

VU Research Portal

Kerk en heks: troebel water (review essay)

Frijhoff, W.T.M.

published in

AGKKN

1983

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Frijhoff, W. T. M. (1983). Kerk en heks: troebel water (review essay). *AGKKN*, 25(1), 100-116.

General rights

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

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

Take down policy

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

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

KERK EN HEKS: TROEBEL WATER

DOOR

WILLEM FRIJHOFF

Naar aanleiding van:

Arie Zwart & Karel Braun, *Heksen, kettters en inquisiteurs*. Haarlem: Fibula-Van Dishoeck, 1981, 144 blz., geïll. ISBN: 90-228-3750-5.

Fernand Vanhemelryck, *Heksenprocessen in de Nederlanden*. Leuven: Davidsfonds, 1982, 231 blz. ISBN: 90-6152-368-0 geb.

Lène Dresen-Coenders, *Het verbond van heks en duivel. Een waandenkbeeld aan het begin van de moderne tijd als symptoom van een veranderende situatie van de vrouw en als middel tot hervorming der zeden*. Baarn: Ambo, 1983, 328 blz., geïll. ISBN: 90-263-0585-0 (Proefschrift Nijmegen).

De *Heksenhamer* heeft weer toegeslagen. De schier eindeloze reeks historici en journalisten die zich de afgelopen jaren door de hekserij hebben laten betoveren, is met een viertal slachtoffers verrijkt. Willige slachtoffers weliswaar, maar toch...

Inspelend op de marktvrage pretenderen de eerste twee hier besproken boeken een samenvattend beeld te geven van de heksenvervolgingen.¹ Vanhemelryck behandelt slechts de Nederlanden. Het boek van Zwart en Braun stapt met zevenmijlslaarzen door de eeuwen en door Europa heen, terwijl de heksenprocessen er ook nog met allerlei vormen van geloofsvervolging worden vervlochten. Voorwaar een ambitieus program. Fibula-Van Dishoeck heeft als uitgever van historische vulgarisatie een naam te verliezen

1. Andere recente syntheses van meer systematische aard: Y. Castan, *Magie et sorcellerie à l'époque moderne* (Parijs 1979); H. Soly, 'De grote hekserij in West-Europa, 1560-1650. Een voorlopige balans', *Volkskunde* 82/1 (1981) 103-127. Uitvoerige literatuuropgave in: C. Honegger, ed., *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters* (Frankfurt a/M 1978) 367-391.

en als 't zo doorgaat, dreigt dat ook spoedig te gebeuren. Op de eerste plaats was de lezer een grotere dienst bewezen als bij een bij uitstek omstreden onderwerp als 't onderhavige evenveel wetenschappelijke ijver was getoond in het vermelden van de gebruikte literatuur, als financiële vlijt ten aanzien van de trouw afgedrukte *credits* van de overtalrijke illustraties. Het commercieel misprijzen ten aanzien van wetenschappelijke eerlijkheid heeft ook hier gewoed: er is in het hele boek niet één bronnen- of literatuurverwijzing te vinden. Trevor-Roper², Cohn³, Baschwitz⁴, Toussaint-Raven⁵ (een aanzienlijk beter deeltje uit de oude Fibula-reeks!), Delumeau⁶? Naar herkomst van en bewijs voor de toch waarlijk niet vanzelfsprekende en op absoluut achterhaalde literatuur berustende kernhypothese van het boek (nl. de identiteit tussen ketter- en heksenvervolging) mogen we verder raden. Geschiedenis en fictie kunnen zo ongemerkt hand in hand gaan en een nieuwe, ditmaal fel antikerkerlijke heksenmythe kweken, zoals de heks eerder geduid werd als exponent van een sakrale *counter-culture*.

Maar er is erger. Vaktechnisch gezien kan men niets dan lof hebben voor het uitmuntend illustratieteam dat hier aan het werk is geweest. Het boek van Braun en Zwart is ongetwijfeld de meest volledige beeldatlas die op 't ogenblik over hekserij en ketterbestrijding te koop is.⁷ Maar het heeft hier helaas aan een historicus ontbroken. Historisch beeldmateriaal (een schaars produkt voor de toenmalige gebruiker) bestaat namelijk niet alleen uit in serie vervaardigde televisieplaatjes die onmiddellijk, zonder meer dan oppervlakkige uitleg, toegankelijk en 'leesbaar' zouden zijn. Het ontleent zijn betekenis aan de kontekst waarin het is vervaardigd en heeft gefunctioneerd. Het heeft gewoonlijk meerdere bodems: een themagebonden dimensie, een esthetische, een sociaal-kulturele, een allegorische, ja vaak nog een politieke, mythologische, magische of sakrale. Unidimensionele herleiding van alle beeldmateriaal tot een a-historische, illustratieve praatfunctie

2. H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York 1968).

3. N. Cohn, *Europe's Inner Demons. An Enquiry inspired by the Great Witch Hunt* (Londen 1975).

4. K. Baschwitz, *De Strijd met den Duivel* (Amsterdam 1948); *Hexen und Hexenprozesse* (München 1963), ned. vert.: *Heksen en heksenprocessen* (Amsterdam 1964; ² 1981).

5. J.E. Toussaint-Raven, *Heksenvervolging* (Bussum 1972).

6. J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée* (Parijs 1978) 346-388.

7. Zie ook de katalogi van de tentoonstellingen over hekserij in de Bibliothèque Nationale te Parijs (1973) en het Museum für Volkskunde te Hamburg (1979), en ten onzent: J. Schouten, *Heksenwaan en heksenwaag in oude prenten* (Alphen a/d Rijn 1973).

bij een bepaald thema verarmt niet alleen het beeldmateriaal zelf, maar leidt ook tot ergerniswekkende anachronismen – en dan heb ik het nog niet eens over het kritiekloos gebruik van de 19e-eeuwse historieschildering, dat ook hier af en toe de kop opsteekt.

De in dit boek toegepaste formule is de laatste jaren gemeengoed geworden in allerlei publikaties in binnen- en buitenland: één uitgewerkt idee per paragraaf, met een pakkende, resumerende titel, en bij elke paragraaf een plaatje met een onderschrift dat hem nog eens in enkele regels samenvat. Aangezien de tekst uitsluitend stellige, vlakke uitspraken bevat en nergens diepte schept door kritisch over een opinie te discussiëren, heeft de gebruiker de indruk dat hij wat leert, dat hij bruikbare en betrouwbare informatie krijgt overgedragen. Waarom ook al dat quasi-wetenschappelijke getwijfel? Zo is het, en niet anders. Geen overbodige aarzeling, maar rotsvaste wetenschap. Aan zo'n boek heb je wat. Dank zij die formule komt niet alleen de aandachtige, maar ook de gehaaste en zelfs de louter visueel ingestelde gebruiker aan zijn trekken. Een meesterstukje van marketing waar de gemiddelde erudiet nog wat van kan leren.

Het is echter de vraag of religie, magie en hekserij zich in zo'n formule laten vangen. Braun en Zwart beweren in hun inleiding de lezer duidelijk te willen maken 'wat ketters en heksen nu eigenlijk waren'. En daar ligt nu precies het gevaar. De modale lezer waarop de uitgever mikt, sluit het boek met de illusie dat hij er nu het fijne van weet: mede dank zij de suggestieve illustraties is van achter het steeds weer identieke vervolgingsstramien, gehanteerd door geperverteerde en uitsluitend op macht beluste kerkelijke overheden (in casu de katholieke), eindelijk de echte heks, en de mens in de ketter te voorschijn gekomen. Maar heks en ketter van Braun en Zwart zijn niets anders dan de naïeve antithese van hun vervolgers: zo ouderwets zwart als inquisiteurs en heksenjagers (en daarmee globaal gesproken heel de katholieke hiërarchie met haar vorstelijke trawanten) worden gedoodverfd, zo lelieblank zijn ketter en heks als ze uit het louterend bad van Zwart en Braun opstijgen. Alsof 't allemaal slechts een kwestie van schuld was.

Achter de konstant en irritant weergalmende verontwaardiging van de auteurs en hun welbewuste keuze voor de zuiver gebleven, gewone gelovige, niet besmet door machtspolitiek maar slachtofferende bron van schepend menszijn, gaat een konservatief en moraliserend massa/institutiekonfliktmodel schuil, hier en daar naar de geest des tijds wat met een 'popular culture'-sausje overgoten. Sociologie van de koude grond, die weinig of geen oog heeft voor de complexe gelaagdheid van de verschillende dimensies van kulturele verschijnselen (waaronder de religieuze) en nog minder voor de al even ingewikkelde mechanismen van akkulturatie en kultuur-

overdracht, waarbij niet de een geeft en de ander neemt, maar beiden zowel geven als nemen, in een interactieproces. Ketter- en heksenvervolgning zijn niet louter een machtspolitiek of machtspsychologisch, maar ook en vooral een sociaal-kultureel verschijnsel geweest, dat op een aanzienlijk ingewikkelder wijze dan de auteurs suggereren tot de vorming van een aantal sociaal en konfessioneel gelaagde kultuursferen in de Westerse wereld heeft bijgedragen en in het bijzonder een wezenlijke rol heeft gespeeld bij de vaststelling van wat nu wel en niet geloof, kerkelijk toebehoren, moraal en religieuze praxis geacht wordt te zijn. Enige bezinning daarop had de auteurs kunnen behoeden voor het dwaze idee dat er 'in wezen katholieke opvattingen over tovenarij en ketterij' (blz. 5) zouden bestaan. Alsof het katholicisme uit de hemel is gevallen en niet zelf, samen met heksen en tovenaars, binnen één groot kultureel spanningsveld tot ontwikkeling komt. Kettters en heksen daarbij uitsluitend tot slachtoffers van die onmenselijke institutie reduceren en het hele vervolgingsproces tot een soort zichzelf repeterende *holocaust* avant la lettre herleiden, is een aanfluiting van geschiedschrijving. Omdat het *historisch* karakter van het gebeuren er juist door wordt verdoezeld ten gunste van allerlei ongrijpbaar geworden invloeden, machten en driften.

In dit verband moet mij nog een laatste punt van het hart, dat een niet minder bedenkelijk aspect raakt. Natuurlijk heeft niet ieder het multidimensioneel analytisch vermogen dat een M. Meurger⁸, een M. de Certeau⁹ of een C. Gaignebet¹⁰ ten aanzien van beeldmateriaal uit de religieuze of de magische sfeer manifesteren, maar het eerste-graads interpretatieniveau dat in dit boek naar voren komt, kan niet anders dan tot een gevoel van malaise leiden, omdat het de voyeur in de lezer, of liever gezegd kijker oproept. Meer dan 50 illustraties in dit boek (royaal een derde) betreffen martelingen en executies in alle vormen en toonaarden. Moet dat nu zo nodig? De tijd is vermoedelijk voorbij dat een dergelijk boek al spoedig in de SM-hoek van sekswinkels terechtkomt, zoals een aantal jaren geleden het schitterende *Musée des supplices*,¹¹ dat een zeer verscheiden kollektie martelingen van heiligen ten toon spreidde, maar dat neemt niet weg dat het in troebel water vist. De huidige wereld is geen paradijs, zoals juist het christendom al eeuwen uitentreure verkondigt. Dat religieuze wanpraxis soms

8. Analyse van het schilderij 'Heksensabbat' van de Antwerpenaar Frans Francken, in: 'Sorcellerie, complot et raison d'État: les *Sorcières* de Frans Francken', *Anagrom* (Parijs), 9 (1981).

9. M. de Certeau, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle* (Parijs 1982) 71-99, over de 'Tuin der Lusten' van Jeroen Bosch.

10. C. Gaignebet, 'Le Combat de Carnaval et Carême', *Annales ESC* 27/2 (1972) 313-345, over het gelijknamige schilderstuk van P. Bruegel de Oude.

11. R. Villeneuve, *Le Musée des supplices* (Parijs 1968).

een stuk perversie of slecht gesublimeerde seksualiteitsbeleving impliceert, hoeft te minder te verbazen daar de mens een psychosomatische eenheid is. Maar waarom dat niet open bediscussieerd in plaats van de bal suggere-renderwijs naar de lezer toe te spelen via wat her en der in het boek verspreide triviaalpsychologische postulaten over de seksuele driften van de kerkelijke vervolgers?

Waarom hier zoveel aandacht besteed aan dit ogenschijnlijk simpele boek waarin de kerkgeschiedenis nauwelijks meer dan een voorwendsel lijkt? Omdat het een symptoom is van een opkomend verschijnsel dat vanwege de concentratie van het uitgeverswezen en de voortwoekerende vulgarisatiemarketing binnenkort vermoedelijk de markt zal overstromen en dat gedeeltelijk trouwens al doet. Geschiedenis, ook kerkgeschiedenis, wordt niet meer door historici geschreven die de skrupules kunnen opbrengen om te twijfelen, maar door pedante polygrafen die wel goed kunnen stellen, plaatjes zoeken en samenvattingen maken, maar niet geschoold zijn in kritisch denken, al dan niet historisch. Ze produceren oude wijn in nieuwe, binnenkort vermoedelijk computergestuurde zakken. Die oude wijn is hier een ordinair obskurantistisch antiklerikalisme, dat vermoedelijk als een plaatsvervangende kritiek op nader te definiëren geestelijke machten in huidig Nederland geïnterpreteerd moet worden, want dat de woonplaatsen van beide auteurs (Zwartsluis, Klaaswaal) broeinesten van kathoeliek-klerikale macht zouden zijn, zal toch wel niemand willen beweren. Omdat er op het ogenblik een internationaal gastmaal aan de gang is waarbij het publiek, als ging het om de nieuwste *horror story*, gretig grote hoeveelheden heksen opschrokt, kan die wijn thans overdadig vloeien. Maar zou het *waarom* van die nieuwe, zij het ditmaal onbloedige heksenwaan niet de allereerste vraag moeten zijn van ieder die erover schrijft? Dat betekent natuurlijk tegelijk een analyse van de reden waarom men er zelf over *wil* schrijven en waarom juist op die bepaalde manier. Zonder die zelfanalyse gaat de studie van een per definitie konfus en troebel, ambivalente gevoelens oproepend verschijnsel als hekserij en heksenvervolging gegarandeerd de mist in. En getuige de verwarring rond het huidige sektewezen geldt dat al evengoed voor de kettters.

Vanhemelryck's studie is in vele, zij het niet in alle opzichten de tegenhanger van het voorgaande boek. Ze heeft helaas dezelfde emotionele, soms wat larmoyante ondertoon, die de auteur verhindert verbanden te leggen die toch eigenlijk vanzelf spreken. Verontwaardiging mag een legitiem *motief* voor de historicus zijn, wordt ze een *instrument* van geschiedschrijving dan vertroebelt ze de analyse. Dat die door de auteur gevoelde noodzaak tot voortdurende emotie over een verschijnsel dat toch al royaal

drie eeuwen achter ons ligt, verband houdt met een onverwerkt kollektief kerkelijk verleden, mag verondersteld worden – het vormt in ieder geval een mogelijke ingang tot beter begrip van de huidige heksenmode. Zoals de heilige verontwaardiging die de reeds genoemde, zojuist herdrukte studie van Kurt Baschwitz doorzindert, gezien moet worden tegen het licht van zijn ervaringen in oorlogstijd.

Even plezierig leesbaar als het eerstbesproken boek, vormt Vanhemelryck's werk een nogal onevenwichtig gedokumenteerde *status quaestionis* over de heksenprocessen in het algemeen en die in de Zuidelijke Nederlanden (en wel bepaaldelijk in Vlaanderen en Brabant) in het bijzonder.¹² De Noordelijke Nederlanden, volgens de auteur ook in de titel begrepen, komen er evenwel bekaaid af. Vanhemelryck gaat hier blindelings af op enkele van de meest bekende titels uit de bestaande literatuur, die hij bij zijn beschrijving van de processen overigens nauwelijks gebruikt. Een des te betreurenswaardiger leemte omdat juist een analyse van de betrekkelijke schaarste en de verhoudingsgewijs zeer vroege staking van de heksenprocessen in Noord-Nederland nieuwe hypothesen zou kunnen leveren ter verklaring van het verschijnsel in het algemeen. De auteur stelt zich op dit punt tevreden met de bij de huidige stand van het onderzoek ontoereikend lijkende stelling van Fruin (1866), hernomen door Schöffner¹³, volgens welke het tolerante humanisme van de regenten in de Republiek definitief de bezem door de heksenprocessen zou hebben gehaald. Al zit hier zonder twijfel een kern van waarheid in, deze stelling scheidt thans meer problemen dan ze oplost. Ze sluit aan bij Mandrou's kultuurhistorische mentaliteitshypothese,¹⁴ die de heksenvervolging vooral in het licht van het emanciperend akkulturatieproces van (met name juridische, bestuurlijke) elites interpreteert, dat in de Republiek dus een paar generaties eerder op gang zou zijn gekomen dan elders, en met name dan in die landen waar het kerkelijk gezag, dat in de loop van de paar voorgaande eeuwen een leerstelling korpus van demonologische en magisch-religieuze theorieën in zijn heilsleer had opgenomen, bij dit soort rechtspraak de morele overhand behield op het wereldlijk bestuur. Waar de hoge wereldlijke rechtspraak wél een verregaande eigenstandigheid bezat (b.v. in de Franse Parlementen, al kenden ook die een minderheid van – vermoedelijk meer verlichte – geestelijken),

12. Vanhemelryck publiceerde zelf verschillende kritische studies over kriminaliteitsbestrijding, o.a. 'De bestraffing en de frequentie van de hekserij', *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis* 49/2 (1971) 500-511.

13. I. Schöffner, 'Heksengeloof en heksenvervolging. Een historiografisch overzicht', *Tijdschrift voor geschiedenis* 86/2 (1973) 215-235 (234), die R. Fruin, 'Het geloof in wonderen', *Verspreide geschriften* X, 1-38, citeert.

14. R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIIe siècle. Une analyse de psychologie historique* (Parijs 1968).

trad zij veelal ook aanzienlijk klementer en genuanceerder op.

We zouden eigenlijk moeten beschikken over een precies en volledig overzicht van de frekwentie van de heksenprocessen in Noord-Nederland: een nauwkeurige chronologie zou kunnen uitwijzen of ze niet alleen eerder geëindigd, maar misschien ook eerder begonnen zijn dan elders. Een dergelijk (hier slechts als mogelijkheid gesuggereerd) volledig faseverschil zou dan gerelateerd kunnen worden aan de in Noord-Nederland inderdaad schijnbaar vroegtijdige emancipatie van een eigenstandig burgerlijke cultuur en aan de overwinning van het *libertatis ergo* (ook onder niet onaanzienlijke groepen katholieken) waar elders het *cuius regio* nog hoogtij vierde. Het hekserijgeloof is in dat geval de paroxistische expressie van de barensweeën die een fundamentele kulturele transitie met zich meebrengt, en raakt in eerste instantie de geletterde elites: via de heksenprocessen schudden deze de magisch-sakrale wereld als het ware in een laatste stuiptrekking van zich af.

Het probleem van deze optiek is dat ze de hekserij tot nauwelijks meer dan een *waan* van de vervolgers reduceert, een uitvinding van op hol geslagen rechters (in eerste aanleg gewoonlijk het kollege van schepenen). Die versmalling van de problematiek heeft tot een bij voorbaat tot mislukking gedoemde, soms welhaast komische reeks monomane pogingen geleid om de ene en uitsluitende faktor te vinden die van de kant van de vervolgers alles als bij toverslag zou verklaren: perverse moordlust,¹⁵ antifeminisme,¹⁶ kapitalisme,¹⁷ godsdienststrijd,¹⁸ ja zelfs de syfilis is er recentelijk bijgesleept.¹⁹ Vanhemelryck blijft genuanceerder omdat hij in het voetspoor van Muchembled²⁰ de sociaal-kulturele dimensie van het vraagstuk als verklaringsmodel hanteert: de heksenvervolgung steunt op een wisselwerking tussen het juridische inquisitie-apparaat, de demonologische theorie van

15. Zo bv. het hier als eerste besproken werkje.

16. Aldus C. Honegger, *a.w.*, en ook B. Easlea, *Witch hunting, magic and the new philosophy: an introduction to debates of the scientific revolution 1450-1750* (Brighton 1980). Overhaaste geluiden in die zin hoort men ook ten onzent; vgl. het interview met een van de initiatiefneemsters van de Heksenthemadag van het Landelijk Overleg Vrouwengeschiedenis, in het *Algemeen Dagblad*, 25 september 1982.

17. In deze geest A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study* (Londen 1970).

18. Vgl. de aartsrationalistische interpretatie van Trevor-Roper (hierboven, noot 2).

19. S. Andreski, 'The syphilitic shock, A new explanation of the "Great Witch Craze" of the 16th and 17th centuries in the light of medicine and psychiatry', *Encounter* 58/5 (mei 1982) 7-26. Vgl. H. van Galen Last, 'Theorieën van historici over de Europese heksenjachten', *NRC-Handelsblad*, 23 juni 1982, blz. 6.

20. R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIIe siècles* (Parijs 1978); M.-S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe-XVIIIe siècles* (Parijs 1978) 13-40 en 155-262.

een geletterde elite en de magisch-religieuze belevingswereld van het 'volk'. Maar zijn interpretatie blijft bij een intentieverklaring steken; tot een echt interaktiemodel van de kultuursferen komt hij niet. De grote nadruk die de laatste jaren gelegd is op de rol van de in late Middeleeuwen en humanistentijd systematisch uitgebouwde demonologieën (van de *Heksenhamer* uit 1487 tot Delrio's *Disquisitiones magicae* uit 1599) als handleidingen voor heksenvervolgers, die aldus nauwkeurig konden afchecken wat ze de heksen al insinuerend moesten laten bekennen, werkt in dit opzicht versluitend en speelt Vanhemelryck al eveneens parten.

Ook mevr. Dresen-Coenders stelt de heksenleer in het middelpunt. In haar helder geschreven, suggestieve en naar allerlei richtingen uitwaaierende dissertatie – het derde hier besproken werk – verklaart ze zich overigens wel degelijk van de zojuist aangegeven problematiek bewust. Ze ontwerpt een samenvattend sociaal-psychologisch verklaringsmodel dat, al is het ook opzettelijk van psychohistorische theorievorming verstoken, holistische trekken vertoont. Niettemin komt haar uitleg mij uiteindelijk al evenmin bevredigend voor. En dat niet alleen vanwege de diskrepantie tussen de brede contouren van het gepresenteerde makromodel en de fijnmazigheid van het feitelijk, plaatselijk gebeuren. In haar nabeschouwing kritiseert de auteur de opvattingen van vrijwel alle hiervóór genoemden, maar vanuit sociaal-kultureel oogpunt betekent haar eigen aanpak m.i. nauwelijks een stap vooruit. Ondanks een goede conceptuele afbakening van het terrein in de inleiding, worden bij het verklaringsproces twee dimensies in elkaar geschoven, namelijk het sociaal-psychologisch fenomeen van de heksenvervolging, dat de invalshoek van de auteur bepaalt, en de sociaal-kulturele, antropologische realiteit van de vrouwelijke heks. Door beide facetten uitsluitend in functie van de ideeën en houdingen ten aanzien van de heks te zien (de demonologische heks) en niet vanuit een mogelijke basisrealiteit waarop deze zouden kunnen steunen en inspelen (de magische heks), wordt laatstgenoemde teveel tot de eerste herleid: niet alleen de heksenvervolgingen, ook de heks zelf lijkt uiteindelijk een puur produkt van de heksenwaan, dat wil zeggen van de leer van het duivelspakt, schepping van kerkelijke moralisten in een troebele tijd.

Als 'waanidee' kan het duivelspakt inderdaad worden beschouwd als een op oudere voorstellingen steunende theoretische rationalisering van de angst van een bepaalde elite voor de 'verkeerde wereld'. Maar de onmiddellijk daarop volgende stelling van de auteur dat bij de toverij zelf aanvanke-lijk *geen* sprake was van een rechtstreekse band met de duivel, doch dat die door de kerkelijke overheid gaandeweg werd ingeprikt, lijkt mij in haar algemeenheid onverdedigbaar. Tenzij slechts het lijfelijk, vleselijk contact

met de duivel wordt bedoeld. De auteur voert er ook nauwelijks argumenten voor aan,²¹ maar beschouwt dit kennelijk als een aanvaardbaar uitgangspunt. In minder juridische, meer sakraal-technische vorm heeft de relatie met negatieve machten (*maleficia*) echter wel degelijk als een hulpmiddel bij zowel rechtzetting als verstoring van de wankel balans tussen leven en dood (genezers), of goed en kwaad (tovenaars, heksen) gefunctioneerd – juist vanwege het fundamenteel ambivalente karakter van alle magie en elke sakraliteitsrelatie, waarbij op de eerste plaats de uitkomst telt, niet – of veel minder – het middel. Dat laatste blijft indifferent zolang het werkt en gaat pas negatief geïdentificeerd worden als een (voor elk concreet collectivum verschillende) mislukkingsdrempel is overschreden. De roep om een proces die vanuit het ‘volk’ komt wanneer ontoelaatbare schade is toegebracht aan mens, dier of gewas, kan niet steeds eenvoudig worden afgedaan als een overname van kerkelijke of geleerde rationaliseringen – hij ligt in dezelfde lijn als de processen tegen schadelijke dieren of de bestraffing van ondoelmatig gebleken heiligenbeelden. De weinige concrete voorbeelden die mevr. Dresen-Coenders behandelt (Asten, Amersfoort 1595, Roermond 1613), gedogen een dergelijke suggestie ook niet, omdat zij met opzet procesreeksen in steden koos en de talrijker, meer individuele gevallen van hekserij of toverij ten plattelande buiten beschouwing liet. Daar bestond echter een geheel ander netwerk van met behoud van het leven belaste geneeskundigen en werkte de machtsbalans tussen ‘volk’ en ‘elite’ veel subtieler, omdat de culturele verschillen tussen de groepen er veel geringer waren en de invloeden over en weer sterker.

Mevr. Dresen-Coenders begint haar studie met een uitvoerige behandeling van de heksenleer van de *Malleus* (1487) en van andere theologische of kerkrechtelijke traktaten die er materiaal of ideeën voor hebben geleverd of eruit hebben geput. Het ontbreekt echter aan een analyse van het overvloedige en disparate antropologische materiaal dat door deze intellectueel gevormde schrijvers met een bepaald doel in hun boeken is herordend en verwerkt. Was het in dit verband wellicht niet zinvoller geweest een onderzoek in te stellen naar de persoonlijke verhouding van de kerkelijke en juridische schrijvers tot het magisch-religieuze universum, door hun eigen

21. Haar konklusie stoelt kennelijk op de geringe sporen van heksenwaan (volgens haar eigen definitie) in middeleeuwse mirakelboeken (blz. 22-23, en noot 2). Logisch, want dat soort bronnen had een heel ander doel; het mirakel vormt aanvankelijk een alternatieve of concurrerende oplossing voor de magische technologie, en staat daar dus *naast*. Eerst de latere demonologische moralisering van het kerkelijk handelen brengt een *oppositie* tussen beide domeinen teweeg, waarbij de magie een negatiever (klandestiener), het mirakel een positiever (meer kerkelijk geordend) imago krijgt. Eerst dan gaat het mirakel de magie korrigeren en treedt de hekserij dus het mirakelboek binnen.

kontakten hiermee nauwkeuriger te onderscheiden van reeds vastliggende stereotypen en hun psychische compliciteit minstens als mogelijke verklaringsdimensie te signaleren, dan alleen naar hun intellectuele vorming en hun algemeen maatschappelijke ervaringen? Het onderzoek levert thans een al te klassiek model met cultureel eenrichtingsverkeer op: de invloed gaat van boven (de rationaliserende auteurs, die mij voor middeleeuwen en humanisten wat te straf rationeel lijken te denken), naar beneden (het louter receptieve 'volk'), via de verspreiding van boeken en ideeën – zoals de auteur ons in een overigens uitmuntend hoofdstuk over de samenstelling van de bibliotheken van de juridisch geschoolde bovenlaag laat zien.

Dit alles neemt niet weg dat mevr. Dresen-Coenders een waardevolle bijdrage levert tot de theorievorming over de heksenprocessen en met name over de oorzaken van de overheersende fixatie daarvan op de vrouwelijke heks – zozeer zelfs dat de thans gangbare terminologie nog slechts (vrouwelijke) heksen kent en de (mannelijke) tovenaars eenvoudig vergeet. Kort samengevat komt haar verklaringsmodel hierop neer dat de heksenleer (de demonologie, de idee van het duivelspakt) samenhangt met een drievoudige crisis, nl. van het gezag (geloofsafval, ketterij, politieke troebelen), van de sociaal-ekonomische orde (misoogst, rampen, ekonomische depressie) en van de man/vrouw-relatie (seksuele moraal, druk van de bevolkingsexplosie op de huwelijksmarkt, rolveranderingen). Het ontstaan van de heksenleer en de weerklank ervan in de vorm van heksenvervolgingen in het laatst van de 15e eeuw ziet zij met zo'n universele crisisperiode verbonden, evenals de heropleving ervan in de tweede helft van de 16e en de eerste helft van de 17e eeuw. De rationalisering van het duivelspakt vormt aanvankelijk dus het antwoord van de geleerde laatmiddeleeuwse auteurs op hun eigentijdse probleemervaringen, terwijl het waandenkbeeld in de tweede fase van de vervolgingen ook vat krijgt op het volksgeloof, waar de kerkelijke overheid dan weer uit (contra)reformatorische ijver op inspeelt.

Dit model geeft volgens de auteur tegelijk een verklaring voor het vroege verdwijnen van de heksenprocessen in de Republiek,²² die reeds in de eerste helft van de 17e eeuw immers een ekonomische bloeitijd doormaak-

22. Overigens beweert mevr. Dresen-Coenders (blz. 189) ten onrechte – zonder bronvermelding – dat de heksenprocessen in Noord-Spanje al vroeg verdwenen (maar in elk geval toch altijd nog later dan in de Republiek). Ze steunt hier kennelijk op de studies van J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid 1961) en *Inquisición, brujería y criptojudáismo* (Barcelona 1970), en van G. Hennigsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition 1609-1614* (Reno 1981), die echter slechts het cultureel sterk eigenstandige Baskenland betreffen, waar door de heksenprocessen tevens een politieke problematiek heenspeelt. In Galicië daarentegen liepen de processen tot halverwege de 17e eeuw door; vgl. B. Barreiro, *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia* (Madrid² 1973).

te, waar de (katholieke zowel als protestantse) kerkelijke overheden het toen niet meer voor het zeggen hadden, en waar de positie van de vrouw schijnbaar ook gunstiger werd geacht dan elders. Het heksengeloof bleef daar nog slechts als een aangepaste, voortaan onschadelijke volksvulgaat voortleven, totdat de generaties na Balthasar Bekker ook dit een geruisloze dood zagen sterven. Deze sociaal-psychologische interpretatie vormt ongetwijfeld een vooruitgang ten aanzien van Fruins hypothese, omdat ze, minder op personen gericht, een tijd en ruimte overschrijdend verklaringsschema hanteert en dus een komparatieve aanpak mogelijk maakt. Wel postuleert ze op al te vanzelfsprekende wijze een rechtstreekse schakeling tussen de economische en de cultureel-mentale orde, en schenkt ze niet genoeg aandacht aan eventuele faseverschillen hiertussen of, in omgekeerde richting, aan de invloed van beeldvorming en ideologie op de sociaal-economische realiteit. Verifikatie van dit model aan de hand van een lange tijdreeks van plaatselijke, konkrete gevallen zal vermoedelijk dan ook bijstelling of minstens verfijning ervan nodig maken.

Minder tegenspraak zal worden opgeroepen door de tweede stelling van de auteur, volgens welke de Westerse heksenvervolgingen nauw hebben samenhangen met belangrijke verschuivingen in de maatschappelijke positie van de vrouw en zich daarom ook bij voorkeur tegen haar hebben gericht, als een bij uitstek bedreigd en dus door moralisering te behoeden wezen – een en ander tegen de achtergrond van mannelijke angst voor de geheimen van het vrouwenwerk (haar ‘zinnelijkheid’, haar rol bij de voortplanting).²³ Dit laatste mag ons echter niet doen vergeten dat ook mannen werden vervolgd, en niet slechts als trawanten van de heksen, doch als vermeende heersers erover (Roermond 1613). In laatste instantie lijkt een met sekserollen ingevuld heksbeeld mij dan ook niet voldoende om de vervolgingen te verklaren; veeleer steunden zij op de angst voor al diegenen die, man of vrouw, op onkontroleerbare wijze macht uitoefenden over leven en dood. Vandaar niet alleen de aandacht van de vervolgers voor vroedvrouwen, maar ook voor heelmeesters en andere genezers. Zowel de *Malleus* als, aan het andere einde van de tijdreeks, het Roermondse proces van 1613 leveren daar overduidelijk getuigenis van.

Niet heel de beeldwereld van de hekserij rond leven en dood is echter *ex nihilo* door theologen en rechters geschapen. Ook buiten de geletterde literatuur en de procesakten zijn aanwijzingen genoeg te vinden voor de frekwentie van ‘volkse’ magische voorstellingen, rituelen en praktijken die aan facetten van het kerkelijk aanvaard demonologisch corpus herinneren, zon-

23. Overigens vindt men deze hypothese, wat het platteland betreft, reeds bondig verwoord bij Soly ‘Heksenjacht’, 123-126, die terecht wijst op de sleutelpositie van de vrouw bij het proces van kultuuroverdracht.

der daarin op te gaan – ook al dienen de transformaties van deze praxis onder invloed van de geletterde cultuur zorgvuldig te worden onderzocht. Er mag bovendien op worden gewezen dat heksenvervolging op plaatselijk niveau zelden automatisch werd ingezet, maar gewoonlijk pas plaatsvond wanneer de spanningen in het magische universum een drempel hadden overschreden: stokoude heksen, wichelaars, vroedvrouwen vervulden soms al tientallen jaren een efficiënte genezers- of belezersrol vóór er, op grond van een onaanvaardbaar geworden mislukkingspeil, behoefte ontstond aan een kathartisch proces, dat inspeelde op latente verlangens en angsten bij de rechters. De analyse van de 'take-off' van de processen lijkt mij in dit opzicht van eminent belang, omdat hierdoor, zoals de recente studies van Muchembled laten zien, de raakpunten en interferenties tussen de verschillende culturele niveau's (demonologische theoretici, plaatselijke rechters, beklagden) kunnen worden blootgelegd. De juridische ordonnanties en de *Heksenhamers* hebben door hun stereotypering van het beeld van de heks immers wel een versnellende, systematiserende en uniformerende rol gespeeld, maar dat beeld zelf bestond plaatselijk al in een of andere vorm. Men kan zich dan ook de vraag stellen of het ontbreken van heksenprocessen in bepaalde regio's en perioden er niet eenvoudig op wijst dat er ter plekke geen heksen waren, maar dat hun taak op andere wijze werd vervuld.²⁴

De meeste auteurs erkennen formeel wel dat tegenover de demonologische heks van theologen en rechters de magische, 'popular culture'-heks (half concreet funktionerend tovenaars of tovenaars, half uit angst geboren mytisch ideaaltipe) van 'het volk' stond, maar ze trekken daar verder nauwelijks concrete konklusies uit.²⁵ Het is ook vrijwel onmogelijk om in een zo eenzijdig opgetekende bron als een proces-verbaal beide wereldbeelden van elkaar te scheiden en bovendien nog te beoordelen in hoeverre ze elkaar bij de ondervraging ad hoc hebben beïnvloed. Men dient in dat opzicht ook niet al te lichtvaardig te besluiten dat de ondervragers de van hekserij verdachten onder de tortuur absoluut alles konden laten bekennen – sommigen ongetwijfeld wel, maar niet allen, en dat gebeurde soms ook heel duidelijk niet. Niet alle antwoorden zijn ingegeven door de verbeelding van de rechters. De foltering was ongetwijfeld afschuwelijk,

24. Zie over de sociale funkties van de hekserij o.a. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century England* (Londen 1971).

25. Vgl. F. de Roeck, 'De demonologische heks en de sage-heks', *Volkskunde* 82/1 (1981) 129-168; R. Kieckhefer, *European Witch Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500* (Londen 1976), en de kritiek hierop door N. Cohn, 'Powers of Darkness', *The Times Literary Supplement*, 23 juli 1976.

maar waarom kan een verdachte die werkelijk meende organisch in een magisch of alternatief relatiepatroon te functioneren, of er de willige of noodlotsgebonden gevangene van te zijn (en ik voor mij twijfel er niet aan dat dit minstens voor sommige beklaagden het geval was), aan die zekerheid, of aan de existentiële angst voor de implicaties van het concurrerende wereldbeeld van de rechters, niet de kracht hebben ontleend daar weerstand aan te bieden?

Ook hier ligt weer een versluierende faktor. Want hoe groot is de marge geweest tussen het *officiële*, schriftelijke verslag van het verhoor door de rechters, die ook zelf onder toezicht van hogerhand stonden, en hun positief of negatief werkende, bij de ondervraging *feitelijk* meespelende medeplichtigheid aan het wereldbeeld van de verdachte, die ons thans echter ontsnapt? Het gebrek aan inzicht in de psychologie van het heksenproces, eindeloos bemoeilijkt door de konstant verschuivende machtsbalans tussen de voorstellingswerelden die erbij betrokken zijn, maakt het ook onmogelijk om vanuit de tot ons gekomen restanten van de heksenprocessen zelf tot een aanvaardbaar beeld van de hekserij te komen.

Eén ding is bij de huidige stand van het onderzoek wel zeker: het cultureel oppositiemodel (rechter versus heks) moet vervangen worden door een meer genuanceerd cirkulatiemodel, dat interferentie van beide voorstellingswerelden aanvaardt en de mogelijkheid van een eigenstandige magische belevingswereld serieus neemt. Is men sinds een aantal jaren vooral in psychologie en mentaliteit van de vervolgers geïnteresseerd geweest, het wordt tijd dat we ons thans in de beeldwereld van de verdachten gaan verdiepen.²⁶ Dat betekent dat we de bekentenissen van de heksen, ook als ze onder tortuur verkregen zijn (zoals meestal het geval is), niet als louter verdichtsel of influistering van de rechters terzijde moeten schuiven, maar ze enerzijds nauwkeurig moeten toetsen aan de demonologische norm die in de *Heksenhamers* besloten ligt en anderzijds zorgvuldig moeten doorlichten op het voorkomen van antropologische elementen die vanuit andere eigentijdse bronnen van 'volkskultuur' bekend zijn.

De studie van bijvoorbeeld K. Thomas²⁷ en de verschillende boeken van R. Muchembled²⁸ bieden daar aanzetten toe, maar op dit gebied is elke

26. Aldus deed als een van de eersten reeds voor Baskenland J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid 1961). Langs de weg van participerende observatie wordt thans een dergelijke studie verricht door J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage* (Parijs 1977); dez., 'Sorcières et lumières', *Critique* 27 (april 1971) 351-176.

27. Zie noot 24.

28. Zie noot 20 en verder dez., *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorciers sous Louis XIV* (Parijs 1981); *La sorcière au village, XVe-XVIIIe siècles* (Parijs 1979).

vorm van generalisatie uit den boze: hoe lokaler men werkt, des te betrouwbaarder is het resultaat. Het gaat hier immers niet om algemeen geldige denk-, maar lokaal opgebouwde handelingssystemen, magische technologieën, die functioneren dankzij een in de konkrete, veranderende werkelijkheid gewortelde bestaansangst en langs de weg van een even konkreet relatiepatroon. Die technologieën kunnen veranderen, hetgeen ons ook ten aanzien van Noord-Nederland tot voorzichtigheid moet manen. Want al zijn de heksenprocessen daar in het begin van de 17e eeuw dan opgehouden, voor de toverij geldt dat niet zonder meer.²⁹ Het is niet onmogelijk dat hier een sekulariserende transformatie van zowel technologie als repressie-objekt heeft plaatsgevonden, die de unieke plaats van Noord-Nederland bij deze problematiek wel niet geheel en al ontkent, maar toch relativeert. Bovendien kunnen we hier ook voor Nederland niet onbelangrijke regionale faseverschillen vermoeden, die nog geheel onderzocht moeten worden.

Vanaf het ogenblik dat er een heksenleer bestaat die tegenstand oproept, en dat die leer door een machtsstructuur wordt aangegrepen om bepaalde morele of sociale doelstellingen te realiseren (zoals de Contrareformatie in het katholieke kamp, het theokratisch streven onder brede groepen predikanten in het Republiek), moeten we tenslotte bedacht zijn op al te opportune beschuldigingen van hekserij, die niet anders beogen dan het gelijk van vervolgers of ideologen te staven tegenover de skeptici. In dit perspectief dienen ongetwijfeld enkele verlate lasterprocessen te worden geïnterpreteerd, ten tijde van de kerkelijke strijd tegen Balthasar Bekkers duivelskritiek, of publieke uitspraken anderszins. De *kerkelijke* functie van de beschuldiging van hekserij is dus zeker zo belangrijk als de *sociale*, die in de recentere literatuur over hekserij veel meer aandacht heeft gekregen.

Daarmee zijn we terug bij het beginpunt van deze kritiek, namelijk de troebele relatie tussen kerk en heks: de heks als zondebok in tijden van seksuele spanningen, als kristallisatiepunt bij het herdefiniëringsproces van de moraal, als inzet van kerkelijk-ideologische strijd, als slachtoffer van inquisiteurs die om redenen van macht ronselen voor verboden praktijken. Maar er is nog een intiemer relatie. Voordat de contrareformatische heroriëntatie van het kerkelijk leven, die geletterde rationaliteit en burgerlijke moraalkodes deed zegevieren en een (van bovenaf gezien) voortaan onoverbrugbare kloof schiep tussen een kerkse en een volkse religie, tussen geloof en bijgeloof, geslaagd mocht worden genoemd, waren de grenzen tussen kerkelijke sakraliteitsbeleving en niet kerkelijk geordende magie vaak uiterst

29. Zie bv. A.Th. van Deursen, *Het kopergeld van de gouden eeuw. IV. Hel en hemel* (Assen 1980) 24-29.

smal. Her en der in zijn studie noemt Vanhemelryck raakpunten van beide velden: toverij via hosties, heiligschennend gebruik van het chrisma, heksen als bijzit van pastoors. Is het puur toeval dat er zoveel priesters op de brandstapel zijn gebracht? Gaufridy³⁰ en vooral Grandier³¹ hebben er een droevige onsterfelijkheid mee behaald, maar zij waren de enigen niet. Het onderscheid tussen kerkelijk exorcisme en magische onttovering is miniem, en men kan zich afvragen of de gebruikers het wel ooit hebben gezien – liggen beide handelingen niet in hetzelfde sakrale spanningsveld?

We mogen ons in dat perspectief afvragen of het snelle afsterven van de heksenprocessen in Noord-Nederland, dat globaal samenvalt met de konsolidatie van de kalvinistische reformatie, misschien toch mede te maken heeft met de prompte en radikale sekularisering van het predikantsambt, waardoor de overdracht van magische functies op de persoon van de predikant verhinderd werd, ondanks de leerstellige continuïteit van het duivelsgeloof in de heersende kerk van de Republiek. De verandering in het ambtsbeeld maakte identifikatie tussen sakraliteitsbedienaar en tovenaer niet langer mogelijk. Maar die transformatie was op zichzelf natuurlijk niet voldoende om de heksenprocessen te doen stoppen. Ze vormt slechts een facet van een bredere ontwikkeling die vermoedelijk echter wel in deze richting dient te worden gezocht, en die in de katholieke landen gestalte krijgt in de contrareformatorische omslag.

De wending van een doe-sakraliteit naar een woord-sakraliteit is namelijk niet alleen typerend geweest voor de reformatorische praxis, maar ligt ook ten grondslag aan Delrio's gelijktijdige poging om bijgeloof en hekserij te herleiden tot ongeloof en ketterij: de belijdenis, niet de daad is de uiteindelijke waarheidskategorie. In dat verband – men kan er niet genoeg op hameren – mogen de heksenprocessen niet zonder meer worden geïnterpreteerd als een reaktionaire stuiptrekking van de onverlichte Middeleeuwen. Integendeel, juist enkele van de meest intelligente en open geesten van hun tijd deden er actief en geestdriftig aan mee. Getuige een Jean Bodin, of Delrio zelf. Waar ligt dan de scheidslijn? Vermoedelijk veeleer in de waarnemingskategorieën van de werkelijkheid, met andere woorden in de mentale uitrusting (in de technische zin van het woord). Het is ongetwijfels geen toeval dat, zoals Vanhemelryck hier en daar aanstipt, de chirurgijns zo vaak skeptisch stonden tegenover de proeven waaraan de heksen werden onderworpen; en al evenmin dat de artsen en natuurkundigen, beroepshalve op empirische, fysiologische verklaringen georiënteerd, de eersten waren die systematisch kritiek uitoefenden op de theoretische, vér-

30. Vgl. R. Mandrou, *a.w.*, 198-210.

31. Zie M. de Certeau, *La possession de Loudun* (Parijs 1979); verder de teksten in R. Mandrou, ed., *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle* (Parijs 1979).

gaand verspiritualiseerde demonologie van de bijna steeds theologisch of juridisch geschoolde heksenjagers. Denken we aan Agrippa van Nettesheim, aan Johan Wier en de Bremer stadsmedicus Johann Ewich, aan de Heidelberger hoogleraar in de wiskunde Augustin Lerchheimer,³² aan de Haarlemse stadsgeneesheer Abraham Palingh, alsmede aan de beroemde uitspraak van de Leidse universiteit (1594) over de waterproef, die door twee hoogleraren in de medicijnen en twee in de wijsbegeerte werd ondertekend – overigens tien jaar na een soortgelijk judicium van de Helmstädter hoogleraar in de medicijnen Hermann Neuwalt.³³ Ook de vroegtijdige ontwikkeling van de medische en de natuurwetenschap in de 17e-eeuwse Republiek is in dat opzicht een niet onbelangrijke indicatie. Temeer daar zowel Wier als Ewich het gebrek aan beroepsopleiding van de artsen als één van de oorzaken van de uitbreiding van de heksenwaan en de processen zagen. Vanuit mentaliteitshistorisch oogpunt zou een nauwkeurig onderzoek naar de precieze plaats van de geneeskundigen bij alle facetten van het heksenprobleem (dus als verdachten, vervolgers, theoretici, getuigen, skeptici en bestrijders) dan ook een hoge prioriteit verdienen en nieuw licht kunnen werpen op een te weinig onderzocht sociaal-psychologisch aspect van het verschijnsel.

Deze vaststellingen moeten ons tot voorzichtigheid nopen, zo vaak we over elites spreken die een cultureel transformatieproces doormaken. Ook al zijn die elites op *sociaal-ekonomisch* gebied wellicht homogeen van samenstelling, dat wil nog niet zeggen dat ze ook *sociaal-kultureel* steeds op identieke wijze reageren; ze bestaan uit door beroepsmentaliteit, status, ideologie, korporatisme, groepskohesie, konfessioneel toebehoren en meer dergelijke factoren bepaalde sectoren, die zich niet synchroon of, zoals in dit geval, niet langs dezelfde wegen hoeven te ontwikkelen. Wanneer de theologen en de rechters de heks eindelijk als oninteressant naar het rijk van het onschadelijk verklaarde bijgeloof verwijzen, zijn de medici al een fase verder en bezien ze het bijgeloof door een wetenschappelijk bril: de heks wordt dan als psychiatrisch objekt ingepalmd.³⁴ De medikalisering van de hekserij loopt vooruit op soortgelijke ontwikkelingen in andere sectoren die het kerkelijk leven van nabij raken. Denken we maar aan het wonder. Dat alleen al zou de kerkhistorici tot groter aandacht voor de

32. Vgl. over Ewich en Lerchheimer: M. Hammes, *Hexenwahn und Hexenprozesse* (Frankfurt a/m Main 1977) 208-222.

33. *T.z.p.*, 114-118. De waterproef was trouwens ook bij echte heksenjagers soms verdacht, vanwege haar magische reminiscenties (vgl. Dresen-Coenders, *Het verbond*, 196-199).

34. Aldus de stelling van Th. Szasz, *The manufacture of madness. A comparative study of the Inquisition and the mental health movement* (New York 1970). Vgl. het interview met Michel Foucault over dit werk in *Le Monde*, 23 april 1976, blz. 18.

randgebieden van het kerkelijk leven en de theorievorming over de ontwikkeling daarvan moeten aansporen. De studies van Vanhemelryck en meer nog van mevr. Dresen-Coenders bieden daar waardevolle aanzetten toe, maar schreeuwen tegelijk om nadere uitwerking en toetsing.