

Tolerantie en repressie van religie en magie in vroegmodern Europa*

Marijke Gijswijt-Hofstra

De strijd om het ware christelijke geloof kent een lange geschiedenis. Chronologisch en geografisch variërend naar intensiteit en gewelddadigheid werd deze strijd gevoerd op twee fronten: tegen niet-christenen en tegen heterodoxe christenen. In beide gevallen stond bekering tot de juiste christelijke leer voorop, met zachte of met harde hand. Als weerstand werd geboden tegen bekering kon dit worden bekocht met verbanning of met de vuurdood. Behoorden joden en ketterse secten tot het eind van de vijftiende eeuw tot de meest vervolgd, daarna werd het beeld gecompliceerder. Van katholieke en later ook van protestantse zijde werden heksen als een nieuwe ketterse secte voor verdelging voorgedragen, terwijl ook tegen minder bedreigende vormen van magie een offensief werd ingezet. Met de protestantse reformatie werd het monopolie van de katholieke kerk op proselitisme en vervolging ook anderszins doorbroken: van protestantse zijde werd immers tevens de aanval op katholieken geopend.

Zo vormden de zestiende en de zeventiende eeuw een periode waarin oude en nieuwe christelijke kerken en secten dikwijls gewelddadige confrontaties met elkaar aangingen en waarin godsdienstige elites meer dan voorheen hun kerkvolk een door hen als christelijk bestempelde leefwijze trachtten op te leggen. Dat heksen gewoonlijk uit de eigen, en niet uit een concurrerende religieuze groepering afkomstig bleken te zijn, vormt een indicatie te meer van zorg voor normhandhaving in de eigen kring. Toch gaf deze periode, onlangs al te irenisch getypeerd als 'age of faith'¹, allerminst een continu, zich overal manifesterend godsdienstig strijdtoneel te zien. Juist in deze eeuwen deed ook de gedachte van religieuze tolerantie opgeld: de praktijk, al dan niet door nobele

* Naar aanleiding van:

Larner, Christina. *Witchcraft and religion. The politics of popular belief.* Edited and with a foreword by Alan Macfarlane. Oxford/New York 1984 (paperback-uitgave: 1985), Basil Blackwell. xi, 172 p.; £8,50 (pbk.); ISBN 0-631-13447-6 (geb.) en 0-631-14779-9 (pbk.).

Monte, William. *Ritual, myth & magic in early modern Europe.* Brighton 1983, Harvester Press. (Pre-industrial Europe series). (8) 184 p.; ISBN 0-7108-0987-5.

¹ Christina Larner, *Witchcraft and religion*, 113-126.

motieven ingegeven, bleek dit ideaal in een aantal gevallen inderdaad te benaderen.

Zoals in de historiografie van de Europese heksenvervolgingen één van de centrale vragen de chronologische en geografische fluctuaties in intensiteit van deze vervolgingen betreft, zo wordt door historici van joden- en kettervervolgingen een soortgelijke vraag gesteld. Vragen naar overeenkomsten en verschillen tussen dergelijke vervolgingen en naar de omstandigheden waaronder ze plaatsvonden liggen dan ook voor de hand en zijn ook niet zelden gesteld. Bovendien zijn lijnen doorgetrokken naar andere, dikwijls meer recente massale vervolgingen. Vergelijkend onderzoek naar massale vervolgingen is echter in theoretisch en methodologisch opzicht nog onderontwikkeld. Dat blijkt onder meer uit de in 1983 verschenen studie van William Monter, ietwat vaag getiteld: *Ritual, myth and magic in early modern Europe*. Monter, reeds bekend om zijn onderzoek naar Calvijns Genève en naar hekserij in Frankrijk en Zwitserland², heeft ditmaal vanuit een vergelijkend perspectief de thema's tolerantie en superstitie centraal gesteld. Het resultaat is een rijk geschakeerd, enigszins impressionistisch overzicht van de praktijk op het gebied van religieuze tolerantie en intolerantie en van verschuivende opvattingen en reacties met betrekking tot superstitie in diverse Europese landen en in hun Amerikaanse koloniën vanaf rond 1500 tot in de tweede helft van de achttiende eeuw. Theoretisch geavanceerder, maar empirisch minder informatief is het thematisch ten dele bij Monter aansluitende, in 1984 postuum verschenen boek van Christina Lerner, *Witchcraft and religion*³. Zonder de termen tolerantie en superstitie te hanteren, heeft ook Lerner aandacht voor vervolgingen, zij het alleen voor die van heksen, en voor de onderlinge verhouding tussen magische en religieuze voorstellingen met inbegrip van hun aanvaarding. Hoewel Lerner haar betoog overwegend baseert op haar eigen onderzoek naar hekserij in Schotland⁴, is de reikwijdte van haar theoretische uitspraken meeromvattend. Zij hebben tevens betrekking op andere Europese landen in vroegmoderne periode en, in het geval van magische en religieuze voorstellingen, tot in de twintigste eeuw.

Wat hebben Monter en Lerner, beiden ervaren onderzoekers van Europese hekserij en heksenvervolging, te melden over het ten dele bredere terrein van tolerantie en repressie van religie en magie in vroegmodern Europa? Monter's sleutelbegrippen tolerantie en superstitie zijn uit het Latijn afkomstige termen. Tolerantie verwees oorspronkelijk naar het verdragen van iets, met name van pijn; superstitie is etymologisch te

² E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* (Ithaca/London 1976).

³ Zie noot 1.

⁴ Zie Christina Lerner, *Enemies of God. The witch-hunt in Scotland* (London 1981).

herleiden tot de betekenis 'boven staand'. Ten tijde van het Romeinse rijk en ook later werd de term tolerantie veelal gebruikt in de zin van religieuze tolerantie, dat wil zeggen dat machthebbers religieuze opvattingen en praktijken die niet de hunne waren toestonden. De term superstitie ofwel bijgeloof had reeds in de Romeinse tijd een pejoratieve betekenis: superstitie verwees naar onjuiste waarzeggerij en naar nutteloze religieuze praktijken. Veel van wat in die tijd werd getolereerd betrof dan ook superstitiën. Ook Monters studie gaat over religieuze tolerantie; superstitie wordt niet zozeer als nevensgeschikt verschijnsel, maar als voorwerp van tolerantie of intolerantie beschouwd. Zo krijgt religieuze tolerantie bij Monter een ruime betekenis. Het gaat hem om het toestaan van religie en van superstitie ofwel wat indertijd superstitie werd genoemd, en daaronder werden dikwijls (ook) vormen van magie verstaan. Hieruit blijkt reeds dat Monters aandacht vooral uitgaat naar houdingen en gedrag van diverse dominante groeperingen ten opzichte van groeperingen met andere religieuze, al dan niet christelijke opvattingen en/of met verwerpelijk of schadelijk geachte magische praktijken.

Alleen in het eerste hoofdstuk, getiteld 'Popular piety in late medieval Europe', hanteert Monter een op het eerste gezicht niet-elitair perspectief wanneer hij een schets geeft van wat hij noemt de volksreligie in Europa rond 1500, welke hij typeert als vroom en godvruchtig, maar tevens als bijgelovig⁵ en intolerant. Echter, dit perspectief blijkt al spoedig samen te smelten met en over te gaan in een meer elitair perspectief. Ten eerste bespeurt Monter geen grote afstand tussen volksvroomheid en de religie van de elite. Dat zou in de volgende drie eeuwen veranderen. Ten tweede veronderstelt Monter weliswaar op volksniveau een door diverse angsten ingegeven intolerantie ten opzichte van buitenstaanders, maar een uitwerking van deze aanname komt neer op een korte beschrijving van joden- en heksenvervolgingen tot 1500, die Monter opvat als resultaat van een wisselwerking tussen volksopvattingen en kerkelijke opinies. Als voorbeelden van anti-semitisme noemt Monter de verdrijving van joden uit Engeland in 1290, uit Frankrijk in 1394 en uit Spanje in 1492. Van hekserij en heksenvervolging was vanaf de jaren twintig van de vijftiende eeuw sprake: geleerde kerkelijke voorstellingen over de duivel vermengden zich met volksopvattingen over magie en nachtelijk vliegende vrouwen. Deze inperking van hekserij tot demonologische hekserij maakt het mogelijk heksenvervolging vervolgens als een primair van bovenaf geïnitieerd fenomeen te benaderen. Toch is Monter in dit opzicht niet consequent. Zo spreekt hij ook over heksenvervolging in Engeland en in de Noordelijke Nederlanden, waar demonologische hekserijopvattingen zelden of niet een rol hebben gespeeld en waar leidende kringen, op enkele uitzonderingen na, allerminst

⁵ Met de term bijgelovig lijkt Monter in dit verband te doelen op hetgeen niet strookte met de kerkelijke leer.

opriepen tot heksenvervolging. Monter staat overigens niet alleen met deze wat genoemd zou kunnen worden elitaire benadering van heksenprocessen. Hij zet daarmee de tot dusverre dominante traditie in de heksenhistoriografie voort. Dit doet ook Larner wanneer zij de Schotse heksenprocessen als heksenjacht betitelt⁶.

In de rest van zijn boek gaat Monter in op latere ontwikkelingen van tolerantie en intolerantie, onder meer met betrekking tot superstitie, in diverse delen van Europa met verschillende dominante kerkelijke richtingen. Hij groepeert deze richtingen binnen erastiaans protestantisme⁷, de gereformeerde traditie, de mediterrane inquisities en noordelijk katholicisme. Daarnaast krijgen ook tolerantie in oost-centraal Europa en de behandeling van joden aandacht. Ook zijn hoofdstukken over het optreden tegen superstitie in de beide Amerika's en, gedurende de periode 1680-1725, in Europa opgenomen. Wat Monter's boek zo aantrekkelijk maakt is dat hij tradities van tolerantie en intolerantie op diverse terreinen in kaart brengt en daarbij ook aantoont hoe wankel tolerante tradities kunnen zijn. De empirische en vooral de theoretische onvolkomenheden doen aan dit oordeel weinig af, al zullen deze hopelijk voor andere onderzoekers een uitdaging vormen.

Voor de landen met erastiaans ofwel staats-protestantisme – anglicaans Engeland, luthers Scandinavië en lutherse Duitse landen – kan een onderling in grote lijnen overeenkomstig patroon van intolerantie worden geconstrueerd. De protestantse hervorming vond hier, evenals in de gereformeerde gebieden, sneller ingang bij de ontwikkelde elites dan bij de boerenbevolking. In de lutherse kerken bleven de meeste katholieke elementen behouden, de anglicaanse kerken namen een tussenpositie in, terwijl de gereformeerde kerken de meest drastische wijzigingen aanbrachten. Tegen hekserij ofwel zwarte magie werd in deze landen met erastiaans-protestants kerkelijke tradities volgens Monter gematigd streng opgetreden, want minder dan de helft der gearresteerde heksen werd geëxecuteerd. Tussen haakjes: in een dergelijke uitspraak zou tevens de verhouding tussen het aantal arrestaties wegens hekserij en de bevolkingsomvang moeten worden verdisconteerd. Zowel in Engeland als in Zweden deden de meest omvangrijke heksenvervolgingen zich pas voor rond of na 1650. In de voorgaande processen vormde het toebrengen van schade aan mens of dier, maleficium, het centrale element, en niet een pact met de duivel en andere demonologische aspecten. Ook de Engelse en de Scandinavische traditie van rechtspraak, waarin weinig tortuur werd toegepast en geen gebruik werd gemaakt van beschuldigingen door veroordeelde heksen, droeg bij tot het gematigde patroon van heksenvervolging in deze landen. In de lutherse Duit-

⁶ Christina Larner, *Enemies of God*, 1.

⁷ Volgens de leer van Erastus behoorde de kerk ondergeschikt te zijn aan de staat.

se landen werd hekserij eveneens vooral geassocieerd met maleficium; tortuur was hier echter toegestaan en met name in centraal en zuidelijk gelegen lutherse Duitse landen kwam het tot meer omvangrijke heksenvervolgingen. Monter volstaat echter met een aanstippen van deze ontwikkeling zonder er dieper op in te gaan. Ten aanzien van het optreden tegen niet-schadelijke magie treedt Monter evenmin in details. Toch meent hij te kunnen concluderen dat het erastiaans protestantisme in dit opzicht milder was dan de Spaanse of de roomse inquisitie. Terwijl de volksmagie als superstitie werd afgekeurd, kon de geleerde magie zich blijven verheugen in de tolerantie die de facto door de anglicaanse en lutherse kerken aan de dag werd gelegd.

Ten opzichte van het tolereren van andere religieuze groeperingen waren de verschillen tussen anglicaanse en vooral Duitse lutherse gebieden in de zestiende en de zeventiende eeuw minder groot dan wel wordt aangenomen. Monter zwakt het beeld van lutherse intolerantie af en voegt daar voorbeelden van anglicaanse intolerantie aan toe, zoals de executies van honderden priesters en protestanten in de periode 1540-1590 en de moorden op Ierse katholieken en Schotse covenanters onder Cromwell. Overigens kan worden geconstateerd dat religieuze eenwording in Engeland nooit werd bereikt en dat religieuze coexistentie daar, zij het op bescheiden schaal, de praktijk was. Monter concludeert dat de Engelse tolerantie weliswaar gunstig afstak tegen de lutherse en ook de Franse, maar dat deze ver achterbleef bij de Nederlandse.

De gereformeerde traditie wordt gekenmerkt door een vèrgaande reformatie, een grote discipline, een sterk anti-katholicisme en een offensief tegen alle vormen van superstitie. In Genève en in Vaud wist de gereformeerde kerk reeds in de jaren dertig van de zestiende eeuw een religieus monopolie te vestigen; tot het eind van de zeventiende eeuw werden andere godsdiensten niet getolereerd. In Genève duurde het offensief tegen katholieke en magische praktijken aanzienlijk minder lang dan in Vaud, waar bovendien de campagne tegen diabolische hekserij zeer hardvochtig werd gevoerd. De Franse calvinisten, de facto getolereerd in de jaren 1562 tot 1598 en vervolgens tot 1685 de jure getolereerd onder het Edict van Nantes, konden zich slechts veroorloven binnen de eigen kring te waken tegen katholieke of andere superstitiën: zij ontbeerden de machtsmiddelen om tegen schadelijke hekserij op te treden. Op de vraag of zij dit inderdaad zouden hebben geambieerd gaat Monter overigens niet in.

Interessante passages in het kader van de gereformeerde traditie betreffen voorts een vergelijking tussen het Schotse en het Nederlandse calvinisme. In beide landen verwierf het calvinisme de status van officieel geloof. In Schotland was het calvinisme de opvolger van een pretridentijns katholicisme in een betrekkelijk afgelegen en landelijke omgeving. Larner gaat zelfs, in navolging van Delumeau, zo ver te veronderstellen dat de boerenbevolking in Schotland, maar ook elders in Eu-

ropa pas christen werd tijdens de reformatie en de contrareformatie⁸. In de Republiek deed het calvinisme zijn intrede lang nadat luthers en dopers hun opwachting hadden gemaakt in dit meest geurbaniseerde en commercieel geavanceerde gebied van Noord-Europa. Was Schotland reeds in het begin van de zeventiende eeuw grotendeels calvinistisch, in de Republiek zou de gereformeerde kerk nooit een meerderheidspositie innemen. De grootste verschillen tussen Schotland en de Republiek betreffen echter de houdingen ten aanzien van schadelijke hekserij. Met ongeveer 2300 heksenprocessen en ongeveer 1350 executies van heksen in Schotland gedurende de periode 1560-1700, behoorde dit land tot de in dit opzicht zwaarder getroffen landen in Europa. In Larners visie⁹ waren de Schotse heksenjachten gericht tegen de vijanden van God en door de nieuwe heersende elites bedoeld om een goddelijke samenleving te realiseren en de legitimiteit van hun eigen regime aan te tonen. Daartegenover staat het voorbeeld van de Republiek met weinig en tevens vroeg beëindigde heksenprocessen, of beter: processen wegens schadelijke toverij¹⁰. In navolging van Huizinga en Rogier schrijft Monter deze ontwikkeling, zij het impliciet, toe aan de in de Republiek niet-dominante positie van de calvinistische kerk. Hoezeer ook valt toe te juichen dat Monter, als een der weinigen onder de historici van de Europese heksenvervolgingen¹¹, het Nederlandse voorbeeld niet over het hoofd ziet, toch moet ook worden betreurd dat hij zich op ten dele achterhaalde en onvolledige gegevens heeft moeten baseren¹². Niet alleen met betrekking tot de heksenprocessen neemt de Republiek een extreme plaats in Europa in: reeds eerder in de zestiende eeuw en vervolgens ten tijde van de Republiek gold dit tevens voor de de facto religieuze tolerantie. Samenwerking met de inquisitie was allerminst innig, en in de zeventiende eeuw was in ieder geval de fysieke veiligheid van iedere religieuze groepering gewaarborgd. Daar stond tegenover dat katholieke erediensten werden verboden, al bleek de praktijk toleranter. Schotland gaf ook in dit opzicht een minder tolerant beeld te zien.

Zoals hij voor erastiaans-protestantse en voor gereformeerde gebie-

⁸ Christina Lerner, *Witchcraft and religion*, 122; vergelijk ook Willem Frijhoff, 'Publieke beschavingsoffensieven in de vroegmoderne tijd', *Volkskundig Bulletin* 11,2 (1985) 93-101, aldaar 95.

⁹ Christina Lerner, *Enemies of God*, 5 en 192-203; Christina Lerner, *Witchcraft and religion*, 113-139.

¹⁰ Zie *Kwade mensen; toverij in Nederland* onder redactie van Willem de Blécourt en Marijke Gijswijt-Hofstra. Themanummer *Volkskundig Bulletin* 12,1 (1986).

¹¹ Zie ook Robert Muchembled, 'L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles', *Annales ESC* 40 (1985) 288-306.

¹² Een argument te meer om Nederlands historisch onderzoek via – gesubsidieerde – vertaling voor buitenlandse onderzoekers toegankelijk te maken.

den vergelijkenderwijs ontwikkelingen van tolerantie en intolerantie traceert, doet Monter dit ook voor mediterrane en noordelijke katholieke landen en voor overige Europese en door Europeanen bezette Amerikaanse gebieden. Volstaan moet worden met een kleine greep uit deze omvangrijke en zeer boeiende stof. Zo blijkt de inquisitie, zeker ten aanzien van hekserij, minder wreed te zijn geweest dan wel wordt aangenomen. Bovendien hebben de Spaanse, Portugese en roomse inquisities ten dele verschillende ontwikkelingen doorgemaakt. Hun gemeenschappelijke doel was het uitroeien van ketterij, inclusief schadelijke en niet-schadelijke magie en zedenmisdrijven, taken die elders bij wereldlijke gerechtshoven berustten. Over het algemeen was de mediterrane inquisitie minder bloeddorstig dan de wereldlijke gerechtshoven en had zij meer aandacht voor motieven van de beschuldigten dan voor het vaststellen van de feiten van een misdaad. De noordelijke katholieke staten vertonen onderling verschillende patronen; hier was het de taak van wereldlijke gerechtshoven kettters en maleficium te vervolgen. In Oostenrijk viel de piek van heksenprocessen pas tussen 1650 en 1715: vooral bedelaars en gedemobiliseerde soldaten werden van hekserij beschuldigd. Anders dan in Lotharingen werden in het katholieke bolwerk Beieren relatief weinig heksenprocessen gevoerd. Frankrijk, het grootste land met een bijna negentig jaar durende coexistentie van katholieke en gereformeerde kerken, en tevens het laatste land waar een dergelijke coexistentie beëindigd werd, kende relatief weinig heksenprocessen. Tegen diverse andere magische praktijken werd evenwel ook van katholieke zijde fors opgetreden.

Voor de jaren 1680-1725 spreekt Monter van een aanval op superstitie, zich voornamelijk baserend op in deze periode verschenen geschriften tegen bijgeloof. Deze topperiode in het Westeuropese offensief tegen superstitie viel samen met het einde van de executies wegens hekserij, welke misdaad vervolgens impliciet werd geherformuleerd tot superstitie. Tevens werden sodomieten niet langer als kettters verbrand – Monter maakt geen melding van de Nederlandse sodomieprocessen in de jaren dertig van de achttiende eeuw. Zo ging volgens Monter de aanval op superstitie gepaard met een aanval op religieuze intolerantie in een periode dat de kloof tussen elite- en volkscultuur extreem groot was geworden. De eenzijdigheid van het impliciet door Monter gehanteerde elitaire perspectief wordt hier duidelijk gedemonstreerd. Superstitie wordt louter gezien door de bril van tegen bijgeloof schrijvende auteurs. In hoeverre hun opvattingen representatief waren voor alle geleerden in het West-Europa van die tijd en in hoeverre hun feitelijke beweringen over superstitie een weerspiegeling vormden van de praktijk – en van wie en waar? – zijn kwesties waaraan Monter voorbijgaat. Bovendien kan zijn constatering dat pleidooien voor religieuze tolerantie in de periode 1680-1725 samengingen met aanvallen op superstitie wel opgaan, maar dat is geen reden om deze aanvallen op superstitie

achteraf niet tevens als vormen van intolerantie te bestempelen. Welke praktische uitwerking deze offensieven tegen superstitie kregen, wordt door Monter vrijwel niet uitgewerkt.

Aan de hand van ontwikkelingen in Polen, Bohemen en Hongarije laat Monter zien hoe tolerantie in zijn tegendeel kan verkeren. Vertoonde deze gebieden in de zestiende eeuw een aanzienlijk grotere mate van tolerantie dan andere delen van Europa, daarna werden niet-dominante religieuze groeperingen evenals heksen volop vervolgd. Tenslotte besteedt Monter nog aandacht aan intolerantieverschijnselen binnen joodse gemeenschappen in Europa en aan het onthaal van joden in diverse delen van Europa. Monters conclusie is dat ook rond 1700 nog sprake was van een aanzienlijke religieuze intolerantie, tussen protestanten onderling en tussen protestanten en katholieken. De belangrijkste slachtoffers van religieuze intolerantie in vroegmodern Europa waren evenwel de joden. Ook onder de van hekserij beschuldigten vielen heel wat slachtoffers, in sommige landen tot in de achttiende eeuw. 'Intolerance and superstition thus spilled over into the eighteenth century'¹³, zo laat Monter hierop volgen als een van zijn slotzinnen.

Monters studie werd in het begin van dit artikel geïntroduceerd als voorbeeld van de onderontwikkelde van vergelijkend onderzoek naar massale vervolgingen in theoretisch en methodologisch opzicht. De term impressionistisch is al gebruikt ter aanduiding van Monters werkwijze: zonder duidelijke verantwoording, vraagstelling of begripdefiniering laat staan -operationalisering, valt hij met de deur in huis en gaat hij drie eeuwen (in)tolerantie en superstitie in Europa traceren, grotendeels op basis van secundaire, vrij recente literatuur. Dat Monter nauwelijks ingaat op het waarom van de door hem beschreven, ten dele zeer uiteenlopende ontwikkelingen, is tot daar aan toe. Er is niets tegen een in de eerste plaats beschrijvende studie. Maar ook dan resteert het probleem van de selectie van de te presenteren gegevens en van de verantwoording hiervan. Zo had het geen kwaad gekund als Monter explicieter had meegedeeld op welke wijze en waarom hij de termen (in)tolerantie en superstitie hanteert. Soms lijkt het erop dat hij in vroeger tijden aan deze termen verbonden betekenissen aanhoudt, maar een systematische studie van het gebruik en de betekenis van deze termen in diverse historische contexten blijft achterwege. Op andere momenten wekt Monter de suggestie dat hij eigen maatstaven voor (in)tolerantie en superstitie hanteert, maar ook die blijven impliciet. Het ogenschijnlijk dooreenlopen van beide benaderingen¹⁴ stelt de lezer voor problemen, die de auteur zelf op zijn minst had moeten signaleren

¹³ William Monter, *Ritual, myth and magic*, 171.

¹⁴ Men zou respectievelijk van wij- en zij-perspectieven kunnen spreken. Vergelijk Norbert Elias, *Wat is sociologie* (Utrecht/Antwerpen 1971) aldaar 141.

zo niet oplossen. Ook de relatie tussen de met beide begrippen aangeduide verschijnselen blijft enigszins duister. Meestal lijkt superstitie, bijvoorbeeld hekserij, als voorwerp van intolerantie te worden beschouwd; maar bijvoorbeeld in de passages over de periode 1680-1725 wordt de aanval op superstitiën niet langer als onderdeel van intolerantie gepresenteerd.

De in *Witchcraft and religion* opgenomen artikelen en voordrachten van Christina Larner bieden bij lange na niet zo'n breed empirisch spectrum als Monters studie, maar zij bevatten meer theoretische diepgang. De in het eerste deel gebundelde artikelen, daterend uit de jaren 1973 tot en met 1981, gaan over hekserij en heksenvervolging. Veel hiervan is beknopter, maar meer geïntegreerd terug te vinden in *Enemies of God*. Evenals Monter is Larner primair geïnteresseerd in het verschijnsel vervolging, met name van Schotse heksen. Ook Larner hanteert een vergelijkend perspectief, maar bij haar dient dit om vragen naar het waarom van geografische en chronologische variaties in intensiteit van heksenprocessen te beantwoorden. Zij spreekt trouwens consequent van heksenjacht, daarmee aangevend dat heksen niet zonder meer herkenbaar waren en dat politiek machtige groeperingen speciaal naar hen op zoek gingen. Hoewel zij overigens zeker blijk geeft van gevoel voor nuances en onderscheidingen, is deze opvatting ongelukkig. Lang niet alle in Europa gevoerde heksenprocessen vallen onder de noemer heksenjacht. Het ware daarom beter ten dele verschillende verklaringen te zoeken voor diverse te onderscheiden typen heksenprocessen¹⁵. Wanneer Larner aangeeft hoe een verklaring van 'de' Europese heksenjacht – dus van alle heksenprocessen – in de zestiende en de zeventiende eeuw eruit moet zien, dan is deze verklaring in feite alleen bruikbaar voor de meer omvangrijke heksenprocessen. Als algemene voorwaarden voor 'de Europese heksenjacht' noemt zij: een boereneconomie, in hekserij gelovende boeren, een actief duivelsgeloof bij de geletterden en voorts veranderingen in de structuur van recht en rechterlijke organisatie, de groei van boekdrukkunst en geletterdheid, de ontwikkeling van 'persoonlijke religie' en de opkomst van de nationale staat. Larner benadrukt sterk het belang van het christendom als politieke ideologie: heksenvervolging zou vooral hebben gediend als middel om nieuwe regimes te legitimeren. Afgezien van twijfels die men kan hebben met betrekking tot de opbouw en de plausibiliteit van een dergelijke redenering, laat deze zich ook buitengewoon moeilijk toetsen. Heksenvervolging wordt zo wel heel sterk geïnterpreteerd in termen van nut, motieven en bedoelingen van slechts een deel van de hierbij betrokken mensen, een ten aanzien van sociale verschijnselen in het algemeen door velen als te eenzijdig verworpen zienswijze. Bovendien is het nog maar de vraag

¹⁵ Zie M. Gijswijt-Hofstra, 'Bijdrage tot theorievorming over de 16e- en 17e-eeuwse Europese heksenvervolging', *Mens en maatschappij* 47 (1972) 304-336.

hoe vaak massale heksenvervolgingen werden voorafgegaan door een wisseling van de wacht. Overigens wijst Larner op een ten onrechte veelal onderbelicht gebleven aspect van religieuze intolerantie, namelijk de politieke betekenis van religie. Ook besteedt zij ruimschoots aandacht aan het juridische kader van heksenvervolgingen, opgevat als onderdeel van sociale controle. Dit kader zal in het algemeen bij onderzoek naar religieuze intolerantie systematischer moeten worden benut.

De in het tweede deel van *Witchcraft and religion* opgenomen Gifford lectures van 1982 zijn getiteld 'Relativism and ethnocentrism: Popular and educated belief in pre-industrial culture'. Ook Larner signaleert een grote preoccupatie met religieuze orthodoxie in wat zij noemt 'the age of faith', de periode vanaf het eind van de vijftiende tot de achttiende eeuw. Ongeloof of onjuist geloof werd beschouwd als sociaal subversief en van staatswege bestreden. Larner gaat echter in haar betoog voorbij aan de wel door Monter geëtaleerde verschillen in tradities in dit opzicht binnen Europa. Wederom propageert zij interpretaties in termen van het christendom als politieke ideologie. Een heel aardige voordracht betreft die over officiële en niet-officiële geneeskunde, waarin, aan de hand van voornamelijk Schots en Engels materiaal, veranderingen in de onderlinge verhouding tussen ideeën en praktijken van verschillende bevolkingslagen worden geanalyseerd en waarin ook magie, religie en wetenschap in hun onderlinge relaties ter sprake worden gebracht.

Al met al bieden de studies van Monter en Larner veel materiaal en stof tot nadenken voor wie geïnteresseerd is in tolerantie en repressie van religie en magie in vroegmodern Europa. Voor toekomstige onderzoekers valt in de eerste plaats op het terrein van theorievorming nog veel te doen.