

## VU Research Portal

### **Satan en het magisch universum. Raakvlakken, wisselwerking, reminiscenties in Oost-Gelderland sedert de zestiende eeuw**

Frijhoff, W.T.M.

#### ***published in***

TvG  
1984

#### ***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. (1984). Satan en het magisch universum. Raakvlakken, wisselwerking, reminiscenties in Oost-Gelderland sedert de zestiende eeuw. *TvG*, 97(3), 382-406.

#### **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](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

## Satan en het magisch universum

Raakvlakken, wisselwerking, reminiscenties in Oost-Gelderland sedert de zestiende eeuw

In het Heksen-nummer van het tijdschrift *Volkskunde* heeft A. Roeck onlangs het historisch verband en met name de eventuele wisselwerking tussen twee typen van de heksenfiguur onderzocht.<sup>1</sup> Het eerste type, dat van de demonologische heks, is verbonden met het thema van het duivelspact, dat in een beeldwereld van geleerde herkomst is ontstaan en tot een stereotiep uitgebouwd. Het komt hoofdzakelijk voor in de officiële beschuldigingscanon die bij de grote heksenprocessen werd gehanteerd. De sage-heks daarentegen wordt ook buiten die processen teruggevonden, tot in onze tijd toe. Dit type is dan ook niet organisch met het geleerde denkpatroon verbonden en staat al evenmin in een noodzakelijk of constant verband met procesvoering wegens hekserij.<sup>2</sup> Op grond van globale steekproeven in het door moderne volkskundigen samengestelde corpus van Vlaamse sagen meent de auteur te kunnen vaststellen dat de demonologische heks en het beeld van de anti-kerk waarvan zij de hogepriesteres heette te zijn, volkomen vreemd is gebleven aan de sagen die in niet-geleerde kringen de ronde zijn blijven doen. Daarin speelt slechts het *maleficium* (de macht om kwaad te doen) een rol, niet de persoonlijke duivel. Laatstgenoemde sagen zijn in de loop der eeuwen echter wel door andere, volkse thema's gecontamineerd. Roeck acht de ondoordringbaarheid van de volkssagen voor geleerde invloeden des te opmerkelijker daar de wrede heksenvervolgingen naar zijn mening blijvende sporen in het collectief geheugen van het volk zouden moeten hebben achtergelaten. Hij concludeert tot een volledige juxtapositie van beide tradities: de hedendaagse Vlaamse heksensage is geëvolueerd uit het eeuwenoude tovenaressengeloof; 'het demonologisch-scholastisch concept van de satanische anti-kerk was en bleef volksvreemd materiaal'.<sup>3</sup>

Zo kras geformuleerd roept deze conclusie uiteraard vragen op over de communicatie tussen de verschillende groepen, sectoren en milieus van de preïndustriële en ook de industriële samenleving. Ze veronderstelt een kortsluiting in de verbale communicatie en een kloof tussen volkomen verschillende concepties van de symbolische orde. Als we het thans in brede kringen gangbare elite/volk-model van cultuurover-

\* Met dank aan Willem de Blécourt, Han Voskuil en Hans de Waardt voor hun kritische opmerkingen bij de eerste versie van deze bijdrage.

<sup>1</sup> F. de Roeck [= A. Roeck], 'De demonologische heks en de sage-heks', *Volkskunde* 82 (1981) 129-168; vgl. hierover W. de Blécourt, 'Betoverd en behekt', *Neerlands volksleven* 33 (1983) 168-190, m.n. 176-178.

<sup>2</sup> L. Dresen-Coenders, *Het verbond van heks en duivel* (Baarn 1983); vgl. W. Frijhoff, 'Kerk en heks: troebel water', *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 25 (1983) 100-116. Uitdaginge, maar theoretisch gezien m.i. zeer betwistbare stellingen over het ontstaan van de heksensabbat zijn zojuist geformuleerd door C. Ginzburg, 'Présomptions sur le Sabbat', *Annales E.S.C.* 39 (1984) 341-354. De studiegroep 'Hekserij en toverij in Nederland' bereidt thans een bibliografie en een samenvattend werk op dit gebied over Nederland voor.

<sup>3</sup> Roeck, 'De demonologische heks', 168.

dracht hanteren, kan inderdaad worden aangetoond dat geleerde concepten en abstracta wel uitdrukkelijk door een 'elite' werden aangeboden, maar door het 'volk' niet als relevant werden herkend. Dat geldt bijvoorbeeld voor concepten als 'superstitie' of 'bijgeloof' die, hoe krachtig ook van de kansel verkondigd, enkele eeuwen lang tot dovemansoren zijn gericht.<sup>4</sup> Waarschijnlijk is die *culturele* kortsluiting eveneens een functie van de *sociale* distantie tussen de betrokken groeperingen. Dat zou althans kunnen verklaren waarom de beide tradities in Vlaanderen zo scherp tegenover elkaar staan. Toverij was daar eenvoudig niet bespreekbaar in de elite, die zich mijlen verheven wist boven het volk, dat zijn geloofsorde op zijn beurt in vrijwel geen enkel opzicht in die van de elite herkende.

We mogen ons afvragen of Roeck zich wel voldoende heeft gerealiseerd dat de scheiding tussen demonologisch en magisch universum met deze sociale factor te maken heeft. Het is goed mogelijk dat het Vlaamse model, waarin elite en volk scherp afgebakend tegenover elkaar schijnen te staan, allerm minst kenmerkend is voor andere gebieden, en dat Roeck dus te snel vanuit een atypisch voorbeeld heeft gegeneraliseerd. Elders kunnen de sociale groeperingen dichter bij elkaar hebben gestaan, zodat het niet tot een duidelijke uitkristallisering van een dubbele geloofsorde (geloof tegenover bijgeloof) gekomen is of er aanwijsbaar een veel constanter wisselwerking tussen beide heeft plaatsgevonden. Roecks stelling lijkt dan ook te grofmazig. Over historische ontwikkelingsprocessen heen meet ze de globale uitkomst van een vergelijking tussen twee bijna karikaturale gestalten, die zelf slechts de grootste gemene deler van een schier oneindig veelvoud van lokale verschijningsvormen zijn. Bovendien kan die uitkomst nauwelijks anders dan negatief zijn zolang geen aandacht wordt besteed aan de historische wisselwerking tussen de beide culturele sferen die deze gestalten dragen. De abstracte duivelsmacht uit het magisch wereldbeeld en de eeuwige, bovenmenselijke satan van de theologen kunnen elkaar in een bepaald stadium van dit ontwikkelingsproces bijvoorbeeld wel degelijk ontmoet en beïnvloed hebben, zonder dat het satansbeeld als zodanig is overgenomen. De herkenning van dat proces – dat de weg is waarlangs cultuur wordt gecreëerd en overgedragen<sup>5</sup> – vergt echter een uiterst gedetailleerde aanpak, die zo lokaal of regionaal mogelijk gericht moet zijn. Het is denkbaar dat de uitkomst dan minder negatief is dan Roeck op grond van zijn Vlaamse materiaal besloot.

In de volgende bladzijden zal worden gepoogd met behulp van een regionale case-study de grondstructuur van dat proces te verkennen en in kaart te brengen. De casus is de toverij, waartoe ook het geloof in heksen en in duivelsingrijpen wordt gerekend, en waar de exorcistische praktijk de tegenpool van vormt. De regio is Oost-Gelderland, globaal het voormalige kwartier van Zutphen. Deze keus is niet geheel willekeurig. Enerzijds zijn in deze streek tot in de achttiende eeuw processen wegens toverij gevoerd.<sup>6</sup> Anderzijds bestaan voor Achterhoek en Liemers recente, relatief betrouwbare verzamelingen van volksverhalen, die via de zegslieden van de huidige vertellers

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld D. Julia, 'Discipline ecclésiastique et culture paysanne' in: *La Religion populaire. Colloques internationaux du CNRS*, nr. 576 (Parijs 1979) 199-209.

<sup>5</sup> Vgl. W. Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* (Nijmegen 1984).

<sup>6</sup> Zie over de Gelderse heksenprocessen laatstelijk A. van Kruysdijk, 'Heksen in Gelderland', *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 72 (1981) 47-67, die echter niet verder gaat dan 1647.

in elk geval tot in de negentiende eeuw teruggaan.<sup>7</sup> De aansluiting tussen het proces en het sagemateriaal mag in vergelijking met verschillende andere regio's dus relatief gunstig worden genoemd. Systematisch onderzoek naar eventuele achttiende-eeuwse smaadprocessen wegens toverijbetichtingen zal het hiaat van ruim een eeuw dat nu nog overblijft, mogelijk nog verder kunnen verkleinen. Dat voor een iets wijdere regio is gekozen en niet voor een bepaalde plaats, vloeit voort uit een eerste analyse van de volksverhalen zelf, waarbij getracht is aan de hand van de dimensies van tijd en ruimte de leefwereld van de vertellers in kaart te brengen.

Ruimtelijk blijkt die leefwereld tot in de twintigste eeuw beperkt te blijven tot plaatsen die op loopafstand (op één dag heen en weer) bereikbaar zijn. De aanleg van spoorwegen schijnt daar nauwelijks iets aan te veranderen; de trein vergemakkelijkt het vervoer, maar verbreedt de horizon niet, zolang zowel het geld als de tijd voor verder reizen ontbreken. Overigens lijken de administratieve grenzen van het voormalige kwartier Zutphen ook een psychische barrière te vormen, die slechts met een in de concrete levensnaden geworteld doel wordt overschreden: de markten en diensten van Enschede, Deventer, Dieren, Arnhem, Nijmegen, Emmerik, Isselburg, Kleef en Kalkar vormen een vrijwel gesloten horizon aan de rand van de kwartiersgrenzen. Wat aan gene zijde ligt, valt buiten de gezichtseinder, behoort tot het sacrale domein (Onze Lieve Vrouwe van Sittard en Kevelaer), of neemt al gauw een mythische gestalte aan (Keulen als de metropool).<sup>8</sup>

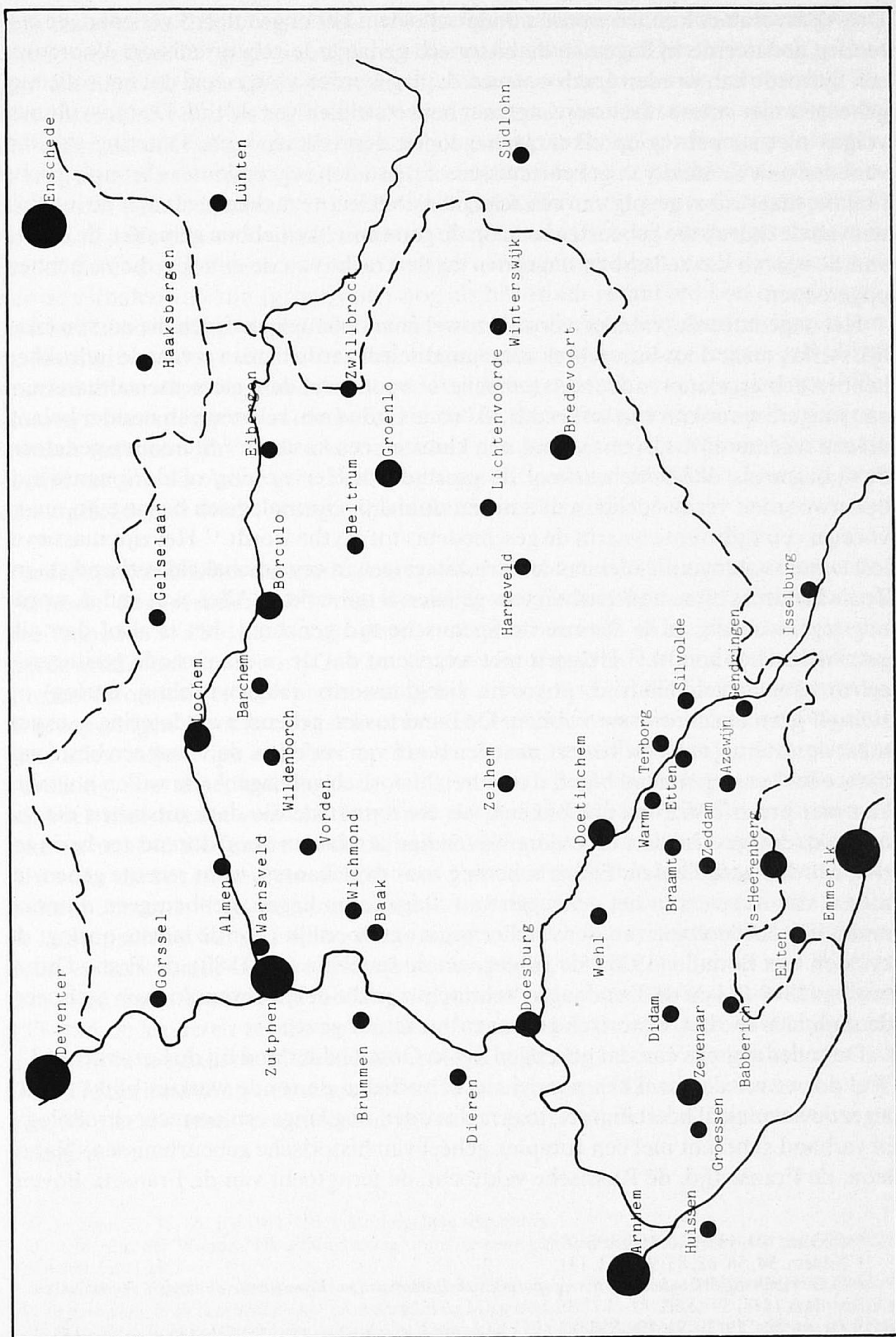
De koning, Amsterdam, het Oostindische leger – dat is wat de Achterhoekse boer van overig Nederland weet uit de verhalen van een enkeling.<sup>9</sup> Binnen het aldus omgrensde gebied zijn de scheidslijnen van minder belang en lijken de verplaatsingen talrijker dan men zou verwachten. De excentrische ligging van het bestuurs- en handelscentrum Zutphen heeft daar ondubbelzinnig mee te maken, maar ook een regionaal identiteitsgevoel dat op de herkenbaarheid van landschap, dialect en leefwijze steunt. Al zal de plaatselijke overlevering van verhalen en andere cultuurelementen de overhand hebben gehad, verspreiding op regionale schaal hoeft dan ook niet te worden uitgesloten.

Aansluiting en wisselwerking tussen volksverhalen en procesmateriaal vereisen niet alleen een geografisch, maar ook een diachronisch continuüm. De volksverhalen zelf geven er geen intrinsieke aanwijzingen voor hoe ver in het verleden de oudste elementen teruggaan van wat ik hier gemakshalve, zonder in sociaal-psychologische overwegingen van theoretische aard te willen treden, het 'collectief geheugen' noem.

<sup>7</sup> Het volgende steunt op een analyse van twee verzamelingen volksverhalen uit de naoorlogse jaren: A. Tinneveld ed., 'Vertellers uit de Liemers', *Neerlands volksleven* 25/1-3 (1975-1976) 1-258; en de verzameling volksverhalen uit de Achterhoek, opgetekend door G.J.H. Krosenbrink in de jaren 1960, bewaard in het archief van het P.J. Meertensinstituut, afd. Volkskunde, te Amsterdam. Een selectie uit deze laatste is door de optekenaar gepubliceerd onder de titel *De oele röp. Achterhoekse volksverhalen* (Aalten z.j. [1969]). Bij controle bleek deze selectie voor ons thema redelijk representatief, zodat we ten behoeve van de lezer bij voorkeur hieruit citeren. Langs deze weg wil ik de heer Krosenbrink vriendelijk danken voor zijn toestemming om de stukken te raadplegen en hier te gebruiken. Overigens is het volksverhaal niet zonder voorbehoud als historische bron te gebruiken, vanwege de vertekeningen die de boekstaving ervan kan meebrengen: terughoudendheid tegenover de onderzoeker; situering van eigen ervaringen of overtuigingen in een voorbijgane tijd, uit valse schaamte; selectieve ondervraging en/of optekening door de onderzoeker zelf. De hier te trekken lijnen en conclusies dienen dus met de nodige voorzichtigheid te worden gehanteerd.

<sup>8</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 94, 256; *De oele röp*, 65, 110.

<sup>9</sup> *De oele röp*, 129, 163, 180.



Kaart Oost-Gelderland (huidige provinciegrens): steden (grote stippen) en dorpen of buurtschappen (kleine stippen) genoemd in dit artikel.

Drie tijdsvolumes kunnen worden onderscheiden: het ongedateerd verleden, de stereotiep gedateerde tijdlagen en de historisch gedateerde gebeurtenissen. Voorzover een tijdsorde kan worden gereconstrueerd, mag worden vastgesteld dat het collectief geheugen niet automatisch vervaagt met het verstrijken van de tijd. De tijdsvolumes volgen niet simpelweg op elkaar, maar lopen door elkaar heen. Datering van het verleden aan de hand van gebeurtenissen of jaartallen is geen louter chronologische functie, maar is het gevolg van een selectie die veeleer te maken heeft met de intensiteit van de indruk die gebeurtenissen op de gemeenschap hebben gemaakt, de diepte van de sporen die ze hebben nagelaten en de kracht van de emoties die ze hebben opgeroepen.

Het ongedateerde 'vroeger' verwijst zowel naar onheuglijke tijden die oorspronkelijk sterke, maar door hun gebrek aan actualiteitswaarde thans vervaagde indrukken hebben achtergelaten (ridders en tempeliers – voor zover deze elementen althans niet aan jongere sprookjes zijn ontleend), als naar verdwenen relictten van minder belang uit een recenter tijdvak (een school, een klooster, een kasteel).<sup>10</sup> Stereotiep gedateerde tijdlagen als 'de Middeleeuwen', de 'pesttijd', 'de Hervorming' of 'de Spaanse tijd' beantwoorden vermoedelijk niet aan een duidelijk chronologisch bewustzijn, maar vormen een tijdruimte waarin de geschiedenis tot mythe wordt.<sup>11</sup> Het zijn massieve, losstaande volumes die niet met andere dateringen in een geschakeld verband staan. Zoals Heldring bijna anderhalve eeuw geleden al opmerkte: 'Alles, wat oud is, wordt nog tegenwoordig in de Betuwe de Spaansche tijd genoemd; het is alsof dan alle geschiedenis ophoudt'.<sup>12</sup> Hetgeen niet wegneemt dat de in die periode gesitueerde gebeurtenissen (ridderstrijd, pogroms, beeldenstorm, religiewisseling, oorlog) op zichzelf geen anachronisme vormen. De band tussen gebeuren en datering is exact, maar de datering verwijst veeleer naar een besef van verleden, dan naar een besef van tijdsorde. Laatstgenoemd besef, dat ik het 'historisch geheugen' zou willen noemen, kan met precisie worden afgebakend, als we tenminste die data uitsluiten die via muurankers, gevelstenen of andere bestendige artefacten voortdurend ter herinnering worden aangeboden. Een afbakening naar twee kanten, want recente gebeurtenissen, die nog vers in het geheugen van tijdgenoten liggen, hebben geen datering nodig. De chronologie van de verteller begint gewoonlijk vóór de laatste oorlog: de cycloon van Borculo (1925), de aanleg van de spoorlijn (ca. 1880), de Frans-Duitse oorlog (1870-71) en de Tiendaagse Veldtocht zijn duidelijk chronologisch gesitueerde mijlpalen die het 'historisch geheugen' structuur geven.<sup>13</sup>

De benedengrens van dat geheugen ligt in Oost-Gelderland bij de kozakkentijd.<sup>14</sup> Wel doen over de kozakken allerlei sterke verhalen de ronde waaruit blijkt dat de legendevorming al heeft ingezet, maar ze worden nog langs een correcte chronologie in verband gebracht met een complex geheel van historische gebeurtenissen: Napoleon, de Franse tijd, de Russische veldtocht, de terugtocht van de Fransen. Boven-

<sup>10</sup> Ibidem, 101, 112, 116, 168, 195.

<sup>11</sup> Ibidem, 54, 58, 62, 85, 99, 113, 131.

<sup>12</sup> O.G. Heldring, *Wandelingen ter opsporing van Bataafsche en Romeinsche oudheden, legenden, enz.* 1 (Amsterdam 1838) 59 noot.

<sup>13</sup> *De oele röp*, 19, 29, 71, 109, 191.

<sup>14</sup> *De oele röp*, 113 (patriotten); 48, 71 (Napoleon); 19, 113 (Russische veldtocht); 31, 101 (Franse tijd); 162 (Franse terugtocht); 33, 48, 62, 77, 88, 106, 129, 131, 137 enz. (legendarische verhalen over de kozakken); 45, 55, 71, 75, 83, 91, 104, 126 enz. (historische verhalen over de kozakken).

dien staan ze duidelijk nog als historische figuren binnen de familieherinneringen van de vertellers. Dit gegeven suggereert dat de begrenzing van het 'historisch geheugen' ten nauwste samenhangt met de wijze van overdracht van de herinnering. Zo dikwijls er in de verhalen zegslieden worden genoemd, gaat het immers vrijwel steeds om vader, moeder of grootvader en een hoogst enkele keer nog om overgrootvader. Wat zij als gezien vertellen, wortelt nog in een bewust beleefde geschiedenis. Geschiedenis is dat wat uit de mond van een bekend en geloofwaardig persoon als persoonlijk beleefd of zelfs gehoord wordt vernomen. De rest, al is het ook van jonger datum, is niet of stereotiep gedateerde oertijd, 'vrogger'. In aanmerking nemend dat (groot)vader de verhalen van zijn (groot)vader nog als historisch verankerd kon overdragen, gaat het 'historisch geheugen' niet verder terug dan de eigen jeugdherinneringen van de (over)grootvader van een verteller, hetgeen ons, wanneer deze laatste zelf al bejaard is, tot de wisseling van de achttiende op de negentiende eeuw terugbrengt.<sup>15</sup> De alomtegenwoordigheid van de kozakkentijd in de verhalen kan dan ook hierdoor worden verklaard dat zij de grens markeert aan gene zijde waarvan de historie tot oertijd vervalt: als verste gebeuren waar nog verifieerbaar rekenschap van kan worden afgelegd, balt ze alle vroegere historiciteit in zich samen.

Vanzelfsprekend is het mondeling overgeleverd verhaal niet de enige communicatielijntussen de generaties, al blijft het wezenlijk voor de duiding van fysieke relictens als oneffenheden van het landschap, ongebruikelijke bouwsels of locaties, ruïnes, gedateerde artefacten, enzovoort. Ook het geschreven of gedrukte woord maakt uitwisseling van informatie en interpretatie mogelijk tussen de verschillende maatschappelijke groeperingen die er in enigerlei vorm over beschikken en tussen de opeenvolgende generaties. Alles wijst er echter op dat we de vertrouwdheid van de Oostgelderse bevolking, vooral het katholieke deel daarvan, met het leesproces en met name met het boek niet moeten overschatten. In de jaren 1813-1819 kon 27.8% van de mannelijke en liefst 45.9% van de vrouwelijke bevolking van Gelderland, met inbegrip van de steden die het percentage wellicht nog flatteren, geen handtekening zetten onder de huwelijksakte.<sup>16</sup> Als we aannemen dat de ondertekencapaciteit significant is voor de leescapaciteit, wat misschien al iets te optimistisch is,<sup>17</sup> betekent dit dat vermoedelijk de helft van de Gelderse plattelandsbevolking volledig analfabeet was.<sup>18</sup> Zeker is er in de negentiende eeuw vooruitgang geboekt. Maar in 1848 blijkt toch nog bijna 15% van de kinderen tussen zes en twaalf jaar op het Oostgelderse platteland niet naar school te gaan, en in de kleinere steden zelfs nog meer. Van de lotelingen uit Oost-Gelderland (Zutphen uitgezonderd) kon in dat jaar 15% noch lezen noch schrijven, 6% slechts lezen—een cijfer dat te denken geeft over de schrijfcapaciteit van de overigen.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Ibidem, 32, 35, 76, 106, 162, 165, voor dergelijke sequenties.

<sup>16</sup> A.M. van der Woude, 'De alfabetisering' in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden* VII (Haarlem 1980) 260, tabel 2B.

<sup>17</sup> Vgl. W. Frijhoff, 'Van onderwijs naar opvoedend onderwijs' in: Werkgroep Achttiende eeuw, *Onderwijs en opvoeding in de achttiende eeuw* (Amsterdam en Maarssen 1983) 15-18, 22.

<sup>18</sup> P.Th.F.M. Boekholt, *Het lager onderwijs in Gelderland 1795-1858* (Zutphen 1978) 21-53; zie voor een concreet voorbeeld: G.J.H. Kroesenbrink, *Wenterswick is minen naem. Uit de historie van Winterswijk* (Zutphen 1968) 7-39.

<sup>19</sup> Boekholt, *Het lager onderwijs*, 316-318.

Ze zullen zich vermoedelijk herkend hebben in de situatie van de Apeldoornse wollewever Steven Gerritsz. Wanneer deze op 5 december 1627 wegens toverij en duivelbannerij voor het Gelderse Hof komt, blijkt hij 'te nauwer noot te kunnen gedrukt schrift lesen maer geen geschreven schrift'.<sup>20</sup> De opmerking is niet zonder belang want een achttal jaren eerder had zijn knecht Henrick den Hoedenmaecker alias Trijpenbroeck aan hem en overpander Dirck van Hoeckelom een boek laten zien waarvan de overpander wist te vertellen 'dat 't selve niet en dochte [= deugde]'. Kennelijk was geen van beide wollewevers in staat het te lezen. Over de aard van het boek zelf bestaat geen twijfel, want Henrick had het geleend van dorpsgenote Anna 'de Wickster'. In de akten van het proces wegens toverij dat kort daarna, in 1620, tegen deze Anna werd aangespannen, blijkt het inderdaad om een 'geschreven' boek 'vol conjuratiën' te gaan, dat overigens op last van het Hof door de scherprechter werd verbrand.<sup>21</sup>

Al kon Steven geen handschrift lezen, gebruiken deed hij het wel. Want hoewel hij bij zijn duivelbannerswerk aan 'natuijricke cruijden' de voorkeur gaf, 'secht [hij], dat hij voor twee jaeren well duckmaels tegen de toverije placht te gebruijcken seker brieffken, 't welck hij zedert achterwegen gelaeten omdat hij sach dat het niet en holpe. Dat in het voors. brieffken stonde den naeme Jesus twee off driemael ende ettelicke cruijskens'.<sup>22</sup> Die dubbelzinnige plaats van het geschreven woord blijkt nog uit de zeldzame verwijzingen ernaar in de twintigste-eeuwse volksverhalen. Het betreft hier vrijwel steeds het thema van het 'toverbeuksken' dat iemand onderweg vindt en vervolgens niet meer kwijt kan raken, terwijl hij aan het bezit ervan tegelijk een bepaalde kracht ontleent zonder dat overigens daadwerkelijke lezing wordt verondersteld.<sup>23</sup> Lezen is immers niet van gevaar ontbloot—zoals pregnant blijkt uit de openingszin van de Faustsage van een verteller uit de Liemers: 'Faus was katteliek, mao deur 't buuk lèze goddeloos geworre'.<sup>24</sup>

Het is dan ook de vraag of er buiten de kringen van de geletterde elite in Oost-Gelderland veel gelezen is. De vrij talrijke reminiscenties aan 'Oelenspiegel' (Tijl Uilenspiegel) in de volksverhalen<sup>25</sup> gaan wellicht op het gelijknamig volksboekje terug, maar, gezien de verzelfstandiging van de verhalen, dan wel met een zekere tijdspanse tussen de leesfase en de optekening van het verhaal of in elk geval via de bemiddeling van een (voor)lezer of (door)verteller. Staring bezat in zijn welgevulde bibliotheek op de Wildenborch zeker een tiental volksboeken. Op 9 april 1838 schrijft hij aan L.Ph.C. van den Bergh, die toen juist *De Nederlandsche Volksromans* (Amsterdam 1837) had doen verschijnen: 'Ik geloof mede dat het *volk* den Ourson en Valen-

<sup>20</sup> Rijksarchief in Gelderland (RAG), Archief Hof van Gelre en Zutphen (Hof), inv. nr. 4544, dossier 1627<sup>8</sup>.

<sup>21</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4541, dossier 1620<sup>3</sup>.

<sup>22</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4544, dossier 1627<sup>8</sup>.

<sup>23</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 72, 220; *De oele röp*, 151.

<sup>24</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 35.

<sup>25</sup> Bv. *De oele röp*, 107, 157, 159, 186, 195, 197 (2×). De optekenaar van de verhalen zal aan de hand van zijn check-list telkens hebben gevraagd of men ook Uilenspiegelverhalen kende. Vragen naar andere figuren of thema's zouden reminiscenties aan andere volksboeken kunnen hebben opgeleverd. Voorzichtigheid ten aanzien van de verspreiding van volksboeken op grond van deze gegevens is dus geboden.



tijn enz. enz. niet meer kan lezen, gelijk *ik* als schooljongen zulks nog heb gedaan'.<sup>26</sup> Ook de Vier Heemskinderen had Staring in zijn schooljaren verslonden.<sup>27</sup> Of dat in de Achterhoek is gebeurd of op de Franse kostschool in Gouda waar hij negen jaar oud werd geplaatst, is niet duidelijk. Dat volksboeken in Gelderland vóór de negentiende eeuw in bepaalde gevallen een belangrijke rol *konden* spelen bij de transformatie van in oorsprong geleerde exempla tot volkssagen, is aangetoond aan de hand van de Faustsage, waarvan het spoor van Melanchthon via Johan Wier en een Arnhems volksboekje uit 1608 naar een situering op de Betuwse riddersloten loopt.<sup>28</sup> Maar wie de echte lezers waren die het thema overdroegen en transformeerden, blijft onduidelijk.

Volksboeken weerspiegelen voor Staring de inferieure zeden en leefwereld van vroeger tijden.<sup>29</sup> De rode oortjes uit zijn eigen jeugd is hij nog wel niet vergeten, maar hij meent dat het 'volk' de afstand tussen die voorbije en de huidige wereld niet meer kan overbruggen. Betekent dat nu dat het Oostgelders 'volk' in de negentiende eeuw geen volksboeken meer las? Over de leespraktijken in de Gelderse Achterhoek is nog maar weinig bekend. Over de sociale actieradius van leesgezelschappen hoeven we ons weinig illusies te maken.<sup>30</sup> Belangrijker is de vraag in hoeverre de krant (eerst de *Zutphensche Courant*, later ook regionale bladen) als informatiebron diende, hetzij door lezing, hetzij door publieke of private voorlezing.<sup>31</sup> Een antwoord daarop valt bij gebrek aan onderzoek voorlopig niet te geven. Wel bestaat er een andere wijze om althans de vertrouwdheid met het gedrukte woord te meten, namelijk het boekenbezit zoals dat in boedelinventarissen naar voren komt—waarbij men in aanmerking dient te nemen dat de meest vergankelijke vormen van drukwerk (stuiversprenten, pamfletten, blauwboekjes) zelden de moeite van het optekenen waard werden geacht.

Voor de Achterhoek zijn voor de jaren 1810-1845 onlangs 774 inventarissen uit 18 dorpen en kleine stadjes daarop onderzocht.<sup>32</sup> In slechts een twintigtal inventarissen werden bruikbare gegevens aangetroffen ter identificatie van eventueel boekenbezit. Meestal gaat het daarbij om geletterde notabelen, die vooral de vaderlandse letterkunde op de voet volgen en wel eens onverwachte schatten blijken te bezitten, zoals een Winterswijkse pastoor die Voltaire's *Micromégas* in vermoedelijk de tweede druk (Berlijn [= Leiden] 1753) heeft en een apotheker te Zelhem in wiens boekenkast een

<sup>26</sup> *Brieven van Mr. A.C.W. Staring*. G.E. Opstelten ed. (Haarlem 1916) I, 59 noot 8; citaat: II, 258 (cursivering van Staring). De *Historie van Valentyn en Ourson*, herhaaldelijk in Noord-Nederland herdrukt, is het tweede volksboek dat Van den Bergh noemt (p. 6-9). Staring, geboren in 1767, kan de uitgave Dordrecht 1765 hebben gelezen. Zie G.D.J. Schotel, *Vaderlandsche volksboeken en volkssprookjes* II (Haarlem 1874) 30-32; L. Debaene, *De Nederlandse volksboeken* (Hulst 1977) 233-234.

<sup>27</sup> *Brieven van Mr. A.C.W. Staring*, II, 251 (aan H.W. Tydeman, 7-11-1837).

<sup>28</sup> B.H. van 't Hooft, 'Doctor Faust en Gelderland', *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 33 (1930) 1-77; aanvulling ibidem 61 (1962) 118-119.

<sup>29</sup> *Brieven van Mr. A.C.W. Staring*, II, 258.

<sup>30</sup> Vgl. H.W. Heuvel, *Nagelaten werk* (Enschede 1973) 159-163 over dat van Borculo.

<sup>31</sup> Vgl. *De oele röp*, 183.

<sup>32</sup> M. van Dijk, 'Spel- en speelcultuur in de negentiende eeuw. Een onderzoek naar vrijetijdsrelicten in boedelinventarissen', *Volkskundig bulletin* 9 (1983) 53-81, i.h.b. 73-81. De gegevens over afzonderlijke inventarissen zijn ontleend aan de basislijsten die de auteur heeft opgesteld (ter inzage op het P.J. Meertensinstituut).

exemplaar van Diderot's *Encyclopédie* in 39 delen staat.<sup>33</sup> Wat de landbouwers betreft is de oogst zeer schraal. De enkeling onder hen die boeken blijkt te bezitten, heeft er slechts weinige en dan nog slechts van stereotiepe aard: een familiebijbel, een tijdloze bestseller (Flavius Josephus), religieuze 'musts' zoals gezangboeken of werken van de Achterhoekse predikant Willem Sluyter (de 'Gelderse Cats'), een school- of cijferboek, rudimentaire vakliteratuur. Kenmerkend voor de belangstelling van de Oostgelderse plattelandsbevolking mag het boekenfonds worden geacht dat een Winterswijkse winkelier – kennelijk de boekhandelaar van het dorp – in 1827 nalaat: '2 gebedenboeken, 3 rekenboeken, 30 differente schoolboeken, 75 schoolboekjes, 34 stuks evangelische gezangboeken, 3 oude & nieuwe testamenten, 7 dito en dito met psalmen en gezangen', alles bij elkaar fl. 55.35 waard, gemiddeld krap 36 cent per exemplaar. Omdat het hier om een commercieel fonds gaat, zal de inventaris uitputtend zijn geweest en stuiversliteratuur niet hebben weggelaten. Volksboekjes komen we in elk geval niet tegen. En gesteld al dat ze niet van winkeliers maar van marskramers werden betrokken, dan zijn er toch geen materiële sporen van overgebleven, tenzij in de volksverhalen, in welk geval we echter niet weten of de vertellers ook de lezers waren. Tussen de 2700 nummers van de bibliotheek van landhuishoudkundige Staring op de Wildenborch<sup>34</sup> en de door school- en kerkgang bepaalde, enge leeshorizon van de Oostgelderse landbouwer gaapt een afgrond. Het is verleidelijk om net als Roeck die kloof ook door te trekken naar de inhoudelijke dimensie van de cultuur. Verleidelijk – maar terecht?

Maken we eerst kort de balans op van het voorgaande. De gezichtseinder van het Oostgelderse platteland bleef tot in de twintigste eeuw tot de regio en het aanpalend grensgebied beperkt. Een nauwkeurige herinnering van wat verder dan anderhalve eeuw terug ligt, kan niet worden verwacht – wel in sagemateriaal geïntegreerde sporen van sterke collectieve emoties. Een gerichte culturele invloed van elites via het boek is buiten kerk- en schoolverband nauwelijks denkbaar, en zelfs daarbinnen raakt ze slechts een fractie van de bevolking. Het is ook niet duidelijk of van de zestiende tot de achttiende eeuw langs indirecte weg – bijvoorbeeld via herschreven, meer 'beschaafde' versies van volksboekjes – een constante of overvloedige stroom informatie aan het 'volk' is verschaft. Pas vanaf de negentiende eeuw, wanneer de leescapaciteit en de vertrouwdheid met het boek als informatiedrager (en niet slechts als magisch hulpmiddel) toeneemt, kunnen we langs literaire kanalen directe bijschaving van het oudere sagemateriaal verwachten. De collectieve trauma's over hekserij en toverij die, voorzover ze bestaan, dan reeds in de sagen zijn geïntegreerd, kunnen dan worden opgefrist door gedateerde 'herinneringen' van geleerde herkomst. Nader onderzoek naar praktijk en inhoud van de (voor)leescultuur in de negentiende en twintigste eeuw zou dan ook zeer gewenst zijn. Deze bijdrage moet het helaas nog grotendeels zonder doen.

De Oostgelderse volksverhalen over toverij uit de tweede helft van de twintigste eeuw vertonen bij eerste analyse een vergaand traditioneel beeld. De tovenaars of tovenares

<sup>33</sup> Gezien het aantal delen moet dit de 'goedkope' 4<sup>o</sup>-editie (1779-1781) van de uitgeverspiraat Duplain zijn die in Frankrijk 384 l.t. kostte. R. Darnton, 'The *Encyclopédie* wars of prerevolutionary France', *The American historical review* 78 (1973) 1331-1352.

<sup>34</sup> *Brieven van Mr. A.C.W. Staring*, 1, 72.

(heks) is 'neet helemaols zuver' of 'neet zuver op den graot': 'den kon van de zwarte [c.q. vri'je] konst'.<sup>35</sup> Hij of zij bedrijft dus *maleficia*, betovert de karn of melkt op afstand door middel van een biezenpol de koeien van de dorpsgenoten leeg.<sup>36</sup> De heks betovert kinderen, meestal met behulp van het beddegoed waar bij ziekte of dood een verenkrans in wordt aangetroffen.<sup>37</sup> De heks zet mensen en dieren vast of verplaatst hen juist.<sup>38</sup> De heks tovert het vee dood.<sup>39</sup> Maar de heks kan zich ook zelf in een dier veranderen: een pad of een haas, doch meestal een kat; het bewijs is dat als men zo'n dier verwondt, de buurman of -vrouw die een heks is er de volgende dag de sporen van draagt.<sup>40</sup>

Men staat niet machteloos tegenover de toverij—een essentieel punt. Op de eerste plaats is het mogelijk een tovenaar of heks te herkennen, respectievelijk onschadelijk te maken, bijvoorbeeld door een kruis te slaan of op de grond te tekenen;<sup>41</sup> door een draaiende sleutel op het Sint-Jansevangelie te houden waardoor de schuldige zal worden aangewezen, of door belezing met dat evangelie;<sup>42</sup> door gebruik van 'paoswaoter';<sup>43</sup> door een heiligdom (relikwie) onder stoel of dorpel te leggen;<sup>44</sup> door het vel van een beer of konijn te verbranden.<sup>45</sup> Op de tweede plaats zijn er professionele onttovenaars, duivel- of geestenbanners. Voor zieke dieren kan dat een veearts zijn, maar dan wel een ongestudeerde empirist zoals de befaamde Hongaarse paarden-dokter Stefanus te Gelselaar.<sup>46</sup> Vele malen vaker liep de Achterhoekse landman echter naar de katholieke geestelijken die door hun wijding tot exorcist, maar vermoedelijk vooral op grond van hun omgang met het heilige en hun vertrouwdheid met de bovennatuur kunnen onttoveren—ongeacht het feit of ze zelf in toverij geloven of niet. Met name de ordesgeestelijken uit de verschillende kloosters (Huissen, Harreveld, Wehl, Babberich, Vorden, de Elterberg) waren patente exorcisten.<sup>47</sup> Hetzelfde gold voor enkele seculiere pastoors vlak over de rijksgrens (Lüntten, Zwillbrock, Elten),<sup>48</sup> maar ook wel voor gewone dorpspastoors.<sup>49</sup> Uitsluitend de katholie-

<sup>35</sup> *De oele röp*, 10, 16, 63, 75, 87, 189; Tinneveld, 'Vertellers', 224.

<sup>36</sup> *De oele röp*, 9, 40-41, 72, 112, 115, 156; Tinneveld, 'Vertellers', 50, 256; J.R.W. Sinninghe, *Gelders sagenboek* (Zutphen 1975) 77-78.

<sup>37</sup> *De oele röp*, 102, 111, 120, 127; Tinneveld, 'Vertellers', 62, 66, 109, 226.

<sup>38</sup> *De oele röp*, 10, 20, 40, 56, 106; Tinneveld, 'Vertellers', 50, 203.

<sup>39</sup> *De oele röp*, 127, 129.

<sup>40</sup> Ibidem, 16 (pad); 15, 16, 68, 90, 121 (haas); 11, 15, 18, 22, 41, 51, 61, 64 enz. (kat). Tinneveld, 'Vertellers', 51, 72, 92 (haas); 54, 222, 239, 254, 256 enz. (kat).

<sup>41</sup> *De oele röp*, 23 (2×), 99. Zie verder *Volkskunde-atlas voor Nederland en Vlaams-België*. P.J. Meertens en M. de Meyer ed. *Commentaar 1* (Antwerpen en Amsterdam 1959) 29-36: Heksen onderkennen, tegenhouden, vastzetten.

<sup>42</sup> *De oele röp*, 51.

<sup>43</sup> Ibidem, 54, 129.

<sup>44</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 222, 227.

<sup>45</sup> Ibidem, 232, 236.

<sup>46</sup> *De oele röp*, 72, 189, 190. Zie over deze empirist: H.W. Heuvel, *Oud-Gelselaar* (Lochem z.j. [1902]) 47; H.J. Krebbers, 'Over spokerijen in den Achterhoek', *Archief De Graafschap* 1/6 (1930) 153-154; Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 159. Een empirist te Doetinchem: Tinneveld, 'Vertellers', 66.

<sup>47</sup> *De oele röp*, 22, 32, 66 (Harreveld); 186 (Vorden); 148 (Babberich). Tinneveld, 'Vertellers', 54, 62, 222, 226, 251, 255 (Babberich, o.a. pater 'Grarus' = Gerardus); 202 (Huissen); 222, 228 (Wehl); 46, 51 (2×) (Elterberg). Meer in het algemeen hierover: J. van Haver, 'In het nomansland tussen 'geloof' en 'bijgeloof': hekserij, toverij, exorcisme en bezwering', *Volkskunde* 82 (1981) 3-19; H. Daras, 'De macht van de geestelijken', *Neerlands volksleven* 33 (1983) 127-167.

<sup>48</sup> *De oele röp*, 46, 111 (Lüntten); 55 (Zwillbrock); 149 (Elten). Andere 'paoters': ibidem, 41, 112 (2×) 139, 144, 174; Tinneveld, 'Vertellers', 49, 55, 63, 70, 71.

<sup>49</sup> *De oele röp*, 68 (2×), 97, 102, 108, 133, 151, 152, 166; Tinneveld, 'Vertellers', 52, 58.

ke geestelijkheid is echter met die macht begaafd. Over geen enkele Achterhoekse predikant doen dergelijke verhalen de ronde. Sterker nog, niet alleen blijken protestanten expliciet hun toevlucht te nemen tot katholiek exorcisme,<sup>50</sup> zelfs staat duivel- of geestenbannerij soms uitdrukkelijk in dienst van confessionele competitie. De dominee blijkt tot zijn schande niet te kunnen wat de pater wel vermag – laatstgenoemde roept ostentatief het spook van Luther c.q. Calvijn op om dit vervolgens onschadelijk te maken.<sup>51</sup>

Als we de vrijwel integraal katholieke Liemers (92% in 1809), lang buiten ons rijksverband gebleven, buiten beschouwing laten, was het platteland van Oost-Gelderland in 1809 gemiddeld voor een goede 33% katholiek, maar met plaatselijke uitschieters tot ruim 90% in de grensstreken (Beltrum, Lichtenvoorde, Groenlo, delen van Gendringen).<sup>52</sup> Juist onder dit niet onaanzienlijke, maar lange tijd bedreigde katholieke bevolkingsdeel, dat vóór 1796 frequent zijn toevlucht nam tot net over de landsgrens gelegen kerken zoals die van de franciscanen te Zwillbrock,<sup>53</sup> mag de macht van de geestelijken als één van de belangrijkste continuïteitsfactoren worden beschouwd. Het vereiste van sociale cohesie en groepsidentificatie tegenover andersdenkenden heeft daarbij ingespeeld op het vigerend antropologisch waarden-, teken- en relatiesysteem. Zo is de positie van de katholieke geestelijke langs twee lijnen versterkt: als confessioneel groepsleider en als (vaak ongewild) vertegenwoordiger van een magisch wereldbeeld. De geestelijke wordt door de gemeenschap met een macht bekleed waaraan hij zich niet kan onttrekken, ook al gelooft hij er niet in.<sup>54</sup> Waar hij zelf meent door zijn exorcisme een door de institutie gedragen religieuze of morele daad te stellen, wordt deze door de ontvanger als een magische handeling geïnterpreteerd. Wat aangeboden wordt als duiveluitdrijving, wordt begrepen als onttovering: de beide ordes (demonologisch en magisch) dekken elkaar slechts ogenschijnlijk – hun tekenwaarde is geheel verschillend.

Het misverstand dat daardoor kan worden gewekt, mogen we reeds op de achtergrond vermoeden van het in 1559 geschreven werkje *Tooveren, wat dat voor een werc is, wat crancheit, schade en hinder daer van comende is en wat remedien men daer voor doen sal* (Hoorn 1598) van Jacob Vallick, pastoor van Groessen in de Liemers, en zelf zowel priesterzoon als vader van een pastoor.<sup>55</sup> Deze voert twee vrouwen ten tonele waarvan de ene gewijd water in een klooster wil gaan halen om man en vee te onttoveren, terwijl de andere haar aanraadt liever naar de pastoor te gaan, welke – reeds vier jaar vóór streekgenoot Johan Wier in zijn beroemde *De praestigiis daemonum* (Bazel 1563)! – de zaak tot een in hoofdzaak psychologisch probleem verklaart en man en vrouw tot een zo vroom leven opvoedt dat de duivel geen vat meer op hen

<sup>50</sup> *De oele röp*, 22; vgl. 67 (rozenkrans bij protestanten), 109 (alleen een katholieke meid kan de koeien bij protestanten in huis houden).

<sup>51</sup> Ibidem, 41-42; Tinneveld, 'Vertellers', 222, 228.

<sup>52</sup> Berekend naar de gegevens van de volkstelling van 1809 bij J.A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie* (Assen 1964) 409-429.

<sup>53</sup> A. Roelofs, *Kirche und Kloster Zwillbrock* (Vreden 1975).

<sup>54</sup> Ongelovige geestelijken: *De oele röp*, 59; Tinneveld, 'Vertellers', 202, 256.

<sup>55</sup> Schotel, *Volksboeken*, I 174-175; laatstelijk Th. Goossen, 'Dwalinghe der thooverijen, wat dat voor werk is', *Liemers vizier*, 16-11-1982. Een Duitse vertaling verscheen al te Keulen in 1576. Over Vallick: L.J. van der Heyden, 'Het kerspel Groessen en zijn "kerckenboeck"', *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 46 (1921) 1 e.v.

heeft. Vallick blijkt overigens vrijwel het hele arsenaal van betoveringen dat nog in recente volksverhalen voorkomt te kennen.

Wellicht is het geen toeval dat juist in de cruciale decennia van de machtsovername en de sociaal-culturele integratie van de gereformeerde kerk de katholieke priester als duivelbanner zo duidelijk naar voren komt. Juist in die magisch interpreteerbare functie vormt hij de volmaakte antipode van het nieuwe, gesecculariseerde predikantsideaal. Aanvankelijk ontkent die predikant bestaan en werk van de duivel weliswaar niet, maar omdat hij het traditioneel kerkelijke rituele handelen afwijst, kan zijn ingrijpen niet meer magisch worden geïnterpreteerd en verhindert hij bovendien een overdracht van geestelijke macht op zijn persoon, zodat hij niet langer over een antwoord beschikt dat op adequate wijze aansluit bij de leefwereld van brede kringen van de bevolking.<sup>56</sup> De weinige achtergebleven katholieke priesters ballen die macht nu als het ware samen en ontlenen er terloops soms nog een apologetisch argument aan.<sup>57</sup>

Heer Arent Schimmelpenninck, voormalig vicarius in de Sint-Walburgskerk te Zutphen en daar ongetwijfeld getolereerd gebleven vanwege zijn familiebanden met adel en patriciaat, wordt op 20 juli 1600 voor de Zutphense magistraat geroepen en geeft grif toe dat hij ten huize van Evert Noordinck, scholtis (!) van Brummen, 'sich onderstaan ende gelusten laten mit conjurationen ende exorcismis te lesen soo by daghe als nachte soodaane gespens uuyt den voors. huysse te bannen, ende (...) daeraever den tiit van drie daeghen besich geweest'.<sup>58</sup> Hij wordt verbannen, maar niet voor lang. Tien jaar later beklaagt predikant Damman zich over zijn exorcistische arbeid, terwijl de raad in 1617 opnieuw vaststelt dat hij 'seker krankheden' cureert door bezwering. In 1620 komt dan nog bericht van de kerkeraad te Deventer die waarschuwt voor 'seecker swartzkunstener ende duyvelsbander' welke raad geeft tegen toverij; het blijkt al weer heer Arent te zijn, die zijn uitstapjes ten plattelande als pas aangesteld rentmeester van het Heer-Hendrikshuis kennelijk met een exorcistenpraktijk combineert. Eerst in 1630 sterft hij, 75 jaar oud.<sup>59</sup> Het is verleidelijk hem te identificeren met de exorcist die door bovenvermelde Steven Gerritsz. uit Apeldoorn in 1627 wordt genoemd. Steven was namelijk bij Jan Wolters op het huis Levendael ontboden vanwege 'spokerije'. Na er twee nachten vruchteloos geslapen te hebben ziet hij 'den lesten morgen opte brugge (...) de gedaente van een mans persoon die een hoet op hadde ende een beffken om, int swart gekleet met wittachtige hoosen, die anstont weder verdween. Dat hij des anderen daechs tegens Jan Wolters en sijn vrouw seijde, dat hij daer geen raeth toe wiste, maer dat sij daer toe gebruijcken mosten priesters off papen die geleerder waeren dan hij ende dat Jan Wolters hem daer op seijde, dat hij daer all een priester gehad hadde die daer misse gedaen hadde, en gewijdt, maer dat het niet geholpen.'<sup>60</sup> De spookgestalte is dubbelzinnig: voormalig bewoner van het huis, of duivelsfiguur als heer verkleed? Vandaar de aarzeling en het

<sup>56</sup> Vgl. A.Th. van Deursen, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw. IV Hel en hemel* (Assen 1980) 23-29.

<sup>57</sup> W.P.C. Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken ten tijde der Republiek I* (Den Haag 1892) 131 (Limmen 1635).

<sup>58</sup> Gemeentearchief Zutphen (GAZ), Oud-Archief, inv. nr. 4 (Mem. en resol., 20-7-1600); gepubl. door J.S. v[an] V[een], 'Duivelbanner in 1600', *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 21 (1918) 174.

<sup>59</sup> Ibidem, inv. nr. 6 (Mem. en resol., 21-5-1617); Archief classis Zutphen, inv. nr. 1 (Acta, 4-5-1610); Archief kerkeraad N.H. Gemeente Zutphen, Acta, 9-1-1620.

<sup>60</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4544, dossier 1627<sup>a</sup>.

aanvankelijk beroep op de priester als duivelsspecialist. Diens mislukking heeft wellicht geholpen de interpretatie van zowel duivelbanner Steven Gerritsz. als getuigen en rechters naar de magische orde te doen doorslaan.

Men kan zich erover verbazen dat Baudartius, die al die jaren predikant te Zutphen was en zich in zijn *Memoryen* zó geschokt toont over de 'schrickelicken Toovernaer' Louis Gaufridy, pastoor te Marseille, dat hij een heel pamflet met diens bekentenis en doodvonnis overschrijft, geen verband legt met de exorcist die hij dagelijks onder handbereik had.<sup>61</sup> Maar Gaufridy werd dan ook beschuldigd van een pact met Belzebub in hoogst eigen persoon en bekende onder tortuur heel de demonologische rimram die men hem onder de neus wreef.<sup>62</sup> Voor Baudartius sprak de band tussen magie en demonologie kennelijk niet meer vanzelf, net zo min als voor de predikant van Warnsveld, Hendrik Claphouwer – zelf te Silvolde als predikantszoon geboren en een getogen Achterhoekse plattelander –, die tijdens het proces tegen de Wichmondse duivelbanner Jan op 't Eyler in 1647 een predikatie in algemene termen hield waarbij 'mede vermaen waere geschiet van wichelerie ende duyvelsbanderije', hetgeen de gemeente overigens danig in beroering bracht.<sup>63</sup>

Een andere befaamde 'Tooveraer ende duyvel-banner' (het zijn Baudartius' woorden) uit dezelfde jaren is wel tot de *Memoryen* doorgedrongen. Het is de paap Berndt uit Südlohn, die in 1602 onder Munsters bewind pastoor in Lichtenvoorde wordt. Het jaar daarop eist de classis Zutphen al 'datt die duvelsbender die doer het geheele lant beruchtigt isz, ja uth den stift van Munster darum vertrecken moten end voel volckx ten overgeloven iss wider leidende oft darin holdende, van daer vertrecken moge'.<sup>64</sup> Heer Berndt blijft. Bij het proces wegens hekserij dat in 1610 in het ambt Bredevoort wordt gevoerd, blijkt dat hij regelmatig door de boeren om raad wordt gevraagd bij ziekte of sterfte van het vee. In een zo'n geval had hij 'geantwoordt, sijne naburen dedendt hem, die kregen hem und syn goet te duck onder ogen, daerom [kon hij] hem niet wall helpen'.<sup>65</sup> Zo gauw het op handelen aankomt, blijft de priester dus strikt bij zijn rol als exorcist, maar in beeld- en leefwereld van de bevolking schijnt hij een veel bredere gave des onderscheids te genieten. Bij hetzelfde proces wordt Willem ten Oistendorp alias op 't Ulengat, die al lange tijd in kwade reuk van toverij stond en tevergeefs om een verlossende waterproef had gesmeekt, door Gertken up 't Goir, die zelf toegaf met de duivel omgang te hebben gehad, ervan beticht samen met haar op Schroermans weyde te hebben gedanst en gemusiceerd. Oistendorp vertrekt onmiddellijk naar Lichtenvoorde om 'den Predicant' (sic) om raad te vragen, 'Daerop heer Beernt hem geantwoordt, daer weer hy vrij van'.<sup>66</sup> De priester voelt kennelijk de afglijding naar de demonologische canon waartoe de rechters door zo'n beschuldiging konden worden verleid en weigert daarin mee te gaan. Intussen helt heer Berndt steeds meer naar het nieuwe geloof over, zodat hij in 1614 zelfs uit zijn ambt ontzet

<sup>61</sup> W. Baudartius, *Memoryen* (2e druk; Arnhem 1624) I, 159-163 (3e boek, hoofdstuk xxviii). Het bewuste pamflet is Knuttel 2034: *Confessie ofte Belijdenisse van Louwijs Gaufridi Priester tot Marseylle in Vranckrijck...* (Delft 1612), een vertaling uit het Frans.

<sup>62</sup> R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle* (Parijs 1968) 198-210.

<sup>63</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4549, dossier 1647.

<sup>64</sup> GAZ, Archief classis Zutphen, inv. nr. 1 (Acta, 29-3-1603); Th.A.M. Thielen, *Bijdragen tot de geschiedenis van de katholieke enclave Groenlo-Lichtenvoorde* (Zutphen 1966) 93-96.

<sup>65</sup> B. Stegeman, 'Heksenprocessen in onze Graafschap', *Archief De Graafschap* 11/5 (1939) 230-231.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 226-227.

wordt. Als Lichtenvoorde in 1616 voorgoed Staats wordt, gaat hij naar Baudartius in Zutphen om hem zijn diensten als predikant van Lichtenvoorde aan te bieden. Hij bekent hem een tovenaar te zijn geweest, 'namelijc als ick Misse gedaen hebbe, veranderende het auweljen ofte oblye in het lichaem Jesu Christi, dat is een grouwe-lycke thooverye, (...) ick sal oock gheern nalaten het belesen, seghenen, en meysteren van menschen en beesten ende het aenwysen der verloorener goederen.'<sup>67</sup> 'Aldus meynde desen Pape sijn vuylicheyt af te wasschen', voegt Baudartius eraan toe, die hem natuurlijk niet accepteert. Interessant is – als Baudartius heer Berndt's woorden juist heeft weergegeven – dat de paapse superstitie nu de plaats van de magie inneemt als hoofdorde van toverij. Tot een demonologisering komt het in geen geval.

Dat laatste gold ongetwijfeld ook voor de katholieke geestelijkheid. Rechtstreekse getuigenissen voor het betrokken gebied zijn mij op dit punt niet bekend, op heer Berndt's prudentie na. Tot het basisfonds van de pastoorsbibliotheek behoorde echter het tractaat *Respublica christiana* (Antwerpen 1648) van de in Deventer geboren en getogen apostolisch vicaris Filippus Rovenius, wiens moeder Wolterke Wijnhoff uit een bekend Twents geslacht van rechtsgeleerden stamde.<sup>68</sup> We vinden daarin een uitgebreide appendix over het bijgeloof, welke bijna geheel steunt op de *Disquisitiones magicae* (Leuven 1599) van de jezuiet Martinus Delrio, die zoveel opzien baarden toen Rovenius theologieprofessor in Keulen was (1600-1606). Rovenius blijkt hier duidelijk in een drievoudig cultureel erfgoed te delen: de magische beeldwereld vol rondvliegende heksen uit zijn Oostnederlandse jeugd blijft het referentiekader van zijn voorstellingsvermogen; wat de ideeënwereld betreft sluit hij zich aan bij Delrio's rationalisaties over het bestaan van de demonen en het duivelspact, die centraal hebben gestaan in de jaren van zijn intellectuele rijping, terwijl hij die van Johan Wier uitdrukkelijk afwijst; maar wat zijn actuele, praktische houding betreft blijkt hij toch meer op Wiers spoor dan op dat van Delrio te zitten. Want niet alleen mag tegen toverij geen tegenmagie met hosties of heilig chrisma worden bedreven en wijst hij het godsoordeel af, vooral maant hij tot grote voorzichtigheid in zaken van hekserij, omdat heksen volgens hem gewoonlijk geesteszieke vrouwen zijn. De demonologie is hier dus niet meer dan een restant van theologische rationalisering. Net als bij veel calvinistische predikanten vóór Bekkers onttoveringsoffensief, lopen de ideeën hier als het ware achter de feiten aan.

Al spoedig verdwijnt deze theologische component dan ook. We vinden er althans geen spoor van in de vermaning die apostolisch vicaris Pieter Codde op 12 juli 1695 vanuit Amsterdam uitdrukkelijk tot de katholieken ten plattelande van de Graafschap Zutphen richt, om bij 'ziekte ofte andere bezoeken [niet] hunne toevlucht te neemen tot geestebanners, tot superstitien en tot meer andere ongeoorloofde middelen' of tot 'beleesingen'.<sup>69</sup> De geestenbanners zelf verdwijnen allerminst. De dochter van een breukmeester uit Groenlo blijkt in 1712-1713 op grote schaal als zodanig te opereren<sup>70</sup> – niet bona fide, naar het schijnt –, terwijl een Winterswijkse ouderling in

<sup>67</sup> Baudartius, *Memoryen*, II (8e boek), 35.

<sup>68</sup> J. Visser, *Rovenius und seine Werke* (Assen 1966) 60-76, 136-137. Zie voor de verspreiding: W. Frijhoff, 'Vier Hollandse priesterbibliotheken uit de zeventiende eeuw', *Ons geestelijk erf* 51 (1977) 211; voor Delrio en Wier: *ibidem*, 244, 290, 298.

<sup>69</sup> Rijksarchief Utrecht, Archief van de Oudbisschoppelijke Cleresie, inv. nr. 677 (Formulierboek Codde), pp. 104-106.

<sup>70</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4572, dossier 1713L.

1718 wordt berispt omdat hij of zijn epileptische dochter een duivelbanner in het Munsterse had geraadpleegd.<sup>71</sup> Zowel Groenlo als Munster verwijzen naar katholieke praktici – nog in 1838 opereert een katholiek heksenbezweerder in Nijmegen.<sup>72</sup> Dit maakt het begrijpelijk dat de katholieke pastoor van datzelfde Winterswijk een eeuw later, trouw aan nieuwe theologische rationalisering van geseulariseerde aard, J.H. Helmuths *Volksnaturlehre zur Dämpfung des Aberglaubens* (Brunswijk 1788) en F.E. von Landsbergens handboek voor zelfstudie van de empirische psychologie in zijn boekenkast had staan.<sup>73</sup>

Bij het deel van de lokale Oostgelderse elite dat nolens volens de magische functie perpetueert, kan dus niet van continuïteit in het demonologisch model worden gesproken. Al vanaf Vallick spreekt de priester er de taal van de medicus, waarvan de eveneens Gelderse arts Johan Wier (1515-1588)<sup>74</sup> het prototype is: toverij steunt voor hen niet op een in vrije wil gesloten pact met de duivel, maar ligt organisch besloten in een geperverteerd wereldbeeld, dat hetzij de klinische correctie van de psychiater behoeft, hetzij de kerkelijk-religieuze van het exorcisme. Dit laatste veronderstelt dat het slachtoffer in duivelse macht gelooft, maar laat in het midden of de exorcist zelf dat beeld deelt. De aanvankelijk ook door de exorcist inhoudelijk onderschreven ingreep in de magische wereldorde kan zo geleidelijk uitgehold worden tot een slechts om het welzijn van de ingebeelde betoverde, dus om pastorale motieven verrichte praktijk, zoals die uit de volksverhalen naar voren komt.

Dit betekent niet dat er in de Oostgelderse processen geen demonologische elementen naar voren zouden komen, maar de demonologische canon heeft er niet echt vat gekregen op de procesvoering. Van de Almense heks uit 1472 weten we slechts dat ze ‘voel toeveryen’ bedreven heeft.<sup>75</sup> Het Lochemse geval uit 1491, slechts uit een brief van de Zutphense landdrost aan de raad van Keulen bekend, spreekt er alleen van dat ‘zere groet ongnade, verdriet inde schaide geschiet [is], van onweder inde toverijen aver beesten, molken, korn inde anders’; na vergeefse tortuur en godsoordeel gaan de rechters de drie beschuldigde vrouwen strikt volgens de regels van de magische orde te lijf door haar een weinig op zondag gewijd water te doen drinken en een kazuifel waarin de zondagse hoogmis was gevierd om te hangen, ‘inde hedden gemeynt dat men dairmede den duvel syn macht benomen’ – een exorcisme dus.<sup>76</sup> In het midden van de volgende eeuw wordt Merri van Kerpen ervan beschuldigd de mare van een adellijke Zutphense weduwe te hebben doodgetoverd.<sup>77</sup> Een tiental jaren later, in 1563, weet Johan Wier graaf Willem van den Berg te bewegen een tachtigjarige ‘ob incantamentorum suspicionem’ vastgenomen vrouw als geestelijk onstabiel weer

<sup>71</sup> Kroesenbrink, *Wenterswick*, 71-72.

<sup>72</sup> W.v.d.V., ‘De Geldersche heksenbezweerder in 1838’, *Geldersche Volksalmanak* 7 (1841) 171-174; Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 85.

<sup>73</sup> Zie hierboven noot 32.

<sup>74</sup> Vgl. S. Anglo, ‘Melancholia and witchcraft: the debate between Wier, Bodin and Scot’ in: *Folie et déraison à la Renaissance* (Brussel 1976) 209-228. Over Wier: L. Dooren, *Doctor Johannes Wier. Leven en Werken* (Aalten z.j. [1940]).

<sup>75</sup> G. van Hasselt, *Geldersch maandwerk* 11 (Arnhem 1808) 480.

<sup>76</sup> J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn 1901) 589-590; ook bij Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 95-96.

<sup>77</sup> GAZ, Oud-rechterlijk archief, inv. nr. 150-151 (Kondschappen), 1551-54, fol. 255, 261, 268; 1554-56, fol. 106, 121, 240, 256.



naar huis te sturen.<sup>78</sup> Weyndel van Dillen uit Didam wordt er in 1582 te Zeddam van beschuldigd een 'molckentoeuenaerse' te zijn en – maar daar komt een boze schoondochter haar gram halen – haar eigen zoon te hebben doodgetoverd.<sup>79</sup> Allemaal zaken die we drie à vier eeuwen later als actueel of recent onheil in de volksverhalen terugvingen.

De aarzeling ten aanzien van het magisch-demonologisch amalgaam komt overduidelijk naar voren bij het bekende Bergse proces van 1605.<sup>80</sup> Op grond van een kwade faam wordt Mechteld ten Ham, weduwe van de stadsbode van 's-Heerenberg, er bij geruchte van beschuldigd een jongetje te hebben doodgetoverd, waarop ze zelf om de waterproef vraagt ten einde zich daarvan schoon te wassen. Zo gauw dat bekend wordt, achten diverse stadgenoten de tijd gekomen om oude grieven voor het gerecht te brengen. Mechteld wordt er achtereenvolgens van beschuldigd een paard en een (nota bene zojuist van de pest genezen!) meisje te hebben doodgetoverd, een ander paard (dat gelukkig met wijwater kon worden gered) en een koe te hebben ziekgetoverd. Twee gedupeerden beweren tevens dat hun zoontje Henrick, dat drie jaar tevoren negen jaar oud aan de pest was gestorven, indertijd met een boodschap naar Mechteld was gestuurd en 'dorch die locher [van de huisdeur] eijnen Joncker met eijner grotter Pluijm bij Mechtelt aen den Disch geseihen, darop voll kosten und sonderlingh Verckens Voeten waeren mett seggende als hij Hendrick hinderna angeklopt und ingelaten so hadt hij nha desen Joncker umbgesehen und doch nit gefonden und oick geenen Diss met kost'.<sup>81</sup> Het verhaal was kennelijk al vaak verteld, zonder dat er acht op was geslagen, want vanuit haar gevangenis had Mechteld de getuigen laten vragen het niet opnieuw op te rakelen: in de nieuwe context kon het een heel andere betekenis krijgen.

Als ze bij de waterproef in de Laak (buurtschap Azewijn) tot driemaal toe boven blijft drijven en dus schuldig lijkt, verliest ze haar greep op de procedure. Onder tortuur bekent ze eerst dat ze 'in Ihr hauss' heeft leren toveren, later 'datt sie die Toverye van den Boesen Viandt hadde geleerdt' die 'in gedaendtt van ein Jonck Man' tot haar was gekomen; ze sluit zich dus bij het verhaal van de jonge Henrick aan.<sup>82</sup> Buiten banden trekt ze alles weer in, maar 's nachts, door een halsband met scherpe punten opnieuw gepijnigd, bekent ze ten overstaan van zes gezworen bewakers dat een stokoude buurvrouw, de weduwe Bruinincks uit de herberg, haar toveren heeft geleerd: zij 'hedde oer gesagt sie soll rick werden, maer sij muste Godt versaecken; darop dan ein Man als ein Rutter bij oer gekomen, uund hedde oer ein stuck golts van ein goltgulden gegeben. Item bekindtt datt (...) sij op den Dam uund oick op den Merckt ten Bergh te samen hadden gedanst'.<sup>83</sup> Op de plaatselijke bevolking

<sup>78</sup> J. Wier, *De praestigiis daemonum* VI, XVI, 4, in: *Opera omnia* (Amsterdam 1660) 507-508; Van Kruysdijk, 'Heksen', 55.

<sup>79</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4529, dossier 15826.

<sup>80</sup> Archief van het Huis Bergh, inv. nr. 7268 (ik citeer uit een door het Rijksarchief in Gelderland welwillend verstrekt afschrift). Zie P.C. Molhuysen, 'Bijdrage tot de geschiedenis der heksenprocessen in Gelderland', *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde* N.R. 1 (1859) 205-207. Geromantiseerde versies: J.A. Slempek, *Sagen en sproken van het oude Gelre II* (Zutphen 1932) 52-57; Joh. van der Woude, *Het boze oog. Een heksenproces* (Den Haag 1978). Van Kruysdijk, 'Heksen', 59-60 steunt kennelijk op de fantasieën van laatstgenoemde, niet op de akten.

<sup>81</sup> Archief van het Huis Bergh, inv. nr. 7268, fol. 6.

<sup>82</sup> Ibidem, fol. 16.

<sup>83</sup> Ibidem, fol. 19v.

na zit duidelijk iedereen met het geval verlegen. De rechtsgeleerde die door de graaf wordt geraadpleegd, besluit tot de vuurdood – om welke reden is niet duidelijk. Wel is zeker dat landdrost en gerichtsheden van Bergh, naar het schijnt geen van allen juridisch geschoold, niet om een duivel vragen, maar aan het *maleficium* genoeg hebben. In het vonnis stelt de landdrost slechts ‘datt sij der Toverijen schuldich uund eijnen Mann, Inn actis benoempt met enich Vehe, darmet beschedigt uund respective gedoedet hebbe’.<sup>84</sup>

Daar waar door juridisch hoger geschoolde rechters kennelijk wel uitdrukkelijk aan de hand van de demonologische canon wordt ondervraagd, zoals bij het proces van 1603 tegen Henneken en haar dochter Nele Verstegen in de stad Nijmegen, blijkt het demonologisch model beter te functioneren. Zo bekent Nele, onder tortuur, ‘dat haer boele Dirrick genamt, bij haer quam in Michilen camp, seggende wict van Godt ende comt tot mij, waerop sie sachte neen, hij wederomme Jae, sie wederomme Jae Ich salt doen ende gaff haer doemaels een slett [*linnen doekje*], seggende daermede sult ghy rijck woorden ende sult die koijen mit die vuijst voort hoeft slaen, soe sullen sie cranck worden, secht dat sie het slett van haer worp. (...) Bekent dat op eene donderdach inde ander gevenckenisse haer boele int Rode gecleet bij haer gewest is ende dat hij doemaels mit haer gebolirt hadde, in gestalt van een Junck man, niet die langste, mitt eenen gelen baertt’.<sup>85</sup> Door de tortuur kan de jonge vrouw niet onder een bekentenis uit, maar ze draagt er zorg voor dat ze niet als vrijwillige partner van de duivel naar voren komt.

Bij het Bredevoortse proces van 1610, gevoerd voor rechters met een lage juridische scholingsgraad (richter, landschrijver, keurnoten), functioneert de duivel opnieuw in een hoofdzakelijk magische beeldwereld, waar het betoveren van vee en van de karn de zwaarste aanklacht vormt. ‘De duvell hed se [beklaagde Gertken up ’t Goir] in syn bedwanck beholden, wehr altit in menschlicker gestaldt tot haer gekomen en daerna verschwonden. Hadde haer so mennige drie stuver gelaefft, als sie menig beest betoveren worde’.<sup>86</sup> Maar verder gaat het niet. Er wordt gedanst, doch op een weijtje, zonder reminiscenties aan de sabbat. Beklaagde kan zich wel in een hond, maar niet in een kat veranderen, en als ze naar de duivel spuugt, verdwijnt hij. De gepluimde jonker komt ook hier weer terug: toen getuige Geerdt ter Maet zo’n 20 à 25 jaar geleden eens om middernacht, moe van het maaien, naar Ulengats huis ging om wat uit te rusten, had hij ‘stracx in Ulengats huys een groot gedruijs und geruchte gehoert, derwegen opgestaen, aende nedendoer gegaen und int huijs veel grote vreembde hansen met pluijmen gesien, lustich te danssen und herom springen, denwelcken oick die voeten, so veel hie gesien, niet swaer geweest’.<sup>87</sup>

De verklaring van deze getuige is des te belangwekkender daar het hier niet om een afgedwongen bekentenis gaat. Ze suggereert dat de gepluimde jonker tot de gangbare beeldwereld van het ‘volk’ behoort en, zo vaak er naar de duivel wordt gevraagd, als het ware spontaan voor de geest komt. Aldus bij Mechteld ten Ham in 1605. Aldus opnieuw bij een spookverschijning te Doesburg in 1622 waar Johan Engelberss ten Ridsberch op een late zomeravond ‘uuyt die herberge alwaer hy een tijdtlanck hadde

<sup>84</sup> Ibidem, fol. 23v.

<sup>85</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4533, dossier 1603.

<sup>86</sup> Stegeman, ‘Heksenprocessen’, 222-223.

<sup>87</sup> Ibidem, 228.

sitten drincken' op huis aangaande—lichtelijk aangeschoten dus—'soo hem dochte een langh man met een pluymen tegen hem aencomen' zag.<sup>88</sup> Ook de heer met hoed en bef die Steven Gerritsz. eind 1627 op Levendael zag rondspoken, ligt vermoedelijk in deze orde.

Dat deze basisgestalte van de Oostgeiderse volkscultuur—waarvan het verband met de sociale orde nader te bepalen blijft—niettemin invloed heeft ondergaan van demonologiserende rationalisering, lijkt waarschijnlijk. Al horen we niets van een formeel duivelspact, zowel in 1605 als in 1610 is wel degelijk sprake van een soort mondelinge overeenkomst bezegeld door een gift, wellicht meer conform aan de juridische traditie van Oost-Gelderland. Maar de demonologie krijgt geen vat op de overheid, en in de decennia daarna haalt de jurisprudentie ook de magische technologieën uit de criminele sfeer, ook al blijft toverij volgens de nieuwe uitgave van het Landrecht van de Graafschap Zutphen uit 1655 formeel een misdaad en valt de betichting daarvan nog steeds onder de civiele breuken.<sup>89</sup> Op verzoek van de drost van Bredevoort machtigt de Gelderse Landdag het Hof in 1644 bij processen wegens 'schelden ende diffameren van Toeveners ind Hexen' in de Graafschap zo 'te disponeren, als naer gelegenheid ende omstanden bevonden sal worden te behooren'.<sup>90</sup> De drost van Bergh weigert nog langer toe te stemmen in de waterproef, zodat het in 1647 in de buurtschap Braamt bij Zeddam tot een volksgericht komt waarbij een echtpaar dat er door de boeren van wordt beschuldigd dat het 'haren peerden ende coyen met menichten hadde doot getoovert', wordt gelynacht.<sup>91</sup> De waterproef lag toen nog te organisch in de magische orde besloten om door een pennestreek van hogerhand te kunnen verdwijnen. De drost van Bredevoort moet er in 1675 na lang aandringen van de door haar stiefzoon van 'toverie' beschuldigde Marry Hoerne-mans zijns ondanks in toestemmen.<sup>92</sup> Niettemin boet de proef aan geloofwaardigheid in, want Aaltje Brouwers uit Eibergen wordt er in 1694 niet door ontheven van de op haar rustende verdenking van toverij en besluit een tweede proef te ondergaan, ditmaal op de heksenwaag te Oudewater, overigens tot ongenoegen van de classis die haar van het avondmaal weert.<sup>93</sup>

Een afkalving van het magisch wereldbeeld zou ik in deze ontwikkeling nog niet willen zien. Wat verandert, is de wijze waarop er door geletterden en overheid over wordt gesproken en geoordeeld en tegen wordt opgetreden. Voorzover de demonologische inbreng van die zijde, hoe aarzelend en gering ze ook was, verdwijnt, krijgt ook het 'volkse' duivelsbeeld weer meer consistente, minder hybride trekken. De katholieke boer Jan op 't Eyler te Wichmond, 'de duijvelsbander' genoemd, had in

<sup>88</sup> RAG, Oud-rechterlijk archief Doesburg, inv. nr. 1541 (los blad); gepubl. in *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 53 (1953), 52 en 61 (1962/64) 120.

<sup>89</sup> *Reformatie der Lantrechten, gebruycken und gewoontheyden der Graefschap Zutphen* (Arnhem 1604) tit. XI, art. 1 en tit. XXXIV; nieuwe uitgave (Arnhem 1655) tit. XI, art. 1, en tit. XXIV.

<sup>90</sup> Van Hasselt, *Geldersch maandwerk* II, 499-500.

<sup>91</sup> Archief van het Huis Bergh, inv. nr. 801; gepubl. door [A.G.] v[an] D[alen], 'Heksenwaan', *Liemers Lantaern*, 25-2/4-3-1966.

<sup>92</sup> A.J.C. Kremer, 'De waterproef te Bredevoort 1675', *Geldersche Volksalmanak* 58 (1892) 85-86; R. W[artena], 'Een waterproef', *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 54 (1954) 280.

<sup>93</sup> G.C. Hoogewerff, 'Een heksenproces in de 16e eeuw', *Tijdschrift voor geschiedenis* 14 (1899) 257-275; G.R. van Kinschot, *Beschrijving der stad Oudewater* (Delft 1747) 153; H. Odink, *Uit kroniek en volksmond van de Gelderse Achterhoek* (Alkmaar 1965) 282-288; Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 101-102. In 1823 vond onder protestanten in Delden (Ov.) nog een waterproef wegens toverij plaats: J. Scheltema, *Geschiedenis der heksenprocessen* (Haarlem 1828) aanhangsel, 99-101.

zijn jeugd als koeherder te Haaksbergen een soort *Turnerlebnis* gehad in de vorm van een langdurige mystieke verrukking, waarbij hij een blik in zowel de hel als de hemel had kunnen werpen. Sindsdien sleepte hij zijn vermogen om geesten te zien mee als een last en stelde dat op verzoek in dienst van zieken of gekwelden, op voorwaarde dat er een aalmoes of een ex-voto zou worden geofferd in de kerk van de katholieke Kleefse enclave Wehl. De duivel zit hier keurig waar hij thuishoort: in de hel. Duivels ziet de man slechts in 'volkse', overdrachtelijke zin: hij bant *geesten* van gestorvenen. En dat doet hij kennelijk goed, want zoals een boerin realistisch antwoordt op de vraag waarom zij niet liever tot God bidt: 'den man, verstaende den Duijvels bander, konnen wij krijgen, maer Godt niet'.<sup>94</sup>

De culturele complexiteit van de 'volkse' houding tegenover duivels en geesten wordt het duidelijkst in het laatste vanuit de Graafschap hierover voor het Hof gevoerde proces, waarvan de strafbare feiten zich in het jaar 1700 afspelen.<sup>95</sup> Bij de zieke vrouw van wieldraaijer Van Houten te Doesburg wordt door een buurvrouw een (katholieke) geestenkijsker gehaald, die een kwade geest als diagnose stelt en tegen betaling een drankje ter genezing toezegt. Thuisgekomen weigert de wieldraaijer deze tussenkomst beslist, omdat hij niets met de duivel van doen wil hebben, doch op God vertrouwt. Zijn meid krijgt echter medelijden met haar werkgeefster en betaalt het drankje uit eigen zak. Maar van beterschap is geen sprake. Daarop hoort de wieldraaijer van een kennis van het bestaan van een kundig, maar ongestudeerd piskijker in het veen bij Rhenen. In de urine van de zieke ontwaart deze een rechterbuurvrouw als onheilstichtster; hij raadt de wieldraaijer aan de urine van zijn vrouw thuis te koken – zo gauw de vloeistof overkookt zal de tovenaress op de deur kloppen, waarop ze gedwongen moet worden de zieke te zegenen.

Al spoedig wordt deze vrouw in de conversatie geïdentificeerd met een protestantse, wat simpele ziel, die reeds in een kwade reuk van toverij stond. Er worden vlierstokken klaargezet, want 'die hexen moet men met flierstokken slaen'. De heks wordt naar het huis van de zieke gebracht om haar te zegenen. Die eenvoudige exorcistische handeling heeft sinds de religiescheiding echter een symboolwaarde van confessionele aard toegevoegd gekregen, die de situatie weer een nieuwe dimensie geeft. De in het huis van de wieldraaijer bijeengekomen sympathisanten zijn, naar het schijnt, dan ook allen katholiek: de leiders van de plaatselijke katholieke gemeenschap maken het geval tot een groepszaak en nemen het initiatief van de sociaal wat lager staande eerstbetrokkenen over. Concreet eisen ze een confessionele vorm van zegening die de protestantse heks niet vermag te geven: 'Ghij moetse soo niet zegenen, ghij moetse in een anders naem zegenen. U Godt mach wel de duijvel wesen, segent se in den naem

<sup>94</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4549, dossier 1647<sup>1</sup>; R. Wartena, 'Man die geesten zag en met hen kon praten', *Arnhemsche Courant*, 7-1-1961. Van Kruysdijk, 'Heksen', 62-63 concludeert uit het feit dat hij (voor zijn onkosten?) een geringe som gelds aannam m.i. ten onrechte dat hij een oplichter zou zijn geweest. Zijn verklaringen komen waarachtig over, zijn sober en worden ook door niemand aangevochten; vgl. daarmee het geval van 1713 (hierboven, noot 70). In het laatste decennium van de zeventiende eeuw trad in hetzelfde gebied te Baak de (protestantse) duivelbanner Peter Spittaël op. Zie J. de Graaf, 'Enkele grepen uit de notulen der vergaderingen van de classis Zutphen', *Bijdragen en mededelingen 'Gelre'* 59 (1959) 214.

<sup>95</sup> RAG, Hof, inv. nr. 4562, dossier 1700<sup>1</sup>. Deze en andere hiertoe behorende stukken zijn samengevat door J.W. van Petersen, 'Henders de geestenkijsker. Een bijdrage tot de kennis van het volksgeloof' in: *Gelders mengelwerk. Korte bijdragen tot de geschiedenis van Gelderland* (Zutphen 1979) 107-117. In 1741 speelde op de Veluwe nog een proces wegens geestkijkerij en bezwering: RAG, Hof, inv. nr. 4602, dossier 1741<sup>2</sup>.

Jesus en in de vijff wonden van Christus'. Onderwijl vragen drie van de mannen de aanwezige vrouwen om de verdachte, als was het een proces volgens de regels, lijfelijk te visiteren, immers 'die hexen hebben geen haijr aen den aers, daer aen kan me se kennen'.<sup>96</sup> De geestenrijkster bleef bij het daaropvolgend proces voortvluchtig; ze zwierf enkele maanden rond Doesburg, tot wanhoop van haar man, een schoenmaker, die zich daarom met een rekest tot magistraat en Hof richtte. Hij legt uit dat zijn vrouw haar gave al vanaf haar derde levensjaar bezat, er door haar ouders om gekastijd was, en ten einde raad naar een klooster gestuurd – alles tevergeefs. Ze brengt echter slechts een boodschap van dolende afgestorvenen over; het is niet zo 'dat sij Geesten soude connen verwijzen', en ze heeft zich nooit met 'waersegginge, duijvelskonsten off wichelrijen' bezig gehouden.<sup>97</sup> Ze wordt niettemin drie jaar verbannen en raakt dan kennelijk wat aan lager wal, want bij een nieuw proces in 1713 blijkt ze overduidelijk op malafide wijze en ver buiten de hier aangegeven bevoegdheden haar reputatie te hebben misbruikt.

In deze zaak spelen twee thema's dooreen die duidelijk onderscheiden dienen te worden en die slechts een functioneel raakpunt hebben, namelijk voorzover het in beide gevallen om magische technieken gaat. Enerzijds de ziensgave die, zolang het geloof erin intact is, als een last wordt beschouwd, wellicht omdat ze voor velen een diabolische connotatie heeft;<sup>98</sup> ze wordt dan ook slechts schoorvoetend en op verzoek uitgeoefend. Die gave komt hier merkwaardig genoeg als een element van de vrouwelijke leefwereld naar voren. De mannen leven anderzijds in een beeldwereld die actiever magische trekken vertoont: ze wijzen de vrouwelijke ziensgave af, maar sluiten zich wel onmiddellijk aan bij de opinie van een mannelijk 'techneut' die inspeelt op de traditionele magische praxis (urine koken en zegening). Niettemin functioneert die praxis nauwelijks anders dan als legitimatiekader, want de tovenares is al geïdentificeerd vóórdat de herkenningsakt gesteld is. Die identificatie op grond van kwade faam, dus op sociale gronden, wordt dan geverifieerd aan de hand van een inquisitoir procédé dat duidelijk demonologische trekken bezit (het onderzoek van de intieme delen van de verdachte) terwijl de remedie (het slaan met vlierstokken) een klassiek element van de magische orde is.

Het komt mij voor dat we hier duidelijker dan vroeger elementen van een door het 'volk' geassimileerde en in de magische orde geïntegreerde heksenvulgaat van demonologische oorsprong terugvinden. In die richting wijst ook de term 'hexen' die hier bij mijn weten voor de eerste maal in het Oostgelders materiaal de plaats van 'toverie' inneemt. Vormt dit alles de weerklank van Balthasar Bekkers zojuist gevoerde onttoveringsgevecht, dat lezers als ongewild bijproduct vertrouwd kan hebben gemaakt van de bestreden beeldwereld? Onmogelijk is dat niet, want juist in het geval van de leiders van de katholieke gemeenschap gaat het niet om semi-analfabete boeren, doch om welgestelde stedelijke middenstand: brouwer Smith, waard Bierman en

<sup>96</sup> Van Petersen, 'Henders de geestenrijkster', 110. In zijn aantekeningen over een 80-jarige vrouw te Zevenaar die zich van de duivel bezeten waande, noteerde O.G. Heldring sr. in 1790 dat zij hem vroeg 'of de Catholyke Godsdienst de oudste niet was, daar geschiede Mirakels, wierden Geesten uitgebannen, &c.' (Algemeen Rijksarchief, Tweede afdeling, Collectie Heldring, inv. nr. 42). Geestenbannerij blijkt hier dus nog steeds een volks distinctief van de katholieke geloofsorde.

<sup>97</sup> RAG, Hof, 4562, dossier 1700<sup>15</sup>.

<sup>98</sup> De analogie tussen geest en duivel blijkt bv. te Eibergen (1663) waar Jan van Baar 's nachts door een duivel wordt gemolesteerd om een schuld van 200 daalder; Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 131.

grondbezitter Baerken (verwant met de familie Kanis waaruit diverse jezuiten stammen) voeren het hoogste woord – het zijn families in goeden doen, die priesters of academici leveren, een lokale katholieke ‘elite’ die nauwe banden onderhoudt met de jezuitenorde welke in Doesburg al ruim een halve eeuw de katholieke statie bemant en daartoe aanvankelijk zelfs Baerkens woning gebruikte.<sup>99</sup> Het is verleidelijk hier de ‘geleerde’ oorsprong van dat late heksen-stereotiep te zoeken, vertrouwd gemaakt via prediking, lectuur (Rovenius? Jezuitenauteurs, zelfs kritische als Von Spee?) of simpelweg dagelijkse conversatie. Deze ‘elite’ staat nog tezeer binnen het volk om daar geen diepe sporen in achter te laten – en Doesburg is nog te weinig stad om van het omliggende platteland te vervreemden. Deze plaatselijke ‘elite’ vormt naar mijn gevoel dan ook de schakel die – geheel buiten de procesvoering om en volgens een heel ander ritme – geleerde demonologie en magische technologie in elkaar integreert, door uit beide universa die elementen te selecteren die het onverklaarde begrijpelijk maken zonder onderling radicaal in botsing te komen. En zonder te duidelijk demonologische contouren aan te nemen.

De geletterde elite van Noord-Nederland heeft na Bekker een zo wrange nasmaak van het geloof in persoonlijke duivels overgehouden, dat de heksenprocessen vrijwel geheel uit het collectief geheugen worden verdrongen en in de negentiende eeuw langs literaire weg, door bronnenuitgaven, opnieuw moeten worden ontdekt.<sup>100</sup> En het is maar de vraag of er toen onder de plaatselijke bevolking nog wél reminiscenties aan bestonden. De volksverhalen uit de Betuwe die de in Zevenaar opgegroeide Heldring in 1838 met ogenschijnlijk redelijke getrouwheid optekent, gaan alle over actualiteiten van het magisch universum: witte wieven, geesten, weerwolven en onttoeringen; het verst in de geschiedenis terug gaat de herinnering aan een ‘toverpaap’ (priester-exorcist?) uit het Achterhoekse Terborg, die zo’n veertig à zestig jaar eerder bij katholieken zowel als protestanten heksen verjoeg, overigens net als de Nijmeegse rabbijn.<sup>101</sup>

Staring komt al evenmin met actuele herinneringen aan historische heksen voor de dag. In ‘De hoofdige boer’, dat in Almen speelt, voegt hij in 1820 een verwijzing naar de ‘heks’ van 1472, die ‘per bezemstok’ de schoorsteen zou zijn uitgevlogen.<sup>102</sup> Die bezemsteel hoort vermoedelijk tot een elitaire of geïmporteerde beeldwereld, de heks zelf is hij blijkens een verklarende noot slechts in Van Hasselts *Maandwerk* tegengekomen. Wel weerspiegelt die toevoeging de groeiende aandacht voor de cultuur van zijn arbeiders en het groeiend contact dat Staring op latere leeftijd – hij is dan 53 – met hen kreeg. In het raam van het opkomend mythologisch onderzoek<sup>103</sup> publiceerde hij

<sup>99</sup> Vgl. J. Kleyntjens s.j., ‘Geslachtsboek der familie Stenderingh-Baerken en aanverwante families’, *De Navorscher* 59 (1910) 209-234; F. van Hoeck s.j., *Schets van de geschiedenis der Jezuiten in Nederland* (Nijmegen 1940) 81-82, 256; W. Frijhoff, ‘Katholieke Noordnederlandse studenten aan de universiteit van Pont-à-Mousson in Lotharingen (1582-1717)’, *Gens nostra* 34 (1979) 63, nr. 19 & 27.

<sup>100</sup> Bv. Van Hasselt, *Geldersch maandwerk*; Scheltema, *Geschiedenis*.

<sup>101</sup> Heldring, *Wandelingen*, I, 66-71; II, 154-170; van dezelfde onder het pseud. Meister Maorten Baordman, ‘Heksen, spoken, weerwolven en waarzeggen’, *Geldersche volksalmanak* 38 (1872) 179-184: uitsluitend magisch materiaal, uit zijn Liemerse jeugdijaren.

<sup>102</sup> J.M.de Vries, *Teksten en varianten van A.C.W. Staring* (Zwolle 1958) 214-221, 375; J. Naarding, ‘Des papen macht van Almen’, *Driemaandelijke bladen* NS 9 (1957) 128.

<sup>103</sup> A.J. Dekker, ‘150 jaar Nederlands volksverhaalonderzoek’, *Volkskundig bulletin* 4 (1978) 1-28 (over Staring: 6).

in 1829 een interpretatie van enkele volksverhalen uit zijn omgeving, onder andere over de Duivelskolken te Lochem (later verwerkt in de Jaromir-cyclus) en de Schelleguurtjesbelt op zijn eigen landgoed, met vóórchristelijke aardwezens in verband gebracht.<sup>104</sup> Door publikaties van andere volkskundigen (met name van zijn schoonzoon A. Brants, op een naburig landgoed) op het spoor van witte wieven gezet, ontdekt hij bij ondervraging van zijn arbeiders een volksverhaal over de Wittewijvenkuil te Barchem, dat hij prompt in literaire vorm herschrijft.<sup>105</sup> Zijn in 1832 verschenen Jaromir-cyclus berust, ook weer blijkens zijn eigen aantekeningen, op zeer uiteenlopende lectuur, deels nog uit zijn eigen jeugd (bijvoorbeeld de *Historie van Valentyn en Ourson*). Lokale bestanddelen ervan worden gevormd door de sage van de Lochemse Duivelskolken, terwijl Staring over een 'Duivelsaars' geheten weide schrijft: 'Geen de minste prozaïsche overlevering, den oorsprong van dien zonderlingen naam betreffend, was op te speuren'.<sup>106</sup> De bekende duivelsverschijning uit 'Jaromir te Zutphen' is door Staring zelf afgeleid uit 'een (in vroeger dagen suspect verklaard) hondenspoor (...) in de roode vloertegels'.<sup>107</sup> Door het succes van het burgerlijk beschavingsoffensief was de mentale kloof tussen 'elite-' en 'volkscultuur' inmiddels zo groot geworden dat moeilijk te zeggen valt hoeveel van die laatste tegenover de elite werd verzwegen. Met name waar het demonologische elementen betreft die een andere geloofsorde raken. Starings duivels zijn in elk geval kwade geesten uit de magische orde of komen uit zijn eigen duim.

Wel is zeker dat de in de tweede helft van de twintigste eeuw opgetekende volksverhalen elementen bevatten die er uitzien als precieze herinneringen aan processen wegens toverij. Een volksverhaal uit de Liemers waarbij de urine van een zieke wordt gekookt en vlierstokken worden gesneden om de opgeroepen heks af te tuigen, lijkt te refereren aan het Doesburgse proces van 1700. De verteller situeert het echter uitdrukkelijk in zijn eigen familie, in 1905.<sup>108</sup> Het getuigt dan ook slechts van continuïteitselementen in de magische praxis. Een tweede reminiscentie vinden we in het korte verhaal dat in 1970 werd opgetekend in de buurtschap Warm bij Etten: 'Vroeger hebt ze hier ok wal heksen jachten ehollene. Bi'j Asem [Azewijn] in de Laak gingen ze dan de heksen in ut water gooien. Bleven ze drieven in ut water dan wazzen ut werkelyk heksen'.<sup>109</sup> De vermelding van de waterproef kan zowel refereren aan het volksgericht in het nabijgelegen Braamt (1647) als aan het proces van Mechteld ten Ham (1605) waar deze plek uitdrukkelijk wordt genoemd. Maar het lijkt hier om een stereotiepe lokatie voor de proef te gaan, die ook na de historisch bekende processen

<sup>104</sup> A.C.W. Staring, 'Een paar woorden, over enkele sporen van voorouderlijk heidensch bijgeloof, in het Zutphense overgebleven', *Mnemosyne* 3e reeks, 1 (1829) 315-325 (gedateerd april 1828). Zie ook *Brieven van Mr. A.C.W. Staring*, I, 59-63; II, 248-251.

<sup>105</sup> A.C.W. Staring, *Kleine verhalen* (Arnhem 1837) 73-93, en de toelichting, 182-184, waaruit blijkt dat Staring in 1828 al wel de gestalte van de witte wieven kende, maar nog niet de sage. Sinninghe, *Gelders sagenboek*, 7, heeft de toelichting kennelijk niet gelezen en vertelt dan ook nonsens. Dezelfde sage in: *De oele röp*, 154, 202; een verbastering: 70. Zie verder A. Brants, 'Heidensche begraafplaatsen onder Gorssel, in Gelderland, kwartier Zutphen', *De vriend des vaderlands* 9 (1835) 142-150; J.H. Halbertsma, 'De witte wiven', *Overijsselsche almanak* 2 (1837) 217-253.

<sup>106</sup> A.C.W. Staring, *Verzamelde gedichten* (13e druk; herdr. Zutphen 1981) 170-186, en Starings toelichting, 387-389.

<sup>107</sup> Ibidem, 388.

<sup>108</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 204. Idem in Nijmegen, 1838 (noot 72).

<sup>109</sup> Opgetekend door G.J.H. Kroesenbrink, Archief P.J. Meertensinstituut, afd. Volkskunde, nr. M 13-237.

nog bij volksgerichten kan zijn gebruikt. Van hogerhand georganiseerde 'heksenjachten' zijn, zoals we gezien hebben, in Oost-Gelderland nauwelijks aan te tonen. De referentiewaarde van het verhaal ten aanzien van historisch dateerbare gebeurtenissen lijkt mij dan ook gering.

Een ondubbelzinnige verwijzing naar het proces van Mechteld ten Ham vinden we bij een geboren en getogen bewoner van Zeddam, die de verhalen vooral van zijn vader hoorde: een heksende vrouw in 's-Heerenberg (in 'vroegere jaore'), de waterproef in Azewijn, de brandstapel op bevel van de Berghse overheid – al deze elementen zijn aspecten van het proces van 1605.<sup>110</sup> Betekent dit dat ze ook getuigen van een concreet relict van dit proces in het collectief geheugen? Dat komt mij onwaarschijnlijk voor. Een ander verhaal van dezelfde verteller weidt in veel algemener termen uit over de manieren om heksen te ontdekken en besluit dan: 'Zon mins die ze 't hekse nao gavve, die was ter ongelukkig aan toe. (...) En kwam per slot van rekening, ien de tied toe de hekse nog veroordeeld wiere, op de brandstabel. Ze wiere dan ien 's Herembarg op de Galgebult vebrand'.<sup>111</sup> In overeenstemming met wat hier vóór aangegeven is, lijkt deze versie mij beter de stand van het collectief geheugen te weerspiegelen: een precieze herinnering aan het recent (of nog actueel) magisch universum – een verenkrans in het kussen, een draaiende sleutel boven het evangelieboek –, staat hier tegenover een vage, in de 'oertijd' geïntegreerde reminiscentie aan praktijken die vóór de grens van het 'historisch geheugen' liggen en waarvan de details dan ook niet correct herinnerd worden – verbrandingen vonden immers op de Rijsberg plaats, niet op de Galgebult. Waar het eerste verhaal dan vandaan komt? Vermoedelijk via een vooroorlogse verhalenbundel (Slempkes 1932) uit een literaire bron (Molhuysen 1859), waarbij mag worden aangenomen dat de lokatie van het gebeuren in de nabijheid van de woonplaats van de verteller een sterke stimulans voor de memorisering is geweest.<sup>112</sup> Uit schriftelijke overlevering afkomstige anekdotes staan hier dus tegenover een in het geloof verankerde mondelinge traditie.

Het duivelsthema neemt in de volksverhalen bijna steeds stereotiepe vormen aan die binnen de grenzen van de magische beeldwereld blijven. De duivel kan zich in een hond veranderen, in een zwarte kat of in een mensengestalte maar dan met sik, hoorntjes, staart, klauwen of bokkepoten; door een kruis te slaan of een scapulier te dragen kan men hem ontmaskeren of verjagen.<sup>113</sup> Voorzover de duivel erin slaagt mannen of vrouwen een contract op te dringen of zich bij een vloek of ondoordachte aanroeping manifesteert, zijn de slachtoffers hem in laatste instantie onveranderlijk te slim af.<sup>114</sup> Werkelijke macht weet de duivel nergens uit te oefenen, of het nu om dieren, mensen of zaken gaat. Zelfs in de enkele gevallen waar sprake is van een (nachtelijke) heksenbijeenkomst komt de duivel niet aan zijn trekken; er valt geen spoor van een anti-kerk of van satanische riten te vinden, maar slechts, zoals bij de processen van 1605 en 1610, een simpele dans van heksen onder elkaar.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Tinneveld, 'Vertellers', 92.

<sup>111</sup> Ibidem, 94.

<sup>112</sup> Molhuysen, 'Bijdrage', 205-207; Slempkes, *Sagen*, 52-57.

<sup>113</sup> *De oele röp*, 50, 69, 76, 97-99; Tinneveld, 'Vertellers', 57-58, 255.

<sup>114</sup> *De oele röp*, 70, 96-97, 99, 135-136 (2×), 140; Tinneveld, 'Vertellers', 103-105, 212-213; H. Odink, *Middewinteraovendvertelsels oet den Achterhoek* (Lochem z.j. [1940]) 101-105.

<sup>115</sup> *De oele röp*, 105, 123, 146-147.



Hebben 'geleerd' demonologisch en 'volks' magisch wereldbeeld elkaar in Oost-Gelderland in de afgelopen vijf eeuwen geraakt? Voor een antwoord op die vraag zijn in deze bijdrage voorwaarden aangegeven, grenzen gedefinieerd, verbindingslijnen uitgezet. Het antwoord zelf kan niet anders dan genuanceerder zijn dan dat van Roeck, omdat de beeldwerelden van de betrokken sociale groeperingen minder extreem tegenover elkaar stonden dan hij aannam. Het collectief geheugen heeft eeuwenlang een samenhangend geheel van magische technieken en voorstellingen overgedragen. Afgezien van interne bijstellingen, zijn er aanwijzingen voor dat verwante aspecten van het demonologisch universum daarin zijn doorgesijpeld. Maar het heeft nauwelijks of geen herinnering bewaard aan de heksenvervolging. Nog afgezien van de gebleken begrensdheid van het 'historisch geheugen', kan men zich afvragen of dat ook wel verwacht kon worden. Historische sporen in het collectief geheugen betreffen zonder uitzondering rampen of omwentelingen die leef- en beeldwereld van heel de collectiviteit diepgaand of langdurig hebben aangetast: oorlog, bezetting, pest, Hervorming, bendewezen. Gebeurtenissen of ontwikkelingen die de orde doorbroken. Maar was dat, gezien vanuit het 'volk', met de vervolging van tovenaars of heksen eigenlijk wel het geval? Binnen de magische beeldwereld vormde de heks als zodanig geen inbreuk op de normaliteit. Pas wanneer de schadedrempel in een bepaalde maatschappelijke constellatie werd overschreden, was overheidsingrijpen nodig, of bij ontstentenis daarvan een volksgericht. Maar men kan niet zeggen dat binnen de vigerende maatschappelijke verhoudingen feller tegen toverij werd opgetreden dan tegen andere vormen van misdaad.<sup>116</sup> Althans in Noord-Nederland. De tortuur is niet uitgevonden om de toverij te bestrijden en heeft de heksenprocessen te onzent heel lang overleefd. Tot een 'sneeuwbal'-vervolging is het hier ook niet gekomen.

Het is dan ook niet waarschijnlijk dat het 'volk', voorzover wij dat aan het collectief geheugen kunnen aflezen, getraumatiseerd zal zijn geweest door de vervolging van tovenaars of heksen. Integendeel, alles wijst erop dat de aanzet tot procesvoering in veel gevallen uit het lokale collectivum zelf kwam en door de hogere overheid niet zelden slechts aarzelend werd gevolgd. Zeker toen de groep waaruit die overheid werd gerekruteerd, vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw *cultureel* langzaam maar zeker het magisch universum uitgleed, zonder zich overigens het demonologisch universum anders dan als intellectueel referentiekader eigen te maken. De relatief geringe *sociale* distantie tussen het volk en de lokale rechters bewerkte dat deze laatsten in hun maatschappelijke praxis de conflicten niets op de spits dreven.<sup>117</sup> Wat hun habitus betreft lijken zij dan ook nog geruime tijd met minstens één been in het magisch universum te zijn blijven staan.<sup>118</sup> Juist daarom drong vermoedelijk pas in een laat stadium iets van de demonologie bij het 'volk' door—te laat om

<sup>116</sup> Vgl. J.W. Staats Evers, 'Belangrijkste vonnissen uit de criminele sententieboeken van het Geldersche Hof (1571-1752)', *Nieuwe bijdragen voor rechtsgeleerdheid en wetgeving* 19 (1869) 190-211.

<sup>117</sup> Dit vermoeden schijnt in tegenspraak met de conclusies van R. Muchembled en M. Desmons, *Les derniers bûchers: un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV* (Parijs 1981)—maar in de gesloten Zuidvlaamse samenleving lagen de groepsbelangen anders en waren de rechters op economisch vlak veel rechtstreekser concurrenten van de beklaagden.

<sup>118</sup> Dit sluit aan bij de conclusies van P. Burke, *Popular culture in early modern Europe* (Londen 1978) 270-281, maar over de fasering zou een nieuw artikel te schrijven zijn. Ik hoop dat in een volgend stadium van het onderzoek te doen.

nog een demonologische conjunctie tussen de repressieve instanties en de verlangens van de 'volkse' voorstellingswereld te kunnen realiseren.

Hoe kon het ook anders? De communicatielijnen tussen de werkelijk geletterde elite en het 'volk' waren dun en broos, zeker op het weinig verstedelijkt Oostgelderse platteland, waar de enige twee steden welke die naam verdienden aan de periferie lagen en de lokale adel zelf gewoonlijk geen toonbeeld van eruditie was, zoals reeds Alexander van der Capellen terecht opmerkte.<sup>119</sup> Pas met de opkomst van een wat beter geschoolde middenklasse in de zeventiende eeuw en de doorbraak van alfabetisering en leescultuur in de lagere klassen vanaf de achttiende, zijn de voorwaarden geschapen voor de overdracht van zo'n exogene beeldwereld. Maar intussen is de Noordnederlandse intelligentsia daar zelf al weer aan ontgroeid. Het 'volk' kan dan nog slechts losse kruimels van tafel vegen.

*Erasmus Universiteit  
Rotterdam*

<sup>119</sup> A. van der Capellen, *Gedenkschriften*. R.J. van der Capellen tot de Marsch ed. (Utrecht 1787-1788) I, 27 (op het jaar 1622).