

dtv Taschenbücher

Hexen und Hexenprozesse in Deutschland

Bearbeitet von
Wolfgang Behringer

1. Auflage 2000. Taschenbuch. 528 S. Paperback

ISBN 978 3 423 30781 9

Format (B x L): 12,4 x 19,1 cm

[Recht > Rechtswissenschaft, Nachbarbereiche, sonstige Rechtsthemen > Rechtsgeschichte](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps, sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

dtv

Ein neues Feindbild entstand im ausgehenden Mittelalter: Die Hexen schienen die christliche Gesellschaft von innen her zu bedrohen. Hexenverfolgungen setzten ein, in Deutschland später als in Süd- und Westeuropa, aber dafür intensiver und bis weit in die Neuzeit hinein. »Deutschland, so vieler Hexen Mutter«, klagte Friedrich Spee. Mehr Menschen wurden hier als Hexen verbrannt als in der übrigen Christenheit. Besonders Frauen waren es, die man der Zauberei und des Paktes mit dem Teufel verdächtigte. Allerdings waren die Ansichten über das Wesen des Hexenverbrechens nie einheitlich. Immer gab es Stimmen, die die Existenz des Deliktes überhaupt bestritten. Andere verteidigten die Verdächtigten aus humanitären Gründen oder setzten sich zur Wehr gegen die unmenschliche Hexenjustiz, die an manchen Orten, aber nicht überall, geübt wurde. Wo und wann die Hexenverfolgungen stattfanden, was die Hexenverfolger und ihre Gegner dachten, aber auch, was die als Hexen verdächtigten Personen zu Protokoll gaben, und wie sich die Thematik in Predigten, Gesetzestexten, Zeitungen und in der Literatur niederschlugen – davon kann man in dieser reichhaltigen, aktualisierten Dokumentation lesen.

Wolfgang Behringer, geboren 1956 in München, ist Professor für Geschichte an der University of York (England). Er hat zahlreiche Publikationen zur europäischen Kulturgeschichte vorgelegt und ist Mitherausgeber der Reihe ›Hexenforschung‹, der ›Encyclopedia of Witchcraft‹ sowie der Neuübersetzung des ›Malleus maleficarum/Hexenhammer‹ von Heinrich Kramer/Institoris (dtv 30780).

Hexen und Hexenprozesse in Deutschland

Herausgegeben von
Wolfgang Behringer

Deutscher Taschenbuch Verlag

Originalausgabe

Mai 1988

4., überarbeitete und aktualisierte Auflage September 2000

6. Auflage Mai 2006

© Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München

www.dtv.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Sämtliche, auch auszugsweise Verwertungen bleiben vorbehalten.

Umschlagkonzept: Balk & Brumshagen

Umschlagbild: Titelholzschnitt des ›Tractatus de confessionibus
maleficorum et sagarum‹ von Peter Binsfeld, 1590 (Ausschnitt)

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN-13: 978-3-423-30781-9

ISBN-10: 3-423-30781-1

Inhalt

Vorwort	7
Erstes Kapitel	
Christliches und magisches Weltbild im Widerstreit	11
Volks Glaube und Volksmagie	21
Bekämpfung des Unglaubens durch Kirche und Staat im Mittelalter	53
Zweites Kapitel	
Erste Hexenverfolgungen und Widerstand gegen die Inquisition in Deutschland	72
Hexenprozesse als Sensation	79
Hexen und die Inquisition	88
Erste systematische Hexenverfolgungen in Deutschland	106
Widerstand gegen den inquisitorischen Hexenwahn ...	113
Drittes Kapitel	
Mentalitätswandel und Neubeginn der Hexen- verfolgungen	130
Die Verfolgungswelle von 1562 bis 1564	137
Die Verfolgungswelle nach der Hungerkrise von 1570 ..	149
Die Verfolgungswelle ab 1580	159
Viertes Kapitel	
Höhepunkt der Hexenverfolgungen 1585 bis 1630	180
Die Verfolgungswelle von 1585 bis 1594	196
Die Verfolgungswelle um 1600	231
Die Verfolgungswelle von 1607 bis 1618	237
Die große Verfolgungswelle 1626 bis 1630	250
Fünftes Kapitel	
Verdacht, Verhör, Folter und Hinrichtung: Stationen der Hexenverfolgung	268
Sechstes Kapitel	
Kritik an den Verfolgungen und Eindämmung der Gefahr .	314
Widerstand der Betroffenen und öffentliche Meinung ..	330
Die protestantische Debatte	333

Die katholische Debatte	360
Eindämmung der Verfolgungen	387
Siebtes Kapitel	
Vom Hexenwahn zur radikalen Aufklärung	400
Hexen als Gegenstand der Literatur nach 1587	408
Neue Aufrufe und Ansätze zur Hexenverfolgung	423
Letzte Hexenhinrichtungen	428
Legitimationszwänge der Verfolger	438
Bruch mit der Vergangenheit	441
Radikale Aufklärung. Von der Kritik zur Satire	453
Verzeichnis der Dokumente mit Quellennachweisen	459
Neue Literatur	496
Register	501

Hexe – kaum ein anderes Wort hat jemals die Geister so sehr geschieden. Bei den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen ging es um grundsätzliche weltanschauliche Fragen – und für die Betroffenen um Leben oder Tod. Seit dem Aufkommen der neuen Hexenvorstellung war umstritten, ob es überhaupt Hexen gäbe. Die von ihrer Existenz überzeugt waren, waren sich uneinig, was die Grundlage ihrer Kunst war, im Einzelfall auch, wer als Hexe zu betrachten sei. Solche Auseinandersetzungen beschränkten sich nicht auf Gelehrte: Nicht nur Theologen und Juristen, sondern die Regierungen und Universitäten, Päpste und Kaiser, Pfarrer und Bauern, Kaufleute und Ärzte, Buchdrucker und Literaten mischten sich in die Diskussionen. Das ganze »Volk« war intensiv an diesem Thema interessiert. Entweder fühlte man sich geschädigt von den Hexen, oder man hielt die »Verhexten« für verrückt und die »Hexen« für unschuldig, oder man befand sich in der Lage, Entscheidungen treffen zu müssen. Nicht zuletzt deshalb mußte man sich für das Thema interessieren, weil jeden eine Beschuldigung treffen konnte. Schließlich stritt man sich auch nach dem Ende der Hexenprozesse weiter: Der von dem Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer auf die letzte europäische Hexenhinrichtung gemünzte Begriff »Justizmord« ist in die Umgangssprache eingegangen. Schließlich hat ein Teil der Frauenbewegung mit gutem Grund die Hexe zu ihrem Symbol erkoren und manche meinen, Vergangenheit müsse man nicht erforschen, sondern erfüllen. Eine solche Haltung ruft natürlich den Widerstand der professionellen Historiker (und Historikerinnen) hervor, die ihr Gewerbe aufgeben müßten, wenn sich jeder seine Vergangenheit in so direkter Form selbst erfinden würde¹.

Auch wenn Polarisierung geradezu die Funktion der Hexe zu sein scheint, die als »Zaunreiterin« zwischen Gott und dem Teufel, Natur und Kultur, »Wildnis und Zivilisation« steht: Um das Thema spannend zu finden, ist Subjektivismus nicht nötig. Er wäre im Gegenteil hinderlich dabei, die große Vielfalt

¹ Hinweise auf die seit der letzten Auflage dieses Buches erschienene Literatur finden sich im Anhang auf S. 495–499.

der Entwicklungen und Meinungen im Umfeld des Hexenthemas zu erkennen. Denn wie kaum ein anderes Thema der Historiographie bilden die Hexen gleichsam einen Schlüssel zum Verständnis einer ganzen Epoche der Geschichte: Ob man sich für die Stellung der Frau interessiert oder für die Funktionsweise des Gerichtswesens, für theologische Kontroversen oder die Bedeutung der Magie, für die ungeschriebenen Regeln des Alltagslebens oder die Auswirkung sozialer Spannungen, für fremdartige Volksglaubensvorstellungen oder die Entstehung der neuzeitlichen Rationalität, die Geschichte der Medizin oder der Psychologie – das Hexenthema bietet Einblicke in viele Bereiche.

Die Hexenforschung hat gelernt, zwischen Zentrum und Peripherie der Hexenverfolgung zu unterscheiden, und mit großer Sicherheit kann man heute sagen, daß etwa die Hälfte der geschätzten fünfzig- oder sechzigtausend Hexenverbrennungen Europas in Deutschland stattgefunden haben: Hier lag – im weltweiten Vergleich – das Zentrum der Hexenverfolgungen, die in den zwei Generationen zwischen 1560 und 1630 ihren Höhepunkt erreichten – also keineswegs im »finsternen Mittelalter«, wie man immer wieder auch in »gutinformierten Kreisen« hören kann, sondern in der Neuzeit. Amerika war längst entdeckt, die Kopernikanische Wende hatte schon stattgefunden. Zeitgenossen der Hexenverfolgungen waren Shakespeare, René Descartes und Francis Bacon, Galileo Galilei und Johannes Kepler, dessen Mutter in einer württembergischen Kleinstadt beinahe als Hexe verbrannt worden wäre. Die Wissenschaftsrevolution fand genau im Zeitalter der Hexenprozesse statt.

Die Erforschung der Geschichte der Hexenprozesse in Deutschland hat im letzten Jahrzehnt besondere Fortschritte gemacht. Konnte man noch 1981 anhand Gerhard Schormanns kurzem Überblick »Hexenprozesse in Deutschland« sehen, wie wenig wir eigentlich wissen, so stehen wir mittlerweile vor einer veränderten Situation. Zu den Regionalstudien über Baden-Württemberg und Nordwestdeutschland kamen neuere über Schleswig-Holstein, Bayern und das Saarland hinzu. Wichtige Territorien wurden untersucht: die verfolgungsintensiven Kurfürstentümer Mainz, Trier und Köln, das kurkölnische Herzogtum Westfalen, die Hochstifte Paderborn und Osnabrück, das Herzogtum Preußen, ebenso einzelne Gegenden mit starker politischer Zersplitterung im Rhein-Main-Gebiet. Das Gedenkjahr des »Malleus Maleficarum« hat zu einer großen Bestands-

aufnahme der bisherigen Hexenforschung, insbesondere auch für Österreich, geführt.

Kennzeichnend für die neuere Hexenforschung wurde das Herangehen an das Quellenmaterial mit analytischen Fragestellungen. Wichtige Schritte in die skizzierte Richtung wurden bereits auf der Basis umfangreicher Regionalstudien unternommen, wenn etwa die Rolle der Magie im täglichen Leben am Beispiel Schleswigs, Österreichs, des Saarlandes oder der Grafschaft Lippe untersucht wurde oder die Entstehung der Hexenverfolgung in der dörflichen Gesellschaft, die sozialen Ursachen und Hintergründe von Hexenprozessen, Entstehung und Umfeld des ›Hexenhammers‹ oder die Stellung Luthers zum Zauber- und Hexenwesen, der Vorgang einer Gesetzgebung gegen Aberglauben und Hexerei, der gelehrte Diskurs zum Hexenwesen oder, im Gegensatz dazu, archaische Elemente in den Vorstellungen der Bevölkerung.

Wenn das Hexenthema in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung zugenommen hat und Deutschland im Mittelpunkt der Verfolgungen stand, liegt die Funktion eines Quellenbandes ›Hexen und Hexenprozesse in Deutschland‹ auf der Hand. Zweck dieser Sammlung ist es, der unentbehrlichen älteren Quellensammlung Joseph Hansens eine neuere Edition gegenüberzustellen, die vornehmlich Texte aus jener Zeit präsentiert, in der die Hexenprozesse an ihren Höhepunkt gelangten. Aufgrund der schieren Textflut konnte jedoch Vollständigkeit nicht angestrebt werden. Stattdessen wurde auf Repräsentativität der Texte geachtet: Entweder handelt es sich um wichtige Texte in der Geschichte der Hexenprozesse oder um zeittypische Texte, sei es auf der Ebene der staatlichen (Gesetzgebung, Strafrechtskommentar, Prozeßinstruktion, Verhörschema, Inventar verdächtiger Gegenstände, Rechtsgutachten etc.) oder der kirchlichen Administration (etc.), der literarischen Gattungen (Predigt, Kirchenlied, Meistersang, Schwank, Volksbuch, Chronik, Gedicht, Neue Zeitung, Drama, Roman), aber auch auf der Ebene der privaten Meinungsäußerung (Briefwechsel, Familienchronik, protokollierte Aussagen). Gerade in diesen Bereichen wurden Texte in die Sammlung aufgenommen, die zuvor niemals publiziert gewesen waren. Zweck der Sammlung ist es natürlich auch, einem interessierten Publikum den Umgang mit Quellen zu ermöglichen. Dahinter steht die Auffassung des Historikers, daß Diskussionen über ein Thema nur fruchtbar sind, wenn man dessen Basis kennt.

Die erste Auflage dieses Bandes hat sich rasch verkauft. Das Buch ist seit längerem vergriffen und selbst in manchen Bibliotheken nicht mehr erhältlich, aus denen es – vermutlich durch Zauberkünste – verschwunden ist. Dies bietet die Gelegenheit zu einer überarbeiteten und um ein Register vermehrten zweiten Auflage. Einige Texte wurden neu aufgenommen, etwa zur grundlegenden Lehre des Kirchenvaters Augustinus über den Dämonenpakt (Dok. 25). Andere wurden neu übersetzt wie einige lateinische Texte des Frühmittelalters (Dok. 29, 31, 34, 35) und der für die Hexenfluthematik zentrale Text des ›Canon Episcopi‹ (Dok. 36) über die nächtlichen Fahrten gewisser Frauen. Einige zitierte Texte konnten neueren Editionen entnommen (Dok. 11, 60, 61) oder anhand des Originals überprüft werden (Dok. 169, 178, 191, 216).

Bonn, Mai 1993

In den beiden vergangenen Jahren hat die Hexenforschung erneut große Fortschritte gemacht. Für die dritte Auflage der dtv-dokumente ›Hexen und Hexenprozesse‹ wurde, neben zahlreichen kleineren Korrekturen, vor allem die Einleitung des vierten Kapitels dem aktuellen Forschungsstand angepaßt.

München, Februar 1995

Veränderungen in der vierten Ausgabe wurden vor allem durch das Erscheinen einer Neuübersetzung des Hexenhammers nötig (Dok. 12, 55, 56 a–f, 64 a–b). Modernisierte Übersetzungen wurden auch für die Texte von Beda (Dok. 27) und Paracelsus (Dok. 74) aufgenommen. Die Einleitungen zum ersten und zum siebten Kapitel wurden dem Stand der Forschung angepaßt. Kleinere Fehler wurden stillschweigend korrigiert. Die Literaturliste im Anhang gibt einen Überblick über die wichtigsten Neuerscheinungen.

York, im März 2000

Erstes Kapitel

Christliches und magisches Weltbild im Widerstreit

Während der Phase ihrer Ausbreitung in der Spätantike und im frühen Mittelalter war die christliche Kirche allenthalben mit anderen Glaubensformen konfrontiert. diese waren teilweise – wie die altägyptischen Religion – hochentwickelt und Jahrtausende alt, teilweise – wie der Mithraskult – jung und von hoher Dynamik. In Europa trafen die christlichen Missionare zunächst auf die Glaubensvorstellungen der keltischen, germanischen und slawischen Völker, die neben einigen Hauptgottheiten eine Vielzahl von Neben- und Lokalgöttern kannten, daneben Kulte um heilige Plätze, Bäume, Quellen, Steine etc. Von der Antike (Dok. 1) bis hinein ins hohe Mittelalter (Dok. 38) besitzten wir Zeugnisse von solchen vorchristlichen religiösen Verhältnissen auf dem Boden des heutigen Deutschland.

Der Umgang mit diesen nichtchristlichen Vorstellungen war für die Missionare des frühen Christentums nicht gerade einfach. Mit seinem universalen Heilsanspruch waren konkurrierende Kulte unvereinbar, besagte doch das Erste Gebot des christlichen Gottes: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir! – ein Gebot, das im Hinblick auf das Thema Zauberei eine überragende Rolle spielen sollte: Augustinus ordnete jede Form der Zauberei, Wahrsagerei oder des Aberglaubens unter die Idolatrie ein (Dok. 25), und alle katholischen Theologen nach ihm, aber auch die großen Reformatoren wie Martin Luther (Dok. 61) oder Jean Calvin behandelten die Zauberei in ihren Dekalog-Kommentaren unter dem Ersten Gebot.

Im Frühmittelalter stellte sich den Missionaren eine geradezu herkulische Aufgabe, sollten sie doch nicht nur Anhänger gewinnen, sondern alle anderen Kulte und Religionen ersetzen und auslöschen. Daß dies nicht selten mit brachialer Gewalt geschah, ist bekannt und wird auch an einigen der hier präsentierten Quellen in Bezug auf den Moselraum (Dok. 26), auf die Sachsen (Dok. 32–34) und die Elbslawen (Dok. 38) verdeutlicht. Daß man eine neue Religion nicht nur mit Gewalt einführen kann, sondern durch geschmeidige Akkulturation und Angebote attraktiv machen muß, wird ebenfalls deutlich. Die Missionsinstruktionen des Papstes Gregor I. (Dok. 27) zeigen dies deutlich. Daß die christliche Religion bei aller Bekämpfung

heidnischen Aberglaubens in vielfältiger Form selbst mit magischen Vorstellungen durchsetzt worden ist, wird von jüngsten Untersuchungen bestätigt, die nachweisen, daß gewisse Formen der Magie bewußt von der frühmittelalterlichen Kirche adaptiert worden sind, um den schwierigen Akkulturationsprozeß der heidnischen Bevölkerung zu erleichtern¹.

Der Glaube an die Möglichkeit zauberischer Einflußnahme stellte sozusagen ein Gegenstück zum modernen Fortschrittsglauben dar, der ebenfalls trotz zahlreicher Rückschläge eine optimistische Erwartungshaltung der Menschen ermöglichte. Magie schien alle Möglichkeiten zu eröffnen: Feinde konnten magisch besiegt werden, Fesseln konnten gelöst werden, Freia und Wodan dienten dem Heilzauber wie später christliche Heilige (Dok. 3). Die Merseburger Zaubersprüche finden ihre direkte Kontrafaktur im Trierer Pferdesegen, wo der spätgermanische Hauptgott Wodan durch Christus ersetzt wird (Dok. 4).

Gemeinsam war allen germanischen Völkern der Glaube an die Kraft der Zauberei, also auch der schädlichen Zauberei. Diesen Glauben teilten sie mit den benachbarten keltischen und slawischen Völkern, und selbst in der Hochkultur des Römischen Reiches mußte Schadenzauber gesetzlich unter Strafe gestellt werden, wenn auch manche Intellektuelle zur Zeit der Republik an der Macht jeglicher Zauberei zweifelten. Alle germanischen Volksrechte kennen Bestimmungen gegen Zauberei, beispielsweise die *Lex Baiuvariorum*, welche eine Form der zauberischen Ernteschädigung (*aranscarti*) unter Strafe stellte (Dok. 29). Obwohl durch die Christianisierung des frühen Mittelalters die alten Werte in Frage gestellt worden waren, hielten Teile der Bevölkerung daran fest. Im Jahr 1090 wurden bei Freising gegen den Willen der Kirche drei Wettermacherinnen am Isarstrand verbrannt, und vieles an diesem – allerdings damals noch illegalen – Vorgang erinnert an spätere Hexenprozesse. Nur die inneren Wirren um die Sedisvakanz des Freisinger Bischofsstuhls machten die Verbrennung der vermeintlichen Zauberinnen möglich. In dem komplizierten Verfahren spiegeln sich die verbreiteten Ängste vor Zauberei wider. Die Kirche akzeptierte die Hinrichtungen keineswegs, sondern bezeichnete die Frauen als »Märtyrerinnen« (Dok. 5).

Volks Glaubensvorstellungen waren auch nach der Christianisierung sehr mächtig. Die *Legenda aurea* berichtet im 13. Jahr-

¹ V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford 1991, S. 393–407.

hundert vom Nachtmahl für die guten Frauen (Dok. 7), und für den gleichen Brauch finden wir zahlreiche Belege noch im 15. (Dok. 11) und in Resten auch in unserem Jahrhundert. An bestimmten Tagen werden Schalen mit Essen und Getränk nachts an bestimmten Plätzen, meist in der Stube, aufgestellt: ein »heidnisches« Opfer an die guten Geister, die Holden, die Perchten, die Alfén. Voll von heidnischen Vorstellungen sind auch die Götterlieder der älteren Edda, die ins 13. Jahrhundert datiert wird, aber ältere, vorchristliche Vorstellungen überliefert. In »Der Seherin Weissagung« hören wir von magischen Bäumen und Quellen, von weisen Frauen, von Zauber, Wahrsagung und Losdeutung, vom Hauptgott Odin (der im Süden Wodan hieß), von den durch die Luft reitenden Walküren, vom Unhold Loki, von der Kraft der Erde und vom Zauber der Ähre. In »Odins Runenlied« finden wir Zauberworte in Stabreim, lesen von Asen-Göttern, Alfén, Zwergen und Riesen, die bis ins 17. Jahrhundert hinein im Volksglauben herumspukten. Im »Zaubergedicht« schließlich sind Anwendungsmöglichkeiten der Zauberei aufgezählt, die sich über Jahrhunderte hinweg wenig verändert haben. Wie die Merseburger Zaubersprüche enthält es auch den Heil-, Binde- und Lösezauber, außerdem die heidnischen Götter der Asen und der Alfén sowie die »Zaunreiterinnen«. Diese »Unholden« werden hinweggezaubert, und auch sonst sollte die Magie »nütz den Erdensöhnen« sein. Jahrhunderte nach der Christianisierung waren die heidnisch-zauberischen Mächte immer noch präsent. Im 13. Jahrhundert polemisierte »Der Stricker«, ein süddeutscher Intellektueller, gegen die Vorstellung von Unholden und bezeugte eben dadurch ihre Allgegenwart (Dok. 6). Er stand mit seiner Skepsis auf ebenso verlorenem Posten wie Jahrhunderte später Montaigne (Dok. 217). Zu Ende des 13. Jahrhunderts überliefert uns der Deutschordensritter Hugo von Langenstein in seiner Dichtung »Martina« den oberdeutschen Begriff »Hexe« (Dok. 8).

Auf Anfang des 14. Jahrhunderts wird ein aufschlußreicher deutschsprachiger Nachtsegen gegen die Unholden datiert, dessen genaue geographische Zuordnung unklar ist. Mit einem christlichen Segen werden hier die heidnischen Vorstellungen dämonisiert: Die Nachtfahrt, die Schwarzen und die Weißen (die die guten genannt werden), die zum Blocksberg reiten, die Bilwisse, die Zaunreiter, die Unholden, »Truttan unde Wutan, Wutanes her und alle sine man«, »Alb und elbelin«, »Albes swestir unde vatr«, »Albes mutir, trute und maren«, »Albes

kint, ir wihtelin«. All diese heidnischen Götter und Dämonen sollen gebannt werden: »Ich beswere dich, ungehüre ...« (Dok. 9). Ähnliche Vorstellungen finden wir auch ganz im Süden des deutschen Sprachraumes, in einem Gedicht des Südtiroler Richters und Dichters Vintler. Perchten, Trutten, Elben, Schrätel und »Unhollen« lebten im 15. Jahrhundert noch überall in den Vorstellungen der Bevölkerung, wobei Intellektuelle wie Vintler allerdings deutliche, nicht nur religiös motivierte Kritik an diesem Volksglauben üben konnten (Dok. 10).

Eine detaillierte Erläuterung der Verstöße gegen das erste Gebot hält fest: Den »Schrätelen« wird nachts und an bestimmten Tagen Speise und Trank geopfert, Wahrsagerei wird betrieben, Zauberer machen angeblich Wetter und fliegen durch die Lüfte (Dok. 11). Fühlt man sich verzaubert, so besucht man einen Wahrsager oder eine Wahrsagerin, der oder die auch zur Bewältigung des Zauberverdachts innerhalb der magischen Volkskultur rät: »Kunt sie das Wetter machen, so mug und kunt sie's wieder wenden auch.« (Dok. 12, 13, 14, 18).

Ein solches Vertrauen auf Magie und die eigene Kraft war im 16. Jahrhundert noch keineswegs marginal. Selbst führende, wenn auch unorthodoxe Gelehrte wie Paracelsus vertraten im Prinzip die gleiche Ansicht (Dok. 13). Und schon dem Autor des »Hexenhammers« war bekannt, daß die Bevölkerung auch ohne Inquisition mit den vermeintlichen Verhexungen umgehen konnte (Dok. 12). Eben dies erschien ihm jedoch als ein Austreiben des Teufels mit dem Beelzebub: Anstelle der katholischen Priester fungierten irgendwelche Volksmagier als populäre Heilsvermittler – dies konnte nur eine Machenschaft des Teufels sein.

Die Vorherrschaft der »magischen Volkskultur« blieb erstaunlicherweise trotz Inquisition, Reformation und Gegenreformation relativ ungebrochen. Calvinisten wie der Verfolgungsgegner Herman Witekind warfen zwar magische und katholische Riten in einen Topf, zeigen aber gleichwohl die Lebendigkeit und die tiefe Verankerung solchen Denkens (Dok. 17). Zaubersagen aus Sachsen vom Ende des 16. Jahrhunderts belegen, daß dort sogar zu diesem Zeitpunkt noch »Alb und Elbin« sowie die »Unholden« als Gegenpole zu den christlichen »Göttern« Jesus und Maria eine Rolle spielten (Dok. 19). Bayerische Quellen der gleichen Zeit belegen die Verehrung eines »Pürbeßbaums« durch die Bevölkerung, geradezu unglaublich nach fast tausend Jahren – wohl teilweise recht oberflächlichen – »Chri-

stentums«. Die Bevölkerung wallfahrtet zu einem heiligen Baum und verrichtet dort Opferhandlungen, als gäbe es keine christlichen Kirchen und Priester (Dok. 20). Ähnliche Kult-handlungen werden in der gleichen Region über hundert Jahre früher schon als Teufelsdienst bekämpft (Dok. 45). Überall in der Bevölkerung Mitteleuropas wurde gezaubert; je zwei Fälle aus protestantischen (Schleswig und Sachsen; Dok. 15, 19) und katholischen Gebieten (Südtirol und Franken; Dok. 21, 23) wurden als Beispiele ausgewählt. Besser als zahlreiche weitere Einzelbeispiele kann der Fall des Pustertaler Wirtes Christoph Gostner die Lebendigkeit der »magischen Volkskultur« an der Wende zum 17. Jahrhundert zeigen. Gostner war einer jener Spezialisten, zu dem die Ratsuchenden von weither anreisten und der in allen Lebenslagen Hilfe wußte. Wir können seine Denkweise und seine Hilfsmittel von ihm selbst kennenlernen (Dok. 21).

An dieser Stelle sind vielleicht einige Worte zur Bedeutung der »magischen Volkskultur« in der frühen Neuzeit nützlich. Die Zauberprozesse des 16. Jahrhunderts offenbarten die intensive Beschäftigung einzelner Personen mit Magie. Nicht selten können lange Zauberformeln ohne Gedächtnisstütze rezitiert werden. Irrig wäre jedoch die Ansicht, dabei habe es sich um eine ausschließlich gesprochene Kultur gehandelt. Zauberutensilien und Zaubersprüche wurden allenthalben hergestellt und gehandelt, nachgefertigt oder abgeschrieben, verschenkt, benutzt und abgewandelt. Naturgemäß spielten Heil- und Schriftkundige bei der Herstellung und Verbreitung von Zaubermedien eine besondere Rolle: Scharfrichter, Hufschmiede, Quacksalber, Hebammen und Kräuterweiber als Naturkundige auf der einen Seite, Schulhalter, aber auch Ratsherren, Richter und Pfarrer, im Prinzip jeder des Lesens und Schreibens Mächtige, auf der anderen Seite. Gemäß der immanenten Struktur der Zauberkunst galt ein Zauber nämlich als um so wirkungskräftiger, je komplizierter er war. Schriftlichkeit bot hier enorme Vorteile, da sie den korrekten Gebrauch der Zauberhandlungen zu garantieren schien.

Zauberkundige Personen waren nicht selten in weitem Umkreis bekannt. Magier vom Schlage des Christoph Gostner (Dok. 21) waren die tragenden Pfeiler der frühneuzeitlichen »magischen Volkskultur«. In der Bevölkerung genossen sie einiges Ansehen, da sie die Hoffnung auf Abhilfe in allen möglichen individuellen Nöten nährten. Man könnte sagen, daß sie

eine Art säkulares Priestertum ausübten, mit Beicht- und Aussprachemöglichkeit, mit der Beziehung zu übersinnlichen Mächten und der Fähigkeit, zu magischen Kulthandlungen anzuleiten, nach einem relativ einheitlichen, traditionellen, aber doch geheimen Muster. Säkular deshalb, weil es nicht auf jenseitige, sondern auf diesseitige Bedürfnisse ausgerichtet und dadurch viel mehr auf die täglichen Lebensbedürfnisse der Menschen zugeschnitten war. Zudem verlangten die Zauberkundigen keine Unterwerfung unter genormte Glaubensbekenntnisse mit ungewisser Auswirkung auf die aktuelle Notlage, sondern versprachen Hilfe zur Selbsthilfe in aktuellen Lebensfragen². Unter diesen Umständen verwundert die Feindschaft vieler Obrigkeiten gegen die Zauberer und Wahrsager nur wenig. Der Stadtrat von Nürnberg führte in den 1530er Jahren einen jahrelangen Kampf gegen eine Kunigund Hirtin, die sogenannte »Zauberin von Dormitz« – das Dorf lag gerade außerhalb des reichsstädtischen Herrschaftsgebietes. Als immer mehr Nürnberger Bürger ihren Weg nach Dormitz nahmen, sah der Stadtrat seine und die Autorität der Kirche in Gefahr (Dok. 80). Die volkstümlichen Zauberer wurden von vielen geistlichen und weltlichen Obrigkeiten als Konkurrenz empfunden, die ohne irgendeine Legitimation die Hierarchie der etablierten Autoritäten störte. Um »Aberglauben« nach der herkömmlichen Definition handelte es sich bei der magischen Volkskultur der frühen Neuzeit ganz offensichtlich nicht, auch nicht um einen unvollkommenen Technik-Ersatz, wie man lange Zeit in der Sekundärliteratur bis hin zu Keith Thomas anzunehmen gewohnt war. Stuart Clark argumentierte kürzlich in einem leistungswerten Aufsatz in »Past & Present«, bei der magischen Volkskultur habe es sich um keinen Religions- oder Technologieersatz, sondern eben um eine alternative Weltanschauung gehandelt, die im Widerspruch stand zur damaligen offiziellen Religion³.

Bei dem Reichtum des magischen Volksglaubens ist die Klage der religiösen Reformer über die Unwissenheit in Glaubensfragen zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht von der Hand zu

² Zur Konkurrenz von Priester und Zauberer vgl. auch Dieter Harmening, *Superstitio*. Berlin 1979, S. 223 f.; Aaron J. Gurjewitsch, Probleme der Volkskultur und Religiosität im Mittelalter, in: ders., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München 1982, S. 352–401, hier S. 366 ff.

³ Stuart Clark, French Historians and Early Modern Popular Culture, in: *Past & Present* (1983), Nr. 100, S. 62–99.

weisen (Dok. 22). Es ist fraglich, ob der Synonymwortschaft für Christus in der Bevölkerung ähnlich reichhaltig war wie der für die Hexen. Und die rührenden etymologischen Bemühungen des Johannes Prätorius geben uns weniger zu denken als die Intensität der magischen Volkskultur noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Der »Drudenfuß« (Pentagramm) erreichte offenbar in der Bevölkerung fast die Bedeutung des Kreuzzeichens (Dok. 25).

Eines der verbreitetsten Bildmotive der christlichen Kunst ist die Versuchung des heiligen Antonius durch Dämonen. Der Eremit Antonius war einer jener ägyptischen Christen, die sich bewußt der Einwirkung der alten Götter aussetzten und subjektiv deren Anfechtungen widerstanden. Ihre zahllosen bildlichen Darstellungen erinnern jedoch in keiner Weise mehr an ihre ursprünglich sehr realen Vorbilder. Ähnlich stark verwischt wurden die Spuren der vorchristlichen europäischen Glaubensvorstellungen, welche durch die spezifische Optik der christlichen Missionare gleichsam künstlich vereinheitlicht wurden, um sie wirksamer bekämpfen zu können. Kultstätten der älteren Gottheiten wurden systematisch zerstört. Solche Nachrichten haben wir über keltische (Dok. 26), germanische (Dok. 32) und slawische Heiligtümer (Dok. 38) im heute deutschsprachigen Raum. Einheimische Gottheiten wurden durch christliche ersetzt (Dok. 27). Nur ausnahmsweise werden einheimische Gottheiten überhaupt erwähnt, wie in dem berühmten sächsischen Taufgelöbnis, wo zur Verdeutlichung für die Bekehrten die alten Götter – Donar, Wotan, Saxnot und alle Unholden – mit dem christlichen Teufel und seinen Dämonen gleichgesetzt werden (Dok. 33). Wichtig für unser Thema ist, daß die Unholden hier wie in der Edda noch eindeutig übermenschliche Wesen verkörpern.

Mit einiger Berechtigung wird man die Zwangsmissionierung der Sachsen zunächst für oberflächlich halten dürfen, und dies wird in nicht viel geringerem Maße auch für jene Völker gelten, deren Oberschichten freiwillig zum Christentum überwechselten. Das »christliche Mittelalter« mag für weite Teile der Bevölkerung weit weniger christlich gewesen sein, als man dies aufgrund der Literatur dieser Zeit annehmen würde. Knapp unter der Oberfläche hielt sich eine Vielzahl kultischer Verrichtungen und magischer Vorstellungen, von deren Existenz die frühmittelalterlichen »Bußbücher« berichten (Dok. 28, 37). Diese Bußbücher waren praktische Handreichungen für Beichtväter, wel-

che die einzelnen Sünden klassifizierten und ihnen Kirchenbußen in unterschiedlichen Höhen zuordneten. Sinnvollerweise mußten diese Bußbücher engen Kontakt mit der Glaubenswirklichkeit bewahren, sonst wären sie in der seelsorgerischen Praxis nur von geringem Nutzen gewesen. Auch wenn es stimmt, wie in Teilen der Literatur immer wieder betont wird, daß die Poenitentiale sehr traditionsverhaftet waren und namentlich auf dem Gebiet der Aberglaubensbekämpfung ein Großteil der Verfehlungen fast wortwörtlich bereits in einer Kompilation des Cäsarius von Arles aus dem 6. Jahrhundert zu finden ist⁴, so beweisen doch spätere Zusätze, daß der Kontakt zur Realität nicht verlorenging (Dok. 31, 37). Frühmittelalterliche Quellen zeigen, daß auch die gesellschaftliche Oberschicht der Konsultation von Zauberern – auch Zauberweibern – aus dem Volk nicht abgeneigt war (Dok. 30), und die Strafbücher der Reichsstadt Augsburg vermitteln uns noch im frühen 17. Jahrhundert den gleichen Befund⁵. Die Strafbestimmungen der Kirche gegen solche Volksglaubensvorstellungen enthielten im frühen Mittelalter allerdings noch nicht die Todesstrafe (Dok. 28, 35). Theoretisch war dies auch in den sogenannten Volksrechten nicht der Fall (Dok. 29), doch in der Praxis bestanden hier ältere Rechtsvorstellungen (Dok. 5), die sich im Hochmittelalter in nunmehr christlicher Einkleidung wieder durchsetzten (Dok. 39, 41, 43). Allerdings gab es auch in der mittelalterlichen Kirche durchaus »aufgeklärte« Strömungen, die nicht an Zauberei glauben wollten, und sei es nur deshalb, weil Zauberer den Klerikern in der Bevölkerung ernsthaft Konkurrenz machten (Dok. 30, 36, 37). Die weltliche Macht assistierte der Kirche bei der Bekämpfung heidnischer Bräuche (Dok. 31, 32, 34).

Doch trotz der permanenten und harten Gegnerschaft und der Bemühungen vermutlich von Generationen von Seelsorgern gelang es der Kirche weder, die verhaßten magischen Praktiken der Bevölkerung abzustellen, noch die teilweise monströsen Volksglaubensvorstellungen zu beseitigen. Heidnische Götter wie Wotan spielten zwar direkt spätestens seit dem hohen Mittelalter keine Rolle mehr, doch Vorstellungen wie die von den nächtlichen Fahrten des »Wuotens Heer« oder »Wütis Heer«, der »Wilden Jagd«, der »Gerechten Schar« und der »Nacht-

⁴ Harmening, *Superstitio*, S. 43–75.

⁵ Stadtarchiv Augsburg, Strafbücher 1581–1651; Wolfgang Behringer, *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München 1987, S. 183.

fahrt« der »Unholden«, der Frau »Huldie« oder »Berchte«, der nachts Schüsseln mit Mahlzeiten auf den Tisch gestellt wurden, um sie günstig zu stimmen, bleiben in der Bevölkerung lebendig⁶. Mit derartigem Feenglauben beschäftigte sich der zuerst von Regino von Prüm (ca. 840–915) aufgeführte *Canon Episcopi*, welcher den Glauben an nächtliche Fahrten bestimmter Frauen mit heidnischen Göttinnen zur teuflischen Illusion erklärt (Dok. 36). Bischof Burchard von Worms erläuterte hundert Jahre später, daß die dort erwähnte römische Göttin Diana »hier« vom Volk in seiner Dummheit *striga holda* genannt werde (Dok. 37). Über Gratians Dekrete gelangte diese Traumtheorie in das kanonische Recht. Er diente später zahlreichen Schriftstellern und Theologen als Schlüsseltext bei dem Bemühen, den Hexenflug für unreal zu erklären (Dok. 10, 44, 69, 105).

In Deutschland blieb diese Ablehnung der Möglichkeit des Hexenfluges bis ins 15. Jahrhundert hinein bei der Geistlichkeit erhalten⁷, und auch danach glaubte wohl immer nur ein Teil des Klerus und der Gebildeten daran. In Teilen der europäischen theologischen Literatur, namentlich den Handbüchern der Inquisition, vollzog sich in diesem Punkt seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts eine für die Hexenfrage folgenschwere Veränderung, derzufolge unter bestimmten Prämissen nun die Möglichkeit des Fluges akzeptiert wurde. Dies war eine Wendung um 180 Grad⁸. Generell wandelte ja die Theologie auf einem schmalen Grat zwischen einer Geringschätzung und einer Überschätzung der Möglichkeiten teuflischer und zauberischer Einflußnahme. Dies zeigen nicht nur die Bestimmungen der Bußbücher oder Nachrichten aus Chroniken des frühen und hohen Mittelalters, sondern auch die Äußerungen der hohen Theologie, der Patristik und Scholastik.

Bei der Bekämpfung des zurückgehenden heidnischen Glaubens und des sich davon ablösenden und übrigbleibenden »Aberglaubens« basierte die theologische Doktrin seit der Spätantike auf der Anschauung, daß Zauberei prinzipiell möglich sei, jedoch nicht aus eigener Kraft des Menschen, sondern nur

⁶ Wolfgang Behringer, Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit, München 1994.

⁷ Sigmund Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Stuttgart 1896, S. 31, 71 f.

⁸ Joseph Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. Leipzig 1900, S. 190 ff., 235 ff., 303 ff., 455 ff., 508–514.

auf der Grundlage einer heimlichen, ausdrücklichen oder impliziten Verständigung des Menschen mit einem Dämon. Darunter wurden zunächst die als Teufel betrachteten heidnischen Götter, später direkt der Teufel des Christentums verstanden. Diese Lehre vom Dämonenpakt geht als eine Art semiotischer Theorie auf den in Nordafrika und Oberitalien lebenden Kirchenlehrer Augustinus (354–430) zurück. Seiner Ansicht nach waren abergläubische Handlungen oder die Benutzung magischer Gegenstände (z.B. Amulette) zwar an sich wirkungslos, stellten aber eine Art Kommunikationsmittel mit den Dämonen dar und bewirkten den stillschweigenden Abschluß eines Dämonenpakts durch den Willen des Ausübenden und die dem Dämon gegebenen Zeichen⁹. Augustins Lehre vom Dämonenpakt (Dok. 25) wurde in der scholastischen Literatur sehr einflußreich und auch maßgebend für die Einordnung von Magie und Zauberei bei dem wichtigsten Theologen des Hochmittelalters, Thomas von Aquin (1225–1274). Nach neunhundert Jahren spielte die direkte Auseinandersetzung mit konkurrierenden heidnischen Religionen in Europa keine Rolle mehr. Um so erschreckender ist es daher, wenn Thomas von Aquin die augustinische Pakttheorie jetzt auf den Volksaberglauben anwendet und ausdifferenziert in *pacta expressa* und *pacta tacita* (ausdrückliche bzw. stillschweigende Dämonenpakte). Jede auch noch so kleine abergläubische Handlung sah der »Doctor Angelicus« auf einem Teufelspakt gegründet, selbst dann, wenn der Ausübende das nicht weiß (*pactum tacitum*). Die mit Gottes Erlaubnis handelnden Dämonen können auf Erden alles bewirken. Bei Thomas von Aquin »ist der Aberglaube nun in der Tat zu einer unheimlichen Bedrohung gemacht worden – wie es dann auch der spätmittelalterliche Hexenwahn so empfunden hat«¹⁰.

Nach der theologischen Doktrin gab es somit keinen wesent-

⁹ Harmening, *Superstitio*, S. 115 ff., 303 ff., nach: Augustinus, *De doctrina christiana*, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Wien 1886 ff., Bd. 80, S. 1–169, hier Teil 2, S. 20–24. Vgl. Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*. Bonn 1901, S. 25–30.

¹⁰ Harmening, *Superstitio*, S. 308–317, hier S. 317. Harmening bezieht sich auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Bd. II/2, c. 92–96 und *Quaestiones disputatae de malo*, quaestio 16, articulum 9. Weitere einschlägige Textstellen zieht Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse*, S. 41 f., heran. Seiner Ansicht nach muß Thomas von Aquin »als derjenige bezeichnet werden, der am meisten zur Festsetzung dieses Wahnwitzes beigetragen hat«.