejoratief waren, zoals *eusebia*, *eulabeia*, *theosebeia* (“vroomheid” of “religieuze dienst”).¹³ Vanaf de late vierde eeuw v.C. kreeg *deisidaimonia* een negatievere invulling, en verwees het naar een overtollige, ongebalanceerde vorm van religie.¹⁴ Bovendien hing hier ook een ethische component aan vast; bijgeloof was verkeerd omdat het mensen aanzette tot sociaal ongepaste handelingen. Het vormde met andere woorden een inbreuk op de heersende etiquette en de idee van “geschikt gedrag”.¹⁵ Waar de grens precies lag tussen gepast en ongepast gedrag en gematigde en ongebalanceerde religie werd echter nooit onderbouwd.¹⁶

Deze invulling werd later in de eerste eeuw v.C. overgenomen door de Romeinen – allicht door Cicero (106-43 v.C.) – en vertaald als *superstitio*, als een categorie die tegenover de notie van “ware religie” kwam te staan.¹⁷ Het adjectief *superstitiosus* werd minstens twee eeuwen eerder reeds gebruikt, die vroegste betekenis werd geassocieerd met (private) divinatie die de officiële staatsrituelen bedreigde. Cicero refereerde met *superstitio* echter duidelijk naar excessieve, ongerechtvaardigde rituelen en observaties, veelal uitgevoerd door de lagere klassen.¹⁸ De term kreeg bovendien een politieke dimensie in de toepassing op vreemde religies, aangezien *superstitio* verwees naar alle niet-officiële, “vreemde” rituelen

Press, 2006); Sasha Handley, *Visions of an unseen world: ghost beliefs and ghost stories in eighteenth-century England* (Londen: Pickering & Chatto, 2007).

¹² Michael Bailey, *Fearful spirits, reasoned follies: the boundaries of superstition in late medieval Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 18.

¹³ Dale Martin, *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 18-9.

¹⁴ Stephen Anthony Smith, “Introduction,” *Past & Present* 199, nr. 3 (2008): 12.

¹⁵ Martin, *Inventing superstition*, 34.

¹⁶ Martin, *Inventing superstition*, 27 en 77.

¹⁷ Smith, “Introduction,” 12.

¹⁸ Bailey, *Fearful spirits*, 19; Smith, “Introduction,” 12.

die een politieke bedreiging vormden voor de officiële Romeinse staatsreligie.¹⁹ Romeinse schrijvers pasten de term dan ook toe op het vroege christendom.

De vroege christelijke apologeten namen de notie bijgeloof echter over, eigenden het zich toe – onder meer door de *daemones* van de Grieks-Romeinse traditie te combineren met Joodse mythen over het “kwaad”²⁰ – en gebruikten het op hun beurt weer tegen Romeinse religie en heidense geloven in het algemeen.²¹ Alle heidense godheden en *daimones* werden gezien als “demonen” – kwaadaardige geesten die verbannen werden uit de hemel door de christelijke God.²² Alle niet-christelijke rituelen waren steeds diabolische perversies, illegitiem en bijgelovig; *superstitio* werd in deze context geherdefinieerd als een vorm van idolatrie waarbij een inherente demonische bedreiging aanwezig was.²³

De fundamenteel christelijke definitie van bijgeloof die lange tijd dominant bleef, werd in grote mate beïnvloed door kerkvader Augustinus van Hippo (354-430). Hij kaderde *superstitio* binnen zijn tekentheorie, waarin hij natuurlijke en conventionele tekens onderscheidde. Die laatste groep kon gevaarlijk zijn aangezien ze communicatie tussen mensen en demonen kon bewerkstelligen.²⁴ Met name Augustinus’ idee van *pacta significationum* – pacts over bepaalde betekenissen, afgesloten met demonen door middel van een “contract” – bepaalde de invulling van bijgeloof tijdens de vroege en hoge middeleeuwen.²⁵ Volgens Michael Bailey bleef superstitie tijdens deze periode slechts een retorische bezorgdheid voor religieuze autoriteiten die in hun geschriften louter voortbouwden op vroegere traktaten. Overgebleven heidense praktijken waren geïncorporeerd in het christelijke geloofssysteem en werden niet als bijgelovig beschouwd. “Echte” bijgelovige activiteiten kwamen zelden voor.²⁶

Vanaf de dertiende en veertiende eeuw namen de theologische discussies omtrent superstitie sterk toe, allicht door de bloei van scholen en universiteiten. Binnen deze context moet de dertiende-eeuwse dominicaanse theoloog Thomas van Aquino (1225-1274)²⁷ gesitueerd worden, die in zijn *Summa theologiae* (1275) de definitie van bijgeloof verder uitwerkte. Zijn invulling was toonaangevend voor de rest van de middeleeuwen.²⁸ Voor Thomas hield superstitie bepaalde rituelen of devoties in die tot God gericht waren maar op een onjuiste manier werden uitgevoerd, of devoties die eigenlijk voor God waren voorbehouden maar gericht waren tot een ander wezen.²⁹ 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

¹⁹ Smith, “Introduction,” 12; Bailey, *Fearful spirits*, 19; Michael Bailey, “Concern over superstition in late medieval Europe,” *Past & Present* 199, suppl. 3 (2008): 118.

²⁰ Smith, “Introduction,” 13.

²¹ Bailey, *Fearful spirits*, 19.

²² Bailey, *Fearful spirits*, 20.

²³ Smith, “Introduction,” 13.

²⁴ Smith, “Introduction,” 13.

²⁵ Smith, “Introduction,” 13.

²⁶ Bailey, “Concern over superstition,” 119.

²⁷ Smith, “Introduction,” 20.

²⁸ Bailey, “Concern over superstition,” 121.

²⁹ Bailey, “Concern over superstition,” 121.

manier, waarbij demonen kunnen interfereren.³⁰ Augustinus en Thomas van Aquino vormden samen de fundamentele basisdefinitie van superstitie. Laatmiddeleeuwse theologen die de abstracte betekenis ervan bespraken baseerden zich steeds op beide autoriteiten, waardoor bijgeloof steevast werd gerelateerd aan demonische *agency*.³¹

In de nasleep van het Vierde Lateraanse Concilie in 1215 werd er steeds meer nadruk gelegd op pastorale zorg, dit door de toenemende bekommernis van kerkelijke autoriteiten omtrent lekenpraktijken.³² Het intellectuele discours rond superstitie en demonische *agency* werd daardoor steeds meer vermengd met volkspraktijken die – letterlijk – gediaboliseerd werden. Ze werden in het algemeen gezien als een serieuze en gevaarlijke afwijking en een misbruik van de religieuze cultus, niet langer als een ridicule dwaasheid.³³ Autoriteiten vreesden met name dat vele populaire geloven en praktijken een zekere omgang met demonische krachten omvatten – waar de uitvoerder zich al dan niet bewust van was, en waarbij aan demonen een bepaalde vorm van devotie werd gegeven die eigenlijk enkel aan God toebehoorde. Dat gaf uiting aan een bijzondere bekommernis omtrent expliciete of impliciete pacts met invocaties van demonen in christelijke trakaten omtrent superstitie. Theologen vreesden dat leken onvoldoende kennis hadden van de demonische realiteit en daardoor de potentieel schadelijke effecten niet konden erkennen.³⁴

Vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw gingen theologen dan ook descriptief in plaats van prescriptief te werk en hielden ze zich steeds meer bezig met specifieke manifestaties van bijgelovige praktijken. Laatmiddeleeuwse auteurs die over superstitie schreven, zoals Jean de Gerson (1363-1429)³⁵, behandelden eerst de algemene aard van demonen en demonische krachten – gebaseerd op de basisdefinities van Augustinus en Thomas van Aquino – vooraleer ze specifieke casussen behandelden, of omgekeerd.³⁶ Laatmiddeleeuwse theologen hadden echter niet dezelfde visie op de spirituele wereld: ondanks de gedeelde theologische achtergrond legden zij verschillende accenten en nuances, afhankelijk van de manier waarop zij het kosmologisch kader construeerden. Augustinus en Thomas van Aquino gaven in hun abstracte basisteksten namelijk geen concrete voorbeelden en lieten daardoor heel wat vragen onopgelost voor auteurs die de categorieën en ideeën uit de scholastieke theologie probeerden toe te passen op concrete en praktische problemen.³⁷

De laatmiddeleeuwse diabolisering van volksreligie vond echter een apotheose in de vijftiende eeuw, toen het demonologische paradigma in toenemende mate gebruikt werd om *maleficia*, hekserij en remedies tegen hekserij te verklaren. Deze ontwikkeling kan in sterke mate verklaard kan worden door de toenemende vermenging van volkscultuur en het

³⁰ Smith, "Introduction," 20.

³¹ Bailey, *Fearful spirits*, 21.

³² Bailey, "Concern over superstition," 120.

³³ Bailey, "Concern over superstition," 121-22.

³⁴ Bailey, "Concern over superstition," 131.

³⁵ Louis Salembier, "Jean de Charlier de Gerson," in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), VI, geraadpleegd 14.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/06530c.htm>.

³⁶ Bailey, "Concern over superstition," 125.

³⁷ Euan Cameron, *Enchanted Europe: superstition, reason, and religion, 1250-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 100.

theologische discours rond geleerde elitemagie van de “klerikale onderwereld”.³⁸ De term *maleficus* (mannelijk) of *malefica* (vrouwelijk) verwees initieel naar iemand die schadelijke spreuken of magische rituelen uitvoerde (*maleficia*). In deze periode kreeg ze een andere connotatie die de basis zou vormen voor de conceptualisering en veroordeling van hekserij. Heksen voerden niet louter schadelijke magie uit tegen anderen, ze kregen hun magische krachten door de supplicatie aan en verering van demonen. Bovendien werden ze beschuldigd van complete apostasie – de afwijzing van hun geloof en de overgave van hun ziel aan de duivel in ruil voor hun krachten.³⁹ Tegen het midden van de vijftiende eeuw was dit nieuwe stereotype van schadelijke demonische magie, uitgevoerd door leden van conspirationele, diabolische culten, een vast gegeven in de Europese verbeelding.⁴⁰

Bijgeloof en hekserij kregen hierdoor een donkerdere dimensie, het ging hier namelijk om christenen die er bewust voor kozen om van de officiële geloofsrichtlijnen af te wijken en zich ten dienste van demonen te stellen als leden van een soort satanische cultus, waarbij ze Christus, de Kerk en het volledige christelijke geloof afwezen.⁴¹ Een belangrijke discussie die hiermee gepaard ging was welk onderscheid er gemaakt kon worden tussen gevaarlijke *maleficia* enerzijds en beschermende en helende rituelen gericht tegen hekserij – zowel officiële kerkelijke rituelen als niet-officiële, die gepromoot werden door kerkelijke autoriteiten.⁴² Mogelijk misbruik van zulke rituelen – zelfs onbewust – kon namelijk ook leiden tot demonische interferentie. Bovendien beseften autoriteiten dat er een arsenaal van genezende en beschermende rituelen in de volkstraditie bestond dat gebruik maakte van elementen uit de religieuze devotie, bijvoorbeeld bepaalde passages uit gebeden, bijbelverzen, sacramentele voorwerpen, maar ook bepaalde tekens of gebaren of natuurlijke voorwerpen zoals kruiden, wortels en stenen.⁴³ Vele van deze rituelen werden, ondanks hun problematische en potentieel superstitieuze status, getolereerd en aangemoedigd – leken konden zich namelijk ook steeds wenden tot heksen om de schade ongedaan te maken, en dat was uiteraard volstrekt ontoelaatbaar.⁴⁴

In deze periode ontstond met andere woorden de idee van een grootschalige diabolische sekte die de Kerk van binnenuit wilde ondermijnen – zowel in de vorm van manifeste hekserij als diabolische remedies er tegen. Deze problematiek stond veelal centraal in traktaten over hekserij, waarbij specifieke praktijken in concrete omstandigheden geanalyseerd werden. Via de diabolische hekserij hield de Kerk een grootschalig experiment met het afbakenen van de grenzen tussen geoorloofde en niet-geoorloofde apotropaeïsche

³⁸ Over de ontwikkeling van de geleerde demonische magie naar de notie van diabolische hekserij, zie Michael Bailey, “From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later Middle Ages,” *Speculum* 76, nr. 4 (2001): 960-90.

³⁹ Bailey, “From sorcery to witchcraft,” 962.

⁴⁰ Michael Bailey, *Magic and superstition: a concise history from antiquity to the present* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007), 135.

⁴¹ Bailey, *Fearful spirits*, 194; Bailey, “From sorcery to witchcraft,” 962.

⁴² Bailey, *Fearful spirits*, 196.

⁴³ 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 Herzig (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 15.

⁴⁴ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 20.

rituelen. De eerste demonologische teksten van deze aard verschenen vanaf de jaren 1430, zoals de *Formicarius* van Johannes Nider (1380-1438)⁴⁵ – meer bepaald het vijfde hoofdstuk, *De maleficis et eorum deceptionibus*.⁴⁶ Het wellicht meest bekende demonologische en inquisitoriale traktaat over hekserij verscheen tegen het einde van de eeuw: de *Heksenhamer* of *Malleus maleficarum* van Heinrich Kramer (Institoris).⁴⁷ Zowel Nider als Kramer behoorden tot de dominicanerorde, die bekend stond voor haar pastorale en inquisitoriale activiteiten en zich met name bezighield met onderzoeken naar gewone geloofspraktijken. De theologische basis die zij hanteerden was het dertiende-eeuwse thomisme – niet het nominalisme uit de veertiende en vijftiende eeuw dat onder meer door Jean de Gerson gevolgd werd.⁴⁸

Ondanks de grote invloed, verspreiding en bekendheid van de *Malleus*, vormde ze niet de absolute of universeel aanvaarde leidraad voor de bestrijding van heksen.⁴⁹ Het traktaat was zeker niet representatief voor vijftiende-eeuwse hekserijtheorieën – zoals reeds eerder vermeld hadden dergelijke werken een gemeenschappelijke theologische basis, maar volgden ze verschillende benaderingen en interpretaties. Naast een beschrijving van de aard van hekserij als diabolische ketterij, presenteerde het werk verslagen en narratieven over de zogenaamde activiteiten van heksen, waarvoor Kramer een beroep deed op zijn eigen inquisitoriale ervaringen en eerder verschenen literatuur zoals de *Formicarius* van Nider.⁵⁰ Christopher Mackay stelt dat Kramer vooral zijn eigen visie op hekserij weergeeft, waarbij hij de werkelijkheid van hekserij tracht te bewijzen, de praktijken van heksen uiteenzet en de verschillende manieren waarop men daarmee moet omgaan, om ten slotte het “probleem” op te lossen door middel van vervolging en uitroeiing van de malafide uitvoerders.⁵¹

Deze doelstellingen worden gereflecteerd in de structuur van de *Heksenhamer*, die uit drie grote delen bestaat: het eerste deel bewijst het bestaan van heksen en is opgedeeld in drie secties die elk een element bespreken dat noodzakelijk werd geacht in de uitvoering van hekserij: de heks zelf, de demon, en de toestemming van God. Het gaat hier met name over een algemeen, theoretisch kader dat grotendeels gebaseerd werd op het werk van Thomas van Aquino en dat de klassieke structuur van scholastieke argumentatie volgt (*quaestio disputata*).⁵² Het tweede deel behandelt de concrete praktijken van heksen en is eveneens

⁴⁵ Ignatius Smith, “John Nider,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), XI, geraadpleegd 14.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/11072b.htm>.

⁴⁶ Bailey, *Fearful spirits*, 197.

⁴⁷ Wellicht was Jacobus Sprenger co-auteur (zie onder). Aangezien hier heel wat onzekerheid over bestaat zal ik enkel naar Kramer verwijzen als auteur doorheen deze scriptie.

⁴⁸ Michael Bailey, “The disenchantment of magic: spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature,” *The American Historical Review* 111, nr. 2 (2006): 387. Over de dominicaanse orde en hun toepassing van het thomistische demonologische systeem op hekserij, zie Peter Segl, “Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzler und Hexen,” in *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, eds. Sabine von Heusinger, Elias H. Füllenbach en Walter Senner (Berlijn: De Gruyter, 2016) en Christine Pigné, “Du *De malo* au *Malleus maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière,” *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 13 (2006): 195-220.

⁴⁹ Bailey, *Fearful spirits*, 199.

⁵⁰ Bailey, *Magic and superstition*, 138.

⁵¹ Christopher S. Mackay, inleiding in *The Hammer of Witches*, ed. en vert. Christopher S. Mackay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 6-7.

⁵² Mackay, inleiding, 10.

opgesplitst in twee secties: de eerste bespreekt de handelingen van heksen, de tweede haalt legitieme methodes aan om ze te neutraliseren en tegen te gaan. In het derde en laatste deel bespreekt Kramer de gerechtelijke methode om onderzoek te doen naar heksen en ze uiteindelijk te veroordelen.⁵³

De *Malleus* had een geduchte reputatie en was bijzonder invloedrijk voor de latere conceptualisering van en beeldvorming rond hekserij, en voor de heksenvervolgingen van de zestiende en zeventiende eeuw.⁵⁴ Onderzoek naar hekserij en de *Heksenhamer* begon reeds tijdens de Verlichting in de achttiende eeuw en werd verder gezet in de negentiende eeuw binnen de context van het Duitse nationalisme en de *Kulturkampf*. Tijdens deze periode bleef de historiografie hieromtrent beperkt tot het Duitse taalgebied. Een eerste Duitse vertaling kwam er in 1906⁵⁵, in 1928 werd de eerste Engelse vertaling van de *Malleus* gepubliceerd door Montague Summers⁵⁶ waardoor het traktaat ook in de Angelsaksische wereld bestudeerd kon worden. Vanaf de jaren '50 en '60 kreeg Kramers werk steeds meer internationale aandacht, veelal binnen de geschiedenis van tovenarij in het algemeen.⁵⁷ In de jaren '80 viel het onderzoek rond de *Malleus* even stil – op een artikel van Peter Segl na dat met name op de context van de *Heksenhamer* focuste.⁵⁸

Vanaf de jaren '90 kreeg het historiografisch debat een nieuwe impuls: er werden twee nieuwe edities uitgebracht: één door André Schnyder – die overigens ook een reeks artikels publiceerde over de *Malleus* waarin hij de aandacht vestigde op zowel historische als literaire aspecten⁵⁹ – in 1991⁶⁰, en één door Günter Jerouschek in 1992⁶¹. In 2006 verscheen er opnieuw een Engelse editie door Christopher Mackay⁶² – een herziene versie werd in 2009 uitgebracht – en in 2007 ook door Peter Maxwell-Stuart⁶³. Hekserij en de *Heksenhamer* zijn een populair onderzoeksonderwerp, maar dezelfde thema's keren steeds terug: seksualiteit

⁵³ Mackay, inleiding, 11.

⁵⁴ Rosemary Ellen Guiley, *The encyclopedia of witches, witchcraft and wicca* (New York: Facts on File, 2008), 223.

⁵⁵ Heinrich Institoris en Jakob Sprenger, *Der Hexenhammer*, ed. en vert. J.W.R. Schmidt (Berlijn: Verlag von H. Barsdorf, 1906).

⁵⁶ Heinrich Kramer en James Sprenger, *The Malleus maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*, ed. en vert. Montague Summers (Londen: John Rodker, 1928).

⁵⁷ Carmen Rob-Santer, "Le *Malleus maleficarum* à la lumière de l'historiographie: un *Kulturkampf*?" *Médiévales* 44 (2005): 9.

⁵⁸ Peter Segl, *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487* (Keulen: Böhlau, 1988).

⁵⁹ Bv. André Schnyder, "Opus nouum vero partium compilatione... Die Ordnung der Rede über die Hexerei, ihre Autoren und ihre Adressaten im *Malleus maleficarum* von Institoris und Sprenger," *Mittellateinisches Jahrbuch* 30, nr. 2 (1995): 99-121.

⁶⁰ Heinrich Institoris en Jakob Sprenger, *Malleus maleficarum*, ed. en vert. André Schnyder (Göppingen: Kümmerle Verlag, 1991).

⁶¹ Heinrich Institoris, *Malleus maleficarum*, ed. en vert. Günter Jerouschek (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1992).

⁶² Institoris, *The Hammer of Witches*.

⁶³ Heinrich Institoris, *The Malleus maleficarum*, ed. en vert. P.G. Maxwell-Stuart (Manchester: Manchester University Press, 2007).

en lichamelijkheid – bijvoorbeeld Walter Stephens⁶⁴ en Moira Smith⁶⁵ over hekserij gericht tegen de vruchtbaarheid van mannen, of Anna Rosner⁶⁶ over de functie van het lichaam van de heks. Daarnaast wordt de *Malleus* en de beruchte mysogyne houding van Kramer vaak vanuit een genderperspectief bekeken – bijvoorbeeld door Hans Peter Broedel⁶⁷, Michael Bailey⁶⁸ en Tamar Herzig⁶⁹.

Dit soort onderzoek concentreert zich vooral op de conceptualisering van “de heks”. Het is opvallend dat de remedies tegen hekserij die besproken worden in de tweede sectie van het tweede deel van de *Heksenhamer* nauwelijks aandacht krijgen. In de historiografie omtrent superstitie wordt dit onderdeel wel aangehaald – bijvoorbeeld door Michael Bailey⁷⁰ en Euan Cameron⁷¹ – maar wordt de tekst veeleer descriptief benaderd. Een bijzonder uitgebreide en gedetailleerde studie over de *Malleus* is die van Broedel – de remedies tegen hekserij worden ook daar aangehaald in functie van “superstitie” maar de auteur onderneemt geen poging tot systematisering.⁷² De problematische verhoudingen tussen strikt verboden, malafide praktijken en tolereerbare, beschermende rituelen binnen het superstitieveld worden met andere woorden steeds aangekaart, met de *Malleus* als betekenisvolle referentie. De sectie over remedies tegen hekserij wordt vaker geciteerd dan geanalyseerd.

De conclusies die onder meer door deze historici naar voren geschoven worden, zijn bovendien steeds dezelfde. De complexe, chaotische invulling van superstitie in de *Malleus* wordt benadrukt, alsook Kramers (schijnbaar) inconsistente tolerantie van het ene superstitieuze ritueel en veroordeling van het andere.⁷³ Men waagt zich niet tot een verklaring of een poging tot systematisering. Daarnaast wordt hekserij sterk afgegrensd van bijgeloof, terwijl de relaties tussen beide fenomenen eigenlijk bijzonder nauw worden voorgesteld in het traktaat zelf. De laatmiddeleeuwse omgang met “bijgeloof” in relatie tot geoorloofdheid wordt in de historiografie met andere woorden nog steeds als bijzonder vaag omschreven.⁷⁴ De manier waarop de *Malleus* benaderd wordt sluit aan bij de algemene historiografische tendenzen in de behandeling van laatmiddeleeuwse pogingen tot demarcatie: autoriteiten

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Anna Rosner, “The witch who is not one: the fragmented body in early modern demonological tracts,” *Exemplaria* 21, nr. 4 (2009): 363-79.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Tamar Herzig, “Flies, heretics, and the gendering of witchcraft,” *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, nr. 1 (2010): 51-80.

⁷⁰ Bailey, “The disenchantment of magic” en Bailey, *Fearful spirits*.

⁷¹ Euan Cameron, “For reasoned faith or embattled creed? Religion for the people in early modern Europe,” *Transactions of the Royal Historical Society* 8 (1998): 165-87.

⁷² Hans Peter Broedel, *The Malleus maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief* (Manchester: Manchester University Press, 2003).

⁷³ Bv. Bailey, *Fearful spirits*, 212-22; Broedel, *The Malleus maleficarum*, 32-33.

⁷⁴ Bv. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Bailey, *Fearful spirits*; Cameron, *Enchanted Europe*; Smith, “Introduction.”

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 nog steeds in de zestiende eeuw.

In deze scriptie zal ik aantonen dat de eerste tendenzen tot “rationalisering” reeds in de late middeleeuwen gesitueerd kunnen worden, waarbij niet louter de problematiek aangekaart werd maar ook systematische, onderliggende criteria aangeboden werden om de demarcaties tussen superstitieuze en geoorloofde rituele praktijk te traceren. De *Malleus maleficarum* – en met name het deel over remedies tegen hekserij, waar de rituele praktijk en haar problemen het sterkst naar voren komen – zal hiervoor als casus dienen en zal geanalyseerd worden aan de hand van de volgende onderzoeksvraag: hoe worden superstitieuze remedies tegen hekserij geconceptualiseerd in relatie tot geoorloofde rituelen en welke inherente systematiek kan daarbij onderscheiden worden?

Om deze vraag op coherente wijze te beantwoorden, plaats ik vooreerst de *Malleus* in zijn literair-historische context. Vervolgens komt de werkelijke analyse aan bod; daar geef ik als inleiding een overzicht van de soorten remedies die Kramer aanhaalt in zijn afbakening van superstitie tegenover geoorloofdheid. Daarna analyseer ik aan de hand van specifieke rituele elementen – de identiteit van de operator, causaliteit, en intentie en vormelijkheid – de remedies en relateer ik ze aan de historische en theologische kaders die van toepassing zijn. In een tweede luik pas ik diezelfde aspecten verder toe op Kramers discussie over therapeutisch exorcisme – een hoofdstuk waaraan de auteur zelf veel belang hecht. De problematische aspecten van rituele praktijk komen hier het sterkst naar voren, waardoor de aangeboden oplossingen eveneens sterker en scherper afgelijnd worden. Ten slotte ga ik nog kort in op andere superstitie- en hekserijtraktaten en de manier waarop zij bijgeloof en geoorloofdheid conceptualiseren. Het uiteindelijke resultaat van deze scriptie zal onder meer een schematische weergave zijn van de basisstructuur die in de *Malleus maleficarum* gehanteerd wordt om superstitieuze en geoorloofde remedies van elkaar af te bakenen.

2. De *Malleus maleficarum*

Heinrich Kramer trad op jonge leeftijd reeds toe tot het dominicanerklooster in Schlettstadt, waar hij onderwezen werd in de *studium artium* en in contact kwam met de Aristoteliaanse rationele filosofie. Leerlingen kregen hier ook “praktische” vaardigheden aangeleerd, als voorbereiding op hun werk als geestelijke – met name inzicht in de fundamentele theologie, de interpretatie van de Heilige Schrift en effectieve prediking.⁷⁵ De beste leerlingen konden nadien hun studies verderzetten in de gevorderde theologie – wat Kramer allicht aan het *studium generale* in Keulen deed, de meest prestigieuze dominicaanse school in het Europa van de vijftiende eeuw. Daar kwam hij onder meer in aanraking met de theologie van Thomas van Aquino.⁷⁶

De geestelijke was bijzonder ambitieus in zijn strijd tegen de “vijanden van het geloof” – in zijn ogen niet enkel kettters en heksen, maar ook de keizer en de gereformeerde clerus. Hij kon zich hierdoor snel opwerken binnen de dominicaanse orde, zo kreeg hij in 1467 een belangrijke positie in de pauselijke commissie die garant stond voor de bestrijding van de hussieten in Bohemen en Centraal-Duitsland. Kramers taak hierbij was het inzamelen van geld en het prediken tegen ketterij ter ondersteuning van de campagne.⁷⁷ De paus was bijzonder tevreden over zijn werkzaamheden en stelde hem in 1474 aan als inquisiteur – met alle privileges van een prediker-generaal van de orde. Bovendien mocht hij zelf zijn verblijfplaats kiezen en beslissen waar zijn campagne hem heen zou leiden, iets wat vrij ongewoon was voor een nieuweling. Zijn succesvolle vervolgingen van kettters en heksen bleven niet onopgemerkt door Rome, wat uiteindelijk leidde tot een nieuwe promotie en een aanstelling als inquisiteur van Opper-Duitsland in 1478. Zijn positie daar werd in 1482 vernieuwd en Jacobus Sprenger (ca. 1436/38-1495)⁷⁸, ook een dominicaan, werd zijn collega.⁷⁹

Kramer en Sprenger waren niet de enige dominicaanse inquisiteurs – in de late middeleeuwen waren leden van de orde met name werkzaam als inquisitoriaal personeel. De paus gaf hen de expliciete verantwoordelijkheid over de inquisitie in heel West-Europa: in 1231 stelde Gregorius IX (ca. 1170-1241)⁸⁰ voor het eerst dominicanen aan als inquisiteurs in Regensburg met het *Ille humani generis*, dat in 1233 opnieuw uitgevaardigd werd in de Provence, en ook in andere delen van Europa. Het is dan ook niet vreemd dat de voornaamste anti-ketterse en inquisitoriale literatuur door dominicanen werd geschreven en verspreid.⁸¹ Zij stonden namelijk bekend voor hun pastorale zorg, een fundamenteel begrip dat teruggaat tot de stichting van de orde in 1215 door Dominicus Guzmán (ca. 1170-1221)⁸² – in hun

⁷⁵ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 10.

⁷⁶ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 10.

⁷⁷ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 11.

⁷⁸ Bailey, *Historical dictionary*, 125.

⁷⁹ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 12.

⁸⁰ Bailey, *Historical dictionary*, 57.

⁸¹ Christine Caldwell Ames, *Righteous persecution: inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 6.

⁸² John Bonaventure O'Connor, “St. Dominic,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), V, geraadpleegd 18.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/05106a.htm>.

inquisitoriale taken waren ze niet enkel gericht op de bestrijding van ketterij, maar ook en met name op het redden van zielen.

Deze dominicaanse “zielendokters” hechtten belang aan de re-integratie van zondaars in de christelijke gemeenschap en het herstel van hun relatie met God. Alle christenen waren namelijk met elkaar verbonden binnen een universeel “klooster” onder Gods alwetende heerschappij. De inquisitoriale procedure en een penitentiële straf als remedie waren de enige manieren om kettters te herstellen in Gods gratie.⁸³ Soms mislukte de re-integratie echter: de vervolgde kettters wilden de lessen van de inquisitie niet aanvaarden of begingen na hun confessie opnieuw een dwaling – wat impliceerde dat ze helemaal geen boete hadden gedaan. Dat werd beschouwd als een weigering van het “penitentiële medicijn” dat voor de zonde werd aangeboden door de dominicanen, waarop de kettters aan seculiere autoriteiten werden overhandigd. De zondaars werden op deze wijze verwijderd uit het pastorale kader van de kerkelijke autoriteiten.⁸⁴ Vanaf de dertiende eeuw was de seculiere rechtbank technisch gezien verantwoordelijk voor de doodstraf, maar ook de kerkelijke rechtbank ging steeds vaker over tot executie – tot de late twaalfde eeuw vaardigde ze vooral excommunicatie uit.⁸⁵ Executie was niet zo makkelijk te verantwoorden omdat het schijnbaar in oppositie stond met de dominicaanse zielenzorg en het gebod van God (“Gij zult niet doden”). Bijgevolg werden er allerhande voorbeelden en modellen van “heilige moorden” uit de Bijbel aangehaald en werd de prominente rol van de goddelijke bestraffing benadrukt.⁸⁶

Ondanks de onvoorwaardelijke steun van Rome was er lokaal vaak oproer en geweld tegen de inquisitie – niet zozeer tegen de rechtbank zelf maar veelal tegen de achterliggende ideeën, beeldvorming en gehanteerde retoriek die leken moeilijk konden aanvaarden. Dat was afhankelijk van de particuliere, lokale omstandigheden. De Bijbelse en theologische modellen die door de dominicaanse zielendokters naar voren werden geschoven strookten namelijk niet altijd met de realiteit zoals die door de lokale gemeenschap werd ervaren.⁸⁷ Kramer kreeg heel wat tegenkanting tijdens zijn inquisitoriale activiteiten, ook van lokale autoriteiten. Vanaf 1480 ging zijn bezorgdheid specifiek uit naar de gevaren van hekserij en begon hij verdachte heksen te vervolgen – de bekendste zaak is wellicht die van Ravensburg uit 1484 waar hij acht vrouwen tot de brandstapel veroordeelde.⁸⁸ Als reactie op de toenemende oppositie vroeg hij samen met zijn collega, Jacobus Sprenger, aan paus Innocentius VIII (1432-1492)⁸⁹ om hen de expliciete autoriteit te verlenen om heksen te vervolgen. Dat resulteerde in de uitvaardiging van de beruchte heksenbul *Summis desiderantes* (1484) waarin het bestaan van heksen erkend werd en de inquisitie goedkeuring kreeg om de gepaste maatregelen tegen hekserij te

⁸³ Ames, *Righteous persecution*, 182.

⁸⁴ Ames, *Righteous persecution*, 183.

⁸⁵ Ames, *Righteous persecution*, 184.

⁸⁶ Ames, *Righteous persecution*, 190.

⁸⁷ Ames, *Righteous persecution*, 47.

⁸⁸ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 15.

⁸⁹ Bailey, *Historical dictionary*, 70.

nemen. Bovendien mochten Kramer en Sprenger op pauselijk bevel niet gehinderd worden in hun onderzoeken.⁹⁰

Ondertussen reisde Kramer door naar Innsbruck; ook daar werden verdachten naar voren gebracht om beoordeeld te worden. De procedure werd echter verscheidene malen onderbroken omdat lokale autoriteiten aanstoot namen aan Kramers offensieve technieken. Ze stonden er zelfs op dat hij zijn activiteiten in Innsbruck stopzette en dat hij de diocese voorgoed zou verlaten.⁹¹ Kramer zelf had – zijn inquisitoriale procedures buiten beschouwing gelaten – een beruchte persoonlijkheid: hij kon zich vaak niet beheersen en beledigde zelfs de keizer, hij raakte vaak in hevige disputen verzeild met leden van zijn eigen orde en hij hield geld achter dat hij had ingezameld voor de strijd tegen de Turken. Ondanks de zware straffen die hier doorgaans op stonden, werden deze schandalen met de mantel der liefde toegedekt door de paus – waaruit nogmaals blijkt dat Kramer bijzonder geliefd was door Rome. Ze hadden echter een negatieve impact op zijn reputatie waardoor hij ook op oppositie en een kritische houding stuitte van zijn collega-theologen en -inquisiteurs.⁹²

Als reactie op zijn critici begon Kramer in deze periode al zijn beruchte traktaat over hekserij te schrijven. Dat was aanvankelijk een korte handleiding waarin eerder technische zaken besproken werden en fungeerde als programma voor verdere acties. Pas later besloot hij om een veel groter en ambitieuzer werk te schrijven waarin de technische, strikt juridische aspecten pas in het laatste deel aan bod zouden komen, na besprekingen van de realiteit van hekserij en de morele implicaties ervan: de *Malleus maleficarum*. Jacobus Sprenger was wellicht medeauteur, hoewel zijn inbreng vermoedelijk vrij beperkt was.⁹³ Om het traktaat een zeker prestige en gezag te geven, werden twee “bijlagen” toegevoegd. De eerste approbatie was een document ondertekend door vier leden van de faculteit theologie van Keulen waarin bevestigd werd dat de eerste twee delen van de tekst niet tegenstrijdig waren met de gevestigde filosofie en het katholieke geloof, en dat het derde deel als model fungeerde voor daadwerkelijke heksenvervolgingen.⁹⁴ De tweede bijlage prees de inquisitie voor haar geestdrift en ambitie, erkende het bestaan van heksen, en moedigde alle “goede christenen” aan om hun steentje bij te dragen in de strijd tegen hekserij. Daarnaast werd ook de bovengenoemde pauselijke bul toegevoegd alsook een aantal brieven van de keizer uit 1486 waarin hij de inquisiteurs onder zijn bescherming plaatste.⁹⁵

Kramer wilde met zijn traktaat vooreerst de realiteit van hekserij bevestigen, als antwoord op criticasters die dit ontkenden. Het debat hieromtrent moet gerelateerd worden aan de receptie van de *Canon Episcopi*. Dit wellicht tiende-eeuwse kerkelijke document werd in de twaalfde eeuw door Gratianus opgenomen in zijn *Decretum of Concordia discordantium canonum* (ca. 1140)⁹⁶ en maakte daardoor deel uit van het canonieke recht. De *Canon Episcopi*

⁹⁰ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 15.

⁹¹ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 17.

⁹² Broedel, *The Malleus maleficarum*, 13.

⁹³ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 18.

⁹⁴ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 19.

⁹⁵ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 19.

⁹⁶ Bailey, *Historical dictionary*, XIV.

ontkende dat heksen konden vliegen en dat ze zich in dieren en vogels konden transformeren – mensen die hier wel in geloofden waren dwaas en ongelovig. Dergelijke fysieke effecten waren onmogelijk, maar volgens de canon konden ze wel “geestelijk” of mentaal bereikt worden. Hekserij werd met andere woorden beschouwd als iets illusionair en imaginair en werd in relatie gebracht met het bedrog van de duivel.⁹⁷ Tegen het midden van de vijftiende eeuw werd deze idee steeds meer afgewezen door inquisiteurs en demonologen, maar blijkbaar werd Kramer nog steeds geconfronteerd met mensen die hekserij en *maleficia* aan de verbeelding toeschreven.⁹⁸ Hijzelf wees de *Canon Episcopi* af aangezien hij empirisch bewijs had van de tovenarij van heksen.⁹⁹

Daarnaast wilde Kramer met name advies geven aan predikers en andere clerici die te maken kregen met hekserij op pastoraal niveau en wilde hij een leidraad aanbieden voor mogelijke procedures en technieken die rechters konden hanteren in vervolgingen.¹⁰⁰ De driedelige structuur van de *Malleus* vormt een reflectie van deze aandachtspunten. In de eerste sectie wordt een vrij theoretisch kader gegeven van hekserij, ingebed in de heersende theologie en natuurfilosofie, met verwijzingen naar autoriteiten en door middel van de klassieke scholastieke argumentatie.¹⁰¹ Hekserij wordt hier in haar meest abstracte vorm beschreven, vanuit het perspectief van het dominicaanse theologische systeem. In het algemeen wordt aangetoond dat heksen met de hulp van de duivel bovennatuurlijke zaken kunnen doen; er is een bijzondere wisselwerking tussen demon, heks en God waarbij heksen als middelaars fungeren die in naam van demonen schade toebrengen aan anderen – mét toestemming van God.¹⁰² Demonen worden namelijk, naar analogie met het thomistische demonologische systeem¹⁰³, voorgesteld als spirituele, intellectuele wezens zonder lichamelijke functies.¹⁰⁴

In het tweede deel bespreekt Kramer praktische, concrete zaken in verband met het gedrag van heksen, *maleficia* en mogelijke remedies tegen hekserij, gekaderd door wat zij als “morele termen” ervoeren. Autoriteiten worden hier aangehaald om betrouwbare menselijke ervaringen te kunnen contextualiseren¹⁰⁵; recente en echte casussen worden gedetailleerd geschetst om de argumenten vanuit de theologie en het canonieke recht te versterken en om de overeenkomst tussen “theorie” en werkelijkheid te benadrukken. Hier en daar worden zaken aangepast in het model dat naar voren geschoven wordt om consistent te blijven met

⁹⁷ Guiley, *The encyclopedia of witches*, 50.

⁹⁸ Guiley, *The encyclopedia of witches*, 51.

⁹⁹ Hans Peter Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” in *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, ed. Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 47.

¹⁰⁰ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 20.

¹⁰¹ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 21.

¹⁰² Broedel, *The Malleus maleficarum*, 83.

¹⁰³ Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, ed. Roberto Busa (Rome: Commissio Leonina, 1888-1906), I.50-64.

¹⁰⁴ Voor een bespreking van het angelologisch en demonologisch systeem van Thomas van Aquino, zie Cameron, *Enchanted Europe*, 93-7.

¹⁰⁵ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 21.

de gepercipieerde realiteit.¹⁰⁶ Het derde deel ten slotte biedt een arsenaal van legale procedures aan waarmee zowel kerkelijke als civiele magistraten heksen moeten vervolgen.¹⁰⁷ Deze sectie wordt met andere woorden gedomineerd door een juridisch en legalistisch discours, in tegenstelling tot het eerste deel – waar een zuiver theoretische, theologische invalshoek centraal staat – en het tweede deel waar moraliteit en de impact van hekserij, *maleficia* en remedies op de pastorale zorg de voornaamste bekommernissen zijn.

Kramer theoretiseert “superstitie” aan de hand van het thomistische systeem; hij hanteert Thomas van Aquino’s klassieke driedeling van bijgeloof in idolatrie, divinatie¹⁰⁸ en observanties^{109, 110}. Hekserij wordt onder divinatie geplaatst omwille van het expliciete demonische pact dat daaraan gerelateerd is. In *quaestio* 16 van het eerste deel vergelijkt Kramer hekserij met veertien andere variëteiten van superstitieuze divinatie¹¹¹, om uiteindelijk aan te tonen dat hekserij een veel grotere misdaad is in vergelijking met *opera magorum et divinatorum*.¹¹² Net zoals Thomas verdeelt Kramer divinatie op haar beurt in drie soorten, de eerste (necromantie bij Aquino) is gebaseerd op een expliciet demonisch pact, de twee andere (“waarzeggerij” en onderzoek van het occulte) omvatten een impliciete invocatie van demonen. Kramer haalt in eerste instantie de verschillende variëteiten van de expliciet demonische divinatie aan: bezweringen waarbij illusies teweeg gebracht worden, het oproepen en aanspreken van de doden, divinatie door middel van dromen en Phytische divinatie.¹¹³

Al deze rituelen zijn gericht op het vergaren van kennis over de toekomst, maar daar zijn heksen niet tevreden mee. Hun voornaamste doel is het toebrengen van schade aan mensen, gedomesticeerde dieren en de vruchtbaarheid van het land.¹¹⁴ Bovendien is de aard van dit expliciet pact anders – die is namelijk niet teweeg gebracht door het offeren van dieren of door een sacrilegieuze petitie of door een voorstelling van verering aan te bieden. Heksen

¹⁰⁶ Edward Peters, “The medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century,” in *Witchcraft and magic in Europe: the Middle Ages*, eds. Karen Jolly, Catharina Raudvere en Edward Peters (Londen: The Athlone Press, 2002), 240; Broedel, *The Malleus maleficarum*, 29.

¹⁰⁷ Peters, “The medieval Church and state,” 240.

¹⁰⁸ Divinatie duidt op het voorspellen van de toekomst, waarvoor demonen geraadpleegd worden door middel van overeenkomsten die met hen gemaakt worden – impliciet of expliciet (*pacta [...] tacita vel expressa*). Thomas stelt dat de toekomst voorspeld kan worden op twee manieren, aan de hand van haar oorzaken – wat niet als “divinatie” beschouwd wordt – en aan de hand van de toekomst zelf. Toekomstige gebeurtenissen kan men enkel weten als ze op natuurlijke, logische en noodzakelijke wijze voortvloeien uit haar oorzaken – zoals astrologen een eclips kunnen voorspellen bijvoorbeeld – of door bepaalde patronen te herkennen – zoals het voorspellen van regen of ziekte. Bepaalde resultaten kunnen echter niet afgeleid en geprofeteerd worden aan de hand van hun oorzaken, aangezien die niet met volledige zekerheid neigen tot de productie van de voorspelde effecten. De toekomst kan hierbij enkel voorspeld worden door een zekere kennis die niet van de menselijke ratio kan komen, maar wel van demonen. (Aquino, *Summa theologiae*, II.2.95.1.)

¹⁰⁹ Handelingen waarbij de ware God op onjuiste wijze, gestuurd door menselijke handelingen, vereerd wordt. Hieronder plaatst Thomas de *ars notoria* en *observantia sanitatum*. (Aquino, *Summa theologiae*, II.2.92.2 en 96.1-2.)

¹¹⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 111; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 234.

¹¹¹ Voor de uiteenzetting van de verschillende variëteiten van divinatie baseerde Kramer zich onder meer op Aquino, *Summa theologiae*, II.2.95.

¹¹² Institoris, *The Hammer of Witches*, 242-43; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 358-59.

¹¹³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 243-46; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 359-63.

¹¹⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 246; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 363.

offeren zowel hun ziel als hun lichaam aan demonen en wijzen het geloof volledig af met een heiligschennende belijdenis.¹¹⁵ Hun handelingen zijn bovendien nooit geoorloofd, zelfs wanneer ze de divinatietechnieken waarvoor normaliter slechts een impliciet pact nodig is, uitvoeren.¹¹⁶

De grote bloei in hekserij- en superstitietraktaten in de late middeleeuwen impliceert echter niet dat er een eensgezind, coherent debat was rond hekserij. Dit soort werken bespraken de problematiek rond hekserij maar een coherent dialoog was afwezig. Theoretici construeerden persoonlijke interpretaties van het fenomeen, met name gebaseerd op hun eigen ervaringen – en ondersteund door de materialen die voor hen beschikbaar waren zoals bewijsvoeringen uit rechtszaken, getuigenissen en folkloristische verhalen – en niet zozeer op de ideeën van andere experts.¹¹⁷ Men was zich bewust van de diversiteit in vorm en substantie maar dit werd niet als problematisch ervaren, auteurs erkenden dat ze op fundamenteel niveau hetzelfde fenomeen beschreven. Wat hen wel verdeelde waren vragen rond de relevantie van de *Canon Episcopi* en de realiteit van hekserij, en of “hekserij” kon opgesplitst worden in bepaalde onderdelen – bijvoorbeeld in specifieke soorten van *maleficia* – of dat ze als een geïntegreerd en ondeelbaar geheel van praktijken aanvaard of afgewezen moest worden.¹¹⁸ Hierbij dient opgemerkt te worden dat er geen consensus was over “hekserij” zelf, in deze scriptie echter zullen remedies tegen hekserij en de pogingen tot demarcatie van zulke rituelen centraal staan.

Ook de *Malleus maleficarum* was een reflectie van de ervaringen, werkzaamheden en ideeën van de auteur(s) en representeert in geen geval de “standaard” beeldvorming rond hekserij – aangezien er geen consensus over was in de vijftiende eeuw.¹¹⁹ Het werk kan echter wel beschouwd worden als een reflectie van wat als problematisch gepercipieerd werd in deze periode. De *Heksenhamer* kende bovendien een geduchte reputatie en een wijde verspreiding – ondanks de vaak gebrekkige en complexe schrijfstijl en structuur.¹²⁰ Het was het eerste heksentraktaat dat baat had bij de boekdrukkunst die medio vijftiende eeuw opkwam, waardoor het beschikbaar was in grote aantallen. De pauselijke bul, de approbaties van Keulen en de kwalificaties van Jacobus Sprenger hadden een gezaghebbende functie en zorgden ervoor dat de inhoud serieus genomen werd. De *Malleus* had daardoor een veel grotere en langdurigere invloed dan andere vijftiende-eeuwse hekserijtraktaten. Ze werd vaak herdrukt: er verschenen tussen 1487 en 1520 maar liefst dertien edities, en tussen 1574 en 1669 nog eens zestien. In de zestiende eeuw werd ze een belangrijk referentiepunt voor auteurs als Jean Bodin (1529/30-1596)¹²¹, Martín del Río (1551-1608)¹²² en Johannes Wier

¹¹⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 246; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 362. Voor een uiteenzetting van de aard van deze ceremonie waarbij lichaam en ziel aan de duivel overgegeven wordt, zie Institoris, *The Hammer of Witches*, 281-92 en Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 394-403.

¹¹⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 247; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 363.

¹¹⁷ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 45.

¹¹⁸ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 45.

¹¹⁹ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 46.

¹²⁰ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 22.

¹²¹ Bailey, *Historical dictionary*, 19.

¹²² Bailey, *Historical dictionary*, 34.

(1515-1588)^{123, 124} De *Malleus* was met andere woorden zeer invloedrijk en bleef populair tot er meer uitgebreide en specifieke demonologische traktaten verschenen na 1580.¹²⁵

3. Superstitieuze remedies tegen hekserij

Laatmiddeleeuwse traktaten over hekserij lieten autoriteiten toe om de realiteit en de immanente dreiging van demonische krachten te bespreken. Door de toenemende bekommernis met lekenvroomheid begrepen theologen dat er een lange traditie van volkspraktijken heerste. Gewone leken trachtten alledaagse problemen – zoals *maleficia* of andere tegenslagen – op te lossen door middel van allerlei “gewone” spreuken, bezweringen, genezingsrituelen en andere simpele geritualiseerde handelingen, waarvoor ze vaak “cunning men or women” raadpleegden.¹²⁶ Zelfs wanneer deze riten niet schadelijk waren en gericht waren op genezen, of geen expliciet pact met demonen inhielden, bleef de vrees dat er ten minste een impliciete invocatie van demonen aanwezig kon zijn en dat leken zich hiervan niet bewust waren.¹²⁷

Rivaliserend met deze volkstraditie was er uiteraard ook het corpus van officiële, kerkelijke rituelen die in elk geval ten sterkste werden aangeraden. De kerk veroordeelde echter niet alle volksremedies; bepaalde onofficiële rituelen werden getolereerd. Autoriteiten moesten met andere woorden een onderscheid maken tussen bijgelovige, gevaarlijke praktijken en legitieme, tolereerbare volksriten – iets waar de demonologen van de dominicaanse orde, waaronder Kramer, zich al lange tijd mee bezighielden.¹²⁸ Zij stonden namelijk bekend voor hun pastorale en inquisitoriale activiteiten waarbij ze gewone geloven en praktijken onder de loep namen. Hun manier van werken was sterk gegrond in het thomisme van de dertiende eeuw.¹²⁹

Binnen de volkspraktijken onderscheidt Edward Bever twee soorten maatregelen tegen hekserij: passieve of preventieve rituelen, en actieve of genezende/neutraliserende handelingen. De eerste groep is gericht op het vermijden van schade of ongeluk, bijvoorbeeld door niet in de buurt van het huis van een gekende heks te komen of naar een bijeenkomst te gaan waar ook heksen aanwezig zullen zijn.¹³⁰ Daarbij zijn er ook defensieve maatregelen zoals het tekenen van bepaalde beschermende symbolen op gebouwen, het dragen van amuletten, het uitspreken van gebeden (wat Bever definieert als “officiële supplicaties voor

¹²³ Bailey, *Historical dictionary*, 140.

¹²⁴ Broedel, “Fifteenth-century witch beliefs,” 46.

¹²⁵ Peters, “The medieval Church and state,” 240.

¹²⁶ Stuart Clark, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 458; Bailey, “The disenchantment of magic,” 385. Voor een bespreking van deze “volkstraditie” van middeleeuwse magie, zie Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 56-94.

¹²⁷ Bailey, “The disenchantment of magic,” 385; Bailey, *Magic and superstition*, 130.

¹²⁸ Bailey, *Fearful spirits*, 196; Bailey, “The disenchantment of magic,” 387.

¹²⁹ Bailey, “The disenchantment of magic,” 387.

¹³⁰ Edward Bever, “Popular witch beliefs and magical practices,” in *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, ed. Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, 2013), 55.

bescherming”), bezweringen (“niet-religieuze incantaties”), of zegeningen (“gechristianiseerde bezweringen”).¹³¹

Bovendien was het belangrijk om goede relaties te onderhouden met andere leden van de gemeenschap om mogelijke vijandigheden die tot een magische aanval zouden kunnen leiden te minimaliseren en om – indien er toch *maleficia* werden toegebracht – een maximale steun van de gemeenschap te verzekeren.¹³² Daarmee plaatst Bever het continuüm van hekserij en volksremedies tegen hekserij binnen een voornamelijk sociale context. In de *Malleus* blijken de relaties tussen mensen van belang, Kramer vermeldt dat de reden voor de toegebrachte schade een of andere discussie of ruzie kan zijn: “[...] that the woman has been harmed in her person or her possessions because of a squabble or quarrel with a female neighbor or another woman or man.”¹³³ Ook Robin Briggs benadrukt het belang van de sociale relaties binnen de gemeenschap voor de identificatie van heksen en hekserij en de rol van zowel heksen als helers om bepaalde sociale noden vorm te geven en in te vullen; vandaar dat hekserij vaak als verklaring wordt gegeven voor onvruchtbaarheid, ontrouw, enzovoort.¹³⁴

Deze preventieve rituelen worden eveneens door Kramer aangehaald in de *Malleus maleficarum*, namelijk in de inleidende vraag van de eerste sectie van het tweede deel. Daar gaat de auteur in op de drie soorten mensen die gebaat worden door God en niet geschaad kunnen worden door hekserij:

“The first are those who carry out public justice against sorcerers or engage in some public office against them. The second are those who protect themselves with the rites maintained and revered by the Church, like the sprinkling of Holy Water, the eating of Holy Salt, and the lawful use of candles consecrated on the Day of Purification or of fronds consecrated on Palm Sunday, since the Church exorcizes such things for the purpose of lessening the strength of the demons (an explanation of the methods will be given). The third are those who are benefited by holy angels in countless different ways.”¹³⁵

Kramer heeft het hier met name over het lekengebruik van (een combinatie van) gewijde objecten, heilige woorden, amuletten en talismannen.¹³⁶ Een meer gedetailleerde bespreking van de werking hiervan wordt opgenomen in de tweede sectie van het tweede deel, dat specifiek focust op remedies tegen hekserij – echter vooral op de tweede groep rituelen die

¹³¹ Bever, “Popular witch beliefs,” 55.

¹³² Bever, “Popular witch beliefs,” 55.

¹³³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 406; “[...] quod propter brigas et rixas cum vicina vel alia muliere aut viro habitas lesa fuerit in se vel in suis attinentibus.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 498.)

¹³⁴ Robin Briggs, *Witches & neighbours: the social and cultural context of European witchcraft* (Oxford: Blackwell, 2002).

¹³⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 262-63; “[...] et primi sunt qui publicam contra eos iustitiam exercent aut officio aliquo publico aduersus eos insistent; secundi qui de ritibus ecclesie seruatis et veneratis, vt per aque benedictae aspersionem, per salis consecrati sumptionem, per candelarum in die purificationis et frondium in die palmarum consecratorum vsum licitum, cum ad hoc talia ecclesia exorzisat, vt vires demonis imminuant se muniunt, de quibus modis patebit; tertij sunt qui per sanctos angelos varijs et infinitis modis beneficantur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 378.)

¹³⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 266-68; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 380-82.

Bever aanhaalt: de helende of neutraliserende remedies. Die waren vaak gericht op de identificatie van de oorzaak van de schade, de identificatie van de heks indien er sprake was van *maleficia*, en vervolgens de tegenmaatregel zelf.¹³⁷ Het slachtoffer of de familie kon deze stappen zelf ondernemen maar vaak waren er “cunning folk” die “ontheksing” als een magische dienst aanbood. Zodra de heks geïdentificeerd was, kon men door middel van smeekbedes of omkoping ervoor zorgen dat de hekserij teruggetrokken werd. Indien dat niet lukte kon men overgaan tot magische, fysieke of sociale middelen om terug te slaan.¹³⁸ Magische rituelen en materialen konden gebruikt worden om de toegebrachte hekserij te breken of te onderdrukken, of om ze naar iets of iemand anders te verplaatsen – bijvoorbeeld naar de heks zelf.¹³⁹

Ook in de *Malleus maleficarum* was Kramer er zich van bewust dat mensen zich niet enkel tot priesters en exorcisten wendden voor remedies tegen hekserij en zich richtten tot “cunning folk” en diabolische volkspolitieken. Die problematiek wordt aangekaart in de tweede vraag van het tweede deel: “Whether it is lawful to remove acts of sorcery through other acts of sorcery or through other unlawful means.”¹⁴⁰ Bij wijze van inleiding haalt Kramer de verschillende soorten superstitieuze remedies aan, die hij in vier categorieën verdeelt. De eerste soort remedie veronderstelt een expliciet demonisch pact waarbij de *maleficia* verplaatst wordt naar een andere persoon.¹⁴¹ De tweede soort remedies behoort eveneens tot een expliciete overeenkomst die gericht is op de verwijdering van de toegebrachte *maleficia* veeleer dan de verplaatsing ervan.¹⁴²

De derde soort gaat uit van een impliciet pact met demonen waarbij de schade verwijderd wordt door bijgelovige rituelen.¹⁴³ Een impliciete overeenkomst is tot op zekere hoogte minder misdadig dan een expliciete. Deze eerste drie remedies zijn echter ongeoorloofd omwille van de duidelijke demonische *agency*. De vierde remedie wordt echter niet op dezelfde manier veroordeeld. Ze bestaat uit “lege” rituelen waarbij men de objecten die vervloekt zijn door hekserij en *maleficia* voortbrengen, beschadigt.¹⁴⁴ Op die manier wordt schade toegebracht aan de heks zelf. Dit “verpletteren van legheden met legheden”¹⁴⁵ is tolereerbaar, maar niet prijzenswaardig. Deze mensen worden door Kramer zelf verzocht om boete te doen en worden aangeraden om dit soort praktijken op te geven en zich te beroepen op kerkelijke exorcismen en het gebruik van heilige objecten zoals wijwater en gewijd zout, en heilige woorden zoals de invocatie van de Heilige Drievuldigheid.¹⁴⁶

¹³⁷ Bever, “Popular witch beliefs,” 56.

¹³⁸ Bever, “Popular witch beliefs,” 56.

¹³⁹ Bever, “Popular witch beliefs,” 56.

¹⁴⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 398; “Vtrum licitum sit maleficia per alia maleficia vel per aliqua illicita tollere [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 492.)

¹⁴¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 403-5; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 496-98.

¹⁴² Institoris, *The Hammer of Witches*, 405; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 498.

¹⁴³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 408; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500.

¹⁴⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 410; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

¹⁴⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 401; “retundere vana vanis” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 495.)

¹⁴⁶ De zogenaamde amuletten en talismannen, zie onder.

Deze vier remedies worden met andere woorden duidelijk superstitieus geacht en worden afgekeurd – hoewel de vierde remedie toch een problematischer gegeven blijkt te zijn. Daarnaast zijn er uiteraard ook remedies die wel geoorloofd en toelaatbaar zijn. Die worden door Kramer zelfs gepromoot in de hoofdstukken na de inleidende vraag. Dat kunnen rituelen zijn die op zichzelf superstitieus zijn, maar in combinatie met bepaalde heilige objecten of woorden wél toelaatbaar en prijzenswaardig zijn.¹⁴⁷ Het uitspreken van heilige woorden en het gebruiken van heilige objecten vormen legitieme rituelen, samen met de kerkelijke exorcismen, die geen pact met demonen inhouden maar een beroep doen op God.

De verschillende remedies die ik hierboven heb aangehaald zullen besproken worden aan de hand van een analyse van de significante elementen van rituele praktijk: ten eerste de identiteit van de operator, ten tweede de causaliteit en effectiviteit van het ritueel, en ten derde de intentie en de vormelijke aspecten. Op die manier zal ik aantonen welke inherente verschillen er precies zijn tussen superstitieuze en niet-superstitieuze rituelen, en geoorloofde en niet-geoorloofde remedies. De kerkelijke exorcismen zullen in een volgend hoofdstuk apart besproken worden.

3.1 De operator

Kramer vermeldt vier soorten operatoren van remedies tegen hekserij: ten eerste heksen zelf, ten tweede “cunning folk”, ten derde “gewone” mensen, en ten slotte de clerus. Zodra een ritueel wordt uitgevoerd door een heks, of het nu is om schade toe te brengen of om helende effecten teweeg te brengen, is het duidelijk ongeoorloofd en illegitiem – door de specifieke aard van zijn of haar identiteit. Michael Bailey en Hans Peter Broedel menen zelfs dat de grens tussen heks en “heksachtige”¹⁴⁸ enerzijds en niet-heks anderzijds het voornaamste criterium is dat Kramer hanteert om het onderscheid tussen superstitie en geoorloofdheid te concretiseren.¹⁴⁹ Reeds in een vorig hoofdstuk haalde ik aan dat Kramer hekserij onder divinatie plaatst, maar dat de heks altijd een grotere misdaad begaat dan de niet-heksen die dezelfde soort rituelen uitvoeren: “All these offenses are surpassed by the crimes of sorceresses, and since this is a conclusion about the more prominent varieties, there is no difficulty about the lesser ones.”¹⁵⁰ Zowel heksen als niet-heksen die dit soort tovenarij uitvoeren gaan een expliciet pact aan met een demon. De relatie waar de heks zich voor opgeeft is echter van een andere aard:

“[...] through agreements entered into with them that are not implied but explicit, and, again, not through just any agreement entered into in just any way through the sacrifice of some

¹⁴⁷ Bv. Institoris, *The Hammer of Witches*, 464; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 548.

¹⁴⁸ Diegenen die “heksachtige” rituelen uitvoeren, zij het door middel van een ander soort pact (zie onder).

¹⁴⁹ Bailey, *Fearful spirits*, 213; Broedel, *The Malleus maleficarum*, 32.

¹⁵⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 243; “Tamen hec omnia crimina maleficarum flagicia excedunt, quod de prestantioribus speciebus deducitur, vnde et de minoribus non difficultatur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 359.)

animal or a sacrilegious petition or offering the presentation of adoration, *but by offering themselves to the demons in soul and body as they completely renounce the Faith with a sacrilegious mouth* [mijn cursief].¹⁵¹

Heksen zweren hun geloof volledig af en geven zichzelf – zowel lichaam als ziel – over aan de duivel. Zij worden als veel kwaadaardiger en krachtiger ingeschat omdat ze beschikken over een makkelijke en onmiddellijke toegang tot demonische kracht, terwijl niet-heksen – bijvoorbeeld geleerde magiërs – moeten vertrouwen op lange, complexe invocaties en rituelen om demonen in hun dienst te dwingen. Heksen gaan veel verder dan slechts enkele, geïsoleerde handelingen van adoratie of verering of het brengen van een offer om een kortstondige overeenkomst met de duivel af te sluiten. Zij hebben hun leven ten dienste gesteld van de duivel – een levenslang pact – en kunnen daardoor demonen door middel van simpele woorden en gebaren bevelen.¹⁵²

De heks is met andere woorden een krachtige, actieve agent van het kwaad. Tijdens de klassieke oudheid en de vroege middeleeuwen was de operator echter minder significant dan de demonen zelf. De menselijke agenten werden voorgesteld als “slachtoffers” van de verleidingen en het bedrog van de duivel.¹⁵³ Vanaf de dertiende eeuw – met de ontwikkeling van de geleerde magie onder de intellectuele elites van West-Europa – namen klerikale autoriteiten demonische magie veel serieuzer, alsook hun operatoren. Die werden niet langer als slachtoffers beschouwd maar als kwaadaadige entiteiten die zich zeer bewust waren van hun stellingnames.¹⁵⁴

Daarnaast brengt Kramer een zekere gradatie aan in de soorten heksen: de eerste groep kan enkel schade toebrengen, de tweede groep kan enkel genezen, en de derde groep kan beide en is de meest krachtige en gevaarlijke.¹⁵⁵ De krachten van de heks zijn afhankelijk van de specifieke afspraken die gemaakt werden met de demon. Echter, in de morele afkeuring wordt deze gradatie niet gereflecteerd; genezende heksen zijn in alle omstandigheden even erg en moeten op dezelfde wijze behandeld worden als zij die *maleficia* uitvoeren. Ook hun kracht komt voort uit een expliciet pact met demonen en hun intenties zijn even vijandig. Zij wisselen eigenlijk fysieke lasten uit voor spirituele door effectieve maar duivelse remedies aan te bieden voor de schade die door medeheksen werd toegebracht. Daardoor zetten ze de slachtoffers aan tot superstitieuze handelingen.¹⁵⁶ Deze heksen proberen hun misdaden zelfs te verbergen door zich voor te doen als vrome mensen: “To conceal their crimes, they sometimes enjoin pilgrimages or other acts of piety, and it is all the more dangerous to

¹⁵¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 246; “[...] non per tacita sed per expressa cum eis pacta inita, nec iterum per quodcunque pactum quocunque modo per aliquod sacrificium alicuius animalis seu sacrilege deprecationis aut cultus etiam latrie exhibitionis, sed seipsas in anima et corpore demonibus offerentes, fidem penitus sacrilego ore abnegando.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 362.)

¹⁵² Bailey, “From sorcery to witchcraft,” 985.

¹⁵³ Bailey, “From sorcery to witchcraft,” 964.

¹⁵⁴ Bailey, “From sorcery to witchcraft,” 964.

¹⁵⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 199 en 281; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 320 en 394.

¹⁵⁶ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 149; Institoris, *The Hammer of Witches*, 406; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 498-99.

approach them in order to recover one's health, to the extent that their sin results in more insult to the Faith [...]."¹⁵⁷

Ook onder de "heksachtigen" brengt Kramer een zekere gradatie aan. Even ongeoorloofd maar toch een minder grote misdaad is bijvoorbeeld het breken van *maleficia* door middel van een expliciet pact en superstitieuze rituelen die op hekserij lijken, maar het niet zijn. De auteur haalt hier het voorbeeld aan van een zekere Hengst uit het dorpje Eningen. De man krijgt bijzonder veel bezoek van slachtoffers van hekserij die hem verzoeken de lasten te neutraliseren:

"Without a doubt no shrine of the Most Blessed Virgin, either the one in Aachen or The Hermitage, is visited by such throngs as that superstitious man is. During the coldest period of winter, when every royal and public road is blocked with an abundance of snow, from the surrounding territory to a distance of two or three miles people visited him with their great harassments."¹⁵⁸

Wellicht is Hengst een "cunning man" die magische diensten – zoals remedies, spreuken en bezweringen en divinatie – verleent tegen betaling of een kleine vergoeding.¹⁵⁹ "Cunning folk" konden mensen zijn met een opleiding (bijvoorbeeld van medische kennis), maar ook gewone leken zonder specifieke vorming en eveneens de clerus. Richard Kieckhefer stelt dat er een zekere uitwisseling was van kennis tussen deze verschillende groepen en dat "cunning folk" geen duidelijke identificeerbare klasse was. Wel plaatst hij het fenomeen binnen de volkstraditie.¹⁶⁰ Tijdens de periode van de inquisitie werden deze mensen vaak gevisieerd omwille van de associaties met demonische kracht – divinatie impliceerde bijvoorbeeld een duidelijke demonische interferentie voor autoriteiten.¹⁶¹

Door het expliciete pact tussen Hengst en de duivel worden zijn praktijken duidelijk afgekeurd. Een remedie die wordt uitgevoerd met superstitieuze rituelen maar niet door manifeste heksen en niet om een persoon schade toe te brengen – met andere woorden door middel van een impliciet pact – kan echter in zekere mate wel getolereerd worden. Kramer haalt een ooggetuigenverslag aan van een handelaar uit Speyer die in Zwaben werd getroffen door een kwetsuur aan de linkervoet omdat hij naliet zichzelf te beschermen met het kruisteken in de nabijheid van een heks. Hij doet op aanraden van zijn gastheren een beroep

¹⁵⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 406; "Que etiam ad occultandum sua flagitia interdum peregrinationes seu alia pietatis opera iniungunt, quas quidem accedere pro recuperanda sanitate tanto perniciosius existit quanto pre illis [...] in contumeliam fidei amplius delinquunt." (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 498-99.)

¹⁵⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 407; "[...] quod sine dubio ad quecunque loca beatissime virginis, siue Aquisgrani siue ad Heremitas, tantus pauperum concursus non existit sicut ad eundem superstitiosum hominem. Nam hiemali et frigidissimo tempore dum pre abundantia niuium omnis via regia et publica obstruitur, adhuc a circumiacentibus terris ad duo vel tria miliaria cum magnis hominum fatigationibus frequentatur [...]." (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 499.)

¹⁵⁹ Guiley, *The encyclopedia of witches*, 86.

¹⁶⁰ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 56.

¹⁶¹ Guiley, *The encyclopedia of witches*, 87.

op een zekere boer, “[...] who they knew broke acts of sorcery through some art.”¹⁶² Wat volgt is een gedetailleerd verslag van wat de boer precies zei en deed. Hij wil in geen geval gebruik maken van superstitieuze rituelen en zal vertrouwen op natuurlijke remedies indien er sprake is van een natuurlijk letsel, en op God indien de kwetsuur door hekserij werd toegebracht.

Hij houdt gesmolten lood over de voet en giet het in een kom water. Hieruit volgen allerlei vreemde verschijnselen – een vorm van divinatie¹⁶³ – waaruit de boer afleidt dat er hekserij in het spel is. Hij verklaart dat dit komt door de natuurlijke invloed van Saturnus op lood. De intenties van de man en zijn duiding maken hem onberispelijk en prijzenswaardig. Echter, “The virtue by which he put the act of sorcery to flight and caused the appearances of things in the lead, however, is left as a doubtful point.”¹⁶⁴ Daarna legt Kramer uit wat hij precies verkeerd heeft gedaan en waarom.¹⁶⁵ Dat de auteur zo diep ingaat op de specifieke vormelijkheid en aard van het uitgevoerde ritueel reflecteert de laatmiddeleeuwse theologische bezorgdheid om het gebrek aan kennis van leken, die de realiteit en werking van demonische *agency* niet correct konden inschatten.¹⁶⁶

Uit deze beschrijving kan afgeleid worden dat de boer ook een “cunning man” is – binnen de gemeenschap weet men dat hij tovenarij kan identificeren en breken door een bepaalde “kunst” – divinatie en de *ars notoria*¹⁶⁷. Toch is zijn misdrijf minder zwaar dan dat van Hengst, door de aard van het pact dat wordt afgesloten:

“[...] he is judged to be not so much suspected as *at least manifestly caught in an implicit, though not a express, agreement entered into with a demon* [mijn cursief]. He should be considered convicted and should be punished with at least the penalties stated below in Method Two of passing sentence, including the solemn abjuration, unless he is supported by the laws that seem to have the opposite sense.”¹⁶⁸

Het is frappant dat Kramer de lokale context van dit verhaal benadrukt. Het gaat hier over een eenvoudige boer in een dorpsgemeenschap, terwijl dit bij Hengst niet verduidelijkt wordt. Bij die laatste impliceert Kramer dat hij profiteert van de lasten van mensen die in grote getale bij hem komen aankloppen en van zeer ver komen. Dat verslag volgt namelijk direct op een anekdote over een graaf van Reichshoffen die geld verdient door een tol te heffen op alle

¹⁶² Institoris, *The Hammer of Witches*, 408; “[...] quem nouerant per artem quandam maleficia tollere.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500.)

¹⁶³ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.95.3.

¹⁶⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 409; “Sed qua virtute maleficium fugauit et species rerum in plumbo causauit, sub dubio relinquitur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.)

¹⁶⁵ Zie onder.

¹⁶⁶ Zie Bailey, “Concern over superstition;” Bailey, *Fearful spirits*, 203.

¹⁶⁷ Het mompelen van vreemde woorden als kenmerkend, zie Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.1. Zie ook onder.

¹⁶⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 409-10; “[...] non tam suspectus quam vt manifeste deprehensus adminus, licet non super expressum initum cum demone pactum, tamen super tacitum iudicatur, et tanquam pro conuincto haberi et penis adminus in secundo modo sentiendi infra contentis sed puniri debet cum abiuratione solenni nisi leges que in contrarium sentire videntur ipsum sustentarent [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.)

mensen die de lokale helende heks bezoeken.¹⁶⁹ Bovendien woont de boer helemaal niet ver en komt hij naar het slachtoffer en niet omgekeerd. Deze situatie is met andere woorden positiever geladen.

Zowel Hengst als de boer voeren remedies uit ten dienste van iemand anders. De derde groep operatoren die bij Kramer aan bod komen zijn gewone leken die zelf slachtoffer zijn van hekserij. Vaak wordt er schade toegebracht in de persoonlijke relaties van de slachtoffers – bijvoorbeeld door impotentie¹⁷⁰ of overspel¹⁷¹. *Maleficia* zijn daarnaast dikwijls gericht op de levensvoorzieningen, met name de oogst en het vee. Enkele voorbeelden die Kramer aanhaalt zijn een koe die door hekserij geen melk meer geeft¹⁷², gedode dieren¹⁷³, of extreme weersomstandigheden die de oogst in gevaar brengen.¹⁷⁴ Ook deze leken konden gebruik maken van niet volledig ongeoorloofde maar wel lege superstitieuze remedies om de hekserij te verwijderen, het “verpletteren van legheden met legheden” dat ik eerder reeds aanhaalde.¹⁷⁵ Het beschadigen van vervloekte, met hekserij besmette objecten krijgt bij Kramer een andere status; de operator wordt als superstitieus gekarakteriseerd maar niet als “heksachtige”. Het sociale en morele profiel van deze uitvoerders fungeert als een zekere verantwoording van hun daden.¹⁷⁶

Zij konden echter eveneens de legitieme sacramentaliën als effectieve remedies hanteren, bijvoorbeeld om incubi te verdrijven: “She warded him off through making the Sign of the Cross and sprinkling Holy Water, but he immediately returned. When she said the Hail Mary, however, he disappeared and withdrew far off like an arrow.”¹⁷⁷ De sacramentaliën waren een corpus van rituelen die uiterlijk vergelijkbaar waren met de sacramenten, maar die door de Kerk ingesteld werden voor private devotie die ook door leken konden worden uitgevoerd veeleer dan enkel door priesters. Het repertoire bestond uit kleinere rituelen, zegeningen, en gezegende objecten. Ze leenden gebaren – bijvoorbeeld het kruisteken – en gebeden – zoals het Onze Vader of het Ave Maria – van kerkrituelen of voorzagen bepaalde gewijde objecten die uit de kerk werden weggenomen om thuis te gebruiken – bijvoorbeeld wijwater, gezegende kaarsen, gewijd zout, enzovoort.¹⁷⁸ Edward Muir stelt dat de sacramentaliën een vorm van supplicatie waren, een manier waarop leken een beroep op God konden doen voor assistentie en zegeningen, maar vaak was hun voornaamste taak – of dat

¹⁶⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 407; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 499.

¹⁷⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 414; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 504.

¹⁷¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 427; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 515.

¹⁷² Institoris, *The Hammer of Witches*, 410; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501-2.

¹⁷³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.

¹⁷⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 462-63; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 546-47.

¹⁷⁵ Zie ook onder. Institoris, *The Hammer of Witches*, 410-11; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501-2.

¹⁷⁶ Zie ook onder.

¹⁷⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 416; “Quem tamen per crucis consignationem repulit et per aque benedictae aspersionem, licet statim posteam redijt. Quando autem angelicam salutationem dicebat, longe velut sagitta disparuit et recessit [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 507.)

¹⁷⁸ Edward Muir, *Ritual in early modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 156; Henri Leclercq, “Sacramentals,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1912), XIII, geraadpleegd 14.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/13292d.htm>.

was toch de perceptie – het wegdrijven van demonen.¹⁷⁹ Ook geestelijken kunnen gebruik maken van deze rituelen:

“Therefore, a certain venerable bishop [...] piously sympathized with the priest and every day devoted himself to fasts and prayers and exorcisms throughout the entire period of Lent on a diet of bread and water. In the end, he freed the priest through the Grace of God and sent him back home in joy.”¹⁸⁰

Daarnaast dienen priesters met name om de gelovigen bij te staan in hun remedies, bijvoorbeeld voor het afnemen van de biecht: “[...] those to whom such things happen should be urged to make a genuine confession of all their sins to a God and a priest with a contrite heart and a humbled spirit, and to make satisfaction to the Lord with plentiful tears, generous alms-giving, prayers and fastings.”¹⁸¹ Ook moeten ze hen aanmoedigen om gebruik te maken van de geoorloofde remedies – waaronder de sacramentaliën: “The ministers of the Church should bring about a cure through the exorcisms and the other sorts of protection offered by the Church’s medicine, to the extent granted by the Lord [...]”¹⁸²

Priesters waren eveneens nodig voor de toediening van de sacramenten – die waren voorbehouden aan de clerus en mochten niet door leken beheerd worden.¹⁸³ Tussen 1150 en het concilie van Florence in 1439 besloten theologen dat er zeven sacramenten waren: de doop, confirmatie, eucharistie, penitentie of confessie, het huwelijk, het heilig oliesel en de priesterwijding.¹⁸⁴ Met betrekking tot remedies tegen hekserij benadrukt Kramer voornamelijk de rol van oprechte confessie en penitentie: “He also reports that a certain man in Lüttich who suffered from an incubus was completely freed at the end of Sacramental Confession.”¹⁸⁵ Ook de heilige communie heeft een zuiverend effect en kan als remedie gebruikt worden: “When taken by a person, it burns with a certain fire the spirit that is lying in wait in his limbs or trying to lurk in them and puts that spirits to flight.”¹⁸⁶ De capaciteit om sacramenten te celebreren kon enkel verkregen worden door een ander sacrament: de

¹⁷⁹ Muir, *Ritual in early modern Europe*, 156; Walter Stephens, *Demon lovers: witchcraft, sex, and the crisis of belief* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 185.

¹⁸⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 350; “[...] ideo quidam venerabilis episcopus [...] pie illi compatiens per totum quadragesimale tempus in pane et aqua ieiunij et orationibus et exorcismis quotidie insistens ipsum per dei gratiam tandem liberauit, et ad propria cum gaudio remisit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 452.)

¹⁸¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 425; “[...] quibus ista eueniunt vt corde contrito et spiritu humiliato deo et sacerdoti de omnibus peccatis suis puram confessionem faciant et profusis lachrymis et largioribus elemosinis et orationibus atque ieiunij domino satisfaciant.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 514.)

¹⁸² Institoris, *The Hammer of Witches*, 425-26; “Sequitur: ‘Et per exorcismos ac cetera ecclesiastice medicine munimina ministri ecclesie tales, quantum annuerit dominus [...]’” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 514).

¹⁸³ Over de werkzaamheid van sacramenten, zie verder.

¹⁸⁴ Stephens, *Demon lovers*, 180.

¹⁸⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 416; “Refert idem quod quidam vir in Leodio passus incubum confessione sacramentali finita totaliter liberatus est.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 507.)

¹⁸⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 436; “[...] et que ab homine percepta eum qui in membris eius insidet spiritum seu in ipsis latitare conatur quodam exurens fugat incendio.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 522.)

priesterwijding. Leken konden echter wel in uitzonderlijke gevallen de doop uitvoeren – die was namelijk essentieel voor de verlossing. Zo kon iemand die op sterven lag en zich alsnog wilde bekeren op legitieme wijze gedoopt worden door een leek indien de priester niet meer op tijd kon langskomen.¹⁸⁷ Kramer haalt de clerus echter met name aan voor de uitvoering van exorcismen – die later apart besproken zullen worden.

Kramer brengt onder de operatoren een rudimentaire hiërarchie aan, al lijkt dit ritueel element geen beslissend criterium te zijn om de demarcatie tussen geoorloofdheid en niet-geoorloofdheid te ondersteunen. De voornaamste afbakening wordt gemaakt tussen manifeste heksen en niet-heksen (ook de zogenaamde “heksachtigen” die ik eerder aanhaalde). Bij die laatste groep wordt er eveneens een onderverdeling gemaakt, maar die is niet in eerste instantie bepalend voor de al dan niet geoorloofdheid van het ritueel.

3.2 Causaliteit

De toenemende bekommernis omtrent de demonische kracht die achter bepaalde rituelen kon schuilen, zorgde ervoor dat autoriteiten zich genoodzaakt voelden om de functie en echte effecten ervan aan te kaarten.¹⁸⁸ Een superstitieus ritueel doet een beroep op demonen om bepaalde resultaten teweeg te brengen – voor hekserij acht Kramer dit als een vanzelfsprekendheid. De identiteit van de heks is daarbij bepalend, alsook het expliciet pact.¹⁸⁹ Zodra het over een ander soort pact gaat, zet Kramer de precieze details van het ritueel uiteen om aan te tonen waarom de werkwijze verkeerd is en waarom er sprake is van demonische *agency*. Om dat te duiden wordt er naar de causaliteit van de remedie gerefereerd. In het verhaal over de boer, waar er sprake is van een impliciete overeenkomst, benadrukt Kramer dat de man zich wil beroepen op natuurlijke methodes indien er sprake is van een natuurlijk letsel; indien de schade het resultaat is van hekserij zal hij een beroep doen op God.¹⁹⁰ Vervolgens voert hij een ritueel uit om de oorzaak van de schade te identificeren, gevolgd door de remedie:

“He held molten lead [...] over the foot in an iron cup and poured it into a bowl full of water. Suddenly the appearances of various things sprang forth, as if thorns, strands of hair, bones and the like had been thrown in. ‘Now’, he said, ‘I see that this illness happened to you as a result not of defect but of sorcery.’ When I asked how he could know such things from molten lead, he said, ‘Well, there are seven metals from the seven planets, and because Saturn has dominance over lead, it is a property of lead that if it poured over some act of sorcery, it will show through Saturn’s influence [mijn cursief]. And it’s a good thing,’ he said, ‘that a remedy is being applied quickly. Since I have to visit you on as many days as you have been affected by the sorcery, I must ask how many days have passed.’ I stated, ‘Three now.’ He then visited me every day over

¹⁸⁷ Stephens, *Demon lovers*, 181.

¹⁸⁸ Bailey, “The disenchantment of magic,” 386.

¹⁸⁹ Zie boven.

¹⁹⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 408; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500.

a period of three days, and though he merely examined and touched the foot, muttering all the words to himself, he restored me to full health, putting the sorcery to flight.”¹⁹¹

De heler doet een beroep op God om de hekserij te verdrijven en niet op demonen. Echter, ondanks de verklaring van zijn daden aan de hand van astrale krachten, kennen de verwijdering van de schade en de vreemde verschijnselen in het lood geen natuurlijke oorzaak. Over de werkzaamheid van astrale magie werd lange tijd gedebatteerd in de theologie. Thomas van Aquino erkent het bestaan van astrale krachten maar stelt dat de resultaten die bewerkstelligd worden onmogelijk van hemellichamen kunnen komen. De invocaties die hiermee gepaard gaan moeten wel geadresseerd zijn aan demonen die hierop reageren.¹⁹² De effecten die bekomen worden door divinatie kennen in de meeste gevallen geen natuurlijke oorzaak, wel een demonische.

Daarnaast stelt Thomas dat men in de *ars notoria* vaak gebruik maakt van bepaalde vormen en vreemde woorden, die men echter niet als oorzaken maar als tekens hanteert. Die zijn niet gevestigd door God zoals de sacramentale tekens, met als gevolg dat ze “leeg” (*signa supervacua*) zijn. Ze impliceren een soort van overeenkomst met demonen die door de operatoren geconsulteerd kunnen worden en waarmee ze een pact vormen door middel van kentekens.¹⁹³ Thomas baseert zich hiervoor op de tekenleer van Augustinus¹⁹⁴, die in zijn *De doctrina christiana* een onderscheid maakt tussen natuurlijke tekens, zoals rook als indicatie van vuur of voetsporen verwijzend naar een dier, en conventionele tekens, zoals woorden en muziek.¹⁹⁵

Die laatste groep heeft significantie als doel, terwijl de eerste door middel van ervaring kan worden vastgesteld – wanneer er rook is kan men zien dat er aan de basis een vuur brandt. Natuurlijke tekens hebben niet de intentie om een teken te zijn, terwijl conventionele tekens duidelijk bedoeld zijn als kentekens van een bepaalde betekenis die door iemand wordt toegekend.¹⁹⁶ Sommige conventionele tekens kunnen echter problematisch zijn, waaronder superstitieuze praktijken die gefundeerd zijn op pacts over bepaalde betekenissen,

¹⁹¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 408-9; “Ille plumbum [...] liquefactum in cocleari ferreo supra pedem tenuit, et in scutellam aqua plenam fudit, et subito diuersarum rerum species prorupuerunt ac si spine vel pili aut ossa et similia fuissent intromissa. ‘Jam’, inquit, ‘video, quod infirmitas hec non ex naturali defectu, sed maleficio vobis contigit.’ At ego quomodo talia ex plumbo liquefacto scire posset dum inquirerem, ‘Ecce,’ inquit, ‘septem sunt metalla ex septem planetis, et quia Saturnus dominatur plumbo, eius proprietates est vt si plumbum super maleficium aliquod fustum fuerit, per suum influxum maleficium demonstrabit. Et bene,’ inquit, ‘actum est vt cito remedium adhibeatur, quia tot diebus vos visitare habeo quot sub maleficio steristis, et interrogare quot dies elapsi fuissent.’ ‘Jam triduo,’ fassus sum, vnde et ipse singulis diebus per triduum me visitando et pedem inspiciendo solum et tangendo et cuncta verba penes se ruminando integre sanitati fugato maleficio me restituit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500-1.)

¹⁹² Bailey, *Magic and superstition*, 98-9; Thomas van Aquino, *Summa contra gentiles*, ed. Roberto Busa (Rome: Commissio Leonina, 1961), III.104.

¹⁹³ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.1; Aquino, *Summa contra gentiles*, III.105.

¹⁹⁴ Zie ook Robert A. Markus, “Augustine on magic: a neglected semiotic theory,” *Revue des Etudes Augustiniennes* 40 (1994): 375-88.

¹⁹⁵ Augustinus, *On Christian doctrine*, vert. J.F. Shaw (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), II.1-2 (636-37).

¹⁹⁶ Augustinus, *On Christian doctrine*, II.1-2 (636-37).

overeengekomen met demonen door middel van een contract.¹⁹⁷ Kramer benadrukt dat de heler allerlei vreemde woorden mompelt om de hekserij weg te drijven en dat dat niet door een natuurlijke eigenschap gebeurt. De remedie heeft louter effect door de betekenis die eraan gegeven wordt in een overeenkomst met een demon.¹⁹⁸

Daarnaast is de man absoluut zeker dat zijn handelingen de gewenste resultaten zullen hebben. God kan echter nooit gedwongen worden om te reageren, enkel door middel van supplicatie kan op Hem een beroep gedaan worden. Automatische werkzaamheid is nooit verzekerd.¹⁹⁹ Kramer benadrukt dat de intentie van de man prijzenswaardig is, omdat hij een beroep wil doen op God, maar de manier waarop – namelijk het gebruikmaken van lege tekens en het vertrouwen op de vormelijkheid ervan – gaat uit van een onnatuurlijke werkzaamheid. Die wordt veroordeeld aangezien ze in dit geval demonische *agency* impliceert.²⁰⁰ Superstitieuze rituelen en uitvoeringen kunnen in zichzelf en door hun natuurlijke eigenschappen dus niet de verwachte of verlangde effecten produceren. Het fysieke effect wordt louter voortgebracht door de communicatie met een ander intelligent wezen – een demon.²⁰¹

Leken geloofden echter dat er niet enkel in woorden maar ook in objecten zelf beschermende kracht aanwezig was, en door die misconceptie werkte men demonische interferentie in de hand.²⁰² Kramer is zich duidelijk bewust van dit gebrek aan kennis onder leken: “Not content with these procedures and wishing to pile errors upon errors, certain superstitious sons of the secular world attempt to defend themselves with the following arguments, going beyond the meaning and intention of Scotus and the canonists.”²⁰³ Sommigen stellen namelijk het volgende: “Because, they say, natural objects have hidden virtues for which an explanation cannot be given by man, for instance the fact that steel attracts iron [...], it will not be unlawful, though it seems vain, to make an investigation of such objects in order to gain health when exorcisms and natural medicines fail.”²⁰⁴

Hijzelf gaat hier sterk tegen in en stelt dat zolang de effecten het resultaat zijn van de natuurlijke eigenschappen van het object, zoals stenen en kruiden, er geen probleem is: “[...] if natural objects are applied straightforwardly to produce certain effects for which they are thought to have a natural virtue, this is not unlawful.”²⁰⁵ Dezelfde argumentatie van Thomas

¹⁹⁷ Augustinus, *On Christian doctrine*, II.20.30 (646-51).

¹⁹⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 409; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

¹⁹⁹ Bailey, “The disenchantment of magic,” 398; Aquino, *Summa theologiae*, II.2.83.17 en 96.4.

²⁰⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 409-10; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

²⁰¹ Cameron, *Enchanted Europe*, 107.

²⁰² Cameron, *Enchanted Europe*, 109; Clark, *Thinking with demons*, 282.

²⁰³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; “His autem quidam supersticiosi et filij huius seculi non contenti errores erroribus accumulare volentes ultra intellectum et intentionem Scoti et canonistarum his argumentis se defendere conantur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544.)

²⁰⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; “Quia enim res naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quod adamas trahit ferrum [...] ideo inquirere de huiusmodi rebus pro sanitate acquirenda, vbi exorcismi et naturales medicine deficiunt, non erit illicitum, licet videatur vanum.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544.)

²⁰⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; “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.)

van Aquino die hierboven genoemd werd, wordt hierbij toegepast: “If [...] they do not seem to be able to cause such effects naturally, it follows that they are not being applied for these effects as causes but merely as signs, and in this case they pertain to agreements entered into with demons regarding the making of signs.”²⁰⁶

Er is echter een bijkomende implicatie wat “kunstmatige objecten” betreft, artefacten bewerkt door menselijke vaardigheden. Men meent namelijk dat, aangezien natuurlijke lichamen onderworpen zijn aan de invloeden van hemellichamen, hetzelfde geldt voor artificiële objecten zoals afbeeldingen – en dat ze verborgen eigenschappen kunnen verkrijgen. Daardoor zou het niet ongeoorloofd zijn om zulke voorwerpen te gebruiken.²⁰⁷ Kramer stelt echter duidelijk dat indien er bepaalde woorden, symbolen, namen of andere onbekende of lege observanties worden toegevoegd die geen natuurlijke causaliteit kennen, de objecten superstitieus worden. Ook hiervoor verwijst hij naar Thomas van Aquino, die stelt dat de vormen van artificiële lichamen het resultaat zijn van *ex conceptione artificis*. Aangezien ze niets meer zijn dan compositie, orde en vorm, kunnen ze geen natuurlijke actieve kracht hebben. De hemellichamen kunnen wel invloed uitoefenen op die objecten maar enkel op de natuurlijke materie waar ze uit gemaakt zijn.²⁰⁸ Deze “symbolen” of “figuren” – *characteres* – worden slechts als tekens gebruikt, niet als oorzaken, en hun effectiviteit komt voort uit de interferentie van een ander intelligent wezen waar de uitvoerder van het ritueel zich toe richtte – al dan niet bewust.²⁰⁹

Deze voorwerpen worden met andere woorden niet gekenmerkt door instrumentaliteit, ze staan veeleer in dienst van communicatie.²¹⁰ Augustinus legde hiervoor eveneens de fundering met zijn tekentheorie. In zijn *De doctrina christiana* stelt hij dat amuletten en onnatuurlijke remedies – bestaande uit incantaties, *characteres* of het dragen of bevestigen van bepaalde voorwerpen – tekens zijn die een pact met de duivel inhouden. Men noemt deze remedies *physica* om de schijn op te houden dat ze vertrouwen op natuurlijke krachten, terwijl ze eigenlijk superstitieus zijn.²¹¹ Augustinus verbiedt het gebruik van deze tekstuele amuletten; Thomas van Aquino laat echter een gelimiteerde rol toe en voorziet een theologische redenering voor het legitiem gebruik van deze objecten onder bepaalde omstandigheden.²¹² Indien ze gecombineerd worden met heilige woorden – op de juiste manier – is God de ultieme krachtbron van effectiviteit.²¹³ Kramer neemt dit over en stelt dat bepaalde handelingen niet langer superstitieus zijn indien ze gepaard gaan met

²⁰⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 461; “[...] 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.)

²⁰⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544.

²⁰⁸ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.3; Zie ook Michael W. Rota, “Substance and artifact in Thomas Aquinas,” *History of Philosophy Quarterly* 21, nr. 3 (2004): 241-59.

²⁰⁹ Aquino, *Summa contra gentiles*, III.106.7-11.

²¹⁰ Clark, *Thinking with demons*, 282-83.

²¹¹ Augustinus, *On Christian doctrine*, II.20 (646).

²¹² Don C. Skemer, *Binding words: textual amulets in the Middle Ages* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006), 63 en 66.

²¹³ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.4.

bijvoorbeeld een recitatie van het Onze Vader of de geloofsbelijdenis.²¹⁴ Als remedie tegen hagelstormen wordt bijvoorbeeld het volgende gedaan: “Hailstones are cast into the fire with the invocation of the Most Holy Trinity [...]. The mere casting of the hailstones would be considered superstitious, if this is done without the invocation of the Divine Name.”²¹⁵

Hetzelfde principe geldt voor de sacramenten en de sacramentaliën – geoorloofde en door de kerk goedgekeurde remedies tegen hekserij.²¹⁶ Petrus Lombardus (ca. 1100-1160/64)²¹⁷ legde in de twaalfde eeuw vast dat een sacrament een uiterlijk teken van innerlijke gratie is dat haar beeld draagt (het betekent of representeert gratie) en haar oorzaak.²¹⁸ De middeleeuwse scholastiek nam die definitie over en perfectioneerde ze. Thomas van Aquino geeft bijvoorbeeld de volgende omschrijving: het teken van een heilig ding in zoverre het mensen heilig maakt – “signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines.”²¹⁹ Het sacrament heeft dus een bijzonder status: het is zowel een teken als een oorzaak. Het signifieert niet op natuurlijke wijze gratie, het is een conventioneel teken om het in de termen van Augustinus te verwoorden. Sacramenten refereren naar gratie omdat God ze gekozen heeft om mysterieuze resultaten te signifiëren. Soms vormen ze wel een “natuurlijke” verbinding met het effect dat geproduceerd wordt – bijvoorbeeld het gieten van water over het hoofd van een kind in relatie tot de innerlijke zuivering van de ziel.

Een sacrament refereert naar goddelijke gratie, die eveneens de oorzaak vormt van de effecten.²²⁰ De efficiënte oorzaak van gratie is God – meer bepaald langs de goddelijkheid van Christus die door zijn lijden via zijn menselijkheid voortvloeide in de sacramenten, aldus Thomas van Aquino.²²¹ De sacramenten zijn de instrumentele oorzaken die bepaalde resultaten produceren, de principiële oorzaak echter is de gratie die door God geschonken wordt. De sacramenten zijn dus niet meer dan Zijn instrumenten want ze worden toegepast door mensen – door goddelijke ordinantie – om gratie in zichzelf te veroorzaken.²²² Daardoor zijn ze werkzaam volgens het principe *ex opere operato* – door de deugdzaamheid van de handeling zelf. De effectiviteit is niet afhankelijk van iets menselijks, maar louter van de wil van God zoals Christus’ institutionalisering en belofte ze uitdrukte.²²³ De idee van een soort van mechanische effectiviteit of automatische werkzaamheid van de sacramenten klinkt ook weer in de *Malleus maleficarum*:

²¹⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 464; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 548.

²¹⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 466; “Lapilli enim tres ex grandine in ignem sub inuocatione sanctissime trinitatis projiciuntur [...]. Hoc ipsum enim quod lapilli in ignem projiciuntur, si absque inuocatione diuini nominis fieret, superstitiosum censeretur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 550.)

²¹⁶ Bv. Institoris, *The Hammer of Witches*, 463; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 547.

²¹⁷ 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>.

²¹⁸ 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>.

²¹⁹ Aquino, *Summa theologiae*, III.60.2.

²²⁰ Kennedy, “Sacraments.”

²²¹ Aquino, *Summa theologiae*, III.62.5.

²²² Aquino, *Summa theologiae*, III.62.1.

²²³ Kennedy, “Sacraments.”

“[...] if there were any virtues inherent in certain words or Sacramentals or other blessings and lawful chants, they would possess such virtues within themselves, not as words but as a result of divine arrangement and ordination and as a result of the agreement of God, as if the Lord said, ‘Whoever does this, I will perform this grace for him.’ This is how the words in the Sacraments achieve what they betoken [mijn cursief].”²²⁴

De sacramentaliën daarentegen zijn rituelen die louter een uiterlijke gelijkenis hebben met de sacramenten – ze zijn geen tekens van goddelijke institutie, ze werden vastgelegd door de Kerk. Ze zijn wel (conventionele) tekens, maar vormen op zich geen oorzaken. Indien ze effecten produceren kan goddelijke gratie de oorzaak zijn via het principe *ex opere operantis* – afhankelijk van de uitvoerder en/of recipiënt; een niet-automatische werkzaamheid dus.²²⁵ Dit is ook het geval bij Kramer:

“The historical record relates that incubi have often been warded off through the Lord’s Prayer or the sprinkling of Holy Water or the Hail Mary. [...] She warded him off through making the Sign of the Cross and sprinkling Holy Water, but he immediately returned. When she said the Hail Mary, however, he disappeared and withdrew far off like an arrow.”²²⁶

De niet-automatische werkzaamheid impliceert echter dat er een aantal voorwaarden zijn waaraan voldaan moet worden om uiteindelijk resultaten te produceren door goddelijke causaliteit. Deze zaken zullen besproken worden in het volgende hoofdstuk. Ten slotte verwijst Kramer nog naar de effectiviteit van “het verpletteren van leegheden met leegheden” – de vierde remedie, waarbij objecten die *maleficia* bevatten, beschadigd worden.²²⁷ Ook dit is superstitieus, maar de causaliteit ervan lijkt toch op een andere manier in elkaar te zitten. Bijgelovige leken argumenteren als volgt, meent Kramer: “Also, demons can change bodies in many ways, [...] and this is clearly the case with those affected by sorcery. Therefore, it is also lawful to use their virtue in order to endure such acts of sorcery.”²²⁸ Kramer repliceert daarop het volgende:

“[...] no power over the demons has been entrusted to man, so that he could use them for whatever purpose he wishes [mijn cursief]. Rather, war has been declared for him against the

²²⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 463; “[...] 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.)

²²⁵ Kennedy, “Sacraments.”

²²⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 416; “Nam et incubos sepe per orationem dominicam aut aque aspersionem vel etiam per angelicam salutationem fuisse repulsos historie tradunt. [...] Quem tamen per crucis consignationem repulit et per aque benedictae aspersionem, licet statim postea redijt. Quando autem angelicam salutationem dicebat, longe velut sagitta disparuit et recessit [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 507.)

²²⁷ Zie boven.

²²⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; “Preterea, demones possunt multipliciter corpora transmutare [...] et patet in maleficiatis: ergo licet vti etiam eorum virtute ad tollendum illa.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544.)

demons. Hence, *in no way is it lawful for man to use the help of demons through agreements implicit or express. [...] 'with no vanities,'* [mijn cursief] that is, the vanities by which a demon can become involved in any way at all.²²⁹

Superstitieuze rituelen bestaan uit lege tekens aangezien de rituelen zelf geen effectiviteit hebben en er over de betekenis van de tekens een afspraak is met demonen – de instrumentele aspecten zijn ondergeschikt aan de communicatieve. Het beschadigen van een instrument van *maleficium* is technisch gezien leeg aangezien de handeling zelf geen intrinsieke kracht heeft. Bovendien fungeert het object als een teken van de demonische *agency* en wordt die slechts op een mechanische manier uitgebuit.²³⁰ De demonische krachten worden in die zin tegen de krachtbron – de demon – en diens operator – de heks – gebruikt zonder zelf op actieve wijze beroep te doen op demonische causaliteit en effectiviteit. Een voorbeeld hiervan is het verhaal over vrouwen die, wanneer een koe geen melk meer kan geven door hekserij, een kruik met melk over het vuur plaatsen en erop slaan: “[...] they smash the pitcher with a walking stick. Although it is the vessel that the woman smashes, the Devil delivers all the blows to the back of the sorceress and in this way the Devil is harassed by them, as is the sorceress.”²³¹

Het aangetaste object wordt met andere woorden als een symbool van de hekserij beschouwd. Dat wordt duidelijk onder meer in de anekdote die Kramer geeft over mensen die de identiteit trachten te achterhalen van de heks die hun vee doodde:

“[...] they take guts of a carcass back home, dragging them on the ground. They drag the guts into the kitchen [...], and after making a fire they place the guts over a grill. Then, as we have very often been informed by the report of those who follow such practices, *as these guts are warmed and burn, the guts of the sorceress are tormented with heat and pain* [mijn cursief].”²³²

Er is daarbij sprake van een “passieve” toepassing van demonische *agency* waarbij er geen duidelijk pact wordt gesloten – dit is wat ik een “potentieel pact” zal noemen: “[...] a vanity, on the grounds that it is only superstitious and is not worked under some express or implicit

²²⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 462; “Non est homini potestas super demones commissa, vt eis licite vti possit ad quodcunque voluerit, sed est ei contra demones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini demonum auxilio vti per pacta tacita vel expressa. [...] ‘nullo modo,’ nec etiam quibuscunque vanis, quibus videlicet se demon quocunque modo possit immiscere.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 546.)

²³⁰ Broedel, *The Malleus maleficarum*, 156.

²³¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 400-1; “[...] vrceum cum baculo percutiunt, et licet fasculum mulier percutiat, tamen omnia verbera diabolus ad dorsum malefice defert. Per que sic diabolus cum malefica fatigatur [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 494.)

²³² Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; “[...] et intestina cadaueris super terram trahendo vsque ad domum deferent [...] ad coquinam trahunt, et igne facto super cratem intestina ponunt, et tunc, vt ex relatu talia practicantium sepiissime informati sumus, sicut intestine calefiunt et ardent, ita intestina malefice calore et doloribus crutiantur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.)

agreement in accordance with the intent and undertaking of the practitioner.”²³³ Er is geen duidelijke invocatie van demonen maar wel een “vermelding”.²³⁴

Kramer veroordeelt dit soort praktijken maar brengt toch een zekere gradatie aan en is in zekere mate milder voor het “verpletteren van leegheden met leegheden”: “If, however, these things are so vain that human frailty does in fact undertake them to regain health, let the person grieve over his past acts, take precaution for his future ones, and pray that his debt may be forgiven and that he may not be led any more into temptation [...]”²³⁵ Het grootste gevaar schuilt in de verleiding om zich nog meer bezig te houden met superstitie – “[...] the rashness by which the person places less importance on the fear of God offends Him. This is why He permits the Devil the power to do such things.”²³⁶ Zij die zich hieraan schuldig maken moeten oppassen voor hun morele status en worden aangeraden om boete te doen en om zich tot geoorloofde remedies te wenden.²³⁷

Concluderend kan gesteld worden dat Kramer het onderscheid tussen geoorloofde en ongeoorloofde, superstitieuze remedies identificeert aan de hand van de (on)natuurlijke werkzaamheid. Superstitieuze rituelen worden gekenmerkt door een onnatuurlijke causaliteit waarbij de geproduceerde resultaten toegeschreven worden aan demonen door de intrinsieke leegheid van de gebruikte tekens. De praktijken waarbij de objecten van hekserij tegen zichzelf gekeerd worden, maken eveneens gebruik van demonische *agency* maar de aard van de werkzaamheid lijkt daarbij toch anders te zijn. Ook hier is er sprake van een onnatuurlijke causaliteit, maar men gebruikt de lege tekens – de symbolen van hekserij – die reeds voorhanden zijn. De ultieme krachtbron van effectiviteit is de demon, maar die wordt veeleer op een passieve manier geïnvocerd terwijl dat bij de “echte” overeenkomsten met de duivel op actieve wijze gebeurt.

Geoorloofde remedies ten slotte worden gekenmerkt ofwel door een natuurlijke causaliteit indien de geproduceerde effecten het resultaat zijn van natuurlijke eigenschappen, ofwel door een onnatuurlijke werkzaamheid waarbij de ultieme krachtbron van effectiviteit God is. De sacramenten hebben daarbij een bijzondere status – ze zijn zowel tekens als oorzaken. Echter, door de directe operatieve kracht van superstitieuze remedies weg te nemen en de “leegheid” en louter communicatieve aspecten van die rituelen te benadrukken, kan men zich vragen stellen bij de onnatuurlijke causaliteit van de sacramentaliën.²³⁸ Die zijn namelijk ook slechts tekens en produceren geen effecten door natuurlijke, inherente eigenschappen. Hoe er precies een beroep kan gedaan worden op bronnen van effectiviteit –

²³³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 410; “[...] vanum tantum et precise, puta quia solum superstitiosum et non sub aliquo pacto expresso vel tacito ex intentione et proposito practicantis operatum.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.)

²³⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.

²³⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 462; “Si tamen sunt adeo vana vt et fragilitas humana pro recuperanda sanitate illa aggreditur, doleat de preteritis, caueat de futuris, oret vt sibi debitum dimittatur et in tentationem non amplius inducatur [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 546.)

²³⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; “[...] ipsa temeritas qua diuinum timorem postponit deum offendit, vnde et diabolo potestatem talia faciendi permittit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.)

²³⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.

²³⁸ Bailey, “The disenchantment of magic,” 392.

God in eerste instantie – en welke vormelijke aspecten van het ritueel daarbij bepalend zijn zullen besproken worden in het volgende hoofdstuk.

3.3 Intentie en vormelijkheid

Superstitieuze, ongeoorloofde remedies doen een beroep op demonen, geoorloofde rituelen vertrouwen op goddelijke kracht. Deze verbinding tussen het aardse en het bovennatuurlijke wordt tot stand gebracht door bepaalde rituele elementen. Een eerste factor is de intentie, de tweede is instrumentaliteit – het gebruik van woorden, objecten en gebaren – en de rol van de specifieke hantering of uitvoering ervan. Zoals reeds eerder vermeld speelt de intentie bij superstitieuze rituelen een zekere rol in de gradatie van morele veroordeling bij Kramer. Bij het voorbeeld over de boer, die gebruik maakt van een ongeoorloofde remedie, benadrukt Kramer dat zowel de uitvoerder als de recipiënt van het ritueel in geen geval beroep wensen te doen op demonische krachten, enkel op de hulp van God:

“I said, ‘If it is possible for me to be healed without superstition and with God’s assistance, I will readily accept this, since I wish to have nothing in common with the demon and do not desire his assistance.’ To this the villager responded that he wished only to apply lawful remedies with God’s assistance and to make a cure in this way [...]”²³⁹

Kramer stelt dat de operator prijzenswaardig is omwille van zijn belofte dat hij zich zal beroepen op God. Echter, omdat hij zeker is dat hij resultaten zal boeken²⁴⁰, de man even lang bezoekt als de periode van de aantasting, en zonder natuurlijke medicijnen de recipiënt toch geneest, is er sprake van demonische interferentie. Daardoor moet hij alsnog veroordeeld en gestraft worden.²⁴¹ De uitvoering van het ritueel bepaalt in dit geval dus de morele afvalligheid en of de remedie al dan niet geoorloofd is. Ook bij andere verhalen – met name over geoorloofde remedies – meldt Kramer dat het belangrijk is om op de wil van God te vertrouwen:

“Regarding the other words and chants it is clear from the foregoing that as words that are put together in groups or uttered or symbolized, *words achieve nothing, but the invocation of the name of God and the obsecration, which is a very sacred public declaration of entrusting the result to the will of God, are beneficial* [mijn cursief].”²⁴²

²³⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 408; “At ego: ‘Si absque superstitione et cum dei adiutorio curare potero, libens acceptabo, quoniam cum demone nihil commune habere volo, nec eius adiutorium affecto’. Ad idem et ipse villanus respondit se non velle nisi licita remedia et cum dei adiutorio adhibere et curare [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 500.)

²⁴⁰ Door het “dwingen” van goddelijke kracht; men kan enkel een beroep doen op God door middel van supplicatie.

²⁴¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 410; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

²⁴² Institoris, *The Hammer of Witches*, 463; “De alijs autem verbis et carminibus patet ex premissis quod vt verba sunt verba composita vel prolata aut figurata nihil efficiunt, sed inuocatio nominis diuini et obsecratio, que est

Ook het vernietigen of mutileren van objecten van hekserij – het “verpletteren van leegheden met leegheden” – wordt legitiem indien het gecombineerd wordt met “[...] a recitation of the Lord’s Prayer or the Creed of the Faith [...] in good faith entrusting the effect of the protection to God’s will.”²⁴³ Goede “intentie” verwijst hierbij dus niet enkel naar het zich beroepen op God en vroomheid, maar met name naar het toevertrouwen van de resultaten aan Gods wil. De sacramentaliën werkten dan ook volgens het principe *ex opere operantis* – door de handeling van de uitvoerder, niet door het ritueel zelf – waardoor goddelijke gratie geen garantie was.²⁴⁴ Het belang van de intentie in de middeleeuwse theologie moet gekaderd worden binnen het debat rond valsheid en bedrog van religie en de invloed van de doeleinden en motivaties van de bedrieger voor de morele veroordeling.²⁴⁵ Michael Bailey stelt dat vanaf de elfde en twaalfde eeuw de gepercipieerde locus van “ware religie” van extern gedrag naar innerlijk gemoed verschoof. Religieuze valsheid werd geïnternaliseerd en had meer betrekking op de innerlijke identiteit dan op de uiterlijke handelingen. Dit impliceerde de opkomst van de interne, affectieve religie in de hoge middeleeuwen.²⁴⁶

Het discours over superstitie in de late middeleeuwen werd beïnvloed door die bredere tendens. De valsheid van superstitieuze rituelen lag aan de operatoren die een incorrect begrip hadden van hoe het “ware geloof” in de praktijk gebracht moest worden of wiens eigen vroomheid gebrekkig was. Autoriteiten moesten dus focussen op de innerlijke religiositeit, veeleer dan op uiterlijke handelingen.²⁴⁷ Laatmiddeleeuwse critici van superstitie zetten echter meestal hun oordeel over de eerlijke intentie van de uitvoerder opzij of maakten ze ondergeschikt aan de valsheid van de handelingen zelf – wat ook in de *Malleus* het geval lijkt te zijn, bijvoorbeeld bij het verhaal over de helende boer. Kramer hecht met name bijzonder belang aan de rol van woorden en objecten, zowel bij superstitieuze als bij geoorloofde remedies. Voor het gebruik van woorden op geoorloofde wijze geeft Kramer zeven voorwaarden, gebaseerd op de stellingen van Thomas van Aquino.²⁴⁸

Ten eerste mogen ze niets bevatten dat gerelateerd kan worden aan een expliciete of impliciete invocatie van demonen. De aard van die invocatie wordt bepaald door de intentie én door de onnatuurlijke werkzaamheid van het ritueel: “The former encompasses the situation where the worker does not care whether in his work he has what he intends from God or from the Devil, so long as he achieves the desired end. The latter is when the work that he performs does not have any natural property of producing such an effect.”²⁴⁹ Dit impliceert

persacra quedam protestatio committendum effectum diuine voluntati, prosunt.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 547.)

²⁴³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 464; “[...] cum oratione dominica aut simbolo fidei, [...] bona fide committens effectum custodie diuine voluntati [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 548.)

²⁴⁴ Leclercq, “Sacramentals.”

²⁴⁵ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 11.

²⁴⁶ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 12.

²⁴⁷ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 13-4.

²⁴⁸ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.4.

²⁴⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 446; “[...] intentione, vt vbi operans non curat siue a deo siue a diabolo habeat in suo opere intentum, dummodo finem optatum consequatur; opere, vt vbi opus quod facit non habet aliquam proprietam ex natura ad producendum talem effectum [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 532.)

dat de uitvoerder van superstitieuze rituelen niet noodzakelijk op actieve wijze demonen oproept. Zijn onverschilligheid over de herkomst van de effecten en zijn focus op de gewenste resultaten zorgen op passieve wijze voor de invocatie van demonen. Dit nuanceert enigszins de invulling van “onvrome intentie” die Kramer hanteert; de niet-expliciete intentie om een beroep te doen op God maakt een remedie superstitieus, veeleer dan de expliciete bedoeling om met een demon te interageren. Dat is bijvoorbeeld het geval bij het beschadigen van objecten van hekserij met de bedoeling de heks te bestraffen: “[...] the rashness by which the person places less importance on the fear of God offends Him.”²⁵⁰ De helende boer had wel de expliciete intentie om een beroep te doen op God, maar hechtte te veel belang aan de gewenste resultaten.²⁵¹ Samen met de onnatuurlijke causaliteit zorgde dat voor een superstitieus ritueel.

De tweede voorwaarde stelt dat zegeningen en gelijkaardige rituelen geen onbekende woorden mogen bevatten want die kunnen superstitie impliceren – zie opnieuw het voorbeeld van de boer die allerlei vreemde woorden mompelt om de voet te genezen.²⁵² De derde stelt dat het onderwerp van de woorden geen valsheden mag bevatten, aangezien God niet reageert op valse stellingen – “Such is the usage of certain old women in their chants, when they rhyme, ‘The Blessed Virgin the Jordan crossed and then St. Stephen her path passed and her then asked’ (and many other idiocies).”²⁵³ De vierde is dat er geen ingekerfde leegheden of zogenaamde *characteres* geïncorporeerd mogen worden – enkel heilige woorden dus. Volgens de vijfde voorwaarde mag men geen hoop plaatsen in de manier waarop dingen geschreven worden op of gebonden worden aan amuletten, of in andere “lege” manieren die niets te maken hebben met de verering van God. Dit hangt samen met de zesde voorwaarde, die zegt dat bij het aanbinden of uitspreken van heilige woorden men de woorden zelf, hun betekenis en hun verering voor God moet respecteren, alsook de goddelijke kracht waarvan men het effect verwacht. De laatste voorwaarde ten slotte stelt dat de effecten toevertrouwd moeten worden aan de wil van God, enkel Hij weet wat best is voor de supplicator.²⁵⁴

Woorden kunnen dus op zichzelf gebruikt worden – “verbale” sacramentaliën – als geoorloofde remedies. Kramer stelt herhaaldelijk dat gebeden, zoals het Ave Maria of het Onze Vader effectieve remedies zijn.²⁵⁵ Het dragen van heilige woorden als talisman is geen probleem, zolang de voorwaarden – met name de vierde, vijfde en zesde hebben hierop betrekking – vervuld zijn. Amuletten waren voorwerpen – veelal bestaande uit planten en lichaamsdelen van dieren zoals de voet van een haas – die in eerste instantie als bescherming tegen hekserij dienden (preventief), maar ze konden eveneens als remedie gebruikt worden. Ook kruiden die gebruikt werden als ligaturen of suspensies werden rond het lichaam

²⁵⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 411; “[...] ipsa temeritas qua diuinum timorem postponit deum offendit [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 502.)

²⁵¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 409; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

²⁵² Institoris, *The Hammer of Witches*, 409; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 501.

²⁵³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 447; “Sic enim quedam vetule in suis carminibus vtuntur rigmatizando: ‘Beata virgo Jordanem transiuit et tunc sanctus Stephanus ei obuiauit, eam interrogauit,’ et multas alias fatuitates.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 533.)

²⁵⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 447; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 533.

²⁵⁵ O.m. Institoris, *The Hammer of Witches*, 416 en 437; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 506 en 524.

gebonden. De talisman was gelijkaardig in doel en gebruik; maar werd gekenmerkt door ingekeerde woorden of letters. Vaak voorkomend was bijvoorbeeld de SATOR-AREPO-formule.²⁵⁶

De werkzaamheid die Kramer toeschrijft aan verbale sacramentaliën wordt echter pas duidelijk wanneer ze gecombineerd worden met objecten. Materiële gebruiksvoorwerpen spelen overigens een belangrijke rol in de argumentatie van de *Malleus*, zowel in de praktijken van heksen als in de remedies ertegen. Om schade toe te brengen aan iemand verstoopt men vaak objecten van hekserij in de huizen van de slachtoffers: “Some of the devices for sorcery are kept underneath the threshold of the door of the house.”²⁵⁷ Dat doet men bovendien in naam van demonen.²⁵⁸ Om de hekserij te stoppen, kan het volstaan om het object simpelweg te verwijderen: “Let’s go there, and after they are removed, you will feel better.’ So, my husband and he went together to remove the sorcery. When the potter lifted the threshold, he told my husband to put his hand into the hole that appeared and take out whatever he found, which he did.”²⁵⁹ Zodra zulke voorwerpen vernietigd worden, bijvoorbeeld door ze in het vuur te gooien, verdwijnt ook de hekserij.²⁶⁰ Deze praktijken zijn niet hetzelfde als “het verpletteren van legheden met legheden”. Daarbij maakt de uitvoerder namelijk gebruik van de demonische krachten die reeds aanwezig zijn in het object om de heks te mutileren.

In het hoofdstuk over remedies tegen hagel- en regenstormen verwijst Kramer naar een aantal objecten die enkel op geoorloofde wijze toegepast kunnen worden door de heilige woorden die ermee gepaard gaan:

“Hailstones are cast into the fire with the invocation of the Most Holy Trinity. The Lord’s Prayer is added two or three times along with the Hail Mary. The passage ‘In the beginning was the Word’ from the Gospel of John with the making of the Sign of the Cross is added against a storm all over: in front, in back and in every direction of the earth. In this case, when he repeats, ‘The Words was made flesh,’ three times at the end and then says three times, ‘May this storm be put to flight by the words of the Gospel,’ the storm will suddenly stop if it was in fact caused as a result of sorcery. [...] *The mere casting of the hailstones into the fire would be considered superstitious, if this is done without the invocation of the Divine Name* [mijn cursief]. It is asked whether the storms could not have been calmed without these hailstones, the response is that they certainly could have been through other Holy Words.”²⁶¹

²⁵⁶ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 75-9; Karen Jolly, “Medieval magic: definitions, beliefs, practices,” in *Witchcraft and magic in Europe: the Middle Ages*, eds. Karen Jolly, Catharina Raudvere en Edward Peters (Londen: The Athlone Press, 2002), 42.

²⁵⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 364; “Et subter limen hostij domus vna pars instrumentorum maleficij continetur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 463.)

²⁵⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 379; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 358.

²⁵⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 364; “Accedamus ergo et illis amotis melius sentietis.’ Sicque maritus meus cum eo pariter ad tollendum maleficium accedunt, et lutifigulus limen eleuans marito iniunxit vt manum in foueam que apparuerat mitteret et quecunque inueniret extraheret, quod et fecit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 463.)

²⁶⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 364; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 463-64.

²⁶¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 466; “Lapilli enim tres ex grandine in ignem sub inuocatione sanctissime trinitatis proiciuntur, oratio dominica cum angelica salutatione bis aut ter adiungitur. Euangelium Johannis: ‘In principio erat verbum’ cum signo crucis vndique contra tempestatem ante et retro et ex omni parte terre

Het vernietigen van de hagel hier is niet hetzelfde als het “verpletteren” van objecten van hekserij – de hagel fungeert als symptoom van de hekserij terwijl het in het bovengenoemde voorbeeld over objecten gaat die de hekserij in zekere zin “in zich” dragen. Het vernietigen van het symptoom zou louter een leeg ritueel zijn en is niet nodig om de storm te neutraliseren. De verbale sacramentaliën produceren met andere woorden de resultaten. Ook het gebruik van objecten van hekserij wordt geoorloofd indien het gecombineerd wordt met heilige woorden:

“Also there are certain women who feel that they are making no progress in hardening the butter while toiling in the normal way over oblong vats suitable for this job [omdat een heks een dier heeft aangetast door boter als apparaat te gebruiken], and then if they are able to get a bit of butter quickly from the house of the suspected sorceress, they make pats (mouthfuls) of this butter and with the invocation of the Most Holy Trinity (Father, Son and Holy Ghost), they cast the pats into a vessel, thereby putting the whole sorcery to flight. *Here again it is a case of vanity being smashed with vanities only in that the woman has to borrow butter from the suspected sorceress. But if without the borrowing she did this with the invocation of the Most Holy Trinity and with the addition of the Lord’s Prayer, then even if she puts in three pieces of her own butter [...] she would remain unworthy of censure because she entrusts the effect to God’s will* [mijn cursief].”²⁶²

Het is frappant dat Kramer de invocatie van de Heilige Drievuldigheid en het uitspreken van het Onze Vader gelijk stelt met het toevertrouwen van het resultaat aan Gods wil. Hij beschouwt de intentie om op God te vertrouwen hier niet als iets dat voorafgaat aan verbale sacramentaliën of de effectiviteit ervan. Het toepassen van die remedies impliceert dat de vrouw de precieze werking van goddelijke kracht begrijpt. Door dat bewustzijn worden de effecten geproduceerd. Hetzelfde kan geobserveerd worden in Kramers visie op heilige objecten – materiële sacramentaliën – zoals wijwater, gewijd zout, geconsecreerde kaarsen, enzovoort – en het kruisteken: “[...] the Sign of the Cross or Holy Water, things specifically ordained for putting demons to flight, [...]”²⁶³; “It is generally agreed that sorcerers confess that their acts of sorcery are impeded by the rituals venerated and maintained by the Church, like the sprinkling of Holy Water, the eating of Holy Salt, the lawful use of candles consecrated

subinfertur, et tunc cum in fine replicat trinies: ‘Verbum caro factum est,’ et trinies exposit dixerit: ‘Per euangelica dicta fugiat tempestas ista,’ subito, si quidem tempestas ex maleficio fuit procurata, cessabit [...]. Hoc ipsum enim quod lapilli in ignem projiciuntur, si absque inuocatione diuini nominis fieret, supersticiosum censeretur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 550.)

²⁶² Institoris, *The Hammer of Witches*, 465; “Preterea, sunt certe mulieres que dum sentiunt quod in coagulando butirum nil proficiunt, sicut in vasis oblongis ad hoc aptis laborare solent, tunc si subito ex suspecte malefice domo modicum butiri habere possunt, tria frustra seu bolos ex illo butiro faciunt, et sub sanctissime trinitatis inuocatione (patris et filij et spiritussancti) illa frustra in vasculum projiciunt et sic omne maleficium fugatur. Vbi iterum incidit vanum vanis contundere, tantummodo ex eo quod butirum a malefica suspecta habet mutuari: quod si absque hoc sub inuocatione sanctissime trinitatis orationem dominicam adiungendo, etiam si de proprio butiro, [...] tres pecias immitteret, effectum diuine voluntati committens, irreprehensibilis maneret [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 549.)

²⁶³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 415; “[...] signo crucis, [...] aqua benedicta, que tamen specialiter ad fugandos demones ordinatur [...].” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 505.)

on the Day of Purification and of fronds consecrated on Palm Sunday and the like, because the Church exorcizes these things so that they will reduce the powers of the demon.”²⁶⁴

Hiermee impliceert Kramer bovendien dat deze zaken krachtig worden door het gebruik ervan tijdens kerkelijke rituelen door priesters. Dat kan gekaderd worden binnen een bredere problematiek, aangezien heilige objecten voorwerpen waren die tijdens kerkelijke rituelen gezegend werden door de priester en nadien gehanteerd werden door leken voor eigen gebruik.²⁶⁵ Zodra zulke objecten de controle van de clerus verlieten, vreesden autoriteiten echter dat ze potentieel gevaarlijk konden zijn omdat leken ze op een verkeerde manier begrepen of toepasten. Hetzelfde geldt overigens voor verbale sacramentaliën zoals gebeden en liturgische rituelen.²⁶⁶ Vele geestelijken moedigden het gebruik van populaire devoties echter aan in het kader van de pastorale theologie, waaronder dus ook Kramer.²⁶⁷

Dit sluit aan bij de typische object-georiënteerde christelijke populaire devotie. De sacramentaliën vormden namelijk, in de ogen van de Kerk, een arsenaal van rituelen waarmee leken via supplicatie een beroep konden doen op God voor assistentie en zegeningen. In de praktijk beschouwden veel leken ze als een vorm van beschermende magie; rituelen die gebruikt konden worden tegen bronnen van het kwade. Sacramentaliën werden daardoor quasi-legitieme toeëigeningen van officiële praktijken die de noden van gewone mensen invulden – lekenvormen van klerikale christianiteit.²⁶⁸ Deze lekenattitude ten opzichte van officiële kerkelijke rituelen noemt Edward Muir “crypto-materialisme” – het geloof dat het sacrale manifest gemaakt kon worden in gewone gebruiksvoorwerpen wanneer men ze van bepaalde rituele woorden of handelingen voorzag. Hij onderscheidt drie manieren om de term te begrijpen: ten eerste als een bindend contract met een sacraal wezen, ten tweede als sacrale objecten die een medium tussen het spirituele en het profane vormen en ten derde als de materialistische conceptie van sacrale krachten. Leken veronderstelden dat goddelijke en bovennatuurlijke wezens zichzelf “aanwezig” maakten in materiële objecten als reactie op de supplicaties van mensen.²⁶⁹

De toewijzing van goddelijke kracht aan objecten en woorden spreekt het eerder besproken principe van onnatuurlijke causaliteit echter niet tegen. De onnatuurlijke effecten die geproduceerd worden door sacramentaliën – en gewone woorden en objecten – zijn niet het resultaat van natuurlijke eigenschappen die inherent aanwezig zijn, maar wel van de delegatie of transfer van bovennatuurlijke kracht. Dat principe is duidelijk bij superstitieuze rituelen – die zijn leeg en dienen louter communicatieve doeleinden met demonen. De vraag die in de theologie centraal stond was bijgevolg hoe dit dan precies werkte voor goddelijke kracht – kon die gedelegeerd worden in of getransfereerd worden naar bepaalde vormen van

²⁶⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 465; “[...] quod malefici de ritibus ecclesie veneratis et seruatis sua maleficia prepediri fatentur, vt per aque benedictae aspersionem, per salis consecrati sumptionem, per candelarum in die purificationis et palmarum in die palmarum consecratarum vsum licitum et per similia, quia ad hoc talia ecclesia exorzizat, vt vires demonis imminuant.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 549.)

²⁶⁵ Muir, *Ritual in early modern Europe*, 156.

²⁶⁶ Peters, “The medieval Church and state,” 230.

²⁶⁷ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 18.

²⁶⁸ Muir, *Ritual in early modern Europe*, 156.

²⁶⁹ Muir, *Ritual in early modern Europe*, 157.

woorden, objecten of rituele gebaren?²⁷⁰ En werd die kracht dan door God geordineerd op het moment dat de uitvoerder het ritueel uitvoerde of was er sprake van een goddelijk pact – een automatische werkzaamheid? De nominalisten meenden dat goddelijke kracht altijd bij God blijft en dat mensen er enkel mee konden interageren in de mate en de manier waarop God dat toestond. De thomisten, waartoe Kramer ook behoorde, echter stelden dat goddelijke kracht gedelegeerd werd naar vertegenwoordigers en belichamingen van God op aarde.²⁷¹ Gods kracht werd gedelegeerd, in de Kerk, in heilige mensen en in heilige dingen. Goddelijke kracht was aanwezig in bepaalde religieuze vormen, gekozen en toegewezen door God.²⁷²

Kramer is echter dubbelzinnig over de manier waarop die kracht geactiveerd wordt – door de juiste intentie of door de juiste uitvoering. Ik haalde reeds aan dat hij het belang van vrome intentie benadrukt bij het opsommen van de voorwaarden om een geoorloofde remedie uit te voeren – die overigens letterlijk zijn overgenomen van Thomas van Aquino.²⁷³ Bij de concrete casussen die hij aanhaalt, speelt de intentie een oppervlakkigere rol en wordt ze ondergeschikt gemaakt aan het gebruik van de sacramentaliën zelf – die gelijkgesteld worden aan een vertrouwen op Gods wil.²⁷⁴ Vrome intentie fungeert niet als voorwaarde tot effectiviteit maar als een vanzelfsprekendheid: de uitvoerder gebruikt sacramentaliën, en heeft dus een vrome intentie. Wanneer gelovige christenen een ritueel misbruikten, zelfs met de beste intenties en met de overtuiging dat wat ze deden juist was, was het resultaat superstitieus.²⁷⁵

Kramers argumentatie en promotie van geoorloofde remedies wordt gekenmerkt door een simplificatie van de werkzaamheidsprincipes van de kerkelijke rituelen. Sacramentaliën werkten volgens de officiële theologische doctrine namelijk volgens *ex opere operantis* – de resultaten waren afhankelijk van (de intentie en morele status van) de uitvoerder en een reactie van God was niet verzekerd, zelfs wanneer de intenties vroom waren. Echter, wanneer Kramer aanhaalt dat sommige geoorloofde remedies niet werken, is dat niet omdat God niet reageert maar simpelweg omdat ze niet functioneren bij bepaalde vormen van hekserij: “[...] not all acts of sorcery have an equal capacity to be broken on account of the various obstacles [...]”²⁷⁶; “It is clear from the foregoing that the first two methods did the nun no good, but they should not for this reason be neglected. It does not follow that just because a remedy helps one person, it helps another, and the converse”²⁷⁷, “[...] but since there is some difference in the manner of inflicting the sorcery, the person who is hated ought to require a

²⁷⁰ Cameron, *Enchanted Europe*, 123.

²⁷¹ Cameron, *Enchanted Europe*, 127.

²⁷² Cameron, “For reasoned faith,” 175.

²⁷³ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.96.4.

²⁷⁴ Zie boven.

²⁷⁵ Bailey, “Superstition and dissimulation,” 19.

²⁷⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 407; “[...] non eque omnia maleficia dissolui propter varia, [...] obstacula possunt [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 499-500.)

²⁷⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 416; “[...] 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.)

different remedy.”²⁷⁸ Kramer verwacht dus wel steeds een reactie – zolang leken het resultaat toevertrouwen aan Gods wil, enkel op Hem een beroep doen, en dat enkel door middel van heilige woorden doen:

“Therefore, in whatever way the name of God is ritually invoked (whether through the Lord’s Prayer, the Hail Mary, His Nativity and Passion, the Five Wounds, the Seven Words that He uttered on the Cross, the Triumphal Placard, the Three Nails, or the other weapons of the Church militant of Christ against the Devil and his works), *these will be altogether lawful and hope can be placed in them when the effect is entrusted to the will of God [...], provided that it is only the Holy Words and the virtue of God that are being respected* [mijn cursief].”²⁷⁹

Bovendien voegt Kramer daar nog aan toe dat men moet oppassen met het gebruiken van die woorden in bezweringen: “[...] such enchantments often contain unlawful observances and achieve their effects through demons, especially in the case of snakes, since the snake was the first tool used by the demon for deceiving man.”²⁸⁰ Hiermee benadrukt hij dat de juiste uitvoering en het uitspreken van de juiste woorden zonder corruptie de meest prominente rol spelen.

De sacramenten werkten volgens het principe *ex opere operato* – door het ritueel zelf. Scholastici, zoals Thomas van Aquino, stelden niet dat sacramentale woorden of rituelen op zichzelf het sacramentale effect veroorzaakten. Het resultaat kon enkel van God komen, door een handeling van gratie. *Ex opere operato* was eigenlijk niet bedoeld als stelling dat louter de uiterlijke ceremonie, afzonderlijk van Gods handeling, het sacramentale resultaat veroorzaakte.²⁸¹ Sacramenten konden in principe hun effecten niet onfeilbaar of automatisch veroorzaken. De sacramentale oorzaken en effecten werden geregeerd door complexe voorwaarden en preciese interacties tussen God, de priester die het sacrament celebreerde, en de congegratie of recipiënten.²⁸² Effectiviteit volgens *ex opere operato* werd getheoretiseerd om te vermijden dat de sacramentale werkzaamheid toegewezen zou worden aan menselijke handeling of attitudes en om de complexiteit van het proces te beschermen. De priester werd beschouwd als een middelaar, een instrumentele kracht, wiens morele status en vrome intentie van bijzonder belang waren, alsook die van de recipiënt van het sacrament.²⁸³

²⁷⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 430; “[...] licet aliquis in modo maleficiandi cum sit differentia, etiam aliud remedium illa persona que odio habetur requirere debet.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 518.)

²⁷⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 448; “[...] 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.)

²⁸⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 448; “[...] tales incantatores sepe habent illicitas obseruantias et per demones sortiuntur effectum, precipue in serptenibus, quia serpens fuit primum demonis instrumentum ad hominem decipiendum.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 534.)

²⁸¹ Stephens, *Demon lovers*, 182.

²⁸² Voor de specifieke voorwaarden (onder meer m.b.t. intentie en aandacht), zie Kennedy, “Sacraments.”

²⁸³ Aquino, *Summa theologiae*, III.64.1 en 6-8.

In de praktijk echter werd de intentie van de recipiënt van het sacrament belangrijker dan de intentie van de operator. De inherente kracht van het ritueel kwam van de juiste uitvoering veeleer dan van de specifieke spirituele kenmerken van de priester – zijn rituele handelingen werkten automatisch zolang hij genoeg aandacht besteedde aan de materie (het materiaal object, zoals de hostie) en de vorm (bijvoorbeeld een bepaalde gebedsformule) van het ritueel, ongeacht zijn eigen morele waarde.²⁸⁴ De sacramenten werkten door de kracht van het officie van priester en niet door de krachten van zijn ziel.²⁸⁵

Die automatische werkzaamheid is ook van toepassing in de *Malleus*. Sacramenten dienen eveneens als geoorloofde remedies tegen hekserij, bijvoorbeeld sacramentele confessie²⁸⁶, het nemen van de communie²⁸⁷ of het gebruik van de hostie als remedie tegen hagelstormen – “[...] it is the most ancient tradition of the Churches of France and Germany in common that the procedure to settle the wind involves the Sacrament of the Altar and Holy Words.”²⁸⁸ Frappant bij die laatste toepassing is dat Kramer opnieuw een aantal voorwaarden opsomt waaraan voldaan moet worden om de hostie niet op superstitieuze wijze te gebruiken. Die methode lijkt namelijk bijgelovig voor heel wat mensen, “[...] since they do not understand the rules by which it is decided whether something is superstitious or not.”²⁸⁹ Hieruit kan enerzijds afgeleid worden dat er heel wat misbruik was van de sacramenten door leken – vaak in verband met de hostie²⁹⁰ – maar anderzijds ook dat dit ritueel, ondanks het officiële en kerkelijke karakter, als verdacht beschouwd kon worden.

De voorwaarden die worden opgenoemd wijken echter af van wat Kramer eerder al besprak:²⁹¹ de eerste zegt dat de glorie Gods het voornaamste doeleinde moet zijn in alle handelingen, alsook de subordinatie aan God. De tweede regel stelt dat “[...] it should be noted whether the work that is being done is done for the purpose of training the body or is conducive to restraining lustful desire or to bodily abstinence, provided that this is in a manner appropriate for virtue, that is, according to the ritual of the Church or according to moral doctrine [...]”²⁹² De derde regel is de volgende:

“[...] it should be noted whether the work is in accordance with a decision of the Universal Church or with the testimony of Sacred Scripture, or at least with the specific ritual of a church or general custom [...]. Therefore since the very ancient customs of the Churches of France and

²⁸⁴ Aquino, *Summa theologiae*, III.64.5 en 9.

²⁸⁵ Muir, *Ritual in early modern Europe*, 156.

²⁸⁶ Bv. Institoris, *The Hammer of Witches*, 426 en 430; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 514 en 518.

²⁸⁷ Bv. Institoris, *The Hammer of Witches*, 435-36; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 522.

²⁸⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 467; “[...] cum altaris sacramento et sacris verbis ad auram sedandam proceditur communiter ex antiquissima consuetudine ecclesiarum in Gallia et in Germania.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 551.)

²⁸⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 467; “[...] non intelligentes quod regulas per quas agnoscitur aliquid superstitiosum vel non [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 551.)

²⁹⁰ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 79.

²⁹¹ Zie boven.

²⁹² Institoris, *The Hammer of Witches*, 468; “[...] attendatur an opus quod fit sit ad corporis exercitium vel refrenatium concupiscentie vel abstinentie corporalis, modo tamen virtuti debito, hoc est, secundum ritum ecclesie vel secundum moralem doctrinam [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 552.)

of certain Churches of Germany have decided, as was mentioned in the beginning, to carry the Eucharist to calm the wind, it will not be possible for this to be unlawful, though it should not take place in the open but in a concealed and locked chapel.”²⁹³

De vierde regel is bekend en heeft betrekking op natuurlijke causaliteit, en de vijfde regel stelt dat men ervoor moet zorgen dat de handelingen geen schandaal of spirituele ruïne opleveren – bijvoorbeeld door ze in niet in het openbaar uit te voeren.²⁹⁴ Deze regels kunnen veeleer gesitueerd worden binnen de institutionele, bureaucratische structuur van de Kerk zelf, dan in de morele en theologische sfeer. Kramer gaat niet in op de morele implicaties of de specifieke vormelijkheden van het ritueel. Zolang de omgang met de hostie conform de regels en gewoontes van de Kerk als instituut is, is de handeling geoorloofd. De bezorgdheid omtrent schandalen en het uitvoeren van het ritueel in het geheim of in private sfeer is echter een indicatie van de wellicht problematische status ervan, die Kramer tracht te verantwoorden.

Kramer impliceert eveneens dat de intentie van de recipiënt van het sacrament belangrijker is dan die van de priester: “[...] those to whom such things happen [slachtoffers] should be urged to make a genuine confession of all their sins to God and a priest with a contrite heart and a humbled spirit, [...]”²⁹⁵ Meer nog, de morele staat van de priester doet er niet toe; de effectiviteit gaat uit van het officie van priester en de juiste uitvoering van het ritueel:

“Yet I do not wish to claim that the Sacraments cannot be provided by evil people. To the contrary, however evil the priest is, he performs the baptism and *completes this Sacrament, so long as he is ordained, intentionally performs the baptism in the appropriate manner with the appropriate formula of words and appropriate physical matter, and intends to complete the Sacrament* [mijn cursief].”²⁹⁶

De effectiviteit van de sacramenten dient voor Kramer als model voor de werkzaamheid van de sacramentaliën, die ook eerder als automatisch werkzaam beschouwd worden waarbij de juiste uitvoering centraal staat en de intentie secundair is. Bovendien ondersteunt Kramer het geloof dat de kracht van de sacramentaliën voortkomt uit de woorden en handelingen van de priester die ze eerst consecreerde vooraleer leken ze gebruikten.²⁹⁷ Gewone objecten worden

²⁹³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 468-69; “[...] attendatur an opus sit secundum statutum vniuersalis ecclesie vel secundum sacre scripture testimonium vel saltem secundum particularem ecclesie ritum aut de consuetudine generali [...] ideo vt in principio tactum est, antiquissime consuetudines ecclesiarum Gallie et quarundam Germanie cum decreuerint eucharistiam ad auram deportare, non poterit hoc esse illicitum, verum quod non in patulo sed in sacrario abscondito et incluso.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 552-53.)

²⁹⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 469; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 553.

²⁹⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 425; “[...] quibus ista eueniunt vt corde contrito et spiritu humiliato deo et sacerdoti de omnibus peccatis suis puram confessionem faciant [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 514.)

²⁹⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 456; “Nec tamen asserere volo quin sacramenta a malis conferri possint, et quod imo quantumcunque malus baptizat et conficit, dummodo debite sub debita forma verborum, materia in intentione baptizat ordinatus et conficere intendat [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.)

²⁹⁷ Jolly, “Medieval magic,” 45.

pas “heilig” nadat de priester ze gezegend heeft.²⁹⁸ Daarnaast is het luiden van de kerkklokken een effectieve en geoorloofde remedie tegen hagelstormen veroorzaakt door hekserij. Sinds de vijfde eeuw werd in de volkstraditie aan christelijke kerkklokken een magische kracht toegewezen die het kwade kon wegdrijven en werden ze gerelateerd aan het goddelijke.²⁹⁹ Zij vormden een essentieel deel van de kerk als gebouw, werden door de priester gezegend door een bijzondere vorm van consecratie³⁰⁰ en werden vaak voorzien van inscripties met gebeden of liturgische passages.³⁰¹ Kramer verdedigt deze remedie en stelt dat ze niet superstitieus is, maar gaat verder niet in op de specifieke werking of vormelijkheid – allicht omdat het hier opnieuw gaat om een kerkelijke gewoonte die een mogelijks dubieuze positie kon innemen in het superstitieveld.

Samenvattend kan gesteld worden dat superstitieuze en geoorloofde remedies een gelijkaardige werkzaamheid en operationeel karakter krijgen toegewezen in de *Malleus*. Superstitieuze rituelen dienen louter ter communicatie en hebben geen directe operationele kracht, maar daardoor wordt ook de werking en vormelijkheid van geoorloofde remedies een significant en potentieel dubbelzinnig gegeven. Geoorloofde remedies onderscheiden zich door de invocatie van goddelijke kracht en door de juiste vormelijkheid van het ritueel. Hoewel in theorie de intentie een prominente rol speelt bij dit soort remedies, simplificeert Kramer het systeem van sacramenten en sacramentaliën en blijft intentie ondergeschikt aan de materialistische invulling van goddelijke kracht enerzijds en de focus op de correcte uitvoering van het ritueel en de hantering van de correcte vormen om de goddelijke kracht te activeren anderzijds.

²⁹⁸ Zie boven.

²⁹⁹ Guiley, *The encyclopedia of witches*, 19.

³⁰⁰ Een vorm van doopsel.

³⁰¹ Herbert Thurston, “Bells,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1907), II, geraadpleegd 25.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/02418b.htm>.

4. Exorcismen

In de *Dictionnaire de théologie catholique* wordt de volgende definitie van exorcisme opgegeven:

“L’exorcisme est donc, à proprement parlé, une adjuration au démon pour l’obliger à évacuer un lieu, à abandonner une situation, à rendre à la liberté une personne qu’il détient plus ou moins en son pouvoir. L’adjuration se fait soit sous forme d’ordre intimé directement au démon, mais au nom de Dieu ou de Jésus-Christ, soit sous forme d’invocation, de supplication adressée à Dieu et à Notre-Seigneur, en vue d’obtenir qu’ils donnent l’ordre d’expulsion ou qu’ils en assurent l’exécution.”³⁰²

In strikte zin is een exorcisme een adjuratie geadresseerd aan de duivel om hem te dwingen een plaats, situatie of persoon te verlaten die hij in zijn macht houdt. Dat manifesteert zich ofwel als een bevel aan de demon ofwel als een supplicatoire invocatie van God en Christus. Het is dus letterlijk een uitdrijving van demonen. *The Catholic Encyclopedia* geeft echter een iets andere omschrijving, namelijk het uitdrijven of afweren van demonen of kwade geesten die personen, plaatsen of dingen kwelen of in hun macht hebben of instrumenten van hun kwaadaardigheid kunnen worden.³⁰³ Hier wordt rekening gehouden met de mogelijkheid dat exorcisme gebruikt kon worden zowel als apotropaeïsche of preventieve maatregel als een letterlijke uitdrijving van demonen.³⁰⁴ De vormen van geoorloofde remedies – waaronder de sacramentaliën – die hierboven besproken werden, waren technisch gezien verschillend van exorcisme, maar konden wel deel uitmaken van het exorcistisch ritueel. Ze waren niet exorcistisch op zichzelf maar konden dat wel worden indien ze werden aangepast aan de doelstellingen en vormelijkheid van exorcisme.³⁰⁵

De notie van het exorcisme gaat terug op het Nieuwe Testament en de Christusfiguur. Jezus kan beschouwd worden als de allereerste exorcist, die een beroep deed op Zijn kracht over demonen als een van de erkende tekens van het verlosserschap. Hij dreef demonen uit door een persoonlijke autoriteit die Hijzelf bezat op een directe en bevelende manier – niet door uitoefening van een gedelegeerde kracht. Christus gaf ook aan de apostelen en zijn volgelingen de kracht om demonen weg te drijven in Zijn naam, en beloofde dezelfde kracht aan alle gelovigen.³⁰⁶ Tot de hoge middeleeuwen bleef exorcisme echter een praktijk die geassocieerd werd met charismatische heiligen, die gezien werden als krachtige, spirituele entiteiten die een strijd voerden tegen demonen. Vanaf het begin van de veertiende eeuw kreeg de praktijk een nieuwe invulling en lag de nadruk op de liturgische en therapeutische

³⁰² J. Forget, “Exorcisme,” in *Dictionnaire de théologie catholique* (Parijs: Letouzet et Ané, 1913), V: 1763.

³⁰³ Patrick Toner, “Exorcism,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1907), V, geraadpleegd 25.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/05709a.htm>.

³⁰⁴ Francis Young, *A history of exorcism in Catholic Christianity* (Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016), 15.

³⁰⁵ Young, *A history of exorcism*, 16.

³⁰⁶ Toner, “Exorcism.”

aspecten van het exorcistisch ritueel.³⁰⁷ De methode van het exorciseren werd uiteengezet in exorcismeboeken – bij hagiografische bronnen daarentegen werd er in het bijzonder gefocust op de heilige zelf en niet op technische en vormelijke aspecten van het ritueel.³⁰⁸

Tegen de vijftiende eeuw was exorcisme echter een problematisch gegeven geworden en gaf het aanleiding tot discussie omtrent de vage grens met demonische *agency*.³⁰⁹ Die dubieuze status is een bekommernis die eveneens in de *Malleus maleficarum* weerklinkt – Kramer verdedigt exorcismen echter als geoorloofde remedie tegen hekserij. Vanaf de late middeleeuwen werden demonische posessie en hekserij steeds meer aan elkaar gerelateerd; demonen konden op directe manier een persoon bezitten, maar posessie kon ook door een heks via demonische kracht teweeg gebracht worden. De heks was in die zin diegene die de demon naar een slachtoffer gidste.³¹⁰ Kramer besteedt een bijzonder extensief hoofdstuk aan “geoorloofde exorcismen van de Kerk” en de methode waarop die uitgevoerd moeten worden. Dat dit soort rituelen een significante rol spelen in het geheel van geoorloofde remedies blijkt uit de constante verwijzingen die Kramer elders maakt naar dit onderdeel.³¹¹ De manier waarop hij de rol van de operator, de causaliteit en de vormelijke aspecten van exorcistische rituelen uiteenzet, vormt een reflectie van de mogelijks problematische verhouding tussen superstitie en geoorloofdheid, en de wijze waarop Kramer daarmee omgaat.

4.1 De operator van exorcismen

Zoals reeds vermeld werd exorcisme initieel geassocieerd met de charismatische praktijken van heiligen en bij uitbreiding de apostelen: “For according to the passage ‘In my name will you cast out demonic powers’ [...] the Apostles and Saints visited the sick and uttered prayers over them through the Holy Words.”³¹² Charisma moet in dit geval geïnterpreteerd worden als een theologische term die verwijst naar de buitengewone graties die gegeven werden aan christelijke individuen ten voordele van anderen en de geloofsgemeenschap in het algemeen. *Charismata* wordt onderscheiden van andere gunsten die persoonlijke sanctificatie genereren volgens het principe *gratiae gratis datae* – in tegenstelling tot *gratiae gratum facientes*. Het eerste is gericht op het spirituele voordeel van anderen, terwijl het tweede louter een

³⁰⁷ Young, *A history of exorcism*, 62.

³⁰⁸ Young, *A history of exorcism*, 63.

³⁰⁹ 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.

³¹⁰ Brian P. Levack, *The devil within: possession and exorcism in the Christian West* (New Haven: Yale University Press, 2013), 192.

³¹¹ Bv. Institoris, *The Hammer of Witches*, 416, 425-26, 431, 435 en 442; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 506, 514, 519, 522 en 529.

³¹² Institoris, *The Hammer of Witches*, 444-45; “Apostoli enim et sancti viri secundum illud [...] ‘In nomine meo demonia eijcient’ infirmos visitarunt et orationes super eos per sacra verba fuderunt [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 530-31.)

persoonlijke sanctificatie van de ontvanger van de gratie inhoudt.³¹³ Vervolgens schetst Kramer de verdere evolutie. Exorcisme werd namelijk een liturgisch ritueel waarbij een beroep werd gedaan op de priesterlijke autoriteit:

“Then, in the succeeding period of time, devout priests performed similar acts in a ritual manner. This is why there can be found in churches that have become ancient very devout prayers and holy exorcisms that devout men once used without any superstition for all the purposes that humans carry out or have carried out on them [...].”³¹⁴

Gedurende lange tijd was er een sterke spanning tussen de idee dat exorcisme voorbehouden was voor heiligen – of hun relieken na hun dood – en de notie dat eender welke geestelijke het ritueel kon uitvoeren.³¹⁵ Oorspronkelijk was er een apart, specifiek officie van exorcist – een van de lagere orden – dat geordineerd werd door een bisschop.³¹⁶ Het exorcistische ritueel maakte echter geen deel uit van de officiële zeven sacramenten – die enkel uitgevoerd konden worden door een geordineerde priester – en dus was er geen theologische garantie dat de remedie effectief was.³¹⁷ In de twaalfde eeuw werd dat officieel gemaakt en werd exorcisme erkend als een sacramentale, volgens de werking van *ex opere operantis*.³¹⁸ Daardoor werd dit ritueel verplaatsbaar en werd het eveneens uitgevoerd door clerici die niet geordineerd waren als exorcist enerzijds en anderzijds ook door leken.

Binnen het kader van de laatmiddeleeuwde bekommernis omtrent superstitie en de corruptie van kerkelijke rituelen en christelijke vroomheid, kreeg de lekenoepassing van exorcismen een problematische status. Zoals reeds besproken maakten leken gebruik van allerlei woorden en objecten waarvan ze geloofden dat ze doordrongen waren van goddelijke krachten. Daarnaast promoveerde de clerus de exorcistische kracht van sacramenten en sacramentaliën en werden er allerlei procedures ontwikkeld die ver voorbij de geautoriseerde liturgie gingen. De mate waarin dergelijke lekenexorcismen al dan niet getolereerd werden door kerkelijke autoriteiten varieerde.³¹⁹ Kramer kaart deze problematiek aan en stelt dat er heel wat superstitieuze en ongeoorloofde adaptaties van de legitieme exorcismen circuleren: “But, unfortunately, superstitious humans have by themselves invented many vain and unlawful words after the fashion of these lawful ones and use them today on the ill and on

³¹³ Joseph Wilhelm, “Charismata,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1908), III, geraadpleegd 25.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/03588e.htm>.

³¹⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “[...] deinde successu temporis sacerdotes deuoti similia rite peregerunt. Propter quod deuotissime orationes et sancti exorcismi reperiuntur in antiquis hodie ecclesijs ad omnia que homines facere vel pati poterant per deuotos viros applicati olim sine omni superstitione [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³¹⁵ Young, *A history of exorcism*, 6.

³¹⁶ Patrick Toner, “Exorcist,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1909), V, geraadpleegd 25.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/05711a.htm>.

³¹⁷ Ferber, “Demonic possession,” 577.

³¹⁸ Jeffrey Grob, “The canon law on the rite of major exorcism,” *Studia canonica* 44 (2010): 149-50.

³¹⁹ Young, *A history of exorcism*, 17-8.

domestic animals, and out of laziness the clergy no longer use lawful words when visiting the ill.”³²⁰

Kramer verwijst hierbij zowel naar leken als naar de clerus – die lekenvroomheid aanmoedigden, zij het op een verkeerde manier – die de officiële, geoorloofde rituelen gecorrumpeerd en vermengd hebben met superstitie: “[...] many forms of negligence are committed either by the priests who are not properly disposed, in which case the fourth impediment mentioned above applies, or by old women who do not follow the appropriate manner of baptizing at the necessary time.”³²¹ Gelovigen die wel vroom zijn en het ritueel op de juiste manier uitvoeren mogen echter niet gehinderd worden:

“[...] a regular priest or a discreet one or a layman or laywoman of outstanding way of life and proven discretion can perform such acts, uttering lawful prayer over the sick person [...]. Persons of this kind should not be prohibited from such acts, unless there happens to be some fear that after their example, other people, who are indiscreet and superstitious, might adopt a misuse of chanting, protecting themselves after the example of such people.”³²²

De identiteit van de exorcist wordt met andere woorden gekoppeld aan zijn morele staat en zijn capaciteiten om het ritueel op geoorloofde wijze uit te voeren en wordt niet specifiek aan een leek of een geestelijke toegeschreven – het behoort toe aan de oprecht vrome geloofsgemeenschap. Niet alle leken of geestelijken konden echter zomaar optreden als exorcist, er heerst een zekere spanning tussen de capaciteiten van de geordineerde exorcist en die van gewone gelovigen. Hierop zal ik later nog terugkomen wanneer de vormelijkheid van exorcismen aan bod komt. Kramers positie in het debat rond lekenexorcismen is duidelijk; het zijn geoorloofde remedies die niet superstitieus zijn – zolang ze juist worden uitgevoerd. Hieruit blijkt meteen de prominente rol van de vormelijkheid van het ritueel.

Ondanks Kramers focus op lekenvroomheid en zijn situering van appropriaties van officiële rituelen in een volkse context, is er toch een tweede superstitieuze onderstroom die in de late middeleeuwen als problematisch werd beschouwd en waar rekening mee gehouden moet worden. Op klerikaal niveau werd necromantie namelijk een populair tijdverdrijf. “Necromantie” refereerde aanvankelijk naar divinatie door middel van de invocatie van *nekroi* (“geesten” van doden) – zoals bij Thomas van Aquino bijvoorbeeld.³²³ Zo was Circe de

³²⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “Sed – heu! - superstitiosi homines a se multa vana et illicita ad instar horum inuenerunt quibus hodie vtuntur circa infirmos et iumenta, nec clerus amplius ex sua desidia licitis vtitur verbis visitando infirmos [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³²¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 456; “[...] plures negligentie siue a sacerdotibus non bene dispositis, vbi iam quartum impedimentum prenotatum tangitur, videlicet exorciste vitium, committantur, siue a vetulis que tempore necessitatis debitum modum baptisandi non seruant.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.)

³²² Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “[...] talia prefata sacerdos religiosus aut discretus aut etiam laicus vir siue mulier excellentis vite, probate discretionis facere potest, fusa oratione licita super infirmum [...]. Nec sunt huiusmodi persone prohibende a talibus nisi forte timeatur quod ad exemplum illorum indiscreti et superstitiosi alij carminationis sibi vsurpent abusum, tuentes se exemplo illorum.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³²³ Zie boven.

klassieke dodenbezweerder van de Grieks-Romeinse traditie en de heks van Endor die van de Bijbel. Middeleeuwse auteurs interpreteerden de praktijken uit die verhalen niet als het werkelijk tot leven brengen van de doden; ze meenden dat demonen het uiterlijk van de overleden personen aannamen en deden alsof ze die mensen waren.³²⁴ Dat is ook de betekenis die Kramer hanteert: “[...] the one that is called nigromancy and takes place through the appearance or speaking of the dead [...]. Hence it happens that when they think they are summoning the dead from Hell to answer the questions put to them, the demons appear in the likenesses of these people and perform such acts.”³²⁵ Het oproepen van demonen – expliciet demonische magie – werd de gevestigde betekenis van necromantie in de latere middeleeuwen.³²⁶

Met name “clerici” werden beschuldigd van deze praktijken. Die term is echter problematisch want het Latijnse *clericus* had een vrij brede betekenis. Men kon ermee verwijzen naar een jongeman die pas was toegetreden en nog niet aangesteld was of naar iemand die geordineerd was tot de lagere ordes (bijvoorbeeld lector of acoliet). Die konden gezien worden als stappen naar het priesterschap. Zulke officies werden echter ook toegewezen aan geestelijken die niet de intentie hadden om de top – het priesterschap – te bereiken.³²⁷ Een van de lagere ordes was exorcist, die kreeg tijdens zijn ordinantieceremonie een exorcismeboek – zoals hierboven reeds aangehaald – dat zijn theoretische functie symboliseerde. Het kwam namelijk voor dat een exorcist nooit daadwerkelijk een exorcisme moest uitvoeren tijdens zijn leven, maar indien nodig was hij in staat om demonen te bevelen. *Clericus* kon echter ook verwijzen naar iemand die gewijd was tot een van de lagere ordes maar nog steeds een leerling was; in andere contexten verwees de term naar iemand die niet geordineerd was maar de priesters assisteerde bij liturgische en praktische functies.³²⁸

Daarnaast was de klerikale opleiding in deze periode vrij informeel en was men bijzonder laks in de controle van de wijdingen. Er werden geen seminaries of specifieke opleidingen georganiseerd en lagere ordes gedroegen zich vaak “boven hun stand” – ze leefden volgens de privileges van de hogere ordes die hen eigenlijk niet toebehoorden.³²⁹ Het gebrek aan controle en strikte voorschriften gaf clerici de gelegenheid om te experimenteren met necromantie. Daarnaast konden monniken – die in West-Europa meestal ook priesters waren – en broeders van mendicantenorden eveneens toetreden tot deze klerikale onderwereld, en uiteraard waren er ook niet-kerklike uitvoerders van necromantie binnen de volkstraditie.³³⁰ Kramer gaat niet in op de problematiek zelf maar haalt wel aan dat een exorcisme niet aan een specifieke graad van geestelijkheid toebehoorde. Het kon uitgevoerd

³²⁴ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 152.

³²⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 243; “[...] que et nigromancia dicitur et fit per mortuorum apparitionem vel locutionem [...]. Vnde fit vt vbi mortuos ab inferis se vocare putant ad respondendum ad interrogata, demones in eorum similitudinibus apparentes talia exercent [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 359.)

³²⁶ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 152.

³²⁷ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 153.

³²⁸ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 153.

³²⁹ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 153.

³³⁰ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 154-55.

worden door zowel “a regular priest”³³¹ – een priester die tegelijk een monnik of broeder was die de regel van zijn orde moest volgen – als “a discreet one”³³² – een respectabel lid van de lagere clerus. Men veronderstelde in deze periode vaak dat de seculiere clerus minder betrouwbaar was dan monastieke priesters door hun gebrek aan educatie³³³ – maar voor Kramer konden ze even goed de rol van exorcist op zich nemen. Dat er binnen de geestelijkheid geen strakke organisatie, strikte richtlijnen of specifieke toewijzing van functies waren, vormt voor hem geen probleem.

Al deze operatoren hadden een zekere basiskennis van communicatie met demonen: ze kenden exorcistische rituelen en vaak kwamen ze in contact met astrologische afbeeldingen. Dat kon leiden tot een zekere nieuwsgierigheid; ze experimenteerden met bezweringen en de rituelen uit de beruchte necromantische boeken – indien ze daar toegang toe hadden.³³⁴ Hierbij moet wel opgemerkt worden dat deze klerikale onderwereld geen georganiseerde groep was, er waren geen formele banden of bijeenkomsten, de “leden” waren louter verenigd door een gelijkaardig doel³³⁵ – namelijk het oproepen van demonen in de overtuiging dat wat ze deden juist en goed was en ten dienste van God.³³⁶

Theologen zoals Jean de Gerson en Nicholas Eymerich (ca. 1320-1399)³³⁷ bespraken de boeken van necromantie in hun traktaten en veroordeelden ze. Kramer maakt echter slechts een korte vermelding ervan wanneer hij aanhaalt welk bronmateriaal hij gebruikt voor zijn concrete casussen: “The prohibited books of nigromancy are not included here, since the present kind of superstition is not performed with books or by the learned but by the altogether ignorant.”³³⁸ Hij situeert de necromantie binnen het geleerde discours. Dat is echter de enige indicatie die hij geeft over (zijn invulling van) de identiteit van de dodenbezweerder. Kramer verwijst louter naar de expliciet demonische invocaties van dodenbezweerders en hun verkeerd begrip van (on)natuurlijke causaliteit³³⁹, in geen geval geeft hij aan dat geestelijken die rol kunnen vervullen.

Hij stelt dan wel dat hij focust op superstitieuze praktijken uit de volkstraditie – waartoe necromantie in zijn ogen niet behoort – maar dat wordt problematisch wanneer hij zich wendt tot kerkelijke exorcismen die in eerste instantie door een geestelijke worden uitgevoerd. Bovendien vormt het hoofdstuk over exorcismen een hoogtepunt in de bespreking van remedies tegen hekserij – zij vormen de ultieme remedie. De demonische praktijken van

³³¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “sacerdos religiosus” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³³² Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “[sacerdos] discretus” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³³³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 445 (annotatie door de editeur).

³³⁴ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 155.

³³⁵ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 156.

³³⁶ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 168.

³³⁷ Johann Peter Kirsch, “Nicolas Eymeric,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), V, geraadpleegd 30.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/05735c.htm>.

³³⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 273; “Neque enim prohibet libri nigromantie hic inseruntur, cum hoc genus superstitionis non libris aut a doctis sed omnino ab imperitis practicatur [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 387.)

³³⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 440; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 526.

dodenbezweerders worden voornamelijk in dit hoofdstuk aangehaald, als voorbeeld van hoe een geoorloofd ritueel op superstitieuze wijze misbruikt kan worden, zonder verder in te gaan op necromantische rituelen zelf. Kramer leidt de aandacht af van de problematische verhouding tussen dodenbezweerder en exorcist door de identiteit van die laatste los te koppelen van de exclusieve geestelijkheid en te focussen op leken, en door de identiteit van dodenbezweerders niet te specificeren.

4.2 Causaliteit

Aangezien Kramer exorcismen als duidelijk geoorloofde remedies beschouwt, is hun ultieme krachtbron van effectiviteit goddelijke kracht en geen demonische. De principes die hierboven besproken werden, zijn eveneens van toepassing bij exorcismen: indien de geproduceerde effecten het gevolg zijn van de natuurlijke eigenschappen van objecten is er sprake van een natuurlijke werkzaamheid en is het ritueel niet superstitieus. Indien dat niet zo is en er onnatuurlijke werkzaamheid aanwezig is, wordt er een beroep gedaan op demonen of op God. Het is frappant dat Kramer de aard van de causaliteit van effecten in het algemeen bespreekt in zijn uiteenzetting van exorcismen – enkele passages die hierboven reeds geciteerd werden komen uit dat hoofdstuk.

Het gaat onder meer om het deel waarin Kramer stelt dat er toch heel wat superstitieuze individuen zijn die bepaalde argumenten – omtrent de natuurlijke eigenschappen in relatie tot de hemellichamen en kunstmatige objecten – aanhalen om hun praktijken te verantwoorden.³⁴⁰ Die worden vervolgens tegengesproken door Kramer aan de hand van de stellingen van Thomas van Aquino. Het derde argument, zoals hierboven reeds aangehaald, gaat over het gebruik van demonische kracht op passieve wijze aan de hand van lege objecten: “Also, demons can change bodies in many ways [...] and this is clearly the case with those affected by sorcery. Therefore, it is also lawful to use their virtue in order to endure such acts of sorcery.”³⁴¹ Daarop repliceert Kramer:

“[...] no power over demons has been entrusted to man, so that he could use them for whatever purpose he wishes. Rather, war has been declared for him against the demons. Hence, in no way is it lawful for man to use the help of demons through agreements implicit or express.”³⁴²

In eerste instantie kan dit geïnterpreteerd worden in het licht van “het verpletteren van leegheden met leegheden” dat Kramer kort daarvoor aanhaalt als vaak voorkomende

³⁴⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460-62; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544-46.

³⁴¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460; “Preterea, demones possunt multipliciter corpora transmutare [...] et patet in maleficiatis: ergo licet vti etiam eorum virtute ad tollendum illa.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544.)

³⁴² Institoris, *The Hammer of Witches*, 462; “Non est homini potestas super demones commissa, vt eis licite vti possit ad quodcunque voluerit, sed est ei contra demones bellum indictum. Vnde nullo modo licet homini demonum auxilio vti per pacta tacita vel expressa.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 546.)

superstitieuze activiteit. De auteur verwijst bij zijn stelling echter niet specifiek naar leegheden en houdt zijn uitspraak over het derde argument bijzonder kort en algemeen, zeker in vergelijking met zijn refutatie van de eerste twee argumenten in verband met lege tekens en artificiële voorwerpen.³⁴³ Bovendien haalt hij aan het einde van het tweede argument de twee mogelijke demonische pacts aan in de belichaming van astrologie en necromantie:

“[...] the astrological images differ from the nigromantic ones in that while express invocations are made in the nigromantic ones, and hence they also pertain to agreements entered into with demons, the astrological ones pertain to implicit agreements because of the signs that consist of figures and characters.”³⁴⁴

Daarnaast kan de vraag gesteld worden waarom Kramer deze uiteenzetting in zijn bespreking van kerkelijke exorcismen plaatst. Geen enkel argument, noch van de superstitieuze mensen, noch van Thomas van Aquino, wordt namelijk direct in verband gebracht of gecontrasteerd met het geoorloofde alternatief. Deze tactiek is echter zinvol wanneer dit in relatie tot het werkingsprincipe en de communicatieve aspecten van het exorcistisch ritueel geplaatst wordt. Exorcisme is namelijk in eerste instantie een adjuratie waarbij directe, bevelende woorden worden gericht aan bovennatuurlijke wezens die niet goddelijk zijn. Er worden rituele instructies gegeven aan demonen om weg te gaan, vaak vergezeld van allerlei gebaren – met name het kruisteken – en heilige objecten.³⁴⁵ Adjuraties maakten eveneens deel uit van volksremedies en waren steeds gericht aan de ziekte of de oorzaak ervan veeleer dan aan God of aan een heilige. De aandoening werd bevolen “in naam van” of “door de kracht van” een heilig/goddelijk iemand of iets. Een bevel hoeft echter niet noodzakelijk opgevolgd te worden, er is ruimte voor weigering waardoor de kwaal of de demon niet weg gaat. In principe is het ritueel dus niet mechanisch en impliceert het geen bindend effect. De operator vertrouwt op goddelijke krachten als hulpmiddelen in zijn strijd tegen de kwaadaardige kracht van de ziekte.³⁴⁶

In een exorcisme poogt men met andere woorden demonen te controleren door middel van een directe, imperatieve vorm van communicatie met hen. In zekere zin was er sprake van demonische *agency* en dat zorgde in het laatmiddeleeuwse debat rond superstitie voor bezorgdheden. Bovendien hadden middeleeuwse theologen, waaronder Thomas van Aquino, de praktijken van mannelijke geleerde magiërs – vaak gesitueerd in de zogenaamde “klerikale onderwereld”³⁴⁷ – veroordeeld omdat ze overeenkomsten afsloten met demonen.³⁴⁸ Thomas stelt dat er twee soorten adjuraties zijn: de eerste wordt uitgevoerd door middel van gebed

³⁴³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 460-62; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 544-46.

³⁴⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 462; “[...] sed in hoc distant astronomice imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expresse inuocationes, vnde et ad expressa pacta cum demonibus inita pertinent; astronomice ad tacita pacta propter figurarum et characterum signa.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 546.)

³⁴⁵ Cameron, “For reasoned faith,” 184.

³⁴⁶ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 71.

³⁴⁷ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 151-53.

³⁴⁸ Ferber, “Demonic possession,” 579.

en verering aan demonen – wat duidelijk ongeoorloofd is, de tweede door middel van compulsie. Die laatste is voor bepaalde doeleinden wel geoorloofd, maar niet voor alle. De handelingen van demonen staan namelijk niet ter beschikking van mensen maar van God. Wat dus wel kan, is het terugdringen van demonen indien ze de menselijke ziel of het lichaam schaden, door de kracht van Gods naam, conform de goddelijke kracht die door Christus werd gegeven aan zijn volgelingen.³⁴⁹ Het is echter niet geoorloofd om demonen te adjureren om kennis en dergelijke zaken van hen te verkrijgen want dat impliceert een overeenkomst met hen.³⁵⁰

Het verschil tussen een superstitieuze – of bij uitbreiding een necromantische – adjuratie en een geoorloofd exorcisme is met andere woorden dat bij de eerste de operator zelf met zijn eigen krachten de demon probeert te controleren. Dat is echter enkel mogelijk indien er een pact afgesloten wordt. Kramer verwijst hiervoor expliciet naar Thomas van Aquino: “Hence St. Thomas [...] says ‘It should not be believed that demons are subject to certain bodily virtues, and accordingly they are not forced by any incantations and acts of sorcery, except to the extent that a treaty is thereby entered into with them according to what is said [...]’.”³⁵¹ Bij een exorcisme doet de uitvoerder een beroep op goddelijke kracht en is hij zich ervan bewust is dat demonen niet gecontroleerd kunnen worden door niet-goddelijke bronnen. De exorcist treedt op als een soort van middelaar. Christus – niet de exorcist zelf – is degene die de demonen beveelt door middel van de persona van de operator, die Hem invoceert.³⁵² Aldus ook volgens Kramer:

“If someone rightly considers all the foregoing statements, they seem relevant to refuting the presumptuous claim of the nigromantics, who strive to enter into an agreement with demons and to subordinate them to themselves or to constrain them in some way. *Having therefore demonstrated that man cannot overcome the Devil by his own ability, God concluded by saying, ‘Put your hand over him.’ Understand, ‘if you can,’ as if he were saying, ‘You cannot do so by your own virtue in any way.’ Yet, he is overcome by God’s virtue [...] [mijn cursief].* Hence, Job later says, ‘There is no power on earth that can be compared to it’. By this, he says, ‘it is betokened that no bodily virtue can be equated with the power of the demon, which is the power of a purely spiritual nature.’”³⁵³

³⁴⁹ De kracht om te exorceren, zie boven.

³⁵⁰ Aquino, *Summa theologiae*, II.2.90.2.

³⁵¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 440; “Unde sanctus Thomas [...]: ‘Non est,’ inquit, ‘credendum aliquibus virtutibus corporalibus demones subiacere, et ideo non coguntur inuocationibus et factis quibusdam maleficis nisi in quantum per hoc fedus cum eis initur [...]’” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 526.)

³⁵² Richard Kieckhefer, *Forbidden rites: a necromancer’s manual of the fifteenth century* (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1997), 145.

³⁵³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 441; “Si quis recte considerat omnia premissa, videntur pertinere ad presumptionem nigromanticorum confutandam, qui nituntur cum demonibus pactum inire ac eos sibi subijcere vel qualitercunque constringere. Ostenso ergo quod homo non potest sua virtute diabolum superare, concludit dicens: ‘Pone super eum manum tuam.’ Subaudi ‘si potes,’ quasi diceret ‘nullo modo tua virtute potes.’ Superatur tamen virtute diuina [...]. Vnde etiam postea (xli) dicitur: ‘Non est potestas super terram que ei potest comparari.’ Per hoc,’ inquit ‘signatur, quod nulla virtus corporalis potest aduari potestati demonis, que est potestas pure spiritualis nature.’” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 526-27.)

Daarnaast zijn de doeleinden meestal verschillend: een exorcist heeft contact met demonen in een ritueel dat gericht is op altruïstische genezing, een dodenbezweerder roept demonen op voor egoïstische doeleinden zoals het verkrijgen van magische krachten.³⁵⁴ Dat laatste wordt ook door Kramer duidelijk gemaakt: toen een bepaalde tovenaer slangen zo wilde betoveren dat ze allemaal zouden samen komen en elkaar zouden doden – als spektakel – pakte dat verkeerd uit voor magiër:

“[...] last of all a huge and fearsome snake balked at entering the ditch [...], but the man was unwilling to stop his enchantment of the snake, all the others having been killed in the ditch (they would die instantly in it). Thus, the fearsome snake also had to enter it, but it reared up opposite the man and leapt over the ditch, lunging at the enchanter. Twisting around the enchanter’s belly and waist, the snake dragged him into the ditch with him, thereby killing him.”³⁵⁵

Hij voegt eraan toe dat dit soort praktijken enkel gevolgd mogen worden door middel van de deugdzaamheid van God, voor een goed doeleinde – bijvoorbeeld het verdrijven van slangen uit woningen – en louter uit angst of ontzag voor God.³⁵⁶ Kramer zet doorheen zijn bespreking in op de refutatie van necromantie en superstitieuze corrupties van exorcismen en waarom die precies ongeoorloofd zijn – omdat ze gepaard gaan met demonische interferentie. In geen geval laat Kramer de verbinding tussen (klerikale) necromantie en exorcisme blijken, wat in het theologisch discours van kerkelijke autoriteiten wél aan bod kwam als problematisch gegeven. Ook de grens tussen tussen exorcistische altruïstische remedies en egoïstische adjuraties van demonen ervoer men steeds meer als bijzonder vaag, zeker bij lekenexorcismen. In 1398 veroordeelde de theologische faculteit aan de universiteit van Parijs zelfs ongeoorloofde exorcismen, onder invloed van kanselier Jean de Gerson. Dat moet gezien worden binnen de bredere discussie omtrent het oproepen van demonen om macht over de natuurlijke wereld te krijgen.³⁵⁷

Kramer wil beide zoveel mogelijk scheiden van elkaar zodat ze niet met elkaar geassocieerd worden. Hij haalt de problematische verhouding tussen necromantie en exorcisme zelf dan ook niet aan. Hij bespreekt exorcismen en de mogelijke superstitieuze corrupties ervan zoals hij de causaliteit van sacramenten en sacramentaliën aanhaalde en plaatst ze duidelijk onder dezelfde noemer. Dat blijkt uit de vele verwijzingen naar exorcisme als geoorloofde remedies doorheen de volledige tweede sectie van het tweede deel – naast veelvuldige sacramentaliën – en de veralgemening van voorwaarden om niet-superstitieus te zijn. De manieren waarop een exorcistisch ritueel superstitieus kan worden, worden steeds

³⁵⁴ Ferber, “Demonic possession,” 579.

³⁵⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 448-49; “[...] nouissime quidam ingens et horribilis serpens foueam intrare difficultabat [...]. Sed cum ille ab incantatione eius desistere nolebat, alijs omnibus in fouea interemptis, quia statim ibi moriebantur et necesse erat vt et ille horribilis intraret, stans serpens ex opposito incantatoris supra foueam saltum fecit et in ipsum incantatorem irruit et ventrem eius vt cingulum stringens ipsum incantatorem secum in foueam traxit et interemit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 534.)

³⁵⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 449; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 534.

³⁵⁷ Ferber, “Demonic possession,” 579.

gerelateerd aan de voorwaarden waaraan sacramentaliën moeten voldoen om geoorloofd te zijn. Dat is bijvoorbeeld het geval in verband met de woorden die gebruikt worden bij exorcismen: “[...] a question is raised about the words which by chants and blessings are considered lawful or superstitious, the method by which they ought to be used, and whether the demon should be conjured away and the disease exorcized.”³⁵⁸ Daarna gaat Kramer echter over naar de algemene definitie van superstitie en Thomas’ zeven voorwaarden voor het legitiem gebruik van woorden.³⁵⁹

Door die associaties worden exorcismen stevast in de sfeer van goddelijkheid, goddelijke kracht en geoorloofdheid geplaatst en gecontrasteerd met de demonische *agency* en ongeoorloofdheid die rond necromantie en superstitie hangt – zonder beide op expliciete en directe wijze tegenover elkaar te zetten. Zo benadrukt Kramer steeds de invocatie van God, het vertrouwen op God en het gebruik van heilige woorden en/of objecten en maakt hij zo weinig mogelijk vermelding van de actieve communicatie met demonen – wat in het volgende onderdeel verder besproken zal worden in het kader van de vormelijke, technische aspecten van het exorcistisch ritueel.

4.3 Intentie en vormelijkheid

Aangezien exorcisme als een sacramentale werd beschouwd en volgens het principe *ex opere operantis* werkte, zou intentie in theorie een prominente rol moeten spelen voor de effectiviteit van het ritueel. Kramer stelt bijvoorbeeld dat lekenexorcismen geoorloofd zijn indien de morele staat of intentie van de uitvoerder van zeer vrome aard is:

“These can lawfully be performed by those not holding the order, even though such people do not have this ability on the basis of an office, just as the Mass can be said in a house not consecrated, although the consecration of a church is ordained for the purpose of the Mass being said in it. But this has more to do with Grace graciously given than the Grace of the Sacrament.’ *On the basis of these words it can be said that while it is good that an exorcist possessing the power to exorcise diseases caused by sorcery should cooperate in the freeing of the person affected by sorcery, nonetheless, at times devout persons can put such diseases to flight* [mijn cursief], either with or without exorcisms.”³⁶⁰

³⁵⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 445; “[...] quibus verbis carmina et benedictiones censentur licite vel superstitiose, et de modo quo debent applicari, et an demon sit coniurandus et morbus exorcisandus.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531.)

³⁵⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 446-47; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531-33.

³⁶⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 443-44; “[...] et idem a non habentibus ordinem licite fieri potest, quamuis illi hoc non habeant ex officio, sicut in domo non consecrata potest dici missa, quamuis consecratio ecclesie ad hoc ordinetur, vt in ea missa dicatur. Sed hoc tunc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. Ex quibus verbis dici potest quod licet ad liberationem maleficiati bonum est concurrere exorcistam habens potestatem exorcisandi morbos maleficiales, tamen etiam interdum deuote persone absque exorcismis vel cum ipsis fugare possunt huiusmodi morbos.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 529-30.)

Kramer benadrukt dat de kracht om te exorceren een gratie van God is die niet aan iedereen gegeven is, een talent dat ontwikkeld moet worden – naar analogie met de heiligen. Bovendien krijgt de morele staat of de gratie van de uitvoerder de meest significante rol en niet het exorcistisch ritueel zelf in dit geval. Kramer haalt echter meteen ook aan dat de kracht om te exorceren gepaard gaat met het officie van exorcist, bijvoorbeeld: “In connection with the Order of being an Exorcist and of other minor orders, power is received when these orders are conferred, so that on the basis of the office someone can perform this or that function, for instance the performance of exorcisms.”³⁶¹ De morele staat of intentie van de exorcist lijkt hierbij van secundair belang te zijn – Kramer spreekt zichzelf dus tegen. Zoals reeds vermeld hanteert hij immers een gesimplificeerde versie van het sacramentele systeem waardoor de werkingsprincipes van sacramenten – *ex opere operato* – enerzijds en sacramentaliën – *ex opere operantis* – anderzijds niet strikt van elkaar gescheiden zijn en vermengd worden met elkaar. Kramer behandelt het exorcistische ritueel als een sacrament; zo is bijvoorbeeld de consecratie van de hostie effectief, ongeacht de morele staat van de priester.

Dezelfde idee wordt – net zoals bij de sacramentaliën – toegepast op exorcismen en vormt een reflectie van het algemene laatmiddeleeuwse geloof dat bepaalde uiterlijke, gestandaardiseerde rituelen automatisch kracht genereerden. De innerlijke dispositie van het hart en de ziel speelde wel een rol, maar was niet beslissend – de correcte observantie van uiterlijke vormen was dat wel.³⁶² De tegenstrijdigheid tussen wat algemeen werd aangenomen en wat theologisch gevestigd was blijkt onder meer uit het volgende verhaal dat Kramer aanhaalt: “There is a story about a poor little virgin who was therefore very devout. When a friend had been very greatly injured in the foot through sorcery [...] this virgin happened to visit the sick man. He immediately asked her to use some blessing on his foot.”³⁶³ Tot daar ligt de nadruk op de vroomheid van de maagd. Daarna gebeurde het volgende:

“She agreed and in silence merely used the Lord’s Prayer and the Apostles’ Creed, repeatedly making the Sign of the living Cross. Then the sick man immediately felt that he was healed and wanted to know as a remedy for future recurrences what sort of chanting the virgin had used on him. She answered, ‘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 be often healed very easily* [mijn cursief]. All I used on you was the Lord’s Prayer and the Apostles’ Creed, and now you are healed.”³⁶⁴

³⁶¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 443; “In ordine [...] exorcistatus et in alijs minoribus ordinibus omnibus, cum conferuntur, recipitur potestas, vt quis hoc vel illud ex officio facere possit, puta exorcisare [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 529.)

³⁶² Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 156.

³⁶³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 444; “Nam fertur de quadam virgine paupercula et ideo plurimum deuota, cuius dum amicus in pede maxime per maleficium lesus fuerat, [...] contigit vt virgo infirmum visitaret. Qui et statim ab eo petiuit, vt pedi benedictionem aliquam applicaret [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 530.)

³⁶⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 444; “[...] annuit illa et silenter tantummodo orationem dominicam et apostolorum symbolum cum geminatis viuifice crucis signis applicuit. Tunc statim infirmus curatum se sentiens

Hiermee impliceert Kramer dat het de rituelen zelf zijn die zorgen voor effectiviteit. De morele status wordt bij dit lekenexorcisme nog steeds benadrukt, maar gerelativeerd. Wat later gooit de auteur de rol van intentie helemaal overboord en wordt er bijzonder belang gehecht aan de inherente effectiviteit van gebeden en de Heilige Schrift:

“It should be noted that when the exorcist does not hold the Order of being an Exorcist, he can proceed through the prayers, and if he knows how to read, he should read Scriptural passages: [...] all of which have a great virtue in casting out the works of the Devil. [...] In this way, the Grace of health would be expected from God.”³⁶⁵

Wat echter wel van belang is, is de intentie en de morele staat van de recipiënt van het exorcisme – net zoals bij de toediening van een sacrament: “In fact, it is necessary to state that just as four essential elements (physical matter, form, intention and ecclesiastical order, [...]) serve the purpose of completing a Sacrament, the same is the case with exorcism in its own procedure: when one is lacking, the officiant will not be able to complete the Sacrament.”³⁶⁶ De fysieke materie en de vorm van het ritueel worden het sterkste benadrukt. Het grootste deel van het hoofdstuk gaat dan ook uit naar een bespreking van de vormelijke elementen en de uitvoering van het exorcistische ritueel, en met name hoe dat op een juiste en geoorloofde manier gebeurt.

Een belangrijk element daarbij is het volgen van prescriptieve richtlijnen. De exorcist mag niet afwijken van de gestandaardiseerde voorschriften, zo mag hij geen grapjes maken tijdens het ritueel:

“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 is was only with difficulty that the friar saved his life.”³⁶⁷

scire voluit in remedium futurorum quid carminationis virgo applicasset. Que respondit: ‘Vos debili fide! Diuinis et approbatis exercitijs ecclesie non inheretis, et carmina ac remedia prohibita crebro vestris infirmitatibus applicates: idcirco raro in corpore curamini, quia semper in anima ledimini. Sed si in orationem et signorum licitorum efficaciam speraretis, facillime sepe curaremini. Nihil enim vobis applicui nisi dominicam orationem et apostolorum symbolum, et iam sanatus estis.’” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 530.)

³⁶⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 454; “Attendendum quod vbi exorcista non habet ordinem exorcistatus, tunc procedere potest per orationes et si legere nouit scripturas legat euangelia [...] que omnia magnam habent virtutem ad expulsionem operum diaboli. [...] Et sic gratia sanitatis a deo expectetur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 539.)

³⁶⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 457; “Reuera sicut ad conficiendum quattuor essentialia deseruiunt, scilicet, materia, forma, intentio, ordo, modis tamen pretactis, et vbi vnum defuerit, nec conficere poterit, ita circa exorcismos suo modo asserere oportet.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.)

³⁶⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 439; “Hic cum in terminis conuentus Coloniensis demonem in obsessio corpore artaret, iam demon petiuit a fratre locum recedendi, quo gauisus frater ait in ioco: ‘In cloacam meam vadas!’ Exijt igitur demon. Nocte cum frater ventrem purgare vellet, demon eum tam dire torsit prope cloacam, vt vitam cum difficultate saluaret.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 525.)

Ook het aanpassen van de gestandaardiseerde onderdelen van de liturgie of van het exorcistisch ritueel zelf kan leiden tot gevaarlijke superstities en een demonische aanval:

“Therefore, whatever usurps the name ‘religion’ through human tradition without the authority of some superior is in fact superstitious (for instance, adding hymns to the Mass for the Dead, interrupting the introduction, shortening the chanting of the Creed in the Mass or singing it in organum-style and not in a choir, not having a respondent in a Mass, and the like).”³⁶⁸

Zulke adaptaties kwamen onder meer vaak voor in lekenpraktijken. Exorcismen bestonden vaak uit een complexe mengeling van liturgische en folkloristische elementen, vergezeld van quasi-magische woorden en gebaren.³⁶⁹ Voor Kramer wordt met andere woorden een exorcisme supersititueus zodra de gevestigde onderdelen van het ritueel aangepast worden door de mens. Op die manier vertrouwt de operator namelijk meer op zijn eigen kunde en krachten dan op die van de remedie zelf of de goddelijke krachten die erdoor gegenereerd worden. Dat laatste is het voornaamste verschil tussen een exorcist en een superstitieuze dodenbezweerder: bij necromantische praktijken poogt men demonen te controleren en te dwingen met de eigen, menselijke krachten – wat onmogelijk is volgens de gevestigde theologie – terwijl een exorcist gebruik maakt van goddelijke krachten.³⁷⁰

Het is dus belangrijk dat die laatste zijn eigen krachten niet overschat, zoals Kramer aanhaalt in een anekdote over een vrouw die voor haar huwelijk reeds ontmaagd werd, onrein naar de kerk ging en daardoor bezeten werd door een demon. De priester reageerde echter op een foute manier: “At the sight of this, the priest of the church took the cloth from the altar and covered her with it. The Devil at once attacked the priest, and because the priest wished to usurp something beyond his powers, he was forced in his harassment to recognize what he was.”³⁷¹ Om zulke superstitieuze adapties te vermijden, zet Kramer uiteen hoe een exorcistische procedure dan wel op geoorloofde wijze kan uitgevoerd worden en wat de gestandaardiseerde richtlijnen precies zijn. Vooreerst moet de recipiënt van het exorcisme zich moreel en spiritueel voorbereiden. Hij moet oprecht biechten, naar het hoofdstuk ‘*Si per sortiaris*’³⁷² en vervolgens moet hij zijn huis grondig doorzoeken om eventuele verborgen objecten van hekserij te vinden en te vernietigen.³⁷³

Indien er niets gevonden wordt, moet de recipiënt, indien mogelijk, ’s ochtends de kerk betreden – “[...] the more holy the day, such as Feasts of the Blessed Virgin or Vigils, the

³⁶⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 446; “[...] etiam superstitiosum est quicquid traditione humana nomen religionis vsurpat absque superioris auctoritate, vt imnos iungere ad missas defunctorum, prefationem interrumpere, symbolum in missa cantandum abbreviare aut in organis et non in choro decantare, in missa respondentem non habere, et his similia.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 531-32.)

³⁶⁹ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 73.

³⁷⁰ Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 168.

³⁷¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 439; “Quo viso sacerdos eiusdem ecclesie de altari syndonem tulit eamque cooperuit. Sed et hunc sacerdotem repente diabolus simul inuasit, et quia vltra vires voluit quicquam presumere, compulsus est in sua vexatione cognoscere quis esset.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 525.)

³⁷² Institoris, *The Hammer of Witches*, 453; Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538.

³⁷³ Zie ook boven.

better.”³⁷⁴ Een priester die moreel prijzenswaardig is en ook gebiecht heeft is aangewezen, maar niet noodzakelijk. Vervolgens moet de persoon een gezegende kaars in zijn hand dragen terwijl hij neerzit of knielt, het aanwezige publiek moet vrome gebeden maken, “[...] requesting that he may be freed.”³⁷⁵ De priester moet daarbij de volgende handeling uitvoeren:

“He should begin the litany with ‘Our source of help is in Our Lord.’ He should also have a respondent. He should sprinkle the person with Holy Water and put a stole around his neck. He should add the psalm *Deus in adiutorium* [Ps. 69] and perform the litany as is customary for the sick, saying in invocation of the Saints, ‘Pray for him and be propitious. Free him, O Lord,’ and performing the individual elements down to the end, where prayers are to be said. Then, instead of prayers, he should begin the exorcism [...]”³⁷⁶

In deze ascetische voorbereiding komt het typische laatmiddeleeuwse materialisme eveneens naar boven.³⁷⁷ De voorwerpen die worden aangehaald, van de objecten van hekserij – die hier opnieuw fungeren als symbolen of dragers van *maleficia* – tot de materiële sacramentaliën – de gezegende kaars en het wijwater – spelen een prominente rol en zijn belangrijker dan de innerlijke disposities van recipiënt en operator. De stola was overigens een liturgisch ornament dat de priester droeg bij het uitvoeren van zegeningen.³⁷⁸ Kramer plaatst de – in zijn ogen – archetypische correcte uitvoering van een exorcisme in eerste instantie binnen de kerkelijke sfeer, ondanks zijn eerdere stelling dat lekenexorcismen eveneens geoorloofd konden zijn. Daarnaast zijn ook de verbale sacramentaliën, zoals gebeden en stukken uit de liturgie, prominent aanwezig. De bedoeling van deze voorbereiding was om spiritueel gereinigd te worden vooraleer de demon uitgedreven werd – door middel van de correcte observantie van uiterlijke vormen, waar Kramer wellicht ook in deze context een mechanische effectiviteit aan toeschrijft.

Het exorcistische ritueel wordt hierdoor omringd met en voorafgegaan door goddelijke kracht – gematerialiseerd in woorden en voorwerpen. Nochtans waren ascetische voorbereiding en rituele puurheid eveneens voorwaarden voor de uitvoering van een necromantisch ritueel. Wat echter opvalt in bovengenoemde voorbereiding op een exorcisme is de nadruk die Kramer legt op gebeden. Die zijn namelijk onderdanig van aard waardoor de

³⁷⁴ Institoris, *The Hammer of Witches*, 453; “[...] et quanto dies sanctiores, vt festa beate virginis aut vigilie existunt, tanto melius.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538.)

³⁷⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 453; “[...] pro eius liberatione fundant.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538.)

³⁷⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 453; “Et incipiat letaniam inchoando: ‘Adiutorium nostrum in nostro domino,’ et habeat respondentem: aspergat ipsum aqua benedicta, et stola circumdabit collum et subinferat psalmum: ‘Deus in adiutorium,’ et prosequatur letaniam vt moris est super infirmos, dicendo ad inuocationem sanctorum: ‘Ora pro eo (vel orate), et propitius esto. Libera eum, domine,’ singula prosequendo vsque ad finem, vbi orationes sunt dicende. Tunc loco orationum incipiat exorcismum [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538.)

³⁷⁷ Zie boven.

³⁷⁸ Patrick Morrisroe, “Blessing,” in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton Company, 1907), II, geraadpleegd 30.04.2018, <http://www.newadvent.org/cathen/02599b.htm>.

exorcist, de recipiënt en de omstaanders zich nederig opstellen tegenover God, wat contrasteert met de imperatieve aard van het exorcistische – en necromantische – ritueel zelf. Op die manier tracht Kramer wellicht de imperatieve en potentieel problematische aard van het ritueel te relativeren. Voor het exorcisme zelf geeft Kramer een uitgebreide formule als model:

“The following can be said. ‘I exorcize you, Peter (or Barbara), who are sick but reborn with the Holy Font of Baptism, through the Living God,’ – (Sign of the Cross) – ‘the True God,’ – (again) – ‘the Holy God,’ – (again) – ‘the God Who redeemed you with His precious blood so that you may become an exorcized person, so that there may flee and depart from you every fantasy and evil of the Devil’s deceit, and every unclean spirit after being adjured through Him Who is to come to judge the quick and the dead and the secular world with fire. Amen. Let us pray. O God of compassion, God of clemency, You Who in accordance with the great number of Your mercies rebuke those whom You love and piously restrain for their correction those whom You accept, we invoke You, O Lord, to deign to bestow Your Grace upon Your servant, who in body suffers an illness of limbs. Attach whatever has been corrupted by earthly infirmity or violated by the Devil’s trickery to the Unity of the Body of the Church as a member of redemption. Have pity on his groans, O Lord, have pity on his tears, and receive into the Sacrament of Your reconciliation someone who has trust only in Your mercy. Through Our Lord, Jesus Christ. Amen. Therefore, accursed devil, acknowledge the sentence passed on you. Give honor to the True and Living God and to the Lord, Jesus Christ, so that along with your creation you will depart from this servant, whom Our Lord, Jesus Christ, has redeemed with His precious blood.’ Next, he exorcizes him with prayers as above a second and a third time. ‘Let us pray. O God, since You always rule over Your creation with pious affection, turn Your ear to our entreaties. In propitiousness, look upon Your servant who suffers from adverse bodily health, and visit him. With Your Salvation grant to him the medicine of Heavenly Grace. Through Our Lord, Jesus Christ. Amen. Therefore, accursed devil,’ and so on as above. Prayer for the third exorcism. ‘O God, the sole protection for human illness, show the power of Your help over our sick person, so that he (or she) may deserve to be helped by Your mercy and presented unharmed to Your Holy Church. Through Our Lord, Jesus Christ. Amen.’ The exorcist should always sprinkle with Holy Water.”³⁷⁹

³⁷⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 452-53; “Dici ergo potest: ‘Exorciso te Petrum (aut Barbaram) infirmam, sed sacro fonte baptismatis regeneratam, per deum viuum + per deum verum + per deum sanctum + per deum qui te suo precioso sanguine redemit, vt fias homo exorcisatus, vt effugiat atque discedat a te omnis fantasia et nequitia diabolice fraudis, omnisque spiritus immundus adiuratus per eum qui venturus est iudicare viuos et mortuos et seculum per ignem. Amen. Oremus. Deus misericordie, deus clemens, qui secundum multitudinem miserationum tuarum quos diligis corripis et quos recipis pie ad emendationem coerces: te inuocamus, domine, vt famulo, qui in corpore patitur membrorum debilitatem, gratiam tuam conferre digneris, vt quicquid terrena fragilitate corruptum, quicquid diabolica fraude violatum est, vnitati corporis ecclesie membrum redemptionis annecte. Miserere, domine, gemituum, miserere lachrymarum eius, et non habentem fiduciam nisi in misericordia tua ad tue sacramentum reconciliationis admitte. Per Christum, dominum nostrum. Amen. Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam. Da honorem deo viuo et vero, da honorem domino Jesu Christo, vt recedas ab hoc famulo cum tua factura, quem dominus noster Jesus Christus suo precioso sanguine redemit.’ Demum secundo et tertio iterum exorcisat (vt supra) eum orationibus: ‘Oremus. Deus qui facture tue semper pio dominaris affectu, inclina aurem tuam supplicationibus nostris, et famulum tuum ex aduersa valitudine corporis laborantem placatus respice et visita et salutari tuo et celestis gratie presta ei medicinam. Per Christum dominum nostrum. Amen. Ergo, maledicte diabole,’ etc. vt supra. Pro tertio exorcismo oratio: ‘Deus, infirmitatis humane singulare presidium, auxilij tui super infirmum nostrum ostende virtutem, vt ope misericordie tue adiutus (vel

Deze exorcistische formule wordt gekenmerkt door de typische elementen van een adjuratie, die door Richard Kieckhefer geïdentificeerd werden onder meer aan de hand van de zogenaamde “Münchense handleiding van demonische magie” – een vijftiende-eeuws necromantisch manuscript.³⁸⁰ Vooreerst is er de declaratie, de uitdrukking van de intentie van de operator.³⁸¹ Hier is dat “I exorcize you”³⁸². Termen als *conjuro*, *adjuro* en *exorcizo* waren echter inwisselbaar met elkaar aangezien ze dezelfde connotatie hadden – “bevelen”. Ook in necromantische rituelen kon de term “exorcieren” gebruikt worden, die werd niet specifiek aan exorcismen toegeschreven.³⁸³

Daarna volgt een reeks invocaties waarbij beroep wordt gedaan op de sacrale kracht van bovennatuurlijke wezens, namen en gebeurtenissen. In dit geval is dat God en Christus aan de hand van hun heilige namen (“the True God”, “the Holy God”,³⁸⁴ enzovoort) en wordt er verwezen naar de passie van Christus, het Laatste Oordeel en de hostie of het sacrament. Ook deze elementen behoren tot de algemene formule van een adjuratie en niet louter tot een exorcisme. Kieckhefer onderscheidt negen categorieën in de subjecten die geïnvocerd konden worden: God, heilige namen voor God of Christus, gebeurtenissen uit het leven van Christus (meestal de passie), heiligen, de maagd Maria, de engelen, materiële entiteiten (bijvoorbeeld de hostie), het Laatste Oordeel, en heersers van demonen. De invocaties in Kramers model corresponderen dus met vijf categorieën.

Daarnaast is er de aanspreking van de demon: “Therefore, accursed devil [...]”³⁸⁵ Hij wordt bij naam genoemd en de adressering is bijzonder kort. Typisch voor een exorcisme, meent Kieckhefer, is dat de demon gekarakteriseerd wordt (hier: “de vervloekte”) – dat is niet het geval bij een necromantisch ritueel. In de instructie wordt het daadwerkelijke bevel gegeven, bij een exorcisme is dat het verlaten van het lichaam en de ziel van de bezetene: “[...] acknowledge the sentence passed on you. Give honor to the True and Living God and to the Lord, Jesus Christ, so that along with your creation you will depart from this servant, whom Our Lord, Jesus Christ, has redeemed with His precious blood.”³⁸⁶ Bij necromantie staan volgens Kieckhefer twee soorten bezweringen centraal: enerzijds oproepende waarbij de demonen worden opgedragen om te verschijnen, anderzijds uitvoerende waarbij hen wordt bevolen om de wil van de operator uit te voeren.³⁸⁷

De essentiële elementen van het exorcistisch ritueel corresponderen met die van necromantische adjuraties, op een paar afwijkingen na. Naast de karakterisering van de

adiuta) ecclesie tue sancte incolumis representari mereatur. Per Christum dominum nostrum. Amen.’ Et semper aspergat cum aqua benedicta.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 537-38.)

³⁸⁰ CLM 849 (Bavariaanse staatsbibliotheek, München). Zie Kieckhefer, *Forbidden rites*.

³⁸¹ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 131.

³⁸² “Exorciso”, zie boven.

³⁸³ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 127.

³⁸⁴ “per deum verum”, “per deum sanctum”, zie boven.

³⁸⁵ Institoris, *The Hammer of Witches*, 452; “Ergo, maledicte diabole [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 537.)

³⁸⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 452; “[...] recognosce sententiam tuam. Da honorem deo viuo et vero, da honorem domino Jesu Christo, vt recedas ab hoc famulo cum tua factura, quem dominus noster Jesus Christus suo precioso sanguine redemit.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 537.)

³⁸⁷ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 141.

demon en de uitdrijving als instructie, wordt er volgens Kieckhefer meestal expliciet gezegd dat de exorcist niet louter in naam van Christus of God beveelt, maar dat Christus zelf degene is die beveelt, zelfs als dat door middel van de menselijke operator gebeurt.³⁸⁸ In de instructie van het voorbeeld wordt dan ook duidelijk dat de demon niet de middelaar moet gehoorzamen, maar God en Christus: “Give honor to the True and Living God and to the Lord, Jesus Christ, [...]”³⁸⁹ Bijgevolg worden goddelijke figuren voorgesteld als actieve deelnemers in de exorcistische strijd tegen de duivel. Met andere woorden, de fundamentele structuur van de formule van de adjuratie blijft dezelfde, zowel bij een exorcisme als bij necromantie, maar bij de eerste is het netwerk van relaties ingewikkelder. De exorcist beledigt de demon die hij bestrijdt in plaats van hem te vereren en identificeert zijn eigen handeling als die van Christus. Hij doet een beroep op goddelijke entiteiten die voorgesteld worden als actieve participanten in de strijd tegen het kwade, niet louter als bezitters van krachten die geïnvocerd kunnen worden.³⁹⁰

Wat net besproken werd is de orale component van het exorcistisch ritueel – de bezwering zelf. Die ging echter meestal gepaard met een visuele en operatieve component. Die laatste kan geïdentificeerd worden in Kramers model – bijvoorbeeld het besprenkelen met wijwater, of de communie zoals Kramer nog aanhaalt – “Above all, the person should take Communion with the Sacrament of the Eucharist [...]”³⁹¹ Ook de repetitie van de adjuraties en van het ritueel zelf kan hiertoe gerekend worden: “Exorcisms of this kind could be repeated at least three times a week, so that the Grace of health may be obtained when the number of intercessors is increased.”³⁹² Van visuele aspecten maakt Kramer geen vermelding, hoewel het tekenen van cirkels en diagrammen ook bij laatmiddeleeuwse exorcismen voorkwam. Dat soort zaken werd echter wel als problematisch en potentieel superstitieus ervaren.³⁹³ Wellicht bracht dit te veel directe associaties met superstitie en necromantie met zich mee waardoor het niet thuis hoorde in een bespreking van geoorloofde exorcismen.

De uitvoering en de technische aspecten van het exorcistisch ritueel staan centraal in de *Malleus maleficarum*, wat aansluit bij het laatmiddeleeuwse geloof in de kracht van woorden, objecten en rituelen en de materialistische attitudes die daarmee gepaard gingen. Ondanks de problematiek die rond (leken)exorcismen heerste in de theologie – of misschien net omwille daarvan, verschenen met name in de vijftiende eeuw extensieve handleidingen voor exorcisme met formules en instructies voor de juiste uitvoering ervan.³⁹⁴ De *Malleus* vormt in die zin een reflectie van de bredere (populaire) conceptie van liturgische rituelen. Bovendien

³⁸⁸ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 145.

³⁸⁹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 452; “Da honorem deo viuo et vero, da honorem domino Jesu Christo [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 537.)

³⁹⁰ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 145.

³⁹¹ Institoris, *The Hammer of Witches*, 454; “Verum post omnia communicandus est eucharistie sacramento [...]” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538-39.)

³⁹² Institoris, *The Hammer of Witches*, 453-54; “Possunt etiam huiusmodi exorcismi continuari ad minus ter in septimana, vt sic multiplicatis intercessoribus gratia obtineatur sanitatis.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 538.)

³⁹³ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 148-49.

³⁹⁴ Kieckhefer, *Forbidden rites*, 149; Young, *A history of exorcism*, 62.

benadrukt Kramer de therapeutische kracht van het exorcisme voor het slachtoffer, veeleer dan de rol van exorcist als bevelhebber van demonen die speciale krachten voor zichzelf claimt – zoals later tijdens de Reformatie werd aangehaald om de relatie met demonische necromantie aan te tonen.³⁹⁵ Aangezien Kramer zowel leken als clerus noemt als toelaatbare uitvoerders van exorcismen, kunnen zijn instructies voor de juiste vormelijkheid van het ritueel eveneens gericht zijn aan geestelijken, waarmee hij inspeelt op de heersende problematiek rond de klerikale onderwereld die zich schuldig maakt aan necromantie.

Ten slotte wil ik nog ingaan op de effectiviteit van exorcismen; Kramer stelt namelijk dat het mogelijk is dat een slachtoffer niet in zijn gezondheid hersteld wordt na een exorcisme. Dat kan gebeuren omwille van zes redenen:

“The fact that someone is not freed can be caused by the smallness of faith of the bystanders or of those presenting the sick person; or by the sins of those who are suffering from the sorcery; or by the failure to apply suitable remedies; or by some fault in the Faith on the part of the exorcist; or by reverence felt for the virtues in someone else, or for the sake of the purging or merit of those who are suffering from the sorcery [mijn cursief].”³⁹⁶

Kramer stelt in geen geval dat effectiviteit niet verzekerd is omdat God ervoor kan kiezen niet te reageren; zolang alle rituele elementen correct zijn, zullen er resultaten zijn. Bovendien benadrukt hij dat het moeilijker is om slachtoffers van hekserij te genezen dan zij die louter bezeten zijn door demonen: “Indeed, it can be said that it is a matter of greater difficulty to heal someone affected by sorcery than an *‘energuminus’* (a possessed person). Therefore, if these impediments are relevant in the latter case, then they are a fortiori relevant in the case of those affected by sorcery.”³⁹⁷ “Gewone” demonische possessie richt zich volgens Kramer namelijk slechts op het lichaam, terwijl hekserij zich op de ziel richt: “[...] when people are affected by sorcery through being possessed by a demon not from without but from within with reference to the killing of their souls, the greater number of impediments makes it more difficult for such people to be healed.”³⁹⁸ Genezing is met andere woorden niet verzekerd, maar dat wordt door Kramer toegewezen aan de aard van de belasting en niet aan een beslissing van God. Hij impliceert hiermee dat exorcismen wel degelijk een mechanische, semi-automatische werkzaamheid hebben.

³⁹⁵ Young, *A history of exorcism*, 16-7.

³⁹⁶ Institoris, *The Hammer of Witches*, 455; “Nam quod aliquis non liberatur, aut hoc est propter paruitatem fidei circumstantium aut ipsum egrotum offerentium aut propter peccata maleficium sustinentium aut propter accomoda remedia adhibere negligentium aut propter exorciste aliquod in fide vitium aut propter reuerentiam virtutum in alio existentium aut propter purgationem vel meritum maleficium patientium.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 539-40.)

³⁹⁷ Institoris, *The Hammer of Witches*, 457; “[...] quod maioris sit difficultatis maleficiatum curare quam energuminum aut possessum, ideo illa impedimenta si ibi possunt habere locum et a fortiori super maleficiatos.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 542.)

³⁹⁸ Institoris, *The Hammer of Witches*, 458; “[...] quod [...] maleficiati in corpore, non tamen possessi a demone ab extra sed ab intra quo ad anime necationem, grauius propter plura impedimenta sanantur.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 542.)

Dat wordt overigens bevestigd door Kramers verwijzingen naar een speciaal soort exorcistisch ritueel, naast het bovengenoemde algemene model – namelijk het doopexorcisme, dat in de late middeleeuwen en zeker tijdens de Reformatie³⁹⁹ een problematisch gegeven was:

“There is still another remedy that is said to have freed many people affected by sorcery, and this is that they were baptized anew, though only in a specific circumstance. As I have said, we do not dare make a final determination about this, *but it is very true that when someone has not been duly exorcized before baptism, the Devil clearly receives greater power over him by God’s permission* [mijn cursief].”⁴⁰⁰

Reeds in de twaalfde eeuw hadden theologen hun twijfels geuit over dit ritueel en met name de effectiviteit ervan; sommige geëxorceerde kinderen stierven namelijk voor de doop, terwijl vele niet-geëxorceerde kinderen bleven leven. Er was dus geen indicatie dat God automatisch gratie aan geëxorceerde kinderen gaf zodat ze voorbereid waren op de doop – wat onder meer aanleiding gaf tot de classificatie ervan als sacramentale veeleer dan sacrament.⁴⁰¹ Kramer duidt aan dat deze discussie heerste – aangezien hij geen uiteindelijk oordeel erover wil vellen, maar stelt alsnog dat demonen een grotere kracht krijgen over mensen die niet of niet juist geëxorceerd werden voor de doop. Daarmee verantwoordt hij het doopexorcisme en de effectiviteit ervan enerzijds, maar anderzijds ook de herdoop als geoorloofde remedie tegen hekserij. Het sacrament van de doop werd normaliter slechts één keer tijdens het leven toegediend. Thomas van Aquino verantwoordde de effectiviteit van het doopexorcisme, maar keurde herhaling van de doop zelf of van het exorcistisch ritueel dat eraan vooraf gaat af.⁴⁰² Voor Kramer is dat dus wel geoorloofd:

“The objection is not valid that people were baptized without exorcism in the primitive Church or that even in the present time a person who has been baptized can receive the character of the baptism without exorcism, because in that case it would have been vain for Gregory to institute exorcisms and the Church would instead be in error in its ceremonies.”⁴⁰³

Hij impliceert dat een onjuist exorcisme de werkzaamheid van de doop – een sacrament – vermindert en dat het ritueel een noodzakelijke voorwaarde vormt om Gods gratie

³⁹⁹ Zie bv. Bodo Nischan, “The exorcism controversy and baptism in the late Reformation,” *The Sixteenth Century Journal* 18, nr. 1 (1987): 31-52.

⁴⁰⁰ Institoris, *The Hammer of Witches*, 456; “Et adhuc aliud remedium, de quo fertur quod plures fuerint liberati, videlicet quod maleficiati de nouo fuerint baptisati, licet sub conditione. Super quo, vt premisi, nil determinare audemus, verissimum tamen existit quod cum debite quis ante baptismum non fuit exorcisatus, vtique diuina permissione diabolus semper maiorem recipit in talem potestatem.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.)

⁴⁰¹ Young, *A history of exorcism*, 64.

⁴⁰² Aquino, *Summa theologiae*, III.71.2.

⁴⁰³ Institoris, *The Hammer of Witches*, 457; “Nec obiectio valet quod sine exorcismis in primitiua ecclesia baptizabantur aut etiam quod nunc characterem baptismalem sine eo valeat baptizatus recipere, quia sic Gregorius inuanum exorcismos instituisset et ecclesia in suis cerimonijs potius erraret.” (Institoris en Sprenger, *Malleus maleficarum*, 541.)

toegediend te krijgen. Aangezien Kramer een mechanische effectiviteit toekent aan exorcismen, kan hij niet anders dan het doopexorcisme een gelijkaardige status te geven en neemt hij een duidelijke positie in in het debat rond exorcismen in het algemeen en in dat rond het specifieke doopexorcisme.

5. Rituele elementen in andere hekserijtraktaten

Traktaten over superstitie circuleerden reeds vanaf de late middeleeuwen; vanaf de vroege vijftiende eeuw evolueert dit naar een concept van diabolische hekserij. Van 1431 tot 1449 vond het Concilie van Basel plaats, de idee van hekserij werd door deze bijeenkomst voor het eerst wijd verspreid. Vele belangrijke hekserijtheoretici waren aanwezig op dit concilie of waren er op een of andere manier aan gerelateerd, en kwamen daardoor in aanraking met “hekserij”.⁴⁰⁴ Met name vanaf de jaren 1430-1440 kan met andere woorden een “tweede generatie” binnen de laatmiddeleeuwse demonologie onderscheiden worden, met de dominicaanse Johannes Nider als voornaamste figuur die de basis legde voor de stereotiepe beeldvorming van de heks in zijn *Formicarius* (1438). In dit hoofdstuk zal ik enkele hekserijtraktaten aanhalen en met name de rituele elementen die in deze werken benadrukt worden.

Een eerste traktaat is bijvoorbeeld dat van Johannes Vivetus of Jean Vineti, *Tractatus contra demonum invocatores* (ca. 1450-70). De dominicaanse Vineti was professor in de theologie in Parijs van 1450 tot 1475.⁴⁰⁵ Volgens Walter Stephens wilde Vineti voornamelijk benadrukken dat de effecten die toegeschreven werden aan demonen niet gereduceerd konden worden tot natuurlijke oorzaken – met name bij de astrologie – of aan een te grote verbeeldingskracht. *Maleficium* zelf wordt echter slechts kort vermeld, het werk vormt veeleer een bespreking van demonische krachten en hun invloed op de natuur en op de verbeelding.⁴⁰⁶ Net zoals Kramer hecht Vineti veel belang aan de functie van tekens; bepaalde objecten produceren effecten die niet naar eigen natuurlijke eigenschappen getraceerd kunnen worden. Ook de hemellichamen oefenen daarbij geen invloed uit, de objecten fungeren louter als signalen voor demonen die vervolgens interfereren. Vineti baseerde zich dan ook op de stellingen van Thomas van Aquino.⁴⁰⁷

Uit de titel zou men kunnen afleiden dat de necromantie aangehaald en veroordeeld wordt, maar dat gebeurt nauwelijks.⁴⁰⁸ Stephens stelt dat ook Vineti, net zoals Kramer, het morele onderscheid tussen exorcisme en necromantie als moeilijk ervoer – hoewel hij dat niet expliciet uitte.⁴⁰⁹ Vineti bespreekt bovendien eveneens de doopexorcismen en impliceert dat

⁴⁰⁴ Bailey, *Historical dictionary*, 12.

⁴⁰⁵ P.G. Maxwell-Stuart, *Witch beliefs and witch trials in the Middle Ages: documents and readings* (New York: A&C Black, 2011), 74.

⁴⁰⁶ Stephens, *Demon lovers*, 324.

⁴⁰⁷ Stephens, *Demon lovers*, 330.

⁴⁰⁸ Stephens, *Demon lovers*, 324.

⁴⁰⁹ Stephens, *Demon lovers*, 325.

het exorcisme een onmisbaar onderdeel is van het doopritueel. Exorcismen hebben echte effecten in zijn ogen en worden niet als louter symbolisch beschouwd; ze krijgen veeleer de invulling van een sacrament.⁴¹⁰ Het traktaat is echter nog niet beschikbaar in vertaling, waardoor het moeilijk toegankelijk is. Bijgevolg is de tekst nog niet extensief geanalyseerd in de historiografie.

Nicholas Jacquier (? – 1472) was een dominicaanse broeder die van 1466 tot zijn dood actief was als inquisiteur in Noord-Frankrijk. In zijn *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458) stelde hij dat hekserij een nieuwe vorm van ketterij was, de ergste die tot dan bekend was.⁴¹¹ Net zoals Kramer ging Jacquier sterk in tegen de *Canon Episcopi* en benadrukte hij de realiteit van hekserij. Bovendien schreef hij hekserij niet louter toe aan oude vrouwen, maar eveneens aan mannen en leden van de clerus.⁴¹² Ook dit werk is echter aan bijzonder weinig onderzoek onderworpen – Matthew Champion richtte zich hier recent op.⁴¹³ Champion plaatst de *Flagellum haereticorum* in de laatmiddeleeuwse context van geïnterioriseerde vroomheid en lekendevotie, en focust daarbij op de devotie van vrouwen en de nadruk die op beelden werd gelegd. Die interiorisering van vrouwelijke vroomheid ging namelijk gepaard met een zeker materialisme en lichamelijkeheid.⁴¹⁴

De heksencultus en de verering van demonen wordt bijgevolg gerelateerd aan de laatmiddeleeuwse nood aan lichamelijkeheid, als bewijs dat hekserij niet illusionair is zoals in de *Canon Episcopi* vastgelegd werd.⁴¹⁵ Jacquier verwijst naar natuurlijke, kunstmatige en demonische objecten waardoor mensen met demonen kunnen interageren.⁴¹⁶ Daarnaast refereert hij naar de tekentheorie van Augustinus en sluit hij eveneens aan bij de typische laatmiddeleeuwse materialistische attitudes. Zo noemt ook hij het verwijderen of “verpletteren” van objecten van hekserij als een effectieve remedie en beschouwt hij zulke objecten als krachtig op zichzelf.⁴¹⁷ Een ander werk van Jacquier is zijn *De calcatione demonum seu malignorum spirituum* (1458). De Franse historica Martine Ostorero wees reeds op een frappant gegeven in dit traktaat, namelijk de nadruk die Jacquier – als ervaren exorcist – legt op het vertrappelen van demonen door priesters, dat zou een meer vernederende straf zijn dan louter de uitdrijving zelf.⁴¹⁸

Daarnaast kan ook het *Buch der aller verbotenen Künste* (1456) van Johann Hartlieb (ca. 1410-1486) genoemd worden, waarin met name gefocust werd op geleerde magie zoals

⁴¹⁰ Stephens, *Demon lovers*, 330.

⁴¹¹ Bailey, *Historical dictionary*, 75-6.

⁴¹² William E. Burns, *Witch hunts in Europe and America: an encyclopedia* (Westport: Greenwood Press, 2003), 149.

⁴¹³ Matthew Champion, “Scourging the temple of God: towards an understanding of Nicolas Jacquier’s *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458),” *Parergon* 28, nr. 1 (2011): 1.

⁴¹⁴ 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.

⁴¹⁵ Champion, “Crushing the canon,” 198.

⁴¹⁶ Champion, “Scourging the temple of God,” 18.

⁴¹⁷ Stephens, *Demon lovers*, 210.

⁴¹⁸ Jan Machielsen, recensie van *Penser avec les demons. Démonologues et demonologies (XIIIe-XVIII siècles)*, door Martine Ostorero en Julien Véronèse, *The Journal of Ecclesiastical History* 69, nr. 2 (2018): 395.

necromantie en astrologie, maar ook hekserij kwam aan bod.⁴¹⁹ 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.⁴²⁰

Het is frappant dat hekserijtheoretici uit de tweede helft van de vijftiende eeuw bijzonder weinig aandacht hebben gekregen in de historiografie. Ze worden vaker geciteerd dan geanalyseerd en meestal zijn de traktaten niet beschikbaar in vertaling of in editie, wat de toegankelijkheid bemoeilijkt. Wel prominent besproken in het historiografisch debat zijn de zestiende-eeuwse traktaten, bijvoorbeeld van Girolamo Menghi en Martín Del Rio. De Italiaanse fransiscaan Girolamo Menghi (1529-1609) schreef onder meer de *Flagellum daemonum* (1576) waarin hij kerkelijke exorcismen verdedigt en ze daarbij eveneens als sacrament beschouwt volgens het principe *ex opere operato*.⁴²¹ Een groot deel van het werk bestaat uit instructies over hoe een exorcisme correct uitgevoerd moet worden; hij meent dat zulke rituelen noodzakelijk zijn en betreurt dat er zo weinig (nuttige) boeken over exorcismen circuleren.⁴²²

Menghi benadrukt het belang van een puur hart en het officie van exorcist voor de effectiviteit van het ritueel. De exorcist is slechts een instrument van God. Heilige objecten zoals wijwater en wierook zijn echter eveneens onmisbaar, en Menghi geloof dat sacrale muziek een kalmerend effect heeft op demonen.⁴²³ Bovendien benadrukt hij het belang van de juiste uitvoering van het exorcisme.⁴²⁴ Menghi's *Fustis daemonum* (1577) en het volkstalige *Compendio dell'arte essorcistica* (1572) waren eveneens handleidingen van exorcismen.⁴²⁵ Zijn instructies waren echter niet onproblematisch, vanaf de jaren 1590 werden exorcisten die "Menghiaanse" exorcismen uitvoerden – veelal door middel van suffumigaties van wortels en kruiden – vervolgd.⁴²⁶ Ook het gebruik van bepaalde objecten zorgde ervoor dat Menghi's exorcistische rituelen geassocieerd werden met magische praktijken.⁴²⁷

De jezuïet Martín Del Rio (1551-1608) schrijft in zijn *Disquisitiones magicarum* (1599) vooreerst over magie in het algemeen, daarna focust hij op demonische magie en hekserij. Ook *maleficia* komt daarbij aan bod en een sectie met instructies voor rechters werd eveneens bijgevoegd. Ook de rol van priesterlijke biechtvaders in het kader van pastorale zorg en de manier waarop zij dienen om te gaan met zaken als profetie, divinatie, hekserij en volkspraktijken worden door Del Rio besproken.⁴²⁸ Met name de causaliteit van rituelen krijgt bijzondere aandacht in het traktaat; Del Rio verdeelt de oorzaken van bepaalde effecten in

⁴¹⁹ Bailey, *Magic and superstition*, 135.

⁴²⁰ Bailey, *Magic and superstition*, 174-75.

⁴²¹ Gaetano Paxia, inleiding in *The devil's scourge: exorcism during the Italian Renaissance*, ed. en vert. Gaetano Paxia (Boston: Weiserbooks, 2002), 28.

⁴²² Paxia, inleiding, 31.

⁴²³ Paxia, inleiding, 32.

⁴²⁴ Paxia, inleiding, 33.

⁴²⁵ Young, *A history of exorcism*, 107.

⁴²⁶ Young, *A history of exorcism*, 108.

⁴²⁷ Young, *A history of exorcism*, 108-9.

⁴²⁸ Bailey, *Historical dictionary*, 35.

natuurlijke, kunstmatige en demonische. Die laatste twee zijn in feite manipulaties van natuurlijke krachten, maar de manier waarop dat gebeurt blijkt niet altijd makkelijk te verklaren.⁴²⁹ Met betrekking tot demonische magie hanteert Del Rio de notie “preternatuurlijke” krachten, als demonische manipulatie van de occulte eigenschappen van natuurlijke zaken.⁴³⁰ De natuurlijke causaliteit die Kramer tegenover onnatuurlijke oorzaken plaatst, wordt bij Del Rio – en andere jezuiten overigens – aangevuld door een nieuwe categorie, die van het preternatuurlijke.

Hetzelfde principe blijft echter van kracht: zolang men gebruik maakt van de natuurlijke eigenschappen, is de remedie niet superstitieus. Woorden hebben op zich geen natuurlijke eigenschappen die fysieke effecten kunnen veroorzaken, sommige hebben echter wel de kracht om een bovennatuurlijk effect teweeg te brengen indien ze zo gevestigd zijn door God.⁴³¹ Misbruik hiervan is wel superstitieus. Stuart Clark meent dat Del Rio wel automatische werkzaamheid toeschrijft aan sacramenten maar benadrukt dat woorden – in het algemeen – geen inherente krachten hebben; sacramenten zijn effectief door de instrumentaliteit die door God gegeven werd, niet door de uitgesproken woorden zelf.⁴³² Volgens Maxwell-Stuart plaatst Del Rio de effectiviteit niet in kerkelijke rituelen en sacramentaliën zelf, maar wijst hij ze toe aan morele kracht.⁴³³

Die tendens wordt doorgetrokken in Del Rio’s bespreking van exorcismen. Hij verdedigt de kerkelijke exorcismen en stelt dat ze effectief zijn. Hij gaat, net zoals Kramer, in op de evolutie van de vroege Kerk tot de late middeleeuwen; in tegenstelling tot de *Malleus* wordt er wel expliciet ingegaan op de (protestantse) kritieken op het exorcistisch ritueel. Bovendien stelt hij dat de kracht om te exorceren een gratie gegeven door God is, dat met name verbonden is met het officie van exorcist.⁴³⁴ Leken en clerici die het officie niet hebben zijn met andere woorden verdacht van een pact met demonen. Indien ze zich deze gave *ex officio* eigen maken, gebruiken ze niet de specifieke gratie van God. Ook verdacht zijn geestelijken en andere gelovigen die de gave voor zichzelf claimen en stellen dat zijzelf over meer natuurlijke of bovennatuurlijke krachten beschikken dan anderen van dezelfde rank.⁴³⁵

Indien bepaalde rituelen afwijken van de exorcismen die gebruikt worden in de Kerk, moeten ze onderzocht worden door bisschoppen. Enkel wanneer “vrome en geleerde mannen” – wellicht theologen – zulke praktijken goedkeuren, mag men ze gebruiken. De “pseudo-exorcist” is namelijk vaak gericht op spektakel – zoals ook Kramer aanhaalde – en kan dwalingen in het geloof van de omstaanders veroorzaken. Met andere woorden: Del Rio argumenteert ten voordele van exorcismen, maar enkel die die officieel door de Kerk goedgekeurd werden en bij voorkeur in een kerkelijke context uitgevoerd werden.⁴³⁶ Zo

⁴²⁹ Mark A. Waddell, *Jesuit science and the end of nature’s secrets* (Farnham: Ashgate, 2015), 33-4.

⁴³⁰ Waddell, *Jesuit science*, 29.

⁴³¹ Martín Del Rio, *Investigations into magic*, ed. en vert. P.G. Maxwell-Stuart (Manchester: Manchester University Press, 2000), 278.

⁴³² Clark, *Thinking with demons*, 290-91.

⁴³³ Del Rio, *Investigations into magic*, 274.

⁴³⁴ Del Rio, *Investigations into magic*, 270.

⁴³⁵ Del Rio, *Investigations into magic*, 279.

⁴³⁶ Del Rio, *Investigations into magic*, 279.

veroordeelde Del Rio de suffumigaties – het verbranden van wortels en kruiden om bepaalde “magische” dampen te verkrijgen – van Menghi. Een fysiek object kon namelijk geen macht hebben over een immateriële substantie.⁴³⁷ De striktere toon die Del Rio hanteert in vergelijking met Kramer moet uiteraard binnen de context van de Contrareformatie en de algemene tendenzen van de Spaanse jezuïetenbeweging gezien worden.

Ondanks de geringe aandacht die werd besteed aan vijftiende-eeuwse traktaten, kunnen er aan de hand van bovengenoemde werken toch een aantal tendenzen geïdentificeerd worden. De al dan niet natuurlijke causaliteit van een ritueel blijft een betekenisvol criterium – naar de zestiende 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 zestiende-eeuwse werken. Hetzelfde geldt voor exorcismen; de quasi automatische effectiviteit is een constante, maar Del Rio en Menghi gaan specifiek in op de heersende problematiek – als respons op protestantse kritieken.

Dit is een eerste indicatie dat de rituele elementen die bij Kramer aan bod komen eveneens bij andere auteurs belangrijke criteria zijn. De stelling dat laatmiddeleeuwse hekserijtraktaten niet binnen eenzelfde systematisch kader geplaatst kunnen worden, zou ten minste sterk genuanceerd kunnen worden – met name omdat dergelijke werken slechts in geringe mate of helemaal niet geanalyseerd werden. In een extensiever onderzoek zouden meerdere traktaten uit de tweede helft van de vijftiende eeuw geanalyseerd kunnen worden aan de hand van de rituele elementen die in deze scriptie uitgelicht werden, om ze vervolgens via een gelijkaardige analyse te vergelijken met de eerste generatie superstitietraktaten uit de late veertiende en vroege vijftiende eeuw, en de zestiende-eeuwse werken.

⁴³⁷ Young, *A history of exorcism*, 115.

6. Conclusie

In mijn analyse ging ik vooreerst in op de identiteit van de operator van remedies tegen hekserij. Kramers voornaamste onderscheid is dat tussen manifeste heksen die een levenslange overeenkomst hebben afgesloten met demonen en wiens remedies ongeoorloofd zijn, en niet-heksen (waaronder “heksachtigen”). In die laatste groep brengt hij een aantal gradaties aan die tot op zekere hoogte bepaald worden door de aard van de transactie van kennis en de sociale profilering. Gewone mensen of “cunning folk” die een expliciet pact aangaan met demonen worden moreel afgekeurd, hoewel hun misdaad minder erg is dan die van heksen. Zij zijn uit op geldgewin en transactionele machtsrelaties en treden op als leveranciers van al dan niet effectieve remedies voor slachtoffers. Een leek of “cunning” individu die het goed bedoelt maar alsnog een impliciete overeenkomst afsluit met demonen is eveneens moreel verderfelijk, maar toch niet zoals zij die een expliciet pact aangaan.

Leken die “leegheden verpletteren met leegheden” – het beschadigen van een object van hekserij om zo de heks op haar beurt te mutileren – worden door Kramer voorgesteld als de directe slachtoffers van *maleficia*. Zij zijn het minst moreel verderfelijk, hun praktijken worden door sommige canonisten zelfs getolereerd. Hoe dan ook stelt Kramer dat al deze superstitieuze handelingen duidelijk superstitieus en ongeoorloofd zijn en dat hijzelf ze afkeurt. De gradaties die hij aanbrengt moeten niet zozeer geïnterpreteerd worden als een hiërarchie van ongeoorloofdheid die overeenstemt met een rangorde van strenge naar milde bestraffingen. Wellicht wilde Kramer vooral aantonen dat hij de verschillende situaties waarin superstitieuze remedies gehanteerd werden kende, en wou hij aankaarten waarom ze als onschuldig en geoorloofd beschouwd konden worden. De *Malleus maleficarum* was namelijk gericht op verstrekking van pastorale zorg, die in Kramers overzicht een herkenbare staalkaart van superstitieuze operatoren en schijnbaar “verzachtende” omstandigheden konden terugvinden. De specifieke identiteit van de niet-heksen als operatoren is in Kramers afbakening tussen superstitie en geoorloofdheid niet van primair belang; zowel leken als clerus konden remedies voorzien.

Dat secundair belang van de operator wordt verscherpt in de discussie over kerkelijke exorcismen. Kramer maakt duidelijk dat zowel leken als geestelijken met het officie van exorcist dit soort rituelen op geoorloofde wijze kunnen uitvoeren. De operatoren moeten vooral oprecht vroom zijn. Hoewel hij het frequente (leken)misbruik van exorcismen vermeldt, wijst hij de rituelen niet exclusief toe aan de geestelijkheid. Binnen de Kerk had zich ook een superstitieuze onderstroom genesteld, namelijk die van de klerikale onderwereld die zich bezondigde aan necromantie. Kramer gaat de discussie over deze “corruptie” van de kerkelijke officies uit de weg, wat niet mogelijk zou zijn indien hij de identiteit van de uitvoerder wel een prominente rol had gegeven in zijn demarcaties.

De voornaamste theologische rationale voor de inherent demonische typering – en dus ongeoorloofdheid – van superstitieuze remedies wordt vormgegeven door de causaliteit ervan. Indien er sprake is van natuurlijke oorzaken, is de remedie eveneens natuurlijk en geoorloofd. Zodra de resultaten niet teruggeleid kunnen worden tot natuurlijke factoren heeft

een bovennatuurlijke entiteit geïnterfereerd. De zogenaamde “oorzaken” zijn dan – in het geval van superstitie – louter lege tekens die gericht zijn op communicatie met demonen. De geoorloofde sacramenten en sacramentaliën – het kerkelijke corpus van remedies – zijn eveneens onnatuurlijk, maar vertrouwen echter op goddelijke gratie als primaire krachtbron. Sacramenten zijn daarbij niet louter tekens maar vormen ook oorzaken, ze zijn instrumenten van goddelijke gratie en zijn effectief volgens het principe *ex opere operato*. Zij impliceren in de *Malleus* een mechanische of automatische werkzaamheid.

De sacramentaliën zijn eveneens tekens maar zijn op zich geen oorzaken. De effectiviteit is in theorie niet verzekerd – indien er onnatuurlijke resultaten zijn is goddelijke gratie eveneens de oorzaak maar dan wel volgens het principe *ex opere operantis*, een niet-automatische werkzaamheid. Desondanks wijst Kramer ook aan de sacramentaliën een zekere mechanische werking toe. Dat blijkt eveneens uit Kramers oordeel over lege rituelen die normaliter als superstitieus beschouwd zouden worden, maar dat niet zijn indien ze aangevuld worden met geoorloofde remedies – in eerste instantie de sacramentaliën. De goddelijke krachtbron van die laatste heft de potentieel demonische causaliteit van de lege superstities op, hoewel de sacramentaliën op zich eigenlijk geen automatische, goddelijke werkzaamheid impliceren.

Met andere woorden, in deze gevallen communiceert men niet direct met demonen maar met God. Die directe communicatie is een betekenisvol element in Kramers poging tot het maken van demarcaties. Bij het “verpletteren van leegheden met leegheden” maakt men gebruik van de reeds bestaande “vervloekte” objecten die *maleficia* in zich dragen en voortbrengen. Het beschadigen ervan met als doel de bron – namelijk de heks – te kwetsen gaat uit van een onnatuurlijke causaliteit, maar er is geen directe communicatie met de demonen. Men maakt louter op passieve wijze gebruik van de bovennatuurlijke krachten die reeds aan zulke voorwerpen toebedeeld werden door de heks. De instrumentaliteit primeert boven de communicatieve aspecten van het ritueel. Echter, aangezien er geen expliciete interactie is met God, blijven zulke remedies ongeoorloofd en superstitieus. Indien ze worden gecombineerd met sacramentaliën of sacramenten, die wel duidelijk interageren met God, zijn ze wel toelaatbaar.

Hetzelfde principe kan toegepast worden op de kerkelijke exorcismen. Kramer benadrukt dat God de ultieme krachtbron van effectiviteit van exorcismen is, en dat het de goddelijke gratie is en niet de exorcist zelf met zijn eigen krachten die de demon beveelt te vertrekken. De operator treedt louter op als instrumentele middelaar. Necromantie daarentegen wordt door Kramer beschreven als een duidelijke invocatie van demonische kracht waarbij de dodenbezweerder denkt dat hijzelf demonen kan controleren en bevelen. Hij communiceert en adresseert hen op directe wijze. Dat is niet het geval bij een exorcisme, waar de interactie indirect gebeurt en er expliciet wordt gecommuniceerd met God. Bovendien maakt de exorcist eveneens op instrumentele wijze gebruik van de reeds aanwezige demonische krachten in personen, objecten of locaties.

De manier waarop onnatuurlijke causaliteit – in eerste instantie in de vorm van goddelijke gratie – geactiveerd wordt, wordt bepaald door de rol van de intentie en de

vormelijke aspecten van de remedie. Kramer presenteert een simplificatie van de verschillende werkzaamheidsprincipes zoals die in de theologie vastgelegd werden. De intentie van de uitvoerder speelt een zekere rol in de veroordeling van superstitieuze remedies, maar blijft ondergeschikt aan de incorrecte uiterlijke handelingen. Bovendien is een remedie superstitieus indien er geen expliciete invocatie van God is, zelfs wanneer demonen eveneens niet expliciet geïnvocerd worden. Kramer hecht bijzonder belang aan de kracht van woorden en objecten, die superstitieus kunnen zijn indien de voorwaarden van Thomas van Aquino niet vervuld zijn. De grootste kracht en geoorloofdheid wordt toegeschreven aan het arsenaal van officiële kerkelijke rituelen, de sacramentaliën en de sacramenten.

De sacramentaliën krijgen namelijk een soort van inherente, steeds aanwezige kracht in Kramers bespreking, terwijl hun werkzaamheid in theorie afhankelijk was van de wil van God. Goddelijke gratie werd door de supplicatie van mensen gedelegeerd naar woorden of objecten – indien God wenste te reageren. Kramer omschrijft het gebruik van heilige woorden en objecten echter als materialistisch, alsof goddelijke kracht – die door de priester of door de liturgie geïnvocerd werd en door God gedelegeerd werd – inherent aanwezig is. Die kracht wordt in eerste instantie geactiveerd door de juiste uitvoering van het ritueel; indien een bepaalde handeling correct volgens de richtlijnen wordt voltrokken impliceert dat automatisch een juiste intentie. De juiste vormgeving gaat bovendien gepaard met een automatische reactie van God. Hetzelfde geldt voor de uitvoering van de sacramenten. In theorie was de intentie van zowel de operator als de recipiënt belangrijk maar bij Kramer doet de morele staat van de priester er niet veel toe en is er een automatische werkzaamheid. De vormelijkheid van het uitgevoerde ritueel, veeleer dan de intentie, bepaalt 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 – niet noodzakelijk met die uit de theologie. Dat bepaalt de manier waarop de onnatuurlijke causaliteit van exorcistische rituelen geïnvocerd wordt. 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. Hij speelt daarmee in op de populaire concepten van devotie veeleer dan op gevestigde theologisch dogma's, die exorcisme classificeren als een sacramentale volgens het principe *ex opere operantis*. Kramer behandelt het exorcisme echter als een sacrament: de morele staat van de uitvoerder is minder belangrijk dan die van de recipiënt en de specifieke vorm van het ritueel. Het volgen van de gestandaardiseerde prescriptieve richtlijnen heeft daarbij een belangrijke rol, zolang die gevolgd worden en niet aangepast worden, is het ritueel geoorloofd. Niet-geoorloofde aanpassingen leiden namelijk tot superstitieuze corrupties – 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.

Kramer geeft dan ook een volledige uiteenzetting van een exorcistische adjuratie als gestandaardiseerd model, met opnieuw bijzondere aandacht voor de kracht van woorden en

objecten. Er wordt door middel van de vormelijke aspecten expliciet beroep gedaan op God. Hoewel de vorm van die adjuratie in theorie weinig verschilt van een necromantische invocatie, houdt Kramer beide strikt gescheiden. Hij verdedigt de geoorloofdheid van exorcismen door de therapeutische kracht ervan voor het slachtoffer te benadrukken, veeleer dan de rol van de exorcist als bevelhebber van demonen die speciale krachten voor zichzelf claimt.

We kunnen hieruit besluiten dat Kramer zijn demarcaties tussen superstitie en geoorloofdheid met name onderbouwt door de onderliggende causaliteit van het ritueel en de vormelijke aspecten waarmee ze geïnvocerd wordt. De verhouding tussen instrumentele en communicatieve eigenschappen is daarbij significant, alsook de relatie tussen vrome intentie en correcte uitvoering. Zodra het ritueel expliciet door middel van heilige woorden en objecten God invoceert, gaat er volgens Kramer automatisch de juiste intentie mee gepaard. In de *Malleus* wordt duidelijk uitgegaan van een uiterlijke religiositeit, met de nadruk op geïstitutionaliseerde normen en gewoonten als referentiepunt. Die externalisering van devotionele praktijken moet niet zozeer geïnterpreteerd worden als een volledige eliminatie van de innerlijke purificatie. Kramer ziet de externe handelingen als een directe weerspiegeling en een maatstaf van de interne morele staat en van de onderliggende causaliteit.

De auteur promoot de kerkelijke remedies, al dan niet opgenomen in volkspraktijken. Op geen enkel moment vermengt Kramer echter superstitie met geoorloofdheid – bijgelovige praktijken zijn en blijven ontoelaatbaar. Ondanks de beweringen van historici als Michael Bailey en Hans Peter Broedel⁴³⁸, is Kramer niet tolerant tegenover bepaalde superstitieuze rituelen en onverdraagzaam tegenover andere. Hij hanteert wel degelijk een systematiek van onderliggende rituele werkingsprincipes. De zogenaamde “grijze zone” van superstitieuze remedies die alsnog getolereerd worden is in feite een constructie van historici. Zo is het “verpletteren van legheden met legheden” ongeoorloofd door het gebrek aan communicatie met God – die ook niet vormgegeven wordt door expliciete woorden of objecten. Ze zijn wel geoorloofd indien ze gecombineerd worden met sacramentaliën of sacramenten, omdat er dan wel expliciete interactie is met Hem.

Hetzelfde geldt voor de exorcismen, waar de bovengenoemde afbakeningen duidelijk en scherp afgelijnd worden aan de hand van de gerationaliseerde werkingsprincipes die Kramer introduceerde bij de andere remedies. De discussie over kerkelijke exorcismen vormt het hoogtepunt in Kramers bespreking van geoorloofde remedies tegen hekserij, ze vormen het summum van geoorloofdheid in de strijd tegen *maleficia*. Net daarom is het belangrijk om een rationeel gefundeerde verklaring van die toelaatbaarheid te voorzien. Dat Kramer exorcismen niet op directe, expliciete wijze contrasteert met necromantie ligt niet zozeer aan de vage grenzen tussen beide – integendeel, ze kunnen op rationele wijze sterk van elkaar gescheiden worden. Bij het interpreteren van de *Malleus maleficarum* moet steeds rekening gehouden worden met het voornaamste doeleinde van Kramer: namelijk het voorzien van een

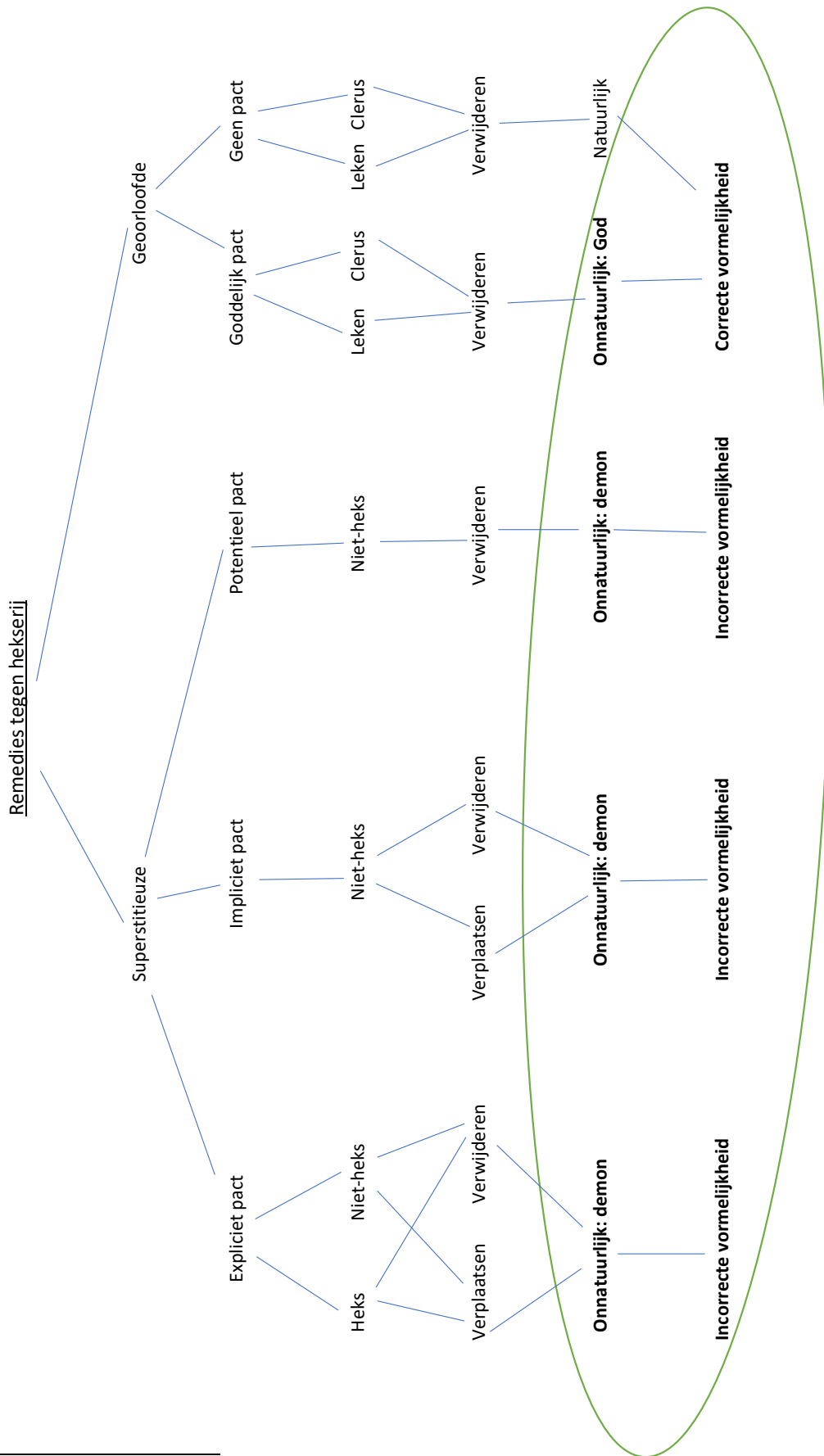
⁴³⁸ Zie boven.

leidraad voor verstrekkers van pastorale zorg (en voor inquisiteurs). Hij wil vooral de kerkelijke gewoonten en rituelen verdedigen en promoten, een vermelding van de “gecorrumpeerde” klerikale onderwereld zou dat betoog sterk kunnen temperen.

Net zoals alle andere literair-historische artefacten moet de *Malleus* en de concepten die erin gehanteerd worden gehistoriseerd en gecontextualiseerd worden. Termen als “superstitie” en “geoorloofdheid” moeten gemeten 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 historiografisch debat omtrent laatmiddeleeuwse superstitie- en hekserijtraktaten. De strikte systematiek die geïdentificeerd kan worden in de *Malleus maleficarum* heeft bijgevolg een grote impact op de klassieke onttoveringstheze. Die werd de laatste decennia reeds sterk genuanceerd: de rituele praktijk werd dan wel in de (post-)reformatorische periode strikter georganiseerd, maar de aanzet ertoe werd reeds in de late middeleeuwen gegeven. De kritieken van hervormers bouwden voort op argumenten en problemen die in de vijftiende eeuw al geformuleerd werden. Die visie moet nog sterker bijgesteld worden; reeds in deze periode werden strikte, rationeel-systematische, en scherp afgelijnde demarcaties gemaakt tussen superstitie en geoorloofdheid, en bij uitbreiding tussen magie en religie. De middeleeuwse Kerk zette in op een onttovering van wat zij als “magische” en “superstitieuze” remedies ervoer aan de hand van de diabolische hekserij.

Aan de hand van de rituele elementen die ik heb besproken kan een algemeen basisschema opgesteld worden van remedies tegen hekserij.⁴³⁹ Dat kan verder uitgewerkt en getoetst worden in een onderzoek naar andere werken met dezelfde thematiek. Ook Jean Vineti en Nicholas Jacquier bijvoorbeeld hanteerden dezelfde rituele elementen als demarcatiecriteria en stootten op gelijkaardige problemen als Kramer, met name in hun besprekingen van exorcismen. Zulke vijftiende-eeuwse traktaten werden echter steeds stiefmoederlijk behandeld in de historiografie en worden vaker geciteerd dan geanalyseerd. Met name de besprekingen van remedies tegen hekserij en exorcismen krijgen nauwelijks aandacht, hoewel de afbakeningen net daar uitgelicht worden. Het is dan ook bijzonder voorbarig om te stellen dat laatmiddeleeuwse hekserijtraktaten geen systematiek kennen en niet dezelfde beoordelingscriteria hanteren. Bovendien komen dezelfde rituele elementen terug in zestiende-eeuwse traktaten zoals die van Del Rio en Menghi en presenteren zij geen nieuwe aspecten of problemen van devotionele en religieuze handelingen. In een extensiever onderzoek zouden zowel laatmiddeleeuwse als zestiende-eeuwse werken geanalyseerd kunnen worden aan de hand van de elementen die ik in deze scriptie heb uitgelicht. Op die manier kan de these van een laatmiddeleeuwse rationalisering en onttovering verder geïllustreerd en onderbouwd worden.

⁴³⁹ Zie bijlage.



⁴⁴⁰ Het “potentieel” pact verwijst hier naar het zogenaamde “verpletteren van leegheden met leegheden”.

Bibliografie

Primaire bronnen

Aquino, Thomas (van). *Summa contra gentiles*. Uitgegeven door Roberto Busa. Rome: Commissio Leonina, 1961.

Aquino, Thomas (van). *Summa theologiae*. Uitgegeven door Roberto Busa. Rome: Commissio Leonina, 1888-1906.

Augustinus. *On Christian doctrine*. Vertaald door J.F. Shaw. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Institoris, Henricus en Jacobus Sprenger. *Malleus maleficarum, Vol. 1: the Latin text and introduction*. Uitgegeven door Christopher S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Institoris, Henricus. *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*. Uitgegeven en vertaald door Christopher S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Secundaire literatuur

Ames, Christine Caldwell. *Righteous persecution: inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Bailey, Michael. "Concern over superstition in late medieval Europe." *Past & Present* 199, suppl. 3 (2008): 115-33.

Bailey, Michael. "From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later Middle Ages." *Speculum* 76, nr. 4 (2001): 960-90.

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 disenchantment of magic: spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature." *The American Historical Review* 111, nr. 2 (2006): 383-404.

- 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.
- Bever, Edward. "Popular witch beliefs and magical practices." In *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, uitgegeven door Brian P. Levack, 50-68. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Briggs, Robin. *Witches & neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Broedel, Hans Peter. "Fifteenth-century witch beliefs." In *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*, uitgegeven door Brian P. Levack, 32-49. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 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.
- Burns, William E. *Witch hunts in Europe and America: an encyclopedia*. Westport: Greenwood Press, 2003.
- Cameron, Euan. "For reasoned faith or embattled creed? Religion for the people in early modern Europe." *Transactions of the Royal Historical Society* 8 (1998): 165-87.
- 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.
- Davies, Owen. *Witchcraft, magic and culture, 1736-1951*. Manchester: Manchester 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.
- Forget, J. "Exorcisme." In *Dictionnaire de théologie catholique*, V: 1762-780. Parijs: Letouzet et Ané, 1913.
- 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.
- Handley, Sasha. *Visions of an unseen world: ghost beliefs and ghost stories in eighteenth-century England*. Londen: Pickering & Chatto, 2007.
- Herzig, Tamar. "Flies, heretics, and the gendering of witchcraft." *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, nr. 1 (2010): 51-80.
- Institoris, Heinrich en Jakob Sprenger. *Der Hexenhammer*. Uitgegeven en vertaald door J.W.R. Schmidt. Berlijn: Verlag von H. Barsdorf, 1906.

- Institoris, Heinrich en Jakob Sprenger. *Malleus maleficarum*. Uitgegeven en vertaald door André Schnyder. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1991.
- Institoris, Heinrich. *Malleus maleficarum*. Uitgegeven en vertaald door Günter Jerouschek. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1992.
- Institoris, Heinrich. *The Malleus maleficarum*. Uitgegeven en vertaald door P.G. Maxwell-Stuart. Manchester: Manchester University Press, 2007.
- Institoris, Henricus en Jacobus Sprenger. *De Heksenhamer*. Uitgegeven en vertaald door Ivo Gay. Utrecht: Uitgeverij IJzer, 2011.
- Jolly, Karen. "Medieval magic: definitions, beliefs, practices." In *Witchcraft and magic in Europe: the Middle Ages*, uitgegeven door Karen Jolly, Catharina Raudvere en Edward Peters, 1-108. Londen: The Athlone Press, 2002.
- 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. *Forbidden rites: a necromancer's manual of the fifteenth century*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1997.
- Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Kirsch, Johann Peter. "Nicolas Eymeric." In *The Catholic Encyclopedia*, V. New York: Robert Appleton Company, 1909. Geraadpleegd 30.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/05735c.htm>.
- Kramer, Heinrich en James Sprenger. *The Malleus maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*. Uitgegeven en vertaald door Montague Summers. Londen: John Rodker, 1928.
- Leclercq, Henri. "Sacramentals." In *The Catholic Encyclopedia*, XIII. New York: Robert Appleton Company, 1912. Geraadpleegd 14.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/13292d.htm>.
- Levack, Brian P. *The devil within: possession and exorcism in the Christian West*. New Haven: Yale University Press, 2013.

- Machielsen, Jan. Recensie van *Penser avec les demons. Démonologues et demonologies (XIIIe-XVIII siècles)*, door Martine Ostorero en Julien Véronèse. *The Journal of Ecclesiastical History* 69, nr. 2 (2018): 395-96.
- Mackay, Christopher S. Inleiding in *The Hammer of Witches*, uitgegeven door Christopher S. Mackay, 1-58. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Markus, Robert A. "Augustine on magic: a neglected semiotic theory." *Revue des Etudes Augustiniennes* 40 (1994): 375-88.
- Martin, Dale. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Maxwell-Stuart, P.G. *Witch beliefs and witch trials in the Middle Ages: documents and readings*. New York: A&C Black, 2011.
- Midelfort, Erik H.C. Recensie van *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*, door Christopher S. Mackay. *The Catholic Historical Review* 97, nr. 1 (2011): 99-101.
- Morrisroe, Patrick. "Blessing." In *The Catholic Encyclopedia*, II. New York: Appleton Company, 1907. Geraadpleegd 30.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/02599b.htm>.
- Muir, Edward. *Ritual in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nischan, Bodo. "The exorcism controversy and baptism in the late Reformation." *The Sixteenth Century Journal* 18, nr. 1 (1987): 31-52.
- O'Connor, John Bonaventure. "St. Dominic." In *The Catholic Encyclopedia*, V. New York: Robert Appleton Company, 1909. Geraadpleegd 18.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/05106a.htm>.
- Paxia, Gaetano. Inleiding in *The devil's scourge: exorcism during the Italian Renaissance*, uitgegeven en vertaald door Gaetano Paxia, 3-40. Boston: Weiserbooks, 2002.
- Peters, Edward. "The medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century." In *Witchcraft and magic in Europe: the Middle Ages*, uitgegeven door Karen Jolly, Catharina Raudvere en Edward Peters, 173-245. Londen: The Athlone Press, 2002.

- Pigné, Christine. "Du *De malo* au *Malleus maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière." *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 13 (2006): 195-220.
- Rob-Santer, Carmen. "Le *Malleus maleficarum* à la lumière de l'historiographie: un *Kulturkampf*?" *Médiévales* 44 (2005): 1-16.
- Rosner, Anna. "The witch who is not one: the fragmented body in early modern demonological tracts." *Exemplaria* 21, nr. 4 (2009): 363-79.
- Rota, Michael W. "Substance and artifact in Thomas Aquinas." *History of Philosophy Quarterly* 21, nr. 3 (2004): 241-59.
- Salembier, Louis. "Jean de Charlier de Gerson." In *The Catholic Encyclopedia*, VI. New York: Robert Appleton Company, 1909. Geraadpleegd 14.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/06530c.htm>.
- Schilders, Ed. "Iedere vrouw kan veranderen in een heks." Recensie van *De Heksenhamer*, door Ivo Gay. *De Volkskrant* (2005). Geraadpleegd 25.05.2018. <https://www.volkskrant.nl/cultuur-media/iedere-vrouw-kan-veranderen-in-een-heks~baa1262f/>.
- Schnyder, André. "*Opus nouum vero partium compilatione...* Die Ordnung der Rede über die Hexerei, ihre Autoren und ihre Adressaten im *Malleus maleficarum* von Institoris und Sprenger." *Mittellateinisches Jahrbuch* 30, nr. 2 (1995): 99-121.
- Scribner, Robert W. "The Reformation, popular magic and the 'disenchantment of the world'." *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993): 475-94.
- Segl, Peter. "Deutsche Dominikaner im Kampf gegen Dämonen, Ketzer und Hexen." In *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter*, uitgegeven door Sabine von Heusinger, Elias H. Füllenbach en Walter Senner, 499-529. Berlijn: De Gruyter, 2016.
- Segl, Peter. *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*. Keulen: Böhlau, 1988.
- Seitz, Jonathan. Recensie van *The Hammer of Witches: a complete translation of the Malleus maleficarum*, door Christopher S. Mackay. *Isis* 101, nr. 4 (2010): 870-71.
- Shaw, Jane. *Miracles in Enlightenment England*. New Haven: Yale University Press, 2006.

- Skemer, Don C. *Binding words: textual amulets in the Middle Ages*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Smith, Ignatius. "John Nider." In *The Catholic Encyclopedia*, XI. New York: Robert Appleton Company, 1911. Geraadpleegd 18.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/11072b.htm>.
- 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.
- Thurston, Herbert. "Bells." In *The Catholic Encyclopedia*, II. New York: Robert Appleton Company, 1907. Geraadpleegd 25.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/02418b.htm>.
- Toner, Patrick. "Exorcism." In *The Catholic Encyclopedia*, V. New York: Appleton Company, 1907. Geraadpleegd 25.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/05709a.htm>.
- Toner, Patrick. "Exorcist." In *The Catholic Encyclopedia*, V. New York: Appleton Company, 1909. Geraadpleegd 25.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/05711a.htm>.
- Waddell, Mark A. *Jesuit science and the end of nature's secrets*. Farnham: Ashgate, 2015.
- Wallace, Peter G. *The long European Reformation: religion, political conflict and the search for conformity, 1350-1750*. Basingstoke: Palgrave, 2004.
- Walsham, Alexandra. "The Reformation and the 'disenchantment of the world' reassessed." *The Historical Journal* 51, nr. 2 (2008): 497-528.
- Wilhelm, Joseph. "Charismata." In *The Catholic Encyclopedia*, III. New York: Appleton Company, 1908. Geraadpleegd 25.04.2018. <http://www.newadvent.org/cathen/03588e.htm>.

Young, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016.