



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

**„Beschreibung der Unbeständigkeit der
bösen Engel und Dämonen“.**

**Pierre de Lancre's Hauptwerk „*Tableau de l'inconstance
des mauvais anges et démons*“ von 1612 im Spiegel der
modernen Geschichtsforschung.**

Verfasser

Mag. phil. Christian Kummer

Angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, April 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 312

Dissertationsgebiet lt.
Studienblatt: Geschichte

Betreuer: Univ.-Prof. (i. R.) Dr. Helmuth Grössing

Inhaltsverzeichnis

- Danksagung	5
- Vorwort	6
- Einleitung	9
- Strukturierung	14
- Erforschung	20
- Historische Dämonologie	31
- Die Situation in Frankreich	40
o Zur politischen Geschichte Frankreichs	43
o Zur baskischen Geschichte	48
- Juristik	
o Das Strafgerichtsverfahren im frühneuzeitlichen Frankreich	55
o Die rechtlichen Grundlagen	59
o Veränderungen des Strafprozessrechts	61
- Biographie Pierre de Lancre	68
o Zum Verwandtschaftsverhältnis	74
o Montaigne	75
- Die Schriften Pierre de Lances	79
- Entstehung Tableau	88
- Mission 1609	91

- Beleuchtung Tableau 1612	96
o Sozialgeschichte	105
o Labourdiner	108
o Gender	114
o Ablauf der Verfolgungen in Frankreich und Spanien	120
o Kirche – Staat	130
o Lykanthropie / Verwandlung	134
o Grenier	140
o Allgemeines zum Sabbat	146
o Der Sabbat im Tableau	156
o Zur Gravur Jan Ziarnkos	172
o Tafeln	175
o Bilder als Quelle	184
o Tarantismus	188
o Der naturwissenschaftliche Aspekt	192
o Der sexuelle Aspekt	196
 - Zur Theorie des Hexenwesens	 203
 - Thesen und Erkenntnisse	 208
 - Schlussbetrachtung	 215
 - Literatur	 225
 - Abstract	 235
 - Lebenslauf	 237

Danksagung

Es gibt einige Leute, ohne deren Unterstützung diese Arbeit niemals zu einem Abschluss gekommen wäre.

Zunächst gebührt mein wissenschaftlicher Dank meinem Professor Dr. Helmuth Grössing, der mich stets mit Rat und Tat unterstützt und mir diese Arbeit erst ermöglicht hat, sowie meinem zweiten Betreuer Dr. Wolfdieter Bihl.

Besonders dankbar bin ich über die anregende Unterstützung und teilweise auch Erleuchtung, welche mir durch Gerhild Scholz Williams zuteil wurde, die mich stets durch Tipps und Hinweise am Ball bleiben ließ. Wolfgang Behringer möchte ich für die netten Vermittlungen und die freundlichen Worte danken. Gustav Henningsen, Sophie Houdard und Isa Dardano Basso bin ich für die Zurverfügungstellung ihrer wissenschaftlichen Arbeiten besonders zu Dank verpflichtet. Für die Bereitstellung der szenischen Darstellungen der Gravur Ziarnkos möchte ich mich bei der Glasgow University Library und besonders bei Fiona M. Neale herzlich für den unkomplizierten Ablauf und die Genehmigung bedanken.

Mein persönlicher Dank gilt einigen Menschen in meinem Leben, denen ich mit diesen einfachen Worten niemals das zurückgeben kann, was sie im Laufe der Jahre für mich getan haben. Besonders hervorzuheben wären Michael Ellinger, Benjamin Slezak und Christian Hackl, die mit ihrer Unterstützung den Abschluss der Dissertation erst ermöglichten. Nach einer längeren Durststrecke gab mir zum damaligen Zeitpunkt Kerstin Schäfer den entscheidenden Anschub, um wieder in die Gänge zu kommen; mein Dank gilt ihr dafür, genau wie Jutta Boruta, die sich duldsam meine Schwierigkeiten ein aufs andere mal anhören durfte. Ich danke euch allen.

Widmen möchte ich meine Arbeit meinen Eltern, Gerald und Gertrude Kummer, sowie meinen Großeltern, Johann und Edith Kummer, ohne deren finanzielle wie auch seelische Unterstützung und Beistand dies alles nicht möglich gewesen wäre. Obwohl diese bescheidene Widmung eure Taten nicht aufwiegen können, möchte ich es hiermit dennoch versuchen. Danke.

Vorwort

Als ich mich vor Jahren, zum Abschluss meines Studiums zur näheren Beschäftigung mit dem Hexenwesen im Zuge der Diplomarbeit entschloss, konnte ich noch nicht ahnen, dass dieses Thema auch hinsichtlich einer möglichen Dissertation so präsent sein würde. Obwohl ich eine Dissertation schon im damaligen Vorwort angekündigte, bedurfte es einer langen Konsolidierungsphase und einiger Abänderungen, um das Vorhaben tatsächlich in die Tat umzusetzen. Ursprünglich als kommentierte Übersetzung von Pierre de Lancre *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* gedacht, wurden die damit verbundenen Schwierigkeiten rasch sichtbar. Die an der Washington University in St.Louis tätige, gebürtige Deutsche Gerhild Scholz Williams, mit der ich schon im Zuge meiner Diplomarbeit in Kontakt gestanden hatte, berichtete mir Ende 2004 von ihren damals schon mehrjährigen Bemühungen, dieses Werk in die englische Sprache zu übersetzen und zu kommentieren. Mit einem Förderstipendium ausgestattet und einem mehrköpfigen Team von Experten stand sie zum damaligen Zeitpunkt kurz vor der Fertigstellung. Sie bewunderte mein Vorhaben, riet mir jedoch angesichts der großen Schwierigkeiten, mit denen sie sich konfrontiert sah, entschieden davon ab, was ich schließlich auch tat, da ich nicht annähernd über das umfangreiche Wissen und die dazu nötigen Ressourcen dieser Geschichtsforscherin verfügte. Sie schlug mir jedoch im Gegenzug eine komplette Beleuchtung des Traktats de Lancre vor, um sämtliche Aspekte seines Werks im Stück zu veröffentlichen.

Pierre de Lancre ist in der Forschung sicherlich kein unbeschriebenes Blatt; seine Sabbatbeschreibung kann vermutlich als die umfangreichste und detaillierteste aller Dämonologen bezeichnet werden, weshalb sie auch des Öfteren in der Forschung zitiert und abgehandelt wurde. Die Behandlung einiger Teilaspekte trug ebenso zur Erforschung der Person de Lancre bei, jedoch fehlte eine Gesamtdarstellung seines wichtigsten Werks und der damit verbundenen „Hexenmission“ des Jahres 1609. Da ich mit meiner Diplomarbeit über Pierre de Lancre, Nicolas Rémy und Henri Boguet bereits in das Themengebiet eingedrungen war, lag es diesbezüglich recht nahe, den Franzosen de Lancre näher unter die Lupe zu nehmen und eine Gesamtdarstellung aller relevanten Thesen und auch neue Erkenntnisse seines unheilvollen Schaffens vorzulegen. Die im Vergleich zu anderen Dämonologen doch recht spärlich gesäte

Literaturlage schien die Sache zu Beginn etwas zu erschweren; durch Kontakt mit Gerhild Scholz Williams, die mir ihre englischsprachigen Übersetzung des *Tableaus*, welches im Jahre 2006 erschien, vorab zur Verfügung stellte und einige Forschungsanregungen mit auf den Weg gab, und den an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken tätigen Wolfgang Behringer war mein Tatendrang jedoch geweckt und voller Motivation ging ich zu Werke. Freundlicherweise stellten mir einige Geschichtsforscher und Professoren ihre Abhandlungen und Bücher für meine Arbeit zur Verfügung; so war es mir eine große Hilfe und auch Ehre und Freude, als mir etwa die an der Pariser Universität III tätige Sophie Houdard ihre Abhandlungen mit einer persönlichen Widmung zusandte, der Schwede Gustav Henningsen über ein Antiquariat noch eines seiner Bücher für mich auftrieb, oder Isa Dardano Basso aus Rom ihr Buch zusammen mit einigen netten Worten zuschickte. Darüberhinaus, und wohl für diese Dissertation am wichtigsten war der Umstand, dass mir die Pariser Universität eine Microfiche-Kopie der Originalausgabe von Pierre de Lancres *Tableau* von 1612 für meine Forschungszwecke zur Verfügung stellte. Da einige Passagen nur äußerst schwierig zu entziffern sind, war es mit Hilfe der englischen Übersetzung ein leichtes Unterfangen, einzelne Wörter und Sätze richtig zu übersetzen bzw. den korrekten Kontext zu erkennen. Auch erleichterte mir dies, die oft absatzlangen, blumigen Sätze de Lancres vor allem in seinen Beschreibungen der Eigenarten der Labourdiner im ganzen Ausmaße besser zu verstehen und richtig zu deuten.

Angespornt durch all diese netten Gesten und Taten bedurfte es jedoch noch einiger Zeit, um nun diese Dissertation vorzulegen. Es war für mich bis zuletzt ein zähes Ringen, und ich habe wohl dadurch nicht nur mir selbst mehr als eine schlaflose Nacht bereitet. Abgesehen von der teils völligen Irrationalität des Stoffes und der schier unendlichen Borniertheit der Menschheit in so vielen Epochen der Geschichte, die mir eine Fertigstellung meiner Arbeit doch erschwerten, war ich es am Ende einigen Leuten einfach schuldig, diese Dissertation zum Abschluss zu bringen, was ich hiermit auch tue.

Im Laufe der Jahre habe ich bezüglich des Hexenwesens etwas Wichtiges gelernt, dass man teilweise auch auf das Leben selbst projizieren kann: wer sich der Hexerei mit Mitteln der Ratio nähert, begegnet zu vielen Gründen, die es zuverlässig verhindern, dass das Irrrationale jemals ganz verschwindet. Dies kann zugleich deprimierend und auch aufbauend wirken. Für manche mag dies ein Paradoxon darstellen; bei längerer Beschäftigung mit dem Hexenwesen sieht man das vermutlich anders. Dies darf jedoch nicht missverstanden oder als „Ernüchterung“ aufgefasst oder gar als Ablehnung gesehen werden. Die Beschäftigung mit dem Hexenwesen ist zugleich spannend, aufschlussreich und interessant; ein differenzierter Blickwinkel, eine geschärfte Sichtweise sind dennoch vonnöten und ergeben sich auch mit der Zeit. Aber nun zu Pierre de Lancre und seinem *Tableau*.

EINLEITUNG

Die europäische Hexenverfolgung war ein Phänomen am Schnittpunkt zweier Kulturen: einer nur oberflächlich christianisierten Volkskultur auf der einen und einer herrschenden Elite- und Gelehrtenkultur auf der anderen Seite.¹ Diese Differenzierung ist sicherlich idealtypisch, gewährt jedoch die Möglichkeit, den beiden Ebenen einzelne Komponenten des Phänomens zuschreiben zu können.

Auf das Zusammenspiel von Obrigkeit und Bevölkerung, vom juristischen Instrumentarium und Nachbarschaft bei der Entstehung von Hexereianklagen wurde in der Forschung immer wieder hingewiesen und akzeptiert, weshalb auch jene Erklärungen, die allein auf der Seite der Elite nach Ursachen und Motiven des Massenmordes suchen, zu dürrig anmuten, gleich, ob sie ihnen bevölkerungspolitisches Kalkül oder die Projektion tabuisierter sexueller und aufrührerischer Phantasien unterstellen.² Andererseits wäre es in seiner Begründung als zu singulär anzusehen, den Hexenwahn auf ländliches Konfliktpotential und die männliche Mentalität zu reduzieren. So muss festgestellt werden, dass in den gelehrten Diskurs viele Elemente der Volkskultur einfließen; erst mit der omnipräsenten satanischen Gestalt konnte die bedrohliche, zuvor isolierte Gegengesellschaft der Hexen sichtbar gemacht werden. Die ambivalente Natur der volkstümlichen Zauberin barg Heilung und Vernichtung in sich.³

Bevor der Inquisitor eindringlich danach forscht wissen die meisten geständigen Angeklagten und auch die Kläger vom Teufel nur wenig zu berichten; die gelehrte Kultur brachte die entscheidenden Komponenten in den Hexenglauben ein und bestimmte die Zusammenstellung dieser gegensätzlichen Elemente zum Gesamtbild des hexenhaften Stereotyps. Mit Hilfe des Inquisitionsprozesses, mit standardisierten Befragungen und mit der Folter besaß die Oberschicht zudem ein Instrumentarium,

¹ Gerd Schwerhoff, *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*. In: Saeculum, Bd.37 (1986), S.46; R.Muchembled, *Kultur des Volkes – Kultur der Eliten*. Stuttgart (1982); J.Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*. London (1977), S.154ff.; R. van Dülmen, *Die Entstehung des frühneuzeitlichen Europa*. Frankfurt am Main (1982), S.251ff.

² Gerd Schwerhoff, *Rationalität im Wahn*. (1986), S.46f.; G. Heinsohn, R. Knieper und O. Steiger, *Menschenproduktion. Allgemeine Bevölkerungslehre der Neuzeit*. Frankfurt am Main (1979), S.54.; P. Priskill, *Mit Feuer das Gelüst legen. Zur Psychoanalyse der Hexenverfolgung*. In: System ubw 1 (1983), S.10-61.

³ R.Muchembled, *Kultur des Volkes* (1982), S.85.

um ihre Weltdeutung „real“ werden zu lassen und jene ambivalente Deutung der Volkskultur, nach der Zauberei auch ohne Teufel möglich schien, auszuschalten.⁴

Die Verbreitung der Hexenlehre und die Eindringlichkeit der Verfolgung stehen in engem Kontext. Dies lässt sich bei Betrachtung einzelner Regionen, in welchen die Dämonologie eine schwächere Rezeption erfuhr und die einhergehenden Verfolgungen quantitativ seltener und qualitativ milderer waren, anschaulich darlegen.

Der berühmte *Malleus Maleficarum* kann bezüglich der wissenschaftlichen Hexenlehre als deren „paradigmatische Formgebung“ bezeichnet werden.⁵ Er vereinigte Elemente ganz unterschiedlicher Herkunft zum kumulativen Hexenbegriff mit den typischen Charakteristika Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Flug durch die Luft, Teilnahme am Hexensabbat und die Fähigkeit zu zaubern. Von einer Hexenliteratur im engeren Sinn kann ab ca. 1430 die Rede sein; 1435 schrieb Johannes Nider seinen *Formicarius*, auf den sich der Hexenhammer ausgiebig bezieht, 1458 erschien *Flagellum Haereticorum Fasciniorum* von Nicolaus Jaquier, der erstmals die Hexerei als eine neue Sekte betrachtete.⁶ Begrifflich spiegelt sich diese Vorstellung in Wortschöpfungen wie *haeretici fascinarii*, *sortilegi haereticales* und *secta stringarum* wider; gebräuchlich waren aber auch Ausdrücke, die ursprünglich nur einen Aspekt des Sammelbegriffs beinhalteten: *lamiae*, *maleficii*, *veneficii* oder *sortilegi*. Der deutsche Ausdruck „Hexe“, der eigentlich auf die Nachtfahrt Bezug nimmt, kann bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein keinen Monopolanspruch erobern; synonym werden etwa die Begriffe „Unholde“ oder „Schwartzkünstler“ gebraucht.⁷

Die Gestalt des Teufels und seiner dämonischen Helfer in der jüdisch-christlichen Tradition kann am Ausgang des Mittelalters schon auf eine lange Geschichte zurückblicken; auffällig daran ist der scheinbar plötzliche Machtzuwachs, den dieser Gegenspieler Gottes in der Interpretation der Scholastik erfahren hat. In diesem Zusammenhang gelangte auch das seit der Spätantike existierende Paktmotiv zu

⁴ Gerd Schwerhoff, *Rationalität im Wahn*. (1986), S.47.

⁵ Claudia Honegger (Hrsg.), *Die Hexen der Neuzeit*. Frankfurt am Main (1978), S.70.

⁶ Zur frühen Hexenliteratur siehe u.a. J.B.Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*. New York (1972), S.233ff. und 346ff.; R.H.Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York (1959), S.143ff.

⁷ S.Leutenbauer, *Hexerei- und Zaubereidelikt in der Literatur von 1450-1550*. München (1972), S.4ff.

einer Hochblüte.⁸ Aus der Sicht der damaligen Theologen stellte das Teufelsbündnis eine logische Erklärung zur Integration des Phänomens „Magie“ in ihr religiöses Weltbild dar; eine diabolische Interpretation, die die tieferen Wirkmächte der Zauberei offenbarte, erschien den gelehrten Christen zwingender als die bloße Eigenwirksamkeit der magischen Riten zu akzeptieren. Noch klarer als im *Malleus* zeigt sich dies beim über einhundert Jahre später verfassten Traktat des Jesuiten Martin Del Rio: die „Kraft“ jeder Magie beruht für ihn letztlich immer auf dem *pactum cum daemonibus* und eben nicht auf den Zaubersprüchen.⁹

Die Kreativität der Motive des Hexenwahns war limitiert; all die Bezichtigungen wie Hexenflug oder ausschweifende Orgien kannte man schon seit dem vierzehnten Jahrhundert von den Häretikern. In den nachfolgenden Jahrhunderten waren es die Waldenser, denen diese Dinge unterstellt wurden.¹⁰ Auch das jüdische Volk wurde von derart Anschuldigungen nicht verschont; ihnen wurde der Diebstahl und Schändung von Hostien, Kinderraub, Kindermord und Kannibalismus vorgeworfen.¹¹ Der Mythos der Hexerei übernahm all diese Horrorgeschichten und übertrug sie auf die Beschuldigten. Dies war hingegen nicht der treibende Impuls der Hexenjagden, denn dies würde eine Missinterpretation des Charakters der Imagination bedeuten. Die zusätzliche Angst und Furcht, die durch längst bekannte Vorstellungen, welche schon fast vergessen waren und nun mit der Hexerei verknüpft wurden, geschürt wurde verlieh diesen Anschuldigungen zusätzliche Kraft. Die mythischen Darstellungen vom jüdischen Ritualmord bezogen sich auf Juden beiderlei Geschlechts; Katharern warf man die Teilnahme an Geheimversammlungen und das Anbot von Leichen an den Teufel vor. Durch die Übertragungen dieser Fantasien auf Frauen als relevante Verbündete des Teufels vollzog sich eine Veränderung des Charakters des Mythos‘.

Den männlichen Attributen des Satans wurde stärkere Bedeutung zugemessen; sein verführerischer Charakter ging direkt in seine Rolle im Mythos über. Die sexuelle Komponente des Hexenfluges wurde akzentuiert; dem Ritt des sinnlicheren

⁸ H.Haag, *Der Teufel im Judentum und Christentum*. In: Saeculum 34 (1983), S.248-258.; vgl. auch N.Cohn, *Europe's Inner Demons*. New York (1975); R.Kieckhefer, *European Witch Trials 1300-1500*. Berkeley (1976); J.B.Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*. New York (1972).

⁹ Martin Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*. Köln (1633), Buch 1, Kap.4, S.33.

¹⁰ Siehe dazu Euan Cameron, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480 – 1580*. Oxford (1984), S.107-111.

¹¹ Miri Rubin, *Corpus Christi: the Eucharist in late medieval culture*. Cambridge (1994), S.359f.; dies., *Gentile Tales: the narrative assault on late medieval Jews*. New Haven (1999).

Geschlechts auf dem anrühigsten Tier, dem Ziegenbock, wurde besondere Bedeutung zugemessen. Auch das Paradoxon von der Frau als Lebensbringerin durch die Fähigkeit der Geburt und ihrer unterstellten kannibalistischen Züge wurde mit der Beschaffenheit des weiblichen Körpers und dessen Abilität zu unerschöpflichen sexuellen Freuden und der Erfahrungen der Geburt verknüpft. All diese mit den erwähnten Vorstellungen verbundenen Ängste reichten tief in die menschliche Psyche. Die Übertragung dieser Phobien auf Randgruppen wie Häretiker oder Juden war nicht mehr möglich. Frauen aus demselben Dorf, ja sogar aus der eigenen Familie konnten die Unheilsbringer sein; und diese Frauen waren darüberhinaus noch miteinander verbündet. Die Hexensekte vereinte alle auch noch so unwahrscheinlichen Verschwörer: gottesfürchtige Frauen, Kinder und Kleriker.

Der Umstand, dass man gefolterten Frauen Geständnisse über lustvolle Freuden abpresste, birgt eine bizarre Ironie in sich – das durch die Frauen beschriebene Vergnügen wurde während der Verhöre ins Gegenteil verkehrt. Der Tanz als Möglichkeit zur sexuellen Hingabe wich einem Schauspiel der Demütigung, da die Frauen zu alt oder zu arm waren, nicht tanzen konnten und deshalb das Treiben nur am Rande mit verfolgen konnten und ihre Liebhaber abstoßend waren.

Extremes physisches Leid war integraler Bestandteil des Hexenprozesses, um die Opfer zur Aufgabe des in den Augen ihrer Peiniger unterstützten Widerstandes durch den Teufel und dem Geständnis der Mitgliedschaft der Hexensekte zu bewegen. Unendliche Qualen wurden als Mittel zur Beschreibung sexuellen Vergnügens eingesetzt. Dieser sadistische Zyklus diente dem Verlust der körperlichen Kontrolle, der es ermöglichte, die intensiven Erlebnisse der Lust und des Verlangens am Sabbat zu schildern. Die satanische Verführung endete in qualvollem Geschlechtsverkehr oder gar einer Vergewaltigung; der Ehepfand zerfiel zu Mist, die teils kannibalistischen Speisen sättigten nicht und waren abstoßend, die musikalische Untermalung war schrill und kakophon, die vom Teufel versprochene Befreiung aus dem Gefängnis fand nie statt.

In diesen Geständnissen wird die Skepsis hinsichtlich der Sinneslust deutlich, welche die asketische Moral von Reformation und Gegenreformation weit überragt. Den Beschreibungen der Freuden und Vergnügen wohnte eine bizarre Perversion inne, da diese nicht zu neuem Leben, sondern zu Leiden und Tod führten. Diesen Befürchtungen liegen alle lüsternen Energien zugrunde, als ob zu viel Lust und Freude die Gesellschaft zersetzen würden. Diese Fantasien integrierten sich nur

allzu gut in eine Gesellschaft, in der man sparsam haushalten musste, individuelle Bedürfnisse der Familienpolitik untergeordnet wurden und das Leben durch zu viel oder zu wenig Nachkommenschaft in seiner Existenz bedroht war. Der Hexensabbat als Imitation eines Volksfestes verwandelte die einzelne Hexe zur Bedrohung der Christenheit, da sexuelles Vergnügen abseits der gesellschaftlich kontrollierten Sphäre einen Angriff auf das soziale Miteinander darstellte. Das Prinzip Neid stand hier im Vordergrund: die Hexe langte nach Fertilität und den Freuden, auf welche die ehrwürdigen Mitglieder der Gesellschaft ein Anrecht hatten.

Vorausgeschickt sei noch gesagt, dass „Hexerei“ nicht bloß ein Ausdruck, ein Versuch einer simplen Namensgebung war, sondern vielmehr ein Produkt von manchmal komplexen Differenzierungen. Zeitgenössische Dämonologen, die sich mit diesem Thema befassten, waren besonders von deren „umgekehrten Charakter“ beeindruckt; ihre Aufzeichnungen verraten weitverbreitete Annahmen und Ansichten über Ordnung und Unordnung in bezug auf menschliche Beziehungen. Die bloße Beschreibung konnte jedoch nicht deren einziges Ziel sein. Sie waren auch verpflichtet, nach den Ursachen zu forschen und zu fragen, wie und mit welchen Mitteln es dämonische Kräfte bewerkstelligten, die Kunststücke, die ihnen zugeschrieben wurden, zu vollbringen. Dabei war es wichtig, deren Handlungen von esoterischen oder „okkulten“ Phänomenen zu unterscheiden. Diese Fragen und Problemstellungen hatten einen essentiell wissenschaftlichen Charakter und wurden dadurch in die bedeutenden Angelegenheiten der Naturphilosophie der Spätrenaissance verwickelt. Handlungen, die auf den ersten Blick nur rituelle oder religiöse Bedeutung hatten, wurden auf diesem Wege auch für die Epistemologie interessant. Neben den zeitgenössischen Kenntnissen auf den Gebieten der Physik, Medizin und „natürlichen“ Magie nahmen die auftretenden Erklärungen und Klassifikationen ihren Platz in Form von Wissen ein.

STRUKTURIERUNG

a. Allgemeine Zielsetzung

Im Falle von Pierre de Lancre handelt es sich um einen französischen Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts, der durch ein Edikt des Königs Heinrich IV. in das französische Baskenland, den Labourd, beordert wird, um der dort angeblich grassierenden „Hexenseuche“ auf den Grund zu gehen. Im Zuge seiner Ermittlungen, welche im Jahre 1609 stattfanden, werden an die 80 Personen als Hexen angeklagt und zum Tode verurteilt.¹² In seinem 1612 veröffentlichten Buch *„Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons“* bringt er seine Erfahrungen dieser einzigen großen Hexenverfolgung Frankreichs, welcher er vorsah, zu Papier. Er legte seinem Buch die ursprünglichen Prozessakten zugrunde; da diese Akten jedoch im Jahre 1710¹³ bei einem Brand zerstört wurden, hat de Lancres Bericht die Autorität eines authentischen Zeugnisses angenommen.

Die **Aufgabe** und der **Sinn** dieser Dissertation liegt in der Beantwortung der Forschungsfragen (Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung beziehungsweise Diskussion) und dem damit verbundenen Beitrag zur Aufarbeitung eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte der Menschheit. Im Unterschied zu vielen anderen Hexentraktaten ist de Lancres Werk „lesbar“, d.h. es wurde teilweise in Romanform verfasst, nachvollziehbar und anschaulich gestaltet, und kann mit diesen Voraussetzungen einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis und zur Aufarbeitung der Zeit der Hexenprozesse leisten.

Mit meiner Diplomarbeit („*Henri Boguet, Pierre de Lancre und Nicolas Rémy als Hexenrichter des 16. und 17. Jahrhunderts*“) war der Einstieg in diesen Themenbereich bereits erfolgt, das Basiswissen war vorhanden; dies hat es mir erleichtert, die gestellten Forschungsfragen zu beantworten.

¹² Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*. Reno (1980), S.25. Obwohl man die exakte Zahl der Hingerichteten nicht mehr eruieren wird können, meint Henningsen, dass „*Salazar who was well informed regarding the witch persecution in the Pays de Labourd, states, in 1612, that the French judges managed to burn over eighty persons as witches during the course of the commission, and this is undoubtedly as close to the truth as we shall ever get.*“

¹³ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, S.25.

Im speziellen Falle von Pierre de Lancre ist neben anderen, noch zu erwähnenden Besonderheiten sein Wirken als letzter den Vorsitz einer großen Hexenverfolgung führenden Juristen, welcher zusätzlich noch vom König legitimiert war und seine Erfahrungen auch niederschrieb, in einem besonderen Licht zu betrachten. De Lancres richterliche Karriere umspannt die Periode des Aufstiegs der Hexereianklagen in Frankreich und deren rapiden Verfall zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Seine Abhandlungen fallen alle in den letztgenannten Zeitraum, in dem es einen massiven Rückgang in der Häufigkeit der Hexenverhandlungen und der Anwendung der Todesstrafe gab. Als ein überzeugter Befürworter der Hexenverfolgungen und der strengen Bestrafung von Hexen sah er sich einer zunehmenden intellektuellen und richterlichen Isolation ausgesetzt, welche sich auch in seiner verteidigenden Haltung seiner Arbeiten widerspiegelt.

b. Detaillierte Problemstellung

- Die historische Einordnung de Lancres und seines Tableaus

Die Schrift Pierre de Lancres wurde in den Kontext der großen europäischen Hexenverfolgungen und deren zunehmender Ablehnung im Laufe des beginnenden 17. Jahrhunderts gesetzt; seine Stellung im Bezug auf die französischen Hexenprozesse, die als einzigartig angesehen werden kann, da er im einzigen Fall Frankreichs, in dem es Massenhinrichtungen gab, den Vorsitz führte¹⁴, ist im Verhältnis mit dem europäischen Hexenwahn analysiert worden.

- Die juristische Relevanz

Der Einfluss und die Bedeutung de Lancres als Jurist in seiner Zeit ist mit dem Hintergrund seiner Erziehung und Sozialisierung im Zeitalter der Religionskriege bearbeitet worden.

- Sozialgeschichte

In seinem Tableau findet sich im Gegensatz zu anderen Hexentraktaten dieser Zeit eine einzigartige sozialgeschichtliche Beschreibung einer ganzen Region Frankreichs. Sein Bericht analysiert den Labourd, der sich ihm als fremde Kultur

¹⁴ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo, Ontario (1999), S.127.

darstellt, sehr genau. Seine Beobachtungen sind nicht auf die herkömmlichen Anklagen und Warnungen der Hexerei beschränkt, sondern gehen weit darüber hinaus. Dabei ist seine auktoriale Haltung die eines Mannes, der einer fremdartigen Kultur und einem ihm unbekannten Volk begegnet, d.h. seine Reaktion auf die Basken hat viel gemeinsam mit zeitgenössischen Berichten über Reisen in die neue Welt.¹⁵ Seine Beschreibungen der religiösen, dämonologischen und juristischen Aspekte der Magie bzw. Hexerei sind durchdrungen vom Geist eines zum Zweck der Ermittlung eingesetzten Bürokraten mit einer ausgeprägten Neigung zur Anthropologie. Seine Darstellung der Labourdiner und ihrer ihm unbekannten Sprache und Gebräuche bewegt sich zwischen Verwunderung über ihr merkwürdiges Verhalten und autoritativen Feststellungen über Menschen, die wie er Untertanen des Königs von Frankreich und damit durch monarchisches Gesetz gebunden sind.

- Geschlechterforschung

De Lancre's zwiespältiges Verhältnis zum weiblichen Geschlecht und seine oft auftretende Frauenfeindlichkeit sind ebenso wie sein Bezug zur Sexualität und zu christlichen Maximen untersucht worden.

- Politische Motive

Seine Schrift ist sehr viel direkter von politischen Beweggründen bestimmt als vergleichbare Abhandlungen aus derselben Zeit; deshalb wurde besonderes Augenmerk auf sein Verhältnis zum König, zum Adel, zu seinen Juristenkollegen und zur Dorf- bzw. Landbevölkerung untersucht und in den Kontext der damaligen politischen und gesellschaftspolitischen Doktrin gesetzt. Außerdem wurde die geradezu feindliche Gesinnung der Labourdiner gegenüber Zentralfrankreich (und umgekehrt) untersucht und in den Kontext der damaligen Zentralisierungsversuche seitens des Königshauses und des Adels gesetzt.

- Naturwissenschaftlicher Aspekt

Dabei stehen vor allem Salben, Giftmischerei, Pflanzen(-kenntnisse) und deren Wirkung im Vordergrund; ein Beispiel hierfür wären Erzählungen aus der Neuen Welt über die Eingeborenen, die Zugang zu ihren Gottheiten suchten, indem sie

¹⁵ Beatriz Pastor Bodmer, *The Armature of Conquest*, Stanford (1994), S.142.

den Rauch einer von ihnen *cohoba* genannten Pflanze inhalierten.¹⁶ Soweit de Lancre es beurteilen kann, praktizieren die Labourdiner ähnliche Gebräuche; sie rauchen Tabak, der sie in Trance zu versetzen scheint. Wenn sie aufwachen, berichten sie, dass sie zusammen mit vielen ihrer Freunde über das Meer an entfernte Ufer geflogen seien und sich an merkwürdigen und wunderbaren Erfahrungen erfreut hätten. De Lancre glaubt daran, dass solche „Flüge“ tatsächlich stattfinden, sieht aber auch die Armut der Menschen, die diese Unkräuter rauchen und gibt dem Vorkommnis andere, nüchterne Gründe. Er erkennt, dass das gerauchte Kraut den Hunger überdeckt und die sogenannte Reise an entfernte und glücklichere Ufer lediglich als eine phantasievolle Flucht vor dem Elend und der Armut des alltäglichen Lebens verstanden werden könnte.¹⁷

- Entstehungsgeschichte des Tableaus

Hierbei sind die zeitlichen Umstände der Entstehung dieses Werks gemeint, sowie das Jahr des Erstdrucks, die folgenden Auflagen und deren Verbreitung beziehungsweise Aufnahme unter der belesenen Elite.

Als **Begründung** bzw. **Defensio** für die Dissertation als Ganzes wären folgende Punkte anzuführen:

- Da die ursprünglichen Prozessakten, welche seinem Buch zugrunde lagen, im Jahre 1710 bei einem Brand zerstört wurden, hat de Lancre's Bericht die Autorität eines authentischen Zeugnisses angenommen und kann auch aus diesem Grunde als Quelle angesehen werden, und verdient ihre Legitimation deshalb auch auf diesem Gebiete. Die Zugänglichkeit des Tableaus verhält sich ähnlich wie die einer Prozessakte: das gesamte,

¹⁶ Siehe Gerhild Scholz Williams, „Der Zauber der neuen Welt. Reise und Magie im sechzehnten Jahrhundert“. In: German Quarterly 65, Nr.3-4 (1992), S.294-305.

¹⁷ In seinem Buch *The Incorruptible Flesh. Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*. Cambridge (1988), S.17ff. berichtet Piero Camporesi von Brot, das mit Substanzen wie etwa Hanfsamen angereichert war, die ein Verhalten auslösten, das an Trunkenheit erinnert und zu Manifestationen eines kollektiven Deliriums führte, das sich auch in wilden Tänzen ausdrücken konnte. Camporesi versteht solche Phänomene als Hinweis auf eine „culture of hunger“ im frühmodernen Europa.

mehr als 600 Seiten umfassende Werk stellte mir freundlicherweise die Pariser Bibliothek zu meinen Forschungszwecken zur Verfügung.

- Pierre de Lancre darf, wie schon angesprochen, als einer der letzten (wenn nicht der letzte) Hexenrichter, welcher eigenhändig die jeweiligen Untersuchungen leitete und deren Ergebnisse und Erkenntnisse in Buchform dokumentierte, bezeichnet werden. Darüber hinaus handelt es sich in diesem speziellen Fall um den einzigen großen Hexenprozess Frankreichs, und de Lancres Werk galt lange als das einzige Traktat, welches noch in keiner anderen als in der ursprünglich verfassten Sprache erhältlich war.¹⁸ Es wurden schon einige Teilaspekte seines Tableaus bearbeitet, seine Beschreibungen des Sabbats gelten als die ausführlichsten unter all den uns erhaltenen Schriften. So wurden beispielsweise 2004 die schon älteren Übersetzungen der ebenfalls von mir in meiner Diplomarbeit behandelten Protagonisten Henri Boguet und Nicolas Rémy neu aufgelegt.
- Die in seinem Tableau bereits angesprochene „Sozialgeschichte“ des französischen Baskenlandes stellt eine einzigartige ethnologische Herausforderung dar. Eine Landbevölkerung, die zeitweilig als Spielball zwischen spanischen und französischen Hegemonialinteressen rücksichtslos missbraucht worden ist, wird mit den Augen eines hexengläubigen Juristen, der mit königlicher Legitimation durch diese Lande zieht, beleuchtet und in aller Einzelheit beschrieben. Daraus konnten Aufschlüsse über diese Zeit, die politischen Verhältnisse, das Landleben und ethnologische Erkenntnisse gezogen werden.
- Die schon erwähnte ausführliche Sabbatbeschreibung de Lancres, welche schon des Öfteren von anderen Historikern in Auszügen zitiert und behandelt wurde, konnte so in seiner Gesamtheit erarbeitet und präsentiert werden.

¹⁸ Im Jahre 2006 erschien die englische Übersetzung von Gerhild Scholz Williams. Gerhild Scholz Williams (Hrsg.), *On the inconstancy of witches. Pierre de Lancre's Tableau de L'inconstance des Mauvais Anges et Demons (1612)*. Übersetzt von Harriet Stone und Gerhild Scholz Williams. Arizona (2006).

c. (Untersuchungs-) Methoden

Es wurde mittels der **Quellenanalyse** versucht, neue Aufschlüsse über das bereits besprochene Themengebiet zu erhalten. Zum Beantworten der Forschungsfragen wurden neben dem Originaltraktat die englische Übersetzung sowie wissenschaftliche Bearbeitungen von Teilaspekten des Tableaus herangezogen.

Der derzeitige **Forschungsstand** wurde natürlich in die Arbeit einbezogen und darauf eingegangen bzw. auf diesem aufgebaut oder erweitert; neue Erkenntnisse sollten so generiert werden. Die Erwähnung bzw. Bearbeitung aller relevanten Theorien und Forschungsergebnisse wurden mit neuen Ausarbeitungen (etwa bei der „Geschlechterforschung“ oder der „Sozialgeschichte“) verknüpft.

ERFORSCHUNG

Sich als Historiker dem Kapitel Hexenverfolgung zu widmen bedeutet, sich mit vielen wissenschaftlichen Disziplinen wie Politik, Religion, kulturelle Anthropologie, Recht, Gender und Psychologie auseinander zu setzen; auch wenn man sich in der Forschungsgeschichte auf einen gewissen Grad des Konsenses bezüglich der Vorgänge im frühneuzeitlichen Europa einigen konnte, beruht genau dieser zu einem hohen Maße auf erfinderischen Rekonstruktionen, wenn nicht gar auf Vermutungen.¹⁹ Signifikante Themen und Fragen bleiben ungelöst.

Die Untersuchungen der älteren Hexenforschung bei etwa Soldan / Heppe und Hansen zeigen, wie sich der „Hexenwahn“ aus theologischen und heidnischen Vorstellungen, der Ketzerverfolgung und der Inquisition in Verbindung mit Reformation und Gegenreformation entwickelt hat.²⁰ Sie bieten jedoch keinerlei Aufschluss darüber, warum die epidemiehaften Wogen der Verfolgungen erst Mitte des sechzehnten Jahrhunderts hochgingen und diese sich bis auf wenige Ausnahmen zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts wieder glätteten. Die miserable Wirtschaftslage mit all den Seuchen und Hungersnöten, die religiösen und sozialen Auseinandersetzungen sowie die politischen Unruhen im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges bieten einen polykausalen Erklärungsansatz für die intensiven Hexenjagden zwischen 1580 und 1650, können jedoch das oft unterschiedliche Verhalten in teils sogar angrenzenden Regionen hinsichtlich der Verfolgungen nicht schlüssig erklären.

Noch 1978 wollte Hugh Trevor-Roper, an die ältere Forschung anschließend, die Verfolgungen auf die Glaubenskämpfe zurückführen. Dazu meint er, dass man seit 1560 „fast jeden örtlich begrenzten Ausbruch von Hexenwahn auf die Aggression einer Religion gegen die andere zurückführen“ könne.²¹ Gerhard Schormann stellt hingegen fest, dass sich die Zeit der massenweise abgehaltenen Hexenprozesse

¹⁹ Vgl. dazu Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London (1994); Robin Briggs, *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Concept of European Witchcraft*. London (1996); J. Barry/M. Hester/G. Roberts (Hrsg.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge (1996).

²⁰ Elisabeth Biesel, *Hexenjustiz, Volksmagie und sozial Konflikte im lothringischen Raum*. In: Trierer Hexenprozesse - Quellen und Darstellungen, Bd. 3. Trier (1997), S.24ff.

²¹ Hugh R. Trevor-Roper, *Der europäische Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts*. In: Claudia Honegger (Hrsg.), *Die Hexen der Neuzeit*. Frankfurt/Main (1978), S.188-234.

keinesfalls mit dem sogenannten Zeitalter der Glaubenskriege decke; „*ein Kausalzusammenhang mit der Schärfe der jeweiligen konfessionellen Auseinandersetzung sei nicht zu beweisen*“.²²

Bedingt durch die Entwicklungen und Forschungen auf dem Gebiet der Sozialgeschichte und teilweise auch beeinflusst durch die Arbeiten Trevor-Ropers konzentrierte sich die historische Wissenschaft auf soziale und gesellschaftliche Ursachen, die letztendlich zur Ausbreitung des Hexenwahns führten; ländliche und städtische Erklärungsmuster und deren innewohnende Dynamik wurden aufgestellt und untersucht. Robert Mandrou muss hier mit seinem *Magistrats et sorciers en France* und dem damit verbundenen Versuch, Verallgemeinerungen durch die Erforschung des Hexenwesens im speziellen Falle Frankreichs zu vermeiden, genannt werden.²³ Seine Arbeit kann vermutlich bis heute als umfassendste Darstellung der rechtlichen und intellektuellen Aspekte des Hexenwesens in Frankreich bezeichnet werden; diesbezüglich muss man ihn zusammen mit Robert Muchembled, dessen Arbeiten in den späten 1970er Jahren erschienen, als Pionier der umfassenden Hexenforschung Frankreichs bezeichnen.²⁴ Die Schwierigkeiten seiner Darstellung aus heutiger Sicht liegen zum einen in Mandrous Definition Frankreichs; er inkludierte einige französisch-sprechende Gebiete, die während der meisten Zeit der Verfolgungen außerhalb der politischen Grenzen Frankreichs lagen. Diese Regionen, zu denen Mandrou Flandern, die Franche-Comté und Lothringen zählte, hatten eine intensive Hexenverfolgung aufzuweisen und verzerren deshalb seine Schlussfolgerungen für ganz Frankreich doch erheblich, da sie zwar sprachlich und kulturell sehr wohl zu Frankreich zu zählen wären, zu dieser Zeit jedoch nicht Teil des politischen und rechtlichen System Frankreichs waren. Zum anderen behandelt Mandrou das sechzehnte Jahrhundert, welches als Intensivstes die Hexenverfolgung betreffend bezeichnet werden muss, nur in einem Viertel seines Buches; er war überzeugt, dass erst und einzig in den 1630er und 1640er Jahren ein Umdenken unter Richtern und Gelehrten einsetzte und das Parlament von Paris

²² Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Nordwestdeutschland*. Hildesheim (1977), S.159.

²³ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle: essai de psychologie sociale*. Paris (1968)

²⁴ Vgl. Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*. (1999), S.154, Fußnote 7. Kurz nach Veröffentlichung der Arbeit Mandrous schrieb E. William Monter dazu: "The product of nearly fifteen years of research, this book provides historians with the first truly thorough investigation of the decline of witchcraft persecution. Mandrou has established the basic chronology of French persecution...Mandrou's account of this evolution...is a full and rich narrative." E.William Monter, *Law, Medicine, and the Acceptance of Witchcraft*. In: ders., *European Witchcraft*. New York (1969), S.127.

damit begann, die Verfolgungen zu reduzieren und letztendlich einzustellen. Der Großteil seines Buches handelt von dieser Periode und dem späten siebzehnten Jahrhundert, als die Regierung Ludwig XIV. das Ende der Hexenverfolgung in Frankreich offiziell verkündete.

Der populäre Hexenglaube wird von Robert Mandrou mit dem Hinweis auf das allgemeine Misstrauen der Hexe gegenüber mehr im dörflichen Milieu angesiedelt. Die Hexe werde zwar im Dorf gebraucht, gleichzeitig aber auch gefürchtet.²⁵

Mandrou lieferte keine statistisch-empirischen Daten, die seine Theorien und Argumente untermauern konnten; seiner Ansicht nach hätten die Richter die geistigen Auswüchse der dämonologischen Theologen übernommen und somit eine vereinigte Front im Kampf gegen das Hexenwesen gebildet. Die Dämonologen lieferten den geistig-religiösen Rahmen zur Verfolgung, den die Richter in die Praxis umsetzten und den dieser Verbrechen beschuldigten Menschen keinerlei reelle Chancen auf eine mögliche Unschuldsbeweisführung gab; unfair geführte Befragungen, Einschüchterungen, falsche Beweise und Folter führten letztendlich zu einem Geständnis, dem damit verbundenen Schuldspruch und dem qualvollen Tod am Scheiterhaufen.²⁶

Ähnliche Ansichten vertrat Jean Delumeau in seiner Arbeit *La peur en occident*, in welcher er die tiefgreifenden Schwierigkeiten des sechzehnten Jahrhundert wie die rapid steigende Bevölkerungszahl, hohe Arbeitslosigkeit, Armut, Ernteaufälle und anhaltende Kriegszustände als Gründe für die heftigen Verfolgungen angab.²⁷ Er war davon überzeugt, dass die Folter eine erhebliche Rolle spielte und Theologen und Richter Verbündete in diesem gar grausamen Spiel waren; diese könnten im übrigen nicht voneinander unterschieden werden, da sie eine geistige Einheit repräsentierten.²⁸ Die Hexen wären lediglich die Sündenböcke in einer Zeit großer Missstände sowie innerer und äußerer Schwierigkeiten gewesen.²⁹

Diese Argumentationslinie wurde von Robert Muchembled fortgeführt. Der Großteil seiner Forschungen über Hexenverfolgung konzentriert sich auf das nördliche Frankreich, welches im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert einen Teil des

²⁵ Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*, S.96.

²⁶ Ebenda, S.92-103.

²⁷ Jean Delumeau, *La peur en occident*. Paris (1978), S.376.

²⁸ Ebenda, S.884

²⁹ Ebenda, S.376

spanischen Imperiums darstellte. Die politische und rechtliche Struktur dieser Region unterschied sich durch deren Separation vom übrigen Königreich doch erheblich, da es keine Parlamente oder vergleichbare Institutionen in diesem Gebiet gab. Dorfrichter hatten hier Großteils die juristische Macht inne, was Muchembled aber nicht davon abhielt, seine Erkenntnisse in seinen frühen Arbeiten auf Gesamtfrankreich zu generalisieren. Seine Theorien postulierte er in der von ihm entwickelten Akkulturationstheorie. Diese Theorie geht von der Entstehung einer Krisensituation in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts auf dem Land aus, in welcher der Versuch einer Christianisierung breiter Massen durch die Gegenreformation von einem wirtschaftlichen Wandel begleitet wurde.³⁰ Muchembled schließt aus den Prozessakten, dass in dieser Krisenzeit die Akkulturation, also die Angleichung der katholischen bäuerlichen Welt an die elitäre Kultur eingesetzt wurde. Dabei seien zwei konträre Kulturen aufeinandergesprungen; in diesem Kontext wurden Hexen als „Opfer“ der übrigen Gesellschaft auserkoren, um die Wirren der Umgestaltung der Welt zu beseitigen.³¹

Muchembled versucht des Weiteren, die Handlungen der Richter mit einer Mischung aus Angst und Geringschätzung für das gemeine Volk plausibel erscheinen zu lassen. Diese Ansicht von Akkulturation und der Einheit der Ausführung unter der Elite wurde verbreitet aufgenommen und fand ihre Anerkennung in vielen weiteren Arbeiten über das Hexenwesen. So zeichnet auch Joseph Klaits in seinem *Servants of Satan* das Bild von der vereinigten Elite, welche ihre Ideen und Ansichten auf das Volk übertrug.³² Brian Levack äußert sich in ähnlicher Art und Weise, wenn er vom weitverbreiteten europäischen Hexenglauben mit all seinen Aspekten wie Sabbat, Teufelspakt und Hexenflug spricht. Die Traktate der frühen Neuzeit hätten den Weg für die großen Verfolgungen geebnet, indem sie die gebildeten Mitglieder der europäischen Gesellschaft von der Realität der Bedrohung durch die Hexerei überzeugten.³³

³⁰ Elisabeth Biesel, *Hexenjustiz*. (1997), S.29.

³¹ Robert Muchembled, *The Witches of the Cambrésis: The Acculturation of the Rural World in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. In: Religion and the People, 800-1700. James Obelkevich (Hrg.), Chapel Hill (1979), S.251ff.

³² Joseph Klaits, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington (1985), S.3, 5, 85.

³³ Brian Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London (1994), S.17, 25, 52.

Kritik an diesen Ansichten in der Forschung entwickelte sich in den letzten beiden Dekaden. Jean Wirth³⁴ und Peter Burke verlangten eine Neudefinierung der Akkulturationstheorie; Burke hielt den Weg der „Verhandlungen“ zwischen Völkern für sinnvoller als Akkulturation, in welcher eine dominante, gelehrte Kultur ihre Ansichten einer untergeordneten Kultur aufzwingt.³⁵ Jedoch übersehen sowohl Burke als auch Wirth die Möglichkeit einer Uneinigkeit der Eliten in deren Ansichten über das Thema des Hexenwesens, so wie die Befürworter der Akkulturationstheorie dies taten.

Die Akkulturationstheorie Muchembleds basiert auf der von Jean Delumeau definierten Einteilung der Verfolgungen in eine Geschichte der Angst. Nach Delumeau fallen die Hexenverfolgungen in einen von unzähligen Krisen geprägten Zeitabschnitt, in dem politische Unruhen, Seuchen, Hungersnöte, immer weniger werdende Kapazitäten und wachsende Bevölkerungszahlen die Leute verängstigten und so zur kollektiven Furcht vor den Hexen lenkte.³⁶ Er beschreibt ebenfalls die zunehmende Distanz zwischen der geistigen Elite und den Ansichten der ländlichen Massen; die elitäre Herrscherschicht verteidigte ihre eigene Ethik gegenüber der bäuerlichen Bevölkerung, die anderer Auffassung war.³⁷

Der von Muchembled behauptete starke Antagonismus zwischen herrschender Elite und bäuerlicher Landbevölkerung dürfte nicht in diesem Ausmaße und ubiquitär existent gewesen sein; man sollte eher von einer wechselseitigen Beeinflussung ausgehen.³⁸

Der Brite Robin Briggs übte in seinen beiden Hauptwerken heftige Kritik an Muchembleds Theorien; im *Communities of Belief* erläutert er den vorhandenen Dissens der einzelnen Gruppen, und die Gesamtkonzeption der Eliten als vereinte Gruppe sei höchst gefährlich.³⁹ Bei Betrachtung aller relevanten, durch Historiker

³⁴ Jean Wirth, *Against the Acculturation Thesis*. In: Kaspar von Greyerz (Hrsg.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London (1984), S.67.

³⁵ Peter Burke, *A Question of Acculturation*. In: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Florenz (1982).

³⁶ Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhundert*. Bd.2, Hamburg (1985), S.511-71.

³⁷ Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, S.565.

³⁸ Erik Midelfort bemängelt an der Akkulturationstheorie, dass sie bestenfalls für das Ende des 16. und den Beginn des 17. Jahrhunderts zutreffen könne, aber kaum für die späteren Verfolgungswellen. Vgl. H. C. Erik Midelfort, *Witchcraft, Magic and the Occult*. In: Steven E. Ozment (Hrsg.), *Reformation Europe: A Guide to Research*. St.Louis (1982), S.190f.

³⁹ Robin Briggs, *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Oxford (1989).

präsentierten politischen, sozialen, geschlechtlichen und psychologischen Modelle sei es zu komplex und zu abhängig von den einzelnen Regionen, eine allumfassende Theorie auszuformulieren.⁴⁰ Briggs beschäftigt sich in seinen Arbeiten vorwiegend mit der Landbevölkerung und lässt die gelehrten Dämonologen Großteils außer Acht, ohne jedoch nicht deren Zugehörigkeit zur Elite und deren symbiotische Beziehung zu erläutern.⁴¹

Das von Mandrou und Muchembled gezeichnete Bild der Hexenverfolgung in Frankreich war über viele Jahre unter Historikern sehr angesehen, erhielt jedoch durch Alfred Soman und dessen gewichtige Funde im Pariser *Parlement* erhebliche Risse.⁴² Dieser zeigte das große Missverständnis der verbreiteten Meinung einer geeinten judikativen Institution im frühneuzeitlichen Frankreich auf; die enorme intellektuelle und soziale Lücke zwischen den *parlementaires* und Richtern der Dörfer und Städte Frankreichs muss explizit hervorgehoben werden. Ländliche Richter waren dörfliche Würdenträger, die *coqs de village*, und als solche wohlhabende Bauern, die als Bürgermeister oder andere Beamte in deren ländlicher Umgebung tätig waren. Sie besaßen keinerlei rechtliche Grundlagen, waren nicht selten ungebildet und analphabetisch und sehr oft streng oder gar machtausnützend ihren der Hexerei angeklagten Mitbürgern gegenüber.⁴³

Das *Parlement* war bestrebt, die oft scharfen Urteile der unteren Instanzen durch die korrekte Durchsetzung des Gesetzes „auszubessern“. Im Jahre 1588 wurde der Einsatz der berüchtigten Wasserprobe, welche in nahezu ganz Europa angewendet wurde, gestoppt. Sicherlich auch bedingt durch unzählige damit verbundene Todesfälle verbot das Pariser Parlament diese Form der Folter 1601 offiziell.⁴⁴

Der interessanteste Aspekt der Nachforschungen Alfred Somans liegt in der Rolle des *Parlements* in seiner Form als Berufungsinstanz bezüglich Hexereiangelegenheiten. Entgegen der lange Zeit angenommenen Ansicht wurden viele Hexen nicht zum Tode verurteilt; eine ganze Bandbreite an Strafen, die Auspeitschen, Küchendienst, Geldstrafen und Verbannung beinhalteten, wurden ebenso verhängt wie die Todesstrafe. Viele Personen, die von lokalen Gerichten zu schweren Strafen

⁴⁰ Robin Briggs, *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Concept of European Witchcraft*. London (1996).

⁴¹ Ebenda, S.400.

⁴² Alfred Soman, *Sorcellerie et justice criminelle*. Nachdruck, Hampshire (1992). Diese Ausgabe vereint zwanzig Aufsätze Somans, welche er seit 1977 veröffentlichte.

⁴³ Ebenda, Aufsatz XIV, S.30.

⁴⁴ Ebenda, Aufsatz VI, S.25

verurteilt wurden, legten Berufung beim *Parlement* ein. Durch diese Praxis beschloss dieses im Jahre 1624, dass die unteren Gerichte nicht mehr dazu befugt waren in Anklagen das Hexenwesen betreffend die Todesstrafe auszusprechen; all diese Fälle mussten nach Paris überstellt werden.⁴⁵ Von diesen so zustande gekommenen 1272 Fällen, die zwischen 1540 und 1670 an das Pariser Parlament weitergeleitet wurden, von welchen die Mehrheit in den Jahren zwischen 1580 und 1610 datiert, wurden „lediglich“ hundertdrei Personen zum Tode verurteilt. Dies entspricht einer Todesrate von 8,2 Prozent, was wohl die niedrigste in der europäischen Rechtsprechung darstellt.⁴⁶ Diese Verurteilten bestanden aus 57 Frauen und 46 Männern.⁴⁷ Damit wird auch der vorherrschende Stereotyp der Hexe mit sämtlichen weiblichen Attributen entkräftet, zumindest was die Rechtsprechung betrifft.

Ein weiterer hervorzuhebender Aspekt von Somans Forschung betrifft den Einsatz der Folter. Entgegen der landläufigen Meinung, diese wäre ein zentraler Faktor der Verhöre gewesen, wurde die Folter oder die Androhung der Folter vom Pariser Parlament nur bei 185 Appellanten angewendet, was in etwa 14,8 Prozent der Fälle entspricht. Bis zum Jahre 1610 verschwand praktisch die Anwendung der Folter, vor allem für Frauen; der letzte verzeichnete Einsatz der Folter in einem Hexenprozess in Paris datiert aus dem Jahre 1593. Im siebzehnten Jahrhundert wurde die Folter nur in äußerst wenigen Fällen durch das *Parlement* angeordnet; da es seit dem späten sechzehnten Jahrhundert das Monopol auf die rechtlich verordnete Folter besaß, endete diese Anwendung auch bei und für Hexenprozesse.⁴⁸

In seinen Veröffentlichungen der 1990er Jahre relativierte Robert Muchembled seine eigene Theorie von der Akkulturation, indem er sie zu vereinfachend, eindimensional und als beweisführend unzureichend bezeichnete; in einer seiner Arbeiten nannte er sie als zu vage formulierte Theorie, die er am Beginn seiner Forscherkarriere aufstellte.⁴⁹ Des Weiteren räumte er auch richtigerweise ein, dass das Hexenwesen in Frankreich, als äußerst zentralisierten Staat mit seiner langen jurisdiktiven Tradition, zu keinem Zeitpunkt ein ernsthaftes Problem für die Strafgesetzgebung darstellte.⁵⁰

⁴⁵ Alfred Soman, *Sorcellerie et justice criminelle*, Aufsatz VI, S.128.

⁴⁶ Pearl, *Crime of Crimes*. (1999), S.16.

⁴⁷ Soman, *Sorcellerie*. (1992), Aufsatz XIII, S.43; XV, S.5.

⁴⁸ Ebenda, Aufsatz VII, S.38; XII, S.189; XII, fig.2; VII, S.19, 33 und 40.

⁴⁹ Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière*. Paris (1994).

⁵⁰ Robert Muchembled, *Terres de Contrastes: France, Pays-Bas, Provinces-Unies*. In: ders. (Hrsg.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*. Paris (1994), S.98.

Zum einen erscheint es offensichtlich, dass die Dämonologie eine elitäre Konstruktion repräsentierte, welche durch zahlreiche Bücher ihre Verbreitung fand; zum anderen konnten Hexenprozesse keineswegs als elitäres Konzept bezeichnet werden. Theorien von Akkulturation oder Konfessionalisierung versuchen den Druck für das Stattfinden von Hexenprozessen bei den religiösen und richterlichen Eliten zu orten, welche die Prozesse als einen Weg zur „Erziehung“ und Disziplinierung der unteren Bevölkerungsschichten betrachteten. Diese Ansicht ist weitverbreitet.

Einige jüngere Untersuchungen jedoch widerlegen diese Theorie, indem sie den Druck als vom Volk selbst ausgehend beschreiben. Die Gerichtshöfe reagierten lediglich auf die Anklagen, die vom kleinen Mann ihren Ausgang fanden und die Autoritäten um Hilfe baten; die Antwort der Gerichte hingegen ist eine höchst komplexe Angelegenheit.⁵¹

Muchembled merkte an, dass die höheren Gerichtsbehörden in Frankreich als der am meisten zurückhaltende Faktor der gesamten Hexenverfolgung bezeichnet werden kann; selbst die unteren Gerichtshöfe, die in der Regel schärfere Urteile als das *Parlement* fällten, scheinen im Vergleich zu anderen Gebieten Europas eher milde gehandelt zu haben.⁵²

Elisabeth Biesel vertritt die Meinung, dass in letzter Zeit neben der Untersuchung der ideengeschichtlichen Entwicklung des Hexenwahns immer mehr die Unterscheidung von gelehrter Dämonologie und populärem Hexenglauben an die magischen, heil- und schadenbringenden Fähigkeiten der Hexen und Zauberer in den Vordergrund rückt.⁵³ So meint etwa Gustav Henningsen: *„I believe that with the present study I have been able to demonstrate that witchcraft and witchcraze are two different phenomena. . . In Europe we could say that we have the traditional witchcraft of the villages and the demonological witchcraft theories of the intellectuals. . . The danger appeared when the priest from the pulpit or the judge in court tried to apply the potential for a new pattern of witchcraft arose – that dangerous creation which would take both high and low by surprise, the witchcraze.“*⁵⁴

⁵¹ Siehe Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*. (1980); Wolfgang Behringer, *Allemagne, 'Mère du tant de sorcières', Aucoeur des persécutions*. In: Robert Muchembled (Hrsg.), *Magie et sorcellerie en Europe*. (1994), S.82; Robin Briggs, *Witches and Neighbours*. (1996), S.263, 339 und 398.

⁵² Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière*. (1994), S.98.

⁵³ Elisabeth Biesel, *Hexenjustiz*. (1997), S.28.

⁵⁴ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno (1980), S.391.

Hexenverfolgungen kamen nur dort zustande, wo die diesbezügliche Bereitschaft der politisch-administrativen Ebene und der Verfolgungswille der Bevölkerung aufeinander trafen.⁵⁵

Brian Levack vertritt zur Interpretation der Hexenverfolgungen zu Recht einen polykausalen Forschungsansatz. Es bedarf einer präzisen Analyse der gegenseitigen Beeinflussung verschiedener Faktoren wie den Wandel in der Rechtsprechung, sprich der Einführung eines neuen Gerichtsverfahrens, den religiösen Wandel und die sozialen Spannungen, sowie die ideengeschichtliche Genese des Hexenwahns. Eine gesonderte Untersuchung der einzelnen Hexenjagden und deren individuelle Ursachen und Voraussetzungen sei deshalb zwingend notwendig, da die große europäische Verfolgung aus einer Unsumme von partikulären Hexenverfolgungen, die ihre entsprechenden Eigendynamiken entwickelten, bestünde.⁵⁶

Sehr hilfreich für die weiterführende Erforschung der Hexenprozesse erscheint die von Levack entwickelte Typologie von Verfolgungen:

1. *Einzelprozesse und kleine Hexenjagden*: Der in Europa am weitest verbreitete Verfolgungstyp; er umfasst Prozesse gegen eine, zwei oder drei Personen. Hier beschränkte sich die Verfolgung auf die ursprünglich angeklagten Personen.
2. *Mittlere Hexenjagden*: Dieser Typus umfasst etwa fünf bis zehn Prozesse in Folge, die dann zustande kamen, wenn die Obrigkeit oder das Gericht sich nicht mit den ursprünglichen Angeklagten zufrieden gaben und die Folter einsetzten um die Namen der Komplizen zu erfahren. Darauf folgte eine zweite Welle von Beschuldigungen. Trotzdem eskalierte diese mittlere Verfolgung nicht zu einer großen Hexenjagd.
3. *Große Hexenjagd*: Es handelt sich um den Prototyp der klassischen Hexenjagd, die zehn oder gar hundert Menschen das Leben kosten konnte und durch einen hohen Grad an Panik und Hysterie gekennzeichnet war. Diese großen Verfolgungen verliefen lawinenartig, weil durch die Folter eine Kettenreaktion einsetzte, in der die Prozesse über die Besagungen immer neue Verfahren nach sich zogen. Typisches Kennzeichen der großen Hexenjagden ist eine allgemeine und weit verbreitete

⁵⁵ Peter Kriedte, *Die Hexen und ihre Ankläger. Zu den lokalen Voraussetzungen der Hexenverfolgungen in der frühen Neuzeit – Ein Forschungsbericht*. In: Zeitschrift für historische Forschung 14, 1987, S.47-71.

⁵⁶ Ebenda, S.13.

Hexenpanik, in der sich die Verfolgungen großen Ausmaßes meist aus kleineren und mittleren Jagden zusammensetzten, die in Wellen verliefen und einer eigenen Dynamik folgten.⁵⁷

Der Fokus der neueren Forschung lag und liegt auf der sozialen, geschlechtlichen und psychologischen Dynamik von hexenbezogenen Anklagen und Gerichtsverfahren. Oftmals wurden zeitgenössische dämonologische Abhandlungen als wertvolle Quelle bezüglich der kulturellen, politischen und sozialen Begebenheiten der jeweiligen Region und Zeit betrachtet; jedoch waren die Arbeiten der meisten Autoren, mit Ausnahme von Jean Bodin, der wohl als eher untypischer französischer Dämonologe bezeichnet werden kann, von mittelmäßiger Qualität.

Die jüngsten Forschungen auf dem Gebiet der Dämonenlehre konzentrierten sich auf intellektuelle und linguistische Aspekte.⁵⁸ Als Spezialist auf diesen Gebieten profilierte sich Stuart Clark mit zahlreichen Artikeln und seinem monumentalen *Thinking with demons*.⁵⁹ Für ihn ist die Dämonenlehre nicht „a bizarre incongruity in an otherwise normal world“; er stellt die Dämonologie in den Mittelpunkt der Schriftlichkeit einer religiösen, kirchlichen Reformierung, ein Schlüsselstück in den Bemühungen der Kirche, die Menschen von traditioneller Magie und Zaubersprüchen zu angemesseneren orthodox-religiösen Traditionen zu führen. Somit repräsentierte die Dämonologie einen integralen Part einer, wie Clark es bezeichnet, „intended cultural revolution“.⁶⁰

Während Clark die Dämonenlehre in den Kontext der Renaissance- und Reformationskontroverse setzte, lehnten viele andere den direkten Bezug zwischen den gewalttätigen Konflikten der Religionskriege und der Beschäftigung mit Dämonen und Hexen strikt ab.⁶¹ Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass sich die

⁵⁷ Brian P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München (2003³), S.164ff. Er ist sich der Problematik der Einordnung von Verfolgungen durchaus bewusst. „Wenn sich eine Hexenjagd über zwei oder drei Jahre erstreckte und Zeiten einschloss, in denen keine Prozesse stattfanden, lässt sich schwer entscheiden, ob es sich um eine einzige größere Kampagne handelte oder um eine Serie kleinerer Verfahren, die von dem demselben Gericht oder demselben Richter durchgeführt wurden“. Vgl. ebenda, S.167.

⁵⁸ Siehe Sophie Houdard, *Quatre démonologies*. Paris (1992); Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft: die Diskurse der Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Frankreich und Deutschland*. München (1998).

⁵⁹ Stuart Clark, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford (1997).

⁶⁰ Stuart Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*. In: Past and Present 87, Oxford (1980); ders., *The Rational Witchfinder: Conscience, Demonological Naturalism and Popular Superstitions*. In: S.Pumfrey/P.Rossi/M.Slawinski (Hrsg.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*. Manchester (1991).

⁶¹ Siehe u.a. Brian Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London (1994), S.108.

moderne Forschung mehr mit den umfassenden, den zu Grunde liegenden sozialen Gründen, die zum Anschwellen des Hexenglaubens und den damit verbundenen Anklagen und Verhandlungen führten, beschäftigte, als mit dem Bereich der Politik und Ideengeschichte.

Ein integraler Aspekt im Erstellen der verschiedenen Deutungsmuster des Hexenwesens mit all seinen Facetten ist der von vielen Historikern geäußerte Umstand, wonach die gebildete Oberschichte beziehungsweise Elite in ihren Ansichten das Hexenwesen betreffend geeint war. Nach dieser historischen Interpretation war es die sozio-intellektuell-politische Elite, die für die Definition des Hexenwesens sorgte und diese unters Volk brachte, es in den Rang eines *crimen exceptum* hob, Verhandlungen abhielt und Menschen für deren offensichtlich falschen Glauben und Gebräuche bestrafte, mit der Absicht, die ohnehin bestehende Macht und den Einfluss in der Gesellschaft noch weiter auszubauen.⁶²

⁶² Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo, Ontario (1999), S.8f.

HISTORISCHE DÄMONOLOGIE

Von 1580 bis 1620 gab es unzählige Werke von vielen angesehenen Autoren, in welchen das Hexenwesen und Hexerei als real betrachtet wurden, als ernstes blasphemisches Verbrechen, als Gefahr für die Gesellschaft und als solches von den säkularen Instanzen strengstens verfolgt und bestraft gehöre. Das bei wissenschaftlicher Betrachtung Herausragende an diesen Traktaten ist die teilweise stark hervortretende Feindseligkeit und Frustration gegenüber den höheren richterlichen Behörden. So erscheint es auch offensichtlich, dass die Dämonologen in ihrem Vorgehen die Richter kaum in die Richtung ihrer Überlegungen lotsen konnten; und dies ist der Kern des Themas. Durch das ständige Wiederholen der These, wonach die Eliten in ihrer Ansicht das Hexenwesen betreffend als Ganzes geeint waren und die Gerichte benutzten, um diese Ansicht der Gesellschaft aufzuzwingen, wurde diese als Tatsache erachtet. Es wohnt diesem Gedanke jedoch die Gefahr der Darstellung der sozio-intellektuell-politischen Elite als einheitlicher Block im Bereich des Hexenglaubens inne. Die Argumentation geeinter elitärer Weltanschauung lässt die weitgefächerte Vielfalt intellektueller Meinungen und Ansichten in dieser außergewöhnlich komplexen historischen Zeitspanne zu sehr außer Acht.⁶³

Eine wichtige Unterscheidung, die nur in wenigen Fällen von den zahlreichen Historiker getroffen wird, ist die große Lücke, welche die militanten religiösen Eiferer, die über immensen Einfluss in dieser Periode verfügten und gleichzeitig doch immer als Minderheit in der Gesellschaft erschienen, und die weltlicher gesinnte Elite trennte. Aus Sicht der religiösen Eiferer, egal ob Protestanten oder Katholiken, gab es ein breites Spektrum von Gleichgültigkeit bis zu offenkundiger Feindseligkeit den etablierten Kirchen gegenüber.

Es ist ohne Zweifel, dass die Dämonologen teilweise von den von ihnen behandelnden Themen nahezu besessen waren, dem Gesetz und Recht im Grunde repressiv gegenüber standen und zum Teil durch ihre Missachtung für und Angst vor den Ignoranten, Abergläubigen und dem für sie ungehorsamen Bauernvolk getrieben wurden. Die These, wonach die dämonologischen Autoren das Sprachrohr einer geeinten Elite waren, die auf folkloristische Bräuche reagierten, ist als singuläre Deutung zu diffus und steht auf zu wackeligen Beinen.

⁶³ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*. (1999), S.20.

Die Dämonologie in Frankreich war ein stark politisch geprägtes Genre religiöser Schriften und wurde entwickelt und verbreitet, um die protestantische Häresie mit den ausgefeilten Listen des Teufels zu verbinden und um die gebildeten Gesellschaftsschichten, vor allem die unparteiische und skeptische Geistlichkeit und Richterschar von der realen und ernst zu nehmenden Bedrohung, die vom Hexenwesen und der Hexerei ausging, mit allem Nachdruck zu überzeugen.

Mit der hervorzuhebenden Ausnahme eines Jean Bodin, der sich in einer eigenen religiös-intellektuellen Liga befand, und eines Lambert Daneau, Frankreichs einzigem protestantischen Dämonologen, können die Verfasser der diversen Traktate als eifernde Katholiken bezeichnet werden, als Anhänger der Heiligen Liga, welche in den 1580er und 1590er Jahren zu ihrer Blüte kam. Ihre Sicht der Dinge war nicht nur eine bestimmte, ihnen eigene Weltanschauung oder religiöse Neigung, sondern kann als loyale Zugehörigkeit zu erwähnter Partei in einer Zeit erbitterter konfessioneller Gewalt beschrieben werden. Die französische Dämonologie war zu einem hohen Grade Propaganda im Angesicht der Auseinandersetzungen dieser Zeit, bestimmt zur Konvertierung oder Neutralisation der Gegnerschaft des Katholizismus. Viele der Schreiberlinge waren Jesuiten; die Rolle des Jean Maldonat und sein Einfluss auf dämonologische Schriften scheint ausgeleuchtet und wird auch später im Text beschrieben.

Mit ihrer stets wiederkehrenden, gleichen Botschaft scheinen diese Dämonologen jedoch nicht den größten Erfolg zu verbuchen in der Lage gewesen sein, oder wie es Jacques Ellul beschreibt, erreichte die Propaganda, obwohl an eine große Zuhörerschaft gerichtet, meist nur jene Gruppe, welche ohnehin schon von den angeprangerten Zuständen und Vorgängen überzeugt war. Ellul meint weiter, je mehr jemand redet, desto mehr isoliert dieser jemand sich selbst durch die stetig wiederholten, gleichen Anschuldigungen gegenüber einer bestimmten Gruppe.⁶⁴ Hier werden die begrenzten Möglichkeiten der französischen Dämonologie bezüglich deren Einfluss auf die Konvertierung der Ansichten der Bevölkerung sehr deutlich; die aggressive und gewalttätige Natur ihrer Polemik ist mehr ein Zeichen für deren eigene Schwäche und Isolation im Großteil der französischen Gesellschaft denn für ihre Stärke oder deren tatsächlichen, oftmals unrichtig kolportierten Einfluss.⁶⁵

⁶⁴ Jacques Ellul, *Propaganda*. Übersetzt von Konrad Kellen und Jean Lerner. New York (1968).

⁶⁵ Siehe Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo, Ontario (1999), S.6.

Die französischen Dämonologen der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhundert zeichneten im Wesentlichen zwei Dinge aus: sie waren alle Laien auf dem Gebiet des Hexenwesens, und als solche postulierten sie Ideen und Begrifflichkeiten von großer Bedeutsamkeit und weitreichendem Einfluss. Den Beginn machte der schon erwähnte Anwalt Jean Bodin aus Angers; dieser ist sicherlich besser als Staatsrechtler denn als Autor der *De la Démonomanie des Sorciers* bekannt.⁶⁶ Er war von dem Einfluss und der Macht des Teufels auf das gesellschaftliche Leben überzeugt und hatte aufgrund seiner Tätigkeit als Anwalt einen offensichtlichen Hang zur systematischen Verschlüsselung in seinem Werk. Zu seiner Zeit erreichte die Diabolisierung des Hexenwesens seinen vorläufigen Höhepunkt, in welchem solch Begrifflichkeiten wie „satanisch“, „Satanismus“ und „Satanologie“ artikuliert wurden; Ausdrücke, die beispielsweise in Spanien bis zum achtzehnten Jahrhundert genau wie die Namen *Satán* oder *Satanás* nicht geläufig waren. Dazu gehörte auch die Vorstellung der Pervertierung und Inversion sämtlicher katholischer Bräuche durch dem Teufel huldigende Hexen und Zauberer.⁶⁷ Bodin beschäftigt sich in seiner *Démonomanie* mit etlichen Aspekten der Zauberkünste – nicht nur des Hexenwesens, sondern auch der Wahrsagerei – und versucht dabei die Thesen eines Johannes Weyer zu widerlegen.⁶⁸ Dieser strebte in seinen Werken nach einer rationalen Analyse der ihm zugetragenen Aussagen von angeblichen Hexen und Zauberern und kam dabei zu dem Schluss, dass deren Bestrafung der ihnen vorgeworfenen Taten auf einer unsicheren rechtlichen Basis beruhte und die meisten Frauen, die der Hexerei bezichtigt wurden, deshalb unschuldig seien.⁶⁹ Im Angesicht

⁶⁶ Jean Bodin, *De la Démonomanie des Sorciers. A Monseigneur M. Chrestoffle de Thou Chevalier Seigneur d Coeli, premier Président en la Cour de Parlement, et Conseiller du Roy en sone priué Conseil. Par I. Bodin angevin.* Paris (1580). Spätere Auflagen stammen aus den Jahren 1582, 1586, 1587, 1604, etc.; darüberhinaus erschienen Übersetzungen in deutscher, lateinischer und italienischer Sprache. *De magorum Daemonomania* wurde durch ein Dekret von 1594 indiziert; siehe dazu *Indice general de los libros prohibidos*. Madrid (1844), S.45a.

⁶⁷ Julio Caro Baroja, „Witchcraft and catholic theology“. In: Bengt Ankerloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early modern european witchcraft*. Oxford (1990), S.34f.

⁶⁸ Jean Bodin, *De la Démonomanie*. (1580), S.218-252.

⁶⁹ Johannes Weyer, *De praestigiis daemonum*. Arnheim, (1563); Johannes Wier, *Von Teuffelsgespenst, Zaubern vnd Gifftbereytern, Schwartzkünstlern, Hexen vnd Vnholden, dazu ihrer Strafe, auch von den Bezauberten und wie ihnen zu helfen sei : ordentlich und eigentlich mit sonderm Fleiss in VI Bücher getheilet: darinnen gründlich und eigentlich dargethan, was von solchen jeder zeit disputiert und gehalten worden ; sampt zu endt angehencktem newem und vollkommenen Register / erstlich durch D. Johannem Weier in Latein beschrieben, nachmals von Johanne Fuglino verteutschet, jetzund aber nach dem letzten Lateinischen aussgangenen Original auff's neuw vhersehen und mit vielen heilsamen nützlichen Stücken, auch sonderlich hochdienlichen neuen Zusätzen, so im Lateinischen nicht gelesen, als im folgenden Blat zufinden, so der Bodinus mit gutem Grundt nicht widerlegen kan, durchaus gemehret und be bessert*. Frankfurt am Main (1586); Johannes Weyer, *De lamiis liber. Item de comentitiis ieiunis. Cum rerum ac verborum copioso ind.* Basel (1577 oder 1582).

zulässigem Rechts, dem Verweisen auf religiöse und weltliche Gelehrsamkeit und der wiederkehrenden Anführung von gelehrten Autoritäten führten Weyer und seine Gesinnungsgenossen eine offene und doch im Hinblick auf die gesellschaftliche Meinung vorsichtige Diskussion über ihre Zweifel und Erlebnisse.

Die *Démonomanie* ist, nach den Worten von Verfasser und Übersetzer, als Kritik an Johann Weyers *De praestigiis daemonum* von 1563 gedacht;⁷⁰ sie stützt sich zum Teil auf Argumente, die auf Heinrich Institoris' *Malleus Maleficarum* von 1486 zurückgehen.⁷¹ Johann Weyer argumentierte als Arzt und Jurist; seine Prämisse, Hexen stellten keine wirkliche oder ernste Bedrohung der Gemeinschaft dar, sie seien eher alte, von der Melancholie gequälte Frauen, lehnten Bodin und auch sein Übersetzer Fischart kategorisch ab.

Die Wirkung des *Malleus*, der *De praestigiis* und der *Démonomanie* im sechzehnten Jahrhundert und danach war größer als die Summe ihrer Aussagen. Sie haben die Hexendiskussion in einer Form beeinflusst und geprägt, die dem einzelnen Werk nie vergönnt gewesen wäre. Erst in Bodins Auseinandersetzung mit Weyer fanden diese drei Schriften ein von keinem anderen Text erreichtes Echo in der Hexendiskussion. Die Wirkung dieser Jahrzehnte auseinanderliegenden Texte aufeinander und auf viele der nach ihnen erschienenen Traktate wurde dadurch verstärkt, dass die als Häretikerin oder als Hexe verdächtige und verfolgte Frau in den Märtyrergeschichten ebenso wie in den Hexentraktaten theologisch, medizinisch und rechtlich zunehmend ins Licht intensiven wissenschaftlich-theologischen Interesses rückt.

Der gegensätzliche doktrinelte Trend brachte weitere und in Folge auch berühmt-berüchtigte Werke hervor. Nicolas Rémy, *le Torquémada lorrain*, erntete mit seiner

⁷⁰ Jean Bodin, *De la Démonomanie Des Sorciers*. Paris (1580); Jean Bodin, *De magorum daemonomania : vom Außgelassnen Wütigen Teüffelsheer Allerhand Zauberern, Hexen unnd Hexenmeistern, Unholden, Teuffelsbeschwerern, Warsagern, Schwartzkünstlern, Vergiftern, Augenverblendern etc. Wie die vermög aller Recht erkant, eingetrieben, gehindert werden sollen / durch Johann Bodin außgegangen. Und nun erstmals durch Johann Fischart auß Frantzösischer sprach trewlich in Teutsche gebracht . - Zum andernmahl an vilen enden vermehrt und erklärt . - getruckt zu Straßburg*. Straßburg (1591).

⁷¹ Siehe E. William Monter, "Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin." In: Theodore Rabb and Jerrold Siegel (Hrsg.), *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Memory of E. H. Harbison*. Princeton (1969), S.371-389; Sydney Anglo, "Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin, and Scot.". In: Alois Gerlo (Hrsg.), *Folié et déraison à la Renaissance: Colloque international tenu en novembre 1973 sous le auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l'Étude de la Renaissance*. Brüssel (1976), S.209-222; Christopher Baxter, "Jean Bodin's *De la dèmonomanie des sorciers: The Logic of Persuasion*." In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.76-105.

1595 veröffentlichten *Daemonolatria* heftige Kritik in Gelehrtenkreisen.⁷² Der wichtigste Aspekt dieses auf Rémys eigenen Erfahrungen als Richter in Lothringen und den Grundsätzen des *Malleus Maleficarum* basierenden Traktats ist der Umstand, dass die „Manie“ in „Latrie“ umgewandelt wird; die höchste Verehrung, die Gott zuteil wird, wendet sich nun in entweihender und abscheulicher Weise direkt an den Teufel. Rémy ist dabei für Lothringen das, was Henri Boguet für die Franche-Comté und Pierre de Lancre für den Labourd darstellt. Die Handlungen dieser mit Sicherheit gelehrten Männer mit ihrem doch laienhaften Vorwissen über das Hexenwesen lassen sich aus ihren Werken und der darin beschriebenen Taten rekonstruieren; was sie letztendlich tatsächlich zu ihren Aktionen bewogen hat, können wir heute nur erahnen. Ein immer wieder erwähnter und nicht zu unterschätzender Faktor für deren Verfolgungen wären politische Gründe, um in schwer kontrollierbaren und unsicheren Regionen des Landes für Ordnung und geregelte Abläufe zu sorgen, wie es etwa im Falle des Pierre de Lancre für den Labourd offensichtlich der Fall war.

Die griechisch-römische Kultur spielte im sechzehnten Jahrhundert eine immer noch dominante Rolle in katholischen und protestantischen Ländern und übte großen Einfluss auf die sich mit Magie im Allgemeinen und Dämonologie im Besonderen beschäftigenden Autoren aus, zumindest von theoretischem Standpunkt aus betrachtet. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist der spanische Jesuit Martin del Rio; bekannt für seine Studien klassischer Literatur, veröffentlichte er um 1600 sein wohl einflussreichstes Werk, das *Disquisitionum magicarum libri sex*.⁷³ Im ersten Buch behandelt er die allgemeinen Formen der Magie, das „Natürliche“ und das „Künstliche“, sowie das „Irreführende“; im zweiten Buch widmet er sich der dämonischen Magie und ihrer Wirkung; im dritten den „Zaubersprüchen“ und dem „Schadenzauber“; im vierten den „Prophezeiungen“ und der „Wahrsagerei“; das fünfte Buch beleuchtet den kirchlichen und weltlichen Aspekt der Rechtssprechung sowie die verfahrensrechtliche Grundlage für Zaubereiprozesse; das sechste schließlich das Amt des Beichtvaters und erlaubte und unerlaubte Heilmittel. Er beschäftigt sich in seiner Abhandlung, insbesondere im zweiten Buch, mit der Frage

⁷² Nicolas Rémy [Nicolai Remigii], *Dæmonolatreiae libri tres. Ex iudiciis capitalibus DCCCC. plus minus hominum, qui sortilegii crimen intra annos XV. in Lothringis capti fuerunt*. Lyon (1595)

⁷³ Siehe dazu u.a. Julio Caro Baroja, *Martín del Río y sus Disquisiciones mágicas*. In: *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid (1968), S.171-196.

nach dem Transport von Hexen von einem Ort zum anderen. Er ist mit den Werken genannter Dämonologen vertraut und zitiert diese, um seine These des tatsächlich stattfindenden Fluges zu untermauern; dabei befindet er sich im Fahrwasser eines Nicolas Rémy und weit entfernt von den Ansichten eines Johannes Weyer.⁷⁴ Seine umfassende Belesen- und Gelehrsamkeit ist sicherlich gegensätzlich zu den Ansichten aus dem achtzehnten Jahrhundert, wonach der Glaube an das Hexenwesen auf Unwissenheit aufgebaut wäre; ein Theologe wie del Rio oder ein „Beamter“ wie Bodin waren sicherlich alles andere als unwissend.⁷⁵ Daraus lässt sich jedoch auch ablesen, dass es zu Ende des sechzehnten und zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts keinen Zweifel an der fixen Idee der physischen Präsenz des Teufels auf der Erde gegeben hat; dies wurde in Folge auch durch zahlreiche Illustrationen, die den Werken eines Francesco Guazzos (*Compendium Maleficarum*) oder Pierre de Lancre beigefügt waren, zusätzlich unterstrichen.

Ein weiteres Problem, das sich neben all den anderen Schwierigkeiten für Dämonologen ergab, war das häufige Auftreten dämonischer Aktivitäten gerade in ihrer Zeit. Sie konnten sich der Frage, warum der Teufel und seine Helfer in dieser Zeit wesentlich aktiver zu sein schienen als in all den vorangegangenen Perioden, kaum entziehen. Pierre de Lancre fragte dabei nicht nur nach der bloßen Anzahl gegenwärtiger Zauberer und Hexen, sondern auch, wann genau sie zum ersten Mal Frankreich infiltriert hätten.⁷⁶

Die Hexerei wurde ganz klar nicht als irgendein weiteres Vergehen betrachtet; in der Diskussion um die geeigneten, richterlichen Reaktionen auf dieses gaben sich die Autoren nicht mit bloßen Replizierungen der moralischen, gerichtlichen Verfügungen des Alten Testaments und den politischen Theorien des heiligen Paulus zufrieden. Der besondere Charakter der Hexerei war ein Angriff, welcher auch gewisse Aspekte der Göttlichkeit des Richteramtes, die bei anderen Verbrechen nur zufällige Bedeutung hatten, beinhaltete. Als Ergebnis waren die Hexerei-Autoren in der Lage, einen besonderen Beitrag zu den politischen Theorien, die Autoritäten betreffend, zu leisten. Es wurde von ihnen erwartet, dass sie darauf bestehen sollten, dass es sich im Falle der Hexerei um das schändlichste Verbrechen von allen handelte. Aber die

⁷⁴ Martin del Rio, *Disquisitionum magicarum libri sex*. Venedig (1616); S.154a-171a (bk ii, *quaestio* 16).

⁷⁵ Julio Caro Baroja, „*Witchcraft and catholic theology*“. In: Bengt Ankerloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early modern european witchcraft*. Oxford (1990), S.37.

⁷⁶ Pierre de Lancre, *L'incredulite et mescreance du sortilège*. Paris (1622), S.280.

Sichtweise, dass es die Essenz einer falschen Religion wäre, machte es auf einzigartige Art und Weise abstoßend für das gottesergebene Richteramt, denn es wurde im besonderen Namen der Anti-Göttlichkeit begangen. Pierre de Lancre sagt dazu, dass ein Richter Gott und seinem Gewissen verpflichtet sein würde, an die Existenz der Hexerei zu glauben hätte, und deshalb alle Hexen zum Tode verurteilen müsse; er wäre ein Träger von königlicher Gerechtigkeit, und Könige wären „heilige Personen“.⁷⁷

Die Problemstellungen, welche durch die Beschäftigung mit dem Hexenwesen aufgeworfen wurden, weckten das Interesse sowohl protestantischer als auch kritischer katholischer Dämonologen bezüglich der Essenz des Vergnügens und der Imagination. Trotz gravierender Bedenken hinsichtlich behaupteter Taten von Hexen stand für sie die reale Existenz der Hexerei außer Frage; sie waren fasziniert von der Kraft der Einbildung und dem Zusammenspiel von Illusionen. Dieser Quadratur des Kreises verursachte offenkundig keine Irritationen und liefert eine mögliche Erklärung, warum gerade die Dämonenlehre einen Wegbereiter einiger abenteuerlicher Reflexionen über mentale Phänomene wie die Art und Weise der Kognition oder die Natur der Träume darstellt, da sich gerade Dämonologen von Anfang an mit diesen Fragestellungen konfrontiert sahen. Die Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Körper und Seele, realem und imaginärem Schaden kulminiert in der psychologischen Disziplin.

Protestantische Hexenjäger unterstützen die Ansicht, wonach das Gros der Taten von angeblichen Hexen und dem Satan bloße Einbildung wären; dies hinderte sie im Gegenzug jedoch nicht am grundsätzlich bösen Willen und Glaubensabfall der Hexen festzuhalten und für deren Ausrottung einzutreten.

Diese Symbiose gegensätzlicher Meinungen führte zur Ausformulierung einer Theorie zur Fantasie und Einbildungskraft um Hexerei plausibel erklärbar zu gestalten. Selbst katholische Autoren wie Peter Binsfeld, der für Süddeutschland als durchaus einflussreich angesehen werden kann, vertraten zuweilen beide Richtungen. Er verwies auf den Umstand, wonach gute wie auch böse Engel imstande wären, von einem Ort zum anderen fliegen zu können und berichtete von Hexen, welchen während des Fluges ein Malheur unterlief und bisweilen von Bäumen fielen und mit gebrochenen Gliedern verletzt liegen blieben; dies war für

⁷⁷ *L'incrédulité*, S.363.; Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. Paris (1612), S. 475ff., 524f.

Binsfeld der Beweis der realen Existenz des Hexenfluges. Weiter lehnte er die natürlichen Eigenschaften von Kräutern als Grund für die Möglichkeit des Fluges ab, sondern berief sich einzig auf die Macht des Teufels. Allerdings wies er auf den möglichen imaginären Charakter des Fluges selbst hin.⁷⁸

Tatsächlich stand die Frage nach der Glaubwürdigkeit und der Plausibilität immer wieder im Raum; die Dämonologen bezogen ihre Informationen aus den Geständnissen und ließen diese in ihre Traktate einfließen, wodurch sie eine permanente Rückkopplung erfuhren. Weitere Verhöre brachten weitere potentielle Schandtaten ans Tageslicht. Dies war ein dialogischer Vorgang, eine Art Dialog zwischen Theorie und Praxis, was durch das Beifügen von Verhörprotokollen etlicher Autoren in ihren Abhandlungen auch unterstrichen wurde.⁷⁹

Nach all den Analysen über die Ursachen und Auswirkungen der Hexerei fehlte nun nur noch der Schritt zur Praxis. Die logische Schlussfolgerung eines idealen Arguments war der Ruf nach der Tat. An diesem Punkt angelangt, stellten die Autoren praktische Frage über das Vorgehen im Falle von Hexerei, wie man sich zu verhalten habe, wer die Betreffenden übernehmen, und auf welche Art und Weise vorgegangen werden sollte. Im *Malleus Maleficarum* und in den Abhandlungen von Molitor⁸⁰, Grillando⁸¹, Weyer⁸², Bodin⁸³, Rémy, Boguet und de Lancre wird auf die Frage nach den Abhilfen und Strafen in Crimina der Hexerei erst auf den letzten Seiten eingegangen.

Letztlich ergaben sich Hexengeständnisse aus dem Aufeinandertreffen zweier nie strikt getrennter Vorstellungswelten, die der Hexen und die der Richter. So manche Vorfälle versetzten wohl die Hexenjäger zurück in ihre eigene Kindheit und riefen

⁷⁸ Stuart Clark, "Protestant Demonology: Sin, Superstition, and Society (c. 1520-c. 1630)." In: Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford (1989), S.35-82; ders., *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York (1997). Auch in den Geständnissen wurden die Erfahrungen, die Hexen auf dem Hexensabbat machten, manchmal als Trugbild beschrieben, auch wenn die Hexen für gewöhnlich von der Wirklichkeit ihrer Erfahrungen überzeugt waren. Ein interessantes Beispiel erwähnt Rainer Beck in seinem Artikel „Das Spiel mit dem Teufel. Freisinger Kinderhexenprozesse 1715-1723“. In: *Historische Anthropologie: Kultur, Gesellschaft, Alltag*. Nr.10, Köln (2002), S.374-415.

⁷⁹ Hier sei besonders auf Henri Boguet und seinen Discours des Sorciers verwiesen. "Instruction pour un luge en fait de sorcelerie" oder "The Manner of procedure of a judge in a case of witchcraft". In: Henri Boguet, Montague Summers. *An examen of witches*, London (1929), S.211-238.

⁸⁰ Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*. Strassburg und Reutlingen (1489).

⁸¹ Paulo Grillando, *Tractatus de hereticis. Sortilegijs omnifariam coitu*. Lyon (1536).

⁸² Johannes Weyer, *De praestigijs daemonum*. Arnheim (1563).

⁸³ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*. Paris (1580).

Erinnerungen an Märchen und Erzählungen wach; so steht bei Nicolas Rémy in Bezug auf seine Kindheit über die Hexen in Lothringen geschrieben:

*„Welches wesen mich erinnert der gemeinen reden von den Empusis oder Poltergeistern, darvon ich in meiner Jugend viel gehört, von denen man sagt, daß sie alle Nacht in den Scheidwegen ein Tanz hielten, und man sie die Heintelmelein oder familiam Hellequiná nennete.“*⁸⁴

Selbst ein Rechtsgelehrter mit umfangreicher klassischer Bildung wie Rémy reflektiert in Begegnungen mit Hexen Geschichten aus seiner eigenen Kindheit, welche nicht wirklich ins Schema der christlichen Dämonenlehre passten. Diesbezüglich unterscheidet er sich wenig von den vielen Angeklagten, die ihre eigenen, auf heimatlichen dörflichen Festen getätigten Erlebnisse beschrieben und nicht komplexe satanische Rituale schilderten. Der Ablauf des Verhörs war auf die Schilderungen des Lebens der Hexe mit dem Satan und den Gefährtinnen ausgelegt; die Vorstellung des Hexe-Seins umfasste die Teilnahme am Sabbat und den dort vollzogenen Geschlechtsakt mit dem Teufel. Die gestellten Fragen garantierten das Vorhandensein der wesentlichen Punkte, die die Zugehörigkeit zur satanischen Sekte vollends gewährleisteten, auch wenn jede mutmaßliche Hexe lediglich ihre eigene Geschichte erzählte und Details zu Protokoll gab, welche allein auf sie zutrafen.

⁸⁴ Nicolas Rémy, *Daemonolatria. Das ist von Unholden und Zauber Geistern*. Frankfurt/Main (1598), S.59.

DIE SITUATION IN FRANKREICH

Beim Blick auf Frankreich stellt sich die Frage, ob hier die Bedeutung und der Einfluss der Rechtsprechung sowie der Politik ebenso bedeutsam für das Ausmaß der Hexenverfolgungen war wie im Reich. Da im Allgemeinen die weltlichen Gerichte die Hexenprozesse im 16.Jahrhundert übernommen hatten sollte man dies eigentlich annehmen dürfen. Die am massivsten von der Hexerei betroffenen Regionen Frankreichs befanden sich in Randgebieten des Königreichs (im Osten, Norden, im Südwesten, im Languedoc und später in der Normandie) und lehnten sich gegen den Monarchen und dessen Bestreben zur Schaffung eines absolutistischen, zentralistischen Staates auf.⁸⁵ Dieser Umstand könnte die königlichen Richter dazu veranlasst haben, Hexenprozesse als Bestandteil eines allgemeinen Konzepts der Christianisierung und auch Disziplinierung der Bevölkerung und zur Unterdrückung einer möglichen Rebellion in diesen abgelegenen Regionen anzusehen und zu nutzen.

Das bedeutendste Motiv der umfangreichen Hexenverfolgungen in diesen Randgebieten Frankreichs beinhaltet jedoch den Umstand, wonach die dortigen Gerichte der Steuerung durch die Zentralregierung nicht in dem gleichen Maße unterlagen wie die Gerichtshöfe im zentralen Frankreich. Aus Prozessen, welche im ausgehenden 17.Jahrhundert in Rouen geführt wurden, ist die Diskrepanz, wonach die lokalen Behörden das Recht besaßen, ohne Überwachung durch die Zentralregierung Hexenprozesse abzuhalten, klar ersichtlich und bildete einen der unzähligen Konflikte zwischen Ludwig XIV. und den Provinzen seines königlichen Reiches.⁸⁶

Aus diesem Grund muss der Disput zwischen den Randgebieten und dem Zentrum mit den Hexenverfolgungen im Kontext gesehen werden, wobei die siegreiche Durchsetzung der Zentralmonarchie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert zum großen Teil die geringere Zahl an Hinrichtungen vermeintlicher Hexen in Frankreich erklärt als etwa in Deutschland. Des Weiteren ergab sich im Zuge der Zentralisierungsmaßnahmen die Möglichkeit, gegen die ausgesprochenen Urteile lokaler Gerichtshöfe vor den Provinzparlamenten Einspruch zu erheben. Diese

⁸⁵ Robert Muchembled, *Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes*. In: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat u.a. (Hrsg.), *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVI^e – XVIII^e siècles*. Paris (1978), S.18.

⁸⁶ Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris (1968), S.449-462.

Option hielt die lokalen Behörden jedoch nicht in allen Fällen von Hexenprozessen ab, wie etwa die Prozesse in den 1590er Jahren in der Normandie zeigen, in denen alle dort gefällten Urteile vom Parlament von Rouen bestätigt wurden. Die Zurückweisung unzähliger Urteile durch das Pariser Parlament hingegen, welches als Berufungsinstanz für einen großen Teil Nordfrankreichs diente und die Vorgaben und Richtlinien für die Provinzparlamente setzte, half mit, die Verfolgung in Frankreich nicht aus dem Ruder laufen zu lassen.

Dieser Umstand liefert auch die Erklärung für die im Vergleich zum Reich relativ geringe Anzahl an verurteilten Hexen, bei einer nur unwesentlich kleineren Bevölkerung. Dabei bleibt man vorläufig jedoch auf Schätzungen angewiesen, da die Akten der Provinzparlamente noch kaum ausgewertet wurden; zumindest in den Gebieten, welche der königlichen Rechtsprechung unterlagen, kann man wohl von einer Zahl um viertausend ausgehen.⁸⁷ Aufgrund der illegalen Hinrichtungen (als Beispiel können hier die dreihundert Exekutionen in den Ardennen im frühen siebzehnten Jahrhundert angeführt werden) dürfte sich die Gesamtzahl erhöhen.⁸⁸

Doch selbst unter Berücksichtigung dieser Begebenheiten kann nicht von einer ausgeprägteren Verfolgung als in England gesprochen werden, wenn man die Zahl der Exekutionen im Verhältnis zur Gesamteinwohnerzahl betrachtet.

Die Bündelung der meisten Hexenprozesse auf Mittel- und Westeuropa muss im politisch-religiös-rechtlichen Kontext betrachtet werden. Ohne Zweifel waren in dieser europäischen Region die religiösen Verhältnisse am instabilsten; als mittelalterliche Brutstätte der Ketzerei und Häresie fungierte sie in weiterer Folge als Zentrum der Reformation, was zum Konfessionswechsel einiger dieser Regionen beziehungsweise zur konfessionellen Vermischung führte.

In Deutschland entschied nach 1555 der jeweilige Landesherr über die Konfession, während auf französischem Staatsgebiete von 1598 bis 1685 eine

⁸⁷ Aus dem Jurisdiktionsbezirk des Parlaments von Paris sind Akten von 1288 Appellationsverfahren und 554 Fällen erhalten, die dieses Stadium nie erreichten; Alfred Soman, *Trente procès de sorcellerie dans le Perche (1566-1624)*. In: *L'Orne littéraire* 8 (1986), S.42-47. Robin Briggs, *Communities of Belief*. Oxford (1989), S.12, nimmt an, dass im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung die Hexenverfolgung in Frankreich insgesamt nicht signifikant stärker war als in England.

⁸⁸ Alfred Soman, *The Parliament of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)*. In: *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), S.40; Robert Muchembled, *The Witches of the Cambrésis: The Acculturation of the Rural World in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. In: *Religion and the People, 800-1700*. James Obelkevich (Hrg.), Chapel Hill (1979), geht davon aus, dass abgesehen von Lothringen, das damals nicht zu Frankreich gehörte, es in Frankreich eher Hunderte als Tausende von Hexen gab. Zwischen 1565 und 1640 bestätigte das Parlament von Paris lediglich 115 Todesurteile. Vgl. Alfred Soman, *Parlement of Paris*, S.26. In den anderen Landesteilen gab es jedoch einige umfangreiche Hexenjagden. Zu de Lances Bericht über 400 Hinrichtungen in Toulouse im Jahre 1577 vgl. Mandrou, *Magistrats et sorciers*, S.92.

Zeitspanne relativer religiöser Toleranz vorherrschte. Dies ist auch die Ursache der vielen konfessionell gespalteten Gebiete Frankreichs und der sich daraus ergebenden religiösen Spaltungen, welche durch ihre Vielfalt und dadurch resultierender Instabilität die Hexenverfolgungen insgesamt begünstigten und förderten. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nachvollziehbar, dass die jeweils zuständigen Behörden bei jedem Disput an eine mögliche Hexerei, die in ihren Augen gefährlichste Ausführung der Häresie, dachten. Das Bewusstsein des teuflischen Wirkens in Regionen, in denen Menschen rivalisierender Bekenntnisse in unmittelbarer Nachbarschaft lebten, schürte ebenso die allen Hexenverfolgungen zugrunde liegende Angst wie die Intensität und Häufigkeit offener Religionskriege.

Zur politischen Geschichte Frankreichs⁸⁹

Die Gesamtheit des königlichen Hausbesitzes einschließlich aller damit verbundenen Rechte und Einkünfte wurde als Krondomäne (*domaine royal, Domaine*) bezeichnet; hier trat der König unmittelbar als Lehnsfürst und landbesitzender Grundherr (*seigneur*) in Erscheinung. Räumlicher Umfang und wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Krondomäne waren für die politische Position des Königs von eminenter Bedeutung. Zum einen gab es innerhalb dieser Gebiete keinen oppositionellen Adel von hohem lehnsfürstlichen Rang, weil der König selbst die Stelle des jeweiligen Herzogs oder Grafen einnahm; zum anderen flossen aus der Krondomäne von alters her all die Einnahmen, die der König als *seigneur* aus seinen Grundherrschaften und den von ihm vergebenen Unterlehen, als *seigneur justicier* aus den Gerichtsabgaben und im Übrigen aus seiner Stellung als Lehnsfürst zog. Diese Mittel bildeten den Hauptbestandteil der sogenannten ordentlichen Einnahmen der Krone. Es waren also sowohl politische als auch finanzielle Gründe, welche die Könige Frankreichs bewogen, sich mit allem Nachdruck um die Erweiterung der Krondomäne zu bemühen. Tatsächlich ist es dem Königtum gelungen, im Laufe von rund eineinhalb Jahrhunderten die um 1450 noch kaum vorstellbare Identität von Staatsgebiet und Krondomäne Schritt für Schritt zu erreichen. Anders als etwa in Spanien, wo es über die Vereinigung mehrerer Kronen zur allmählichen Bildung eines frühnationalen Einheitsstaates kam, vergrößerten die Könige von Frankreich die Krondomäne auf Kosten ihrer Vasallen. Als oberster Lehnsherr, als *seigneur par-dessus* und *souverain fiefieux*, konnte der König alle Möglichkeiten, die ihm die klassischen Regeln des Lehnrechts boten, ausschöpfen. So vollzog sich die Erweiterung der Krondomäne oft genug ohne großes Aufsehen, nur selten war es erforderlich, rechtliche Ansprüche auf militärischem Wege durchzusetzen.

⁸⁹ Siehe dazu v.a. Ilja Miecz, *Die Entstehung des modernen Frankreich: 1450 – 1610. Strukturen, Institutionen, Entwicklungen*. Stuttgart (1982); Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*. - 1. Aufl., Nachdr. d. Ausg. Halle/Saale (1927, 1978); ders., *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*. - 1. Aufl., Nachdr. d. Ausg. Halle/Saale (1927, 1978); Claude Lebédél, *Histoire de la France: la construction et l'évolution d'une nation*. Rennes (2003); Peter Richard Rohden, *Politische Geschichte Frankreichs*. Mannheim (1959); Heinz-Gerhard Haupt, *Kleine Geschichte Frankreichs*. Stuttgart (2008); Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, 9 Bände, Paris (1903-1911); *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*. 20 Bände, Paris (1972-2005); Jean Favier (Hrsg.), *Geschichte Frankreichs*. 6 Bände, Stuttgart (1989ff); Wolfgang Schmale, *Geschichte Frankreichs*. Stuttgart (2000).

Mit der 1607 durch Heinrich IV. vollzogenen Zusammenziehung seines Hausgutes mit der Krone war Frankreich in der Krondomäne vereint. Die Domäne, die monarchische Zentralidee, der moderne Staat, *l'Etat*, hatte sich über das noch lehnsrechtlich organisierte mittelalterliche Reich, *le Royaume*, gelegt und es mehr und mehr in seinen Griff genommen. Durch das Vorgehen Heinrichs IV. war die räumliche Abgrenzung eindeutig; die Grenzen der Krondomäne waren die Grenzen des Königreiches und des Staates zugleich.

Die um 1600 erreichte geographische Identität von Staat und Krondomäne hat es der absoluten Monarchie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts erleichtert, diesen Rahmen durch den Ausbau administrativer Systeme auszufüllen. Dennoch ist die Unterschiedlichkeit der einzelnen Bestandteile der Krondomäne bis zum Ende des *Ancien Régime* erhalten geblieben. Auch auf ihrem Höhepunkt war die absolute Monarchie in Frankreich viel weniger absolutistisch als es den postrevolutionären Beobachtern zunächst erschien.

Der König war zwar Oberhaupt des Staates, doch gehörte ihm der Staat nicht; seine Machtbefugnisse waren dennoch enorm. Er bestimmte über Krieg und Frieden, war oberster Gesetzgeber und oberster Gerichtsherr (*roi justicier*), berief nach Belieben die Generalstände ein, ernannte und entließ königliche Funktionsträger, besaß das Münzmonopol, konnte den Geldwert festsetzen, sprach Nobilitierungen und andere Rang- und Standeserhöhungen aus, erteilte Privilegien und gewährte Begnadigungen. Nur der König durfte mit gelbem Wachs siegeln, er allein durfte bei einem *Entrée* auf einem Schimmel reiten. Jean Bodin führte in seinen *Six livres de la République* aus, dass absolute Gewalt keinesfalls mit unumschränkter Herrschaft gleichzusetzen sei. Zwar stehe dem König die alleinige und unteilbare Souveränität (*maiestas*) als die *puissance absolue et perpétuelle d'une république* zu, doch ist die höchste Gewalt schon per definitionem eingeschränkt: *Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*. Diese Formel, von der die Bezeichnung Absolutismus hergeleitet ist, sieht den souveränen Herrscher zwar abgehoben von irgendwelchen menschlich gesetzten Rechtsordnungen, unterwirft ihn aber *aux lois de Dieu, et de nature, et à plusieurs lois humaines communes à tous peuples*. Bodin postuliert damit die Bindung des positiven Rechts (*lex*) an die unverbrüchlich geltenden Normen des *ius divinum* oder *ius naturale*. Weil der König von Frankreich seine Herrschaft im Sinne eines solchen *droit gouvernement* ausübe, könne er nicht

in Despotismus und Tyrannei verfallen, und seine Herrschaft verdiene die Bezeichnung einer *monarchie royale* oder *monarchie légitime*.

Die Beziehungen zwischen der Krone beziehungsweise den von ihr abhängigen staatlichen Hoheitsträgern und den Untertanen regelten die königlichen Gesetze. Es war unbestritten, dass im Bereich des öffentlichen Rechts die legislative Gewalt allein beim Königtum lag; alle Legislativakte, die im Namen des Königs verkündet wurden und seine Unterschrift trugen, hatten die gleiche rechtsetzende Qualität, unbeschadet der sich in der Kanzlei entwickelnden formalen Differenzierungen. Meist wurden diese Gesetze als *Ordonnances (Royales)* bezeichnet, manchmal als *Constitutions*, seltener als *Lois*. Spezielle Fragen, etwa die Friedensregelungen nach den Bürgerkriegen und überhaupt konfessionelle Probleme, wurden durch *Edits* geregelt. Der vom Königtum niemals expressis verbis anerkannte Anspruch der Parlamente, über das *droit d'enregistrement* auf die Legislative Einfluss nehmen zu können, hat Heinrich IV. bewogen, einen neuen Weg der königlichen Gesetzgebung zu beschreiten; durch Verfügungen des königlichen Rates (*Arrêts du Conseil*), die nicht der parlamentarischen Ratifizierung bedurften. Der königlichen Gesetzgebung war das gesamte Privatrecht im Grunde völlig entzogen. Hier galten lokale Gewohnheitsrechte und Römisches Recht; einige Materien regelte sogar das Kanonische Recht. In privatrechtlicher Hinsicht zerfiel das Königreich in die Gebiete des *droit écrit* im Süden und die Gebiete des *droit coutumier* im Norden; die juristische Scheidelinie entsprach im Großen und Ganzen der sprachlichen Grenze zwischen der *langue d'oïl* und der *langue d'oc*.

Im nördlichen Teil des Königreiches existierten rund 360 regionale und lokale Gewohnheitsrechte (*coutumes*). Nicht zuletzt auf Drängen der Appellationsgerichte, die sich bei Rekursen häufig mit ihnen fremden Gewohnheitsrechten auseinanderzusetzen hatten, befahl Karl VII. mit der Ordonnanz von Montilz-les-Tours von 1454, dass alle Gewohnheitsrechte aufgezeichnet werden sollten. Damit war der Anstoß für ein Jahrhundertwerk gegeben und ein wichtiger Grundsatz ausgesprochen; an die Stelle der mündlichen Überlieferung sollte die schriftliche, kodifizierte Form des Rechts treten. Im südlichen Bereich wurde das Römische Recht angewandt, aber weniger in Form von Gesetzen als vielmehr auch in Form bestimmter *coutumes*, die sich allmählich herausgebildet hatten und am Römischen Recht orientiert waren. Außerdem gab es Randzonen; alles was das Römische Recht unberücksichtigt ließ, war gewohnheitsrechtlich geregelt.

Gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts stand das Königreich auf einer soliden und gut strukturierten rechtlichen Basis. Das Prinzip der Schriftlichkeit hatte sich durchgesetzt; die Gewohnheitsrechte waren in den Rang eines *droit écrit* erhoben worden, das nicht mehr ohne weiteres ergänzt oder verändert werden konnte. Seiner weiteren Umbildung durch das Römische Recht war ein Riegel vorgeschoben worden, und wenigstens in den Provinzen gab es nun ein einheitliches Privatrecht.

Von den kleinsten jurisdiktionellen und administrativen Einheiten war die *châtellenie* am häufigsten, deren Bedeutung außerordentlich groß war. Die *châtellenie* war keine Untergliederung des *bailliage*, sondern es war der *bailliage*, der durch die *châtellenie* gebildet wurde. Bei Kriminalangelegenheiten musste die nächsthöhere Instanz angerufen werden. Das waren die *baillies/sénéchaussées*, von denen es im sechzehnten Jahrhundert ungefähr hundert gab. Der *bailliage* nahm bei der jurisdiktionellen und administrativen Organisation des Königreiches einen hervorragenden Platz ein; allerdings trat der *bailli* selbst allmählich an Bedeutung zurück. Seine wichtigsten Funktionen übernahm sein Stellvertreter, der *lieutenant-général* (im Süden: *juge-mage*), ein königlicher Beamter. Die Kompetenzen eines *bailliage* waren ziemlich allumfassend; es gab kaum einen Bereich in Stadt und Land, für den man sich nicht zuständig fühlte. Zu jeder Behörde gehörte die Gruppe der *Gens du Roi*, die einen *avocat du Roi*, einen *procureur du Roi* und eventuelle Vertreter umfasste. Generell lässt sich sagen, dass die Organisation der *baillies* im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts erst allmählich ihre administrativen und personellen Konturen gewann, die bis zum Ende des *Ancien Régime* erhalten blieben.

Justiz und allgemeine Verwaltung, sonst eng verbunden, erfuhren auf der provinziellen Ebene eine teilweise Trennung. Während die jurisdiktionellen Funktionen von den Parlamenten wahrgenommen wurden, lagen die administrativen Kompetenzen bei den *gouverneurs*. Sie überragten alle anderen königlichen Amtsträger an Macht, Einfluss und Ansehen; sie waren die Schlüsselfiguren in den militärischen, politischen, administrativen und sozialen Hierarchien des Staates. Die Kompetenzen eines Gouverneurs waren im Prinzip unbeschränkt; ihre eigentliche Domäne war das Militärwesen einschließlich der Militärgerichtsbarkeit, doch konnten sie praktisch fast alle Angelegenheiten an sich ziehen.

Die acht *parlements* waren die höchsten Gerichtshöfe des Königreiches. Das Parlament von Paris besaß einen unbestrittenen Vorrang und galt als *Sénat du*

royaume, während die Provinzialhöfe in der Theorie nur als Teile eines Gesamtkörpers der Parlamente betrachtet wurden. Dennoch entschieden auch die Provinzialparlamente in letzter Instanz; das Parlament von Paris war keinesfalls Appellationsinstanz für die Provinzialparlamente. Die Kriminalsachen, welche im Pariser Parlament zuerst von einer Sektion der *Grand' Chambre* behandelt wurden, bekamen 1515 eine eigene Kammer, die *Chambre de la Tournelle*, genannt nach dem Sitzungsgebäude, der *Tour de Nesle*, die aber nach wie vor von Richtern aus anderen Kammern (neben der *La Grand' Chambre* gab es zwei *Chambres des Enquêtes* und eine *Chambre des Requêtes*) abwechselnd beschickt wurde.

Zur baskischen Geschichte⁹⁰

Von der Mitte des vierzehnten bis in die erste Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts erlebte ganz Europa eine demographische Krise, von der auch das Baskenland betroffen war. Klimakatastrophen, Missernten und Pestepidemien betrafen besonders das mediterrane Baskenland und in geringerem Maße auch das restliche Gebiet; am verheerendsten waren definitiv die Pestepidemien der Jahre 1348, 1362, 1386 und 1420. Die wirtschaftliche und demographische Wiederbelebung Navarras setzte 1427 ein, was in etwa auch auf die anderen baskischen Territorien übertragbar ist.⁹¹

Die Wirtschaftskrise führte zur Sozialkrise; das Aufblühen der Städte und des Handels fiel mit dem Niedergang der Abgaben und damit den Einnahmen der Großgrundbesitzer zusammen. Damit wurde die Krise gleichzeitig zum Ausdruck der Auseinandersetzung zwischen zwei entgegengesetzten Wirtschaftsmodellen: dem Feudalsystem – ausgeprägt in Navarra und erst in den Anfängen im atlantischen Gebiet –, das seinen Rückhalt auf dem Land hatte, und dem neuen Modell der Städte. In der Krise der feudalen Wirtschaft, deren Schema sich in ganz Westeuropa wiederholte, übten die lokalen Eliten Druck auf Bauern, Stadtbewohner und verfeindete Familien aus, um ihre wirtschaftliche Vorrangstellung beizubehalten. Unter Anwendung von Gewalt versuchten die lokalen Eliten, den Rückgang ihrer Einnahmen auszugleichen. Der Druck der Grundherren führte zu Aufständen unter der Landbevölkerung, die damit zu Verbündeten der Städte wurden.

Die Krise des Spätmittelalters war ein Konflikt zwischen Stadt und Land; sie stellt den Niedergang einer patriarchalischen Gesellschaft dar, die auf Landwirtschaft und Viehzucht basierte und unfähig war, mit der neuen Wirtschaftsform der Städte zu konkurrieren. Gegen Ende dieser Krisenzeit kam es in ganz Westeuropa dennoch zu einem Prozess der Refeudalisierung, von dem die baskischen Territorien aber, mit Ausnahme des Königreichs Navarra, ausgeschlossen blieben.

⁹⁰ Zur baskischen Geschichte siehe u.a. Philippe Veyrin, *Les Basques de Labourd, de Solue et de Basse Navarre: leur histoire et leurs traditions*. Paris (1955); Michael Kasper, *Baskische Geschichte*. Darmstadt (1997); Francisco Letamendía Belzunce, *Les basques: un peuple contre les états*. Paris (1977); Luis Núñez Astrain, *The Basques: their struggle for independence*. Cardiff (1997); Marianne Heiberg, *The making of the Basque nation*. Cambridge (1989); Roger Collins, *The Basques*. Oxford (1990); Robert L. Trask, *The history of Basque*. London (1997).

⁹¹ Vgl. Michael Kasper, *Baskische Geschichte*. Darmstadt (1997), S.43.

In Gipuzkoa, Bizkaia und Alava fanden die Kämpfe des Spätmittelalters zwischen den Grundherren statt; die Familienverbände dieser drei westlichen Territorien vereinigten sich im Laufe der Zeit, bis sie zwei große und miteinander verfeindete Sippen bildeten, die für die spätmittelalterlichen sogenannten Bandenkriege verantwortlich waren.⁹² Die Familienverbände dieser drei Territorien waren miteinander verwandt und hatten ihrerseits verwandtschaftliche Bindungen in Navarra und Labourd.

Da die Kämpfe immer gewalttätiger wurden und zu Schlachten zwischen verfeindeten Adelsfamilien, an denen tausende von Soldaten teilnahmen, ausarteten, gab es eine weitgreifende Reaktion durch den kastilischen König; dieser förderte die Einrichtung von *Hermindades*, Polizeitruppen zur Bekämpfung der Banden, wie dies schon mit Erfolg in Kastilien selbst geschehen war. Diese Wegepolizei bildete sich aus Bauern, Stadtbewohnern und einigen Kleinadligen, aber die Städte, die direkt dem König unterstanden, stellten natürlich die größten Kontingente.

Die Konflikte des Spätmittelalters endeten mit dem zumindest teilweisen Sieg der *Hermindades*, wozu auch der wirtschaftliche Aufschwung beitrug sowie die Macht, die die Städte dank der Entwicklung des Handels erlangt hatten. Die *Hermindades* trugen letztendlich auch dazu bei, dass sich die Territorien als politische Einheiten verstanden, und im Zuge dieser Bewegung entstanden die ersten Gesetzgebungen innerhalb der definitiven territorialen Grenzen. Im spätmittelalterlichen sozialen Konflikt setzte sich im atlantischen Baskenland zunehmend das Bewusstsein der juristischen Gleichheit aller Bewohner durch, was vom Bedürfnis der Bevölkerung zeugt, die im Feudalismus typischen hierarchischen Unterschiede zu überwinden, zumal sich diese im atlantischen Gebiet nie vollständig durchsetzen haben können. Im Laufe des Spätmittelalters wurde so den Bewohnern von Gipuzkoa und Bizkaia vom kastilischen König der sogenannte Universaladel (*hidalguía universal*) verliehen. Damit erhielten alle Bewohner dieser Territorien das Recht, Waffen zu tragen, zu jagen und zu fischen, Mühlen anzulegen und das gemeinschaftliche Land zu nutzen; all dies waren Rechte, die in anderen Regionen Westeuropas den Adligen vorbehalten waren.

⁹² Hierbei wird der spanische Begriff *guerra de bandos*, was sich mit „Bandenkrieg“ übersetzen lässt, übernommen; dabei handelt es sich um den Zusammenschluss mehrerer Familienverbände zu einer Partei. Die Übersetzung *bando* als „Adelspartei“ schließt sich aus, weil es im atlantischen Baskenland keinen ausgeprägten Adel gab. Siehe dazu Michael Kasper, *Baskische Geschichte*. S.44.

Eine eigene Dynamik hatte die Sozialkrise des Spätmittelalters in Navarra; hier waren die Auseinandersetzungen zwischen den Adligen selbst entscheidend. Politische Züge kamen dazu in Form eines dynastischen Problems, in dem das Schicksal des Königreichs auf dem Spiel stand. Der Niedergang der Königsmacht verhinderte, dass der König eine wirksame Initiative ins Leben rufen konnte, so dass die Unruhen in Navarra nicht von innen beigelegt werden konnten, sondern nur durch eine Intervention von außen. Der Identitätsverlust der Monarchie belebte den Kampf zwischen Agramontesern und Beaumontesern, die beiden Banden, in die der Adel seit dem dreizehnten Jahrhundert gespalten war. In der Gruppe der Agramontesern dominierte das landwirtschaftliche Modell der navarrischen Ribera, während die Beaumonteser eher das Navarra der Berge und der Hirten repräsentierten.

Zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts war in Nieder-Navarra bereits ein *Hermandat* ins Leben gerufen worden, die unter anderem den Adligen verbot, sich zu versammeln. Im Labourd wurde 1396 ein *Hermandat* gegründet, die Räuber und Unruhestifter bekämpfen sollte. Labourd übernahm dabei den spanischen Begriff und nannte seine Wegepolizei *Armandat*.

Die Unabhängigkeit Navarras endete mit der expansionistischen Politik von Ferdinand dem Katholischen, der das Königreich unter dem Vorwand eigener Thronansprüche im Jahre 1512 besetzte und an Kastilien anschloss. Seitdem gab es zwei Königreiche mit dem Namen Navarra; Nieder-Navarra blieb eine unabhängige Monarchie, bis die navarrische und die französische Krone im Jahre 1589 vorübergehend und 1620 endgültig zusammenfielen. Trotzdem konnte Navarra innerhalb der französischen Monarchie seine Sonderrechte und den Rang als Königreich bis zur Französischen Revolution bewahren. Die Bevölkerung und der Adel des südlichen Navarras versprachen sich von der Abhängigkeit von Kastilien Vorteile, denn es handelte sich um eine aufblühende wirtschaftliche und politische Großmacht. Aus diesem Grund verlief die Integration Navarras in die entstehende gesamtspanische Monarchie ohne größere Probleme; auch respektierten die Könige die Sonderstellung Navarras mit all seinen Sonderrechten, Gesetzen, Institutionen und Zollgrenzen.

Nachdem Ferdinand von Aragón 1512 den spanischen Teil des Königreichs Navarra unter fadenscheinigen Vorwänden annektiert hatte, sah sich der König Jean d'Albret auf den kleineren nördlichen Teil, später als Basse Navarre bezeichnet, beschränkt. Versuche, die erzwungene Teilung des Landes mit Hilfe Frankreichs auf

militärischem Wege rückgängig zu machen, scheiterten (1512 und 1521). Über die Enkelin des vertriebenen Königs, die streitbare Hugenottenführerin Jeanne d'Albret, gelangten 1572 nicht nur die französischen Lehen des Hauses Albret-Foix, sondern auch die unabhängigen Gebiete (Nieder-) Navarra und Béarn an ihren Sohn Heinrich III. von Navarra. Als dieser im Jahre 1589 als Heinrich IV. den französischen Thron bestieg, brach er mit dem traditionellen Prinzip, wonach der neue König seinen Hausbesitz der Krondomäne zuzuschlagen habe. Er zederte weder seine Besitzungen Albret-Foix noch Bourbon-Vendôme und reservierte sich angesichts seiner noch keineswegs gesicherten Position auch Navarra und Béarn als Privatdomänen. Erst 1607 gliederte Heinrich diese Gebiete in das Kronland ein und bewirkte damit, dass sich die Pyrenäengrenze Frankreichs im Westen um ein gutes Stück nach Süden vorschob.

Dadurch waren die baskischen Territorien klar in einen spanischen und einen französischen Einflussbereich getrennt; der Konflikt dieser beiden Herrschaftsgebiete, der sich zwischen 1521 und 1559 in sechs Kriegen manifestierte, belastete jedoch auch das Baskenland. Zu bewaffneten Auseinandersetzungen in diesem Grenzgebiet kam es hingegen nur selten.

Das Zeitalter des Foralwesens entspricht zeitlich der Epoche des *Ancien Régime*. Der Begriff *Fuero*⁹³ ist spanischen Ursprungs und findet sich außerhalb der modernen spanischen Staatsgrenzen nur in Nieder-Navarra. Als *Fueros* wurden die von den Königen verliehenen Stadtrechtprivilegien sowie die Sonderrechte der Territorien auf der Iberischen Halbinsel bezeichnet. Bei den baskischen *Fueros* handelt es sich um das schon im Mittelalter bestehende Gewohnheitsrecht, das zu einem bestimmten Zeitpunkt schriftlich fixiert wurde, und zwar in Gebieten, die sich zu jener Zeit einer weitgehenden Autonomie oder gar Unabhängigkeit erfreuten. Die *Fueros* waren Gewohnheitsrecht, das durch königliche Anerkennung zum Gesetz wurde, entsprechend der mittelalterlichen Auffassung von Königsgewalt; die politische Ordnung beruhte auf dem Kompromiss zwischen dem Monarchen und seinem Reich, durch den sich dieser verpflichtete, die *Fueros*, das heißt die Gewohnheiten und Privilegien zu respektieren. Ausschlaggebend für die Bewahrung des baskischen Gewohnheitsrechts war die späte und unvollständige Feudalisierung des atlantischen und pyrenäischen Gebietes; der weiteren Ausbildung der

⁹³ Der spanische Begriff *fuero* leitet sich vom lateinischen *forum* ab.

Feudalgesellschaft wurde sogar entgegengewirkt, als im Spätmittelalter gemeinsam das Volk, die Städte und das Königtum gegen die rivalisierenden Banden Adliger und lokaler Eliten vorgingen. Schließlich führte die Tatsache, dass ortsfremde Könige die einzigen Herren über die baskischen Territorien, mit Ausnahme Navarras, waren, dazu, dass sich dank der räumlichen Entfernungen zu den Zentren der Macht die *Fueros* und ihre Institutionen relativ frei entwickeln konnten.

Eine der Säulen der foralen Systeme waren die regionalen Selbstverwaltungsorgane, die ihren Ursprung in den mittelalterlichen Volksversammlungen kleinerer regionaler Einheiten hatten. Im Zeitalter des Foralwesens traten in den baskischen Territorien in regelmäßigen Abständen Parlamente der Volksvertreter zusammen, die über die Belange des jeweiligen Territoriums entschieden. Diese Versammlungen der Volksvertreter hatten je nach Territorium verschiedene Bezeichnungen und unterschiedliche Organisationen; im Labourd etwa trat der Biltzar einmal jährlich an verschiedenen Orten und ab 1660 in Ustaritz zusammen.

Die *Fueros* betonten auch die Freiheit der Einwohner des atlantischen Baskenlandes; es gab keine Leibeigenen, weil sich der Feudalismus erst spät und unvollständig entwickelt hatte. Alle Basken hatten das Recht, sich frei zu versammeln. Besonders aussagekräftig ist der Fall Labourds, wo an der Volksversammlung Biltzar weder Adlige noch Priester teilnehmen durften, was auf eine abwehrende Haltung gegenüber den Herrschaftsansprüchen der privilegierten Stände schließen lässt. Das Gewohnheitsrecht von Labourd wurde 1514 niedergeschrieben: *Les Coustumes générales gardées et observées au Pays et bailliage de Labourd et ressort d'ecelluy*.

Nach dem ersten Viertel des fünfzehnten Jahrhunderts setzte im gesamten Baskenland, wie auch in ganz Europa, eine wirtschaftliche und demographische Erholung ein, die sich im sechzehnten Jahrhundert fortsetzte. Die Bevölkerungszahl stieg, die landwirtschaftliche Produktion wurde ausgeweitet, der Fischfang, die Metallindustrie und der Schiffbau erlebten einen neuen Aufschwung; im Zuge der Zunahme des Binnen- und internationalen Handels wurden die Verkehrswege verbessert und die Märkte belebt. Der Fischfang war die Haupteinkunftsquelle der Küstenbevölkerung; bis zum fünfzehnten Jahrhundert wurde Küstenfischerei praktiziert, wobei besonders der Walfang große Bedeutung hatte. Als gegen Ende des Mittelalters die Walpopulation stetig abnahm entwickelte sich die

Hochseefischerei, welche die baskischen Schiffe in den Nordatlantik führte. Fischer aus Bizkaia und Gipuzkoa fuhren im sechzehnten Jahrhundert bis nach Grönland, Neufundland und Labrador; die labourdinischen Fischer fuhren bis nach Spitzbergen. Unter den mittelalterlichen Häfen des Baskenlandes war Bayonne am bedeutendsten; gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts jedoch versandete die Flussmündung des Adour bei Bayonne, was den Hafen unbenutzbar machte und in die Bedeutungslosigkeit zurückfallen ließ, bis es 1578 gelang, die Ausfahrt wieder zu öffnen. In der Zwischenzeit wuchs im Labourd die Bedeutung des Hafens von Saint-Jean-de-Luz, während sich das Königreich Navarra als Ersatz für Bayonne wieder San Sebastián als bevorzugtem Hafen zuwandte.

Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts stand Bayonne in engen Handelsbeziehungen zu den übrigen baskischen Gebieten. Der Handel fand sowohl über das Meer als auch auf dem Land statt, denn die Strecke über Irun und Bayonne war eine der wichtigsten internationalen Handelsstraßen der Epoche. Der Seehandel war durch Verträge geschützt, die fünf Jahrhunderte lang, von 1294 bis 1795, zwischen Bizkaia, Gipuzkoa und Labourd abgeschlossen wurden. Auf diese Weise konnten in Notzeiten Bizkaia und Gipuzkoa mit Getreide aus Bayonne beliefert werden; in anderen Fällen erhielt Bayonne kastilisches Getreide über die Häfen dieser genannten Regionen.

Das Wachsen der englischen und holländischen Seemacht in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts und die Schwäche der spanischen und französischen Flotten beschränkte stetig die Möglichkeiten der baskischen Fischer, die allmählich ihre Fangrechte verloren; Bizkainer und Gipuzkoaner büßten ihre Rechte in Neufundland und Grönland ein, die Fischer Labourds konnten nicht mehr in Spitzbergen und vor der norwegischen Küste fischen. So sahen sich viele baskische Fischer gezwungen, vor den eigenen Küsten zu fischen, was eine Änderung der Technik mit sich brachte und eine Spezialisierung auf den Sardinenfang nach sich zog; auch wurde der Ausbau der Landwirtschaft forciert.

Die baskische Sprache – auf Baskisch Euskera oder Euskara genannt – ist die letzte bzw. einzige überlebende vorindoeuropäische Sprache und damit die älteste Sprache Westeuropas. Trotz kultureller römisch-lateinischer und später französischer und spanischer Dominanz konnte sich die baskische Sprache bis zum heutigen Tag behaupten und blieb erhalten. Euskera ist damit ein in Europa einzigartiges

Phänomen und ein europäisches Kulturgut. Nach heutigem Forschungsstand ist die baskische Sprache keinesfalls das Produkt einer Invasion, sondern vielmehr der letzte Rest der Sprachen, die bereits vor den indoeuropäischen Invasionen auf europäischen Boden gesprochen wurden und alle mit Ausnahme der baskischen Sprache von kulturell überlegenen Invasoren überdeckt wurden. Dies erklärt auch die Gemeinsamkeiten mit anderen archaischen Sprachen, wie mit den Berbersprachen oder mit Sprachen des Kaukasus, wo sich ebenfalls Reste der alten Sprachschicht erhalten konnten. Die Gründe für das Überleben dieser einzigen vorindoeuropäischen Sprache in Westeuropa sind sowohl geographischer als auch wirtschaftlicher und sozialer Natur, da große Teile des Baskenlandes weder romanisiert waren noch kulturelle Zentren aufwiesen. Dazu kommt ein linguistischer Faktor, nämlich die große typologische Distanz zu den Nachbarsprachen, die eine allmähliche Assimilierung der Sprachen von vornherein ausschloss. Ein weiteres Phänomen, das zum Überleben der baskischen Sprache beitrug, ist die späte Christianisierung, die im zehnten Jahrhundert verstärkt einsetzte und erst im sechzehnten Jahrhundert endgültig erfolgreich war. Damit setzte sich der Gebrauch der lateinischen Sprache, durch die das Christentum vermittelt wurde, zunächst nicht durch.⁹⁴

⁹⁴ Michael Kasper, *Baskische Geschichte*. Darmstadt (1997), S.8ff.

JURISTIK

Das Strafgerichtsverfahren im frühneuzeitlichen Frankreich⁹⁵

Trotz seiner rigorosen Verfolgung, bei der etliche Frauen und Priester der Hexerei bezichtigt wurden, war Pierre de Lancre, wie noch gezeigt wird, weniger erfolgreich als im Allgemeinen angenommen. Im beginnenden siebzehnten Jahrhundert setzte eine zunehmende Ablehnung von Hexenanklagen als Teil des Strafgesetzes innerhalb der französischen Elite ein. Bis zur Mitte der zweiten Dekade dieses Jahrhundert galt das Hexenwesen für das Pariser *Parlement* und in einigen regionalen *parlements* als entkriminalisiert. Dies tat jedoch de Lancres Verfolgungseifer und seiner Sorge um den möglichen Einfluss derjenigen, die er als die bösartigsten Feinde des Glaubens und des Staates betrachtete, den Hexen, keinen Abbruch.

Die Geschichte des strafgerichtlichen Verfahrens in Frankreich ist im Wesentlichen die Geschichte des strafgerichtlichen Verfahrens des *Parlements* in Paris, welcher als der einflussreichste und mächtigste Gerichtshof des frühneuzeitlichen Frankreichs angesehen werden kann. Die Provinzen errichteten ihrerseits *parlements* nach dem Pariser Modell, um die zentralistische Verwaltung des Königreichs zu unterstützen. Die Zuständigkeit des *Parlements* von Paris reichte durch halb Frankreich; verwaltet von hauptberuflichen Richtern galt es auch als Berufungsinstanz für alle untergeordneten Gerichte. Die angesprochenen Richter stammten ausnahmslos aus der adeligen Elite, waren wohlhabend, gebildet und politisch einflussreich. Sie besaßen eigene Kanzleien, was ihre Unabhängigkeit in der Rechtsprechung unterstreichen sollte. Ihre Souveränität wurde durch die Tatsache des großen sozialen und intellektuellen Unterschieds, welcher zwischen den Mitgliedern des *parlements* und örtlichen Richtern, die oft über keine rechtlichen Grundlagen verfügten und ungebildet waren, bestand noch zusätzlich hervorgehoben. Über die Jahre waren die *parlements* bestrebt, die missbräuchliche

⁹⁵ Die Informationen über diesen Abschnitt stammen v.a. aus den folgenden Werken: Bernard Barbiche, *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*. Paris (1999); John H. Langbein, *Prosecuting Crime in the Renaissance: England, Germany, France*. Cambridge (1974); Ilja Mieck, *Die Entstehung des modernen Frankreich (1450-1610)*. Stuttgart (1982); Roland Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*. Paris (1974-1980); Tommaso Nappo (Hrsg.), *Index Biographie Français/Französischer biographischer Index/French Biographical Index*. 7 Bde., München (1998); François Olivier-Martin, *Histoire du droit français des origines à la Révolution*. Paris (1948); Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*. Ontario (1999).

Rechtsprechung, verursacht von unteren Gerichten, durch allgemein gültige Regeln und Verordnungen zu reduzieren. Das *Parlement* von Paris galt ebenfalls als Berufungsgericht; dies war beispielsweise bei Anklagen bezüglich des Hexenwesens der Fall. Im Jahre 1588 verbat das *Parlement* die Wasserprobe als gerichtliches Instrument zur Feststellung der Schuld einer der Hexerei angeklagten Person. Mit dem beginnenden siebzehnten Jahrhundert setzte eine zunehmende Reduzierung bzw. Aufhebung der durch lokale Gerichtshöfe ausgesprochenen Todesstrafe durch das *Parlement* in Paris ein. 1624 wurde das Aussprechen der Todesstrafe in Fällen der Hexerei durch örtliche Gerichte untersagt; sämtliche dieser Fälle mussten ans Pariser *Parlement* zur Einsicht und Berufung weitergeleitet werden. Folter wurde in den seltensten Fällen angewendet, und wenn doch wurde auf die Wasserfolter zurückgegriffen. Da das *Parlement* die Kontrolle der Bestimmungen und Anwendungsformen der Folter über hatte, bedeutete eine Streichung dieser aus dem gerichtlichen Alltag auch die Entfernung aus Hexenprozessen. Die Aufzeichnungen über die letzte stattgefundene Folter stammen aus dem Jahre 1593. Diese zunehmend moderate Haltung bezüglich der Anwendung von Folter durch das *Parlement* wird von den meisten Historikern als dessen konservative Auslegung des Gesetzes und der generellen Skepsis gegenüber der Vorstellung, dass Hexerei eine ernst zunehmende Gefahr für die Gesellschaft und der politischen Landschaft Frankreichs darstelle, angesehen.

Im Gegensatz zu Deutschland und anderen europäischen Ländern hatte Frankreich keine Rechtsabteilung bezüglich der Inquisition. In den 1560er Jahren bestand nahezu kein königlicher Einfluss mehr auf das französische Rechtssystem. Im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts wurden die Forderungen nach strafgerichtlichen Verfolgungen so laut, dass sich das *Parlement* genötigt sah, eine eigene Abteilung bei Gericht, das *Tournelle* (*La chambre criminelle de Parlement*) zu errichten. Frei übersetzt „kleiner Turm“, spielt er auf den früheren Versammlungsort von Ratgebern und Anwälten an. Franz I. gründete die *Chambre de Tournelle criminelle* in Paris als Teil des *Parlements* im Jahre 1519; zu einem späteren Zeitpunkt wurden die *chambres de Tournelle* auch in regionalen *parlements* wie Bordeaux und Guyenne etabliert. Die unabhängige Autorität der *chambres* lag in einer bestimmten Anzahl von Beratern, welche aus zwei unterschiedlichen Kammern kamen und Mitglieder des Gerichtes wurden. Das *Tournelle* war für außergewöhnliche Fälle, die den Einsatz von Folter und, im Falle einer Verurteilung, strenge Bestrafung wie die

Todesstrafe, Verbannung oder den Dienst als Schiffssklaven erforderten, zuständig; damit waren etwa Hexerei anklagen oder Mord gemeint. Es bestand aus vier Präsidenten und bis zu zwölf Laienberater, welche für sechs bzw. drei Monate bestellt wurden. Obwohl Verhandlungen gegen klerikale Mitglieder und den Adelsstand im *Tournelle* stattfanden, wurde das Urteil nicht dort gefällt oder ausgesprochen.

Das rechtliche Verfahren in Frankreich basierte auf dem römischen Recht. Mit dem Edikt von Villers-Cotterêts von 1539 führte Franz I. eine umfangreiche Reform von Justiz und Verwaltung durch, bei der unter anderem die französische Sprache zur alleinigen Urkunden- und Verwaltungssprache in Frankreich erhoben wurde.; dieses Edikt war jedoch bezüglich der Rechtsprechung bzw. Vorgehensweise oder Definition eines Verbrechens nicht sehr spezifisch und gestattete den hochgebildeten Richtern einen gewissen Freiraum im positiven Sinne. Anklagen, welche zu Prozessen führten, konnten von Privatpersonen oder dem königlichen Anwalt, dem *Procureur du Roi*, eingebracht werden; im ersten Falle trug die Privatperson die Kosten für die Verhandlung, im zweiten der Staat. Der *procureur* war im Allgemeinen für schwere Verbrechen zuständig und hielt sich dabei an die im römischen Recht festgelegte Beweisführung. Die dort definierten Regeln waren sehr präzise und schwer erfüllbar; im Falle eines schwerwiegenden Vergehens, bei der eine Verurteilung die Todesstrafe erfordern könnte, sah das Gesetz mindestens zwei Augenzeugen von vorzüglichem Charakter und Leumund oder ein Geständnis des Angeklagten für einen Schuldspruch vor. Mit der Einführung des römischen Rechts in die französische Jurisprudenz und der zunehmenden Bedeutung eines abgelegten Geständnisses durch den Angeklagten nahm auch die Anwendung von Folter zwangsläufig zu. In dem Falle eines *crimen exceptum* wie Hexerei, Häresie oder Mord fand der Einsatz von Folter seinen Weg in die Gerichtsbarkeit; der *procureur* griff auf dieses Mittel bei Nichtablegung eines Geständnisses oder unzureichender Seriosität der Zeugen zurück. Wenn die Entscheidung für den Einsatz von Folter gefallen war, hatte diese unverzüglich im Beisein des Richters, des *procureurs*, zweier lokaler Anwälte und zweier richterlicher Beamte ausgeführt zu werden. Diese fand im Allgemeinen in Form der *brodequins*, den „geschnürten Stiefeln“, ihre Anwendung. Dabei wurden Keile entlang der fest umwickelten Knöchel angebracht; Schläge auf diese Keile verstärkten den Schmerz. Der Anwalt notierte die Anzahl der Keile und der Schläge. Wenn der Angeklagte gestand, musste dieses Geständnis am

nächsten Tage von diesem ohne den Einsatz von Folter wiederholt werden. Wurde er daraufhin vom Richter in allen Anklagepunkten für schuldig befunden, wurde der *procureur* darüber informiert. Nur der Richter konnte die Strafe aussprechen; geschah dies, und der Angeklagte berief nicht, wurde diese am selben Tage vollzogen. Die Beamten des obersten Gerichts waren im Bezug auf Verurteilungen bei Hexenverfolgungen vorsichtig und ermöglichten den Richtern der *parlements* die Urteile der lokalen Gerichtshöfe zu widerrufen, was auch des Öfteren geschah und aus den Berufungsunterlagen des *Parlements* in Paris hervorgeht. Pierre de Lancre kritisierte die Nachsichtigkeit der Richter in Fällen der Hexerei immer wieder. Die von ihm und seinen Kollegen verzeichneten Erfolge in der Hexenverfolgung ließen die Skepsis der Richter nur noch größer werden und bewirkten gar das Gegenteil von dem, was sich de Lancre erwartete, nämlich ein rigoroses Durchgreifen in der Verurteilung von Hexen. Seine teils heftige Kritik an der richterlichen Skepsis und sein Ärger über seine Unfähigkeit die Richtung der französischen Rechtsprechung, welche zunehmend Abstand von der Verhängung der Todesstrafe in Fällen der Hexerei nahm, zu beeinflussen, wird besonders in seinen späteren Werken deutlich sichtbar.

Die rechtlichen Grundlagen⁹⁶

Die große europäische Hexenjagd kann im Wesentlichen als ein von der Justiz geprägter Vorgang bezeichnet werden. Der komplette Verlauf der Aufspürung und Vernichtung von Hexen, angefangen mit der Denunziation bis hin zur Bestrafung, begründete sich nach den Vorschriften des Rechts; gelegentlich jedoch wurde auf die Selbstjustiz zurückgegriffen, wie im Zuge der großen Hexenjagd im Baskenland 1610, als aufgebrachte Dorfbewohner in die Häuser derjenigen, die als Hexen denunziert wurden, einbrachen, diese grausam folterten und mindestens eine Frau töteten.⁹⁷

Durch die Entwicklungen des Rechts- und Justizwesens zwischen dem dreizehnten und sechzehnten Jahrhundert wurde die umfangreiche Hexenverfolgung im frühneuzeitlichen Europa sicherlich gefördert. Durch die Einführung des neuen inquisitorischen Verfahrens der Strafverfolgung durch weltliche und geistliche Gerichte im kontinentalen Europa wurde die Durchführung von Hexenprozessen stark erleichtert; auch gab man diesen Gerichtshöfen das Recht, Personen hinsichtlich der Ablegung eines Geständnisses zu foltern. Darüberhinaus autorisierte man die weltlichen Gerichte mit der gerichtlichen Verfolgung von Hexen, wodurch diese die geistlichen Gerichte ergänzten und in den meisten Fällen sogar ablösten, da regionale und lokale Gerichte weitgehend ohne zentrales oder nationales Kontrollorgan tätig werden konnten, was wiederum zu einer verhältnismäßig hohen Zahl an Verurteilungen und Hinrichtungen führte.

Unter rationalem Gesichtspunkt ergeben diese Rechtsentwicklungen in ihrer Gesamtheit keine hinreichende Erklärung für die umfangreichen Verfolgungen, jedoch gehört jede einzelne zu ihren notwendigen Voraussetzungen. Sie erklären auch ansatzweise, warum die großen Hexenjagden gerade zu diesem Zeitpunkt stattfanden; bevor viele europäische Gerichte nicht das inquisitorische Verfahren

⁹⁶ Zu diesem Kapitel siehe v.a. Brian P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München (2003³), S.75-100.; J. Langbein, *Prosecuting Crime in the Renaissance*. Cambridge (1974), S.210-270.; W. Monter, *Judging the French Reformation*. London (1999), S.7-27.; J. Pearl, *The Crime of Crimes. Demonology and Politics in France 1560-1620*. Waterloo (1999); S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York (1997).

⁹⁷ Joseph Hansen, *Quellen zur Untersuchung des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn (1901), S.559ff., Henningsen, *Witches' Advocate*. S.209.

übernommen und die Folter eingeführt hatten, begann auch keine Verfolgung. Auf der anderen Seite fand die fanatische Verfolgung keinen Abschluss, bevor die Richter realisierten, dass sie schuldlose Menschen auf den Scheiterhaufen schickten und aus diesem Grunde eine Reihe wichtiger Rechtsreformen in die Wege leiteten.

Veränderungen des Strafprozessrechts

Das in den meisten Fällen als akkusatorisch bezeichnete Strafprozessrecht, welches vor dem dreizehnten Jahrhundert in seiner ausgeprägtesten Form an den weltlichen Gerichtshöfen Nordwesteuropas und mit einigen Ausnahmen auch in den Mittelmeerländern galt⁹⁸, überließ die Einleitung und Abwicklung des Prozesses einem Privatkläger, der in den meisten Fällen zu der Partei des Geschädigten gehörte. Die Anklage beinhaltete eine formale, öffentlich beeidete Aussage und zog einen Prozess gegen den jeweils Angeklagten vor einem Richter nach sich. Beim Schuldeingeständnis des Beklagten oder bei unwiderlegbaren Beweismitteln des Klägers fällte der Richter sein Urteil zu Ungunsten des Angeklagten; beim Aufkommen irgendwelcher Zweifel jedoch wendete sich das Gericht an Gott, um von diesem ein Zeichen bezüglich der Schuld beziehungsweise Unschuld des Angeklagten einzufordern. Im Allgemeinen erfolgte dies durch ein Gottesurteil, eine Art Test, welchen der Angeklagte akzeptieren musste wenn er rehabilitiert werden wollte; alternativ dazu konnte der Angeklagte oder ein von ihm gewählter Stellvertreter angewiesen werden, sich mit einem Vertreter der klagenden Partei zu duellieren. Auch bestand die Möglichkeit, die Unschuld durch Eideshilfe nachzuweisen, was mittels einer bestimmten Anzahl an Eideshelfern vollzogen wurde. Der Richter blieb bei all diesen Arten der Rechtsfindung unparteiischer Schiedsrichter, welcher lediglich den ordnungsmäßigen Ablauf überwachte und in keiner Weise auf den Beklagten einwirkte. Der Ankläger war in diesem Falle für den Ablauf zuständig; diesem drohte nach der alten römischen Tradition der *Lex talionis* im Falle der Unschuldsbeweissführung durch den Beschuldigten selbst ein Gerichtsverfahren.⁹⁹

Der Ablauf und Aufbau dieser Strafprozessordnung macht deutlich, dass es sich um ein höchst irrationales Verfahren handelte. Nicht eine kritische Überprüfung des Sachverhalts, sondern göttliche Vermittlung bestimmte über Schuld oder Unschuld des Beklagten; auch war das Vorhandensein eines Klägers, welcher das Risiko einer Gegenklage auf der Basis der *Lex talionis* auf sich zu nehmen bereit war, vonnöten. Dieses akkusatorische Verfahren zeugt zwar vom festen Glauben der Menschen an

⁹⁸ Zu den Differenzierungen zwischen den deutschen und den römischen Formen siehe G.Bader, *Die Hexenprozesse in der Schweiz*. Affoltern (1945). S.11f.

⁹⁹ C.H.Lea, *Die Inquisition*. Hg. Von J.Hansen, ND Frankfurt am Main (1992); J.Gaudemet, *Les ordiales au moyen âge. Doctrine, législation et pratique canoniques*. In: La Preuve. Brüssel (1965), S.99-136.

die Macht und Ubiquität Gottes, jedoch nicht von ihren Anstrengungen, das Gesetz als effizientes Werkzeug gesellschaftlicher Kontrolle zu manifestieren. Dies war wohl auch mit ein Grund, warum die weltlichen und kirchlichen Gerichte Westeuropas dieses frühmittelalterliche Strafverfahren zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts aufgaben und durch Rückbesinnung auf das Studium des römischen Rechts im elften und zwölften Jahrhundert neue Formen zu übernehmen bereit waren.¹⁰⁰ Dabei übernahm die Kirche, welche sich mit der Ausdehnung von Häresien konfrontiert sah, die Führungsrolle; der Konzilsbeschluss von 1215, welcher den Klerikern aufs Strikteste untersagte, an Gottesurteilen teilzunehmen¹⁰¹, machte dem ein Ende. Das sogenannte inquisitorische Verfahren, welches sich bis zum sechzehnten Jahrhundert allmählich durchsetzte und schließlich in allen kontinentaleuropäischen Ländern in Kraft trat, schloss jedoch wie das akkusatorische Verfahren die Einleitung eines Gerichtsverfahrens aufgrund einer Privatanklage nicht aus.¹⁰² So kam es auch zu etlichen Hexenprozessen, die in inquisitorischer Art und Weise geführt wurden¹⁰³; die einzige Unterscheidung zum alten Verfahren bestand darin, dass der Kläger nicht mehr für die Führung des Prozesses zuständig und verantwortlich war und einem Mitglied des Gerichts die Möglichkeit gab, jemanden aufgrund einer ihm zugespielten Information oder auch nur eines Gerüchts vor Gericht zu stellen.¹⁰⁴ Die enorme Weiterentwicklung im Vergleich zum alten Verfahren bestand jedoch darin, dass die Justizbehörden alle Stadien des Prozesses überwachten und kontrollierten, alsbald die Anklage erhoben worden war.¹⁰⁵ Der Angeklagte sowie alle greifbaren Zeugen wurden unter Ausschluss der Öffentlichkeit vernommen und die Schriftlichkeit in Form der Aufzeichnung der Protokolle eingeführt; somit basierte das gesamte Verfahren auf der Basis eines rationalen Begründungsanspruchs. Diesbezüglich ist es wenig erstaunlich, dass diese Reformierung der Prozessordnung fest mit den

¹⁰⁰ Vgl. dazu B.Lenman/G.Parker, *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*. In: V.Gattrell u.a. (Hrsg.), *The Crime and the Law*. London (1980), S.29f.

¹⁰¹ Vgl. R.Bartlett, *Trial by Fire and Water*. Oxford (1986), S.70-102.

¹⁰² Vgl. J.Langbein, *Prosecuting Crime in the Renaissance*. Cambridge (1974), S.130f.

¹⁰³ Siehe Brian P.Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München (2003³), S.250, Fußnote 12; in Schleswig-Holstein kamen einige Hexenprozesse durch individuelle Anzeigen in Gang, aber das frühneuzeitliche Anklageverfahren war nicht mit dem mittelalterlichen identisch, und häufig verlief es nach denselben Regeln wie das Inquisitionsverfahren. Vgl. dazu D.Unverhau, *Akkusationsprozeß – Inquisitionsprozeß: Indikatoren für die Intensität der Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein*. In: C.Degn/H.Lehmann/D.Unverhau (Hrsg.), *Hexenprozesse. Deutsche und Skandinavische Beiträge*. Neumünster (1983), S.83-143, bes.S.116.

¹⁰⁴ Vgl. F.Merzbacher, *Die Hexenprozesse in Franken*. München (1957), S.78ff.

¹⁰⁵ J.Langbein, *Prosecuting Crime*. S.130f.

Veröffentlichungen umfassender rechtswissenschaftlicher Schriften, und zwar als Ursache wie als Wirkung, verknüpft war.

Der Unterschied der Strafprozessordnung Englands zu jener des Festlandes bestand neben der nicht so strengen behördlichen Aufsicht auch im Vorhandensein von Laienrichtern, welche das Recht auf Einleitung aber auch Aburteilung eines Angeklagten erhielten und nicht juristisch ausgebildet waren; mit dem Beginn der intensiven Verfolgungen war England das einzige europäische Land, welches keine Vorschriften des inquisitorischen Prozessrechts angenommen hatte.

Am effektivsten erwies sich das inquisitorische Verfahren in der Exploration und gerichtlichen Verfolgung von Hexerei und Häresie. Gegen die für ihre schlechte Reputation bekannten, der Hexerei bezichtigten Personen konnte *ex officio* verfahren werden beziehungsweise konnten diese von jenen angezeigt werden, denen sie Schaden zugefügt hatten. Nach dem Muster des alten Verfahrens wurde der jeweilige, mögliche Täter nur sehr zaghaft von dem Opfer des *maleficium* beschuldigt, da man bei unhaltbaren Bezichtigungen fürchten musste, selbst bestraft zu werden.¹⁰⁶ Ernsthafte Erschwernisse bereitete den Richtern hingegen das römisch-kanonische Beweisrecht beim Nichtvorhandensein jeglicher Augenzeugen, was im Besonderen auf die Verbrechen der Häresie und Hexerei zutraf, wo es in den seltensten Fällen Augenzeugen gab. Vom Wesen her kann die Ketzerei als ein Vergehen der inneren, geistigen Einstellung bezeichnet werden, weshalb es diesbezüglich etwaige Zeugenaussagen erst gab, wenn der Häretiker seine Anschauungen und Meinungen artikuliert hatte; ähnlich verhielt es sich bei der Hexerei, die Häresie einbezog.

Da nur äußerst wenige Menschen bezeugen konnten, dass eine mutmaßliche Hexe vor ihren Augen *maleficia* verübt hatte und Geständnisse nicht immer zu erhalten waren, gestatteten die Justizbehörden sukzessive den Einsatz der Folter; gerichtlich angeordnete Peinigung wurde als Mittel angesehen, um von einem Beklagten oder renitenten Zeugen entweder ein Geständnis oder andere zurückgehaltene Informationen zu erhalten. Diesem Schritt wurde die Annahme zugrunde gelegt, wonach ein Angeklagter die Wahrheit gestehen würde, wenn er während der Befragung körperlichen Schmerzen ausgesetzt wird. Rational betrachtet ist eben diese Annahme obskur, da unter der Folter oft erfundene oder trügerische Geständnisse abgelegt wurden; diese Möglichkeit der Verfälschung besteht vor allem

¹⁰⁶ N.Cohn, *Europe's Inner Demons*. S.160-163.

dann, wenn die gefolterte Person von den ihr angelasteten Verbrechen nichts wusste und deshalb nicht über die gewünschten Informationen verfügte, sowie die Details des Geständnisses durch den Einsatz von Suggestivfragen entlockt werden und die Folter in exorbitantem Maße ausgeweitet wird.

Dabei war der humanitäre und rechtliche Grundsatz, wonach die Folter nicht zum Tode des Opfers führen dürfte, am weitesten verbreitet; auch wurde versucht, erzwungenen Geständnissen mit dem Verbot von Suggestivfragen entgegenzuwirken. Unter der Folter getätigte Aussagen wurden als vor Gericht nicht verwertbar betrachtet, da diese Geständnisse außerhalb der Folterkammer im Zeitraum von vierundzwanzig Stunden „aus freien Stücken“ bestätigt und darüberhinaus vom Richter verifiziert werden mussten. Da die Hexerei als *crimen exceptum* betrachtet wurde vernachlässigte man des Öfteren die Überprüfung der Glaubwürdigkeit von etwaigen Zeugen.¹⁰⁷ Wenn die Vorschrift, wonach ein Richter zunächst feststellen müsse, ob überhaupt ein Verbrechen begangen wurde, befolgt worden wäre, hätte, so John Langbein, „der europäische Hexenwahn niemals so zahllose Opfer gefordert.“¹⁰⁸ Bei Verbrechen, bei denen Beweise zeitgleich mit der Tat verschwunden waren, reichte hingegen die Vermutung eines Richters aus, um die Folter gerichtlich anordnen zu lassen, auch wenn es keinen handfesten Beweis gab.¹⁰⁹

Diese erneute Einführung der Folter in das Rechtssystem Westeuropas und die Missachtung der Regelungen über ihre Anwendung beeinflussten die Ausformung und die Entwicklung der großen europäischen Hexenverfolgung stark. Zum einen erleichterte die Folter die Ausformulierung und Ausdehnung des kumulativen Konzepts der Hexerei; die in dieser Zeit entstandenen Schriften beriefen sich in ihren beschriebenen Beispielen auf Vorkommnisse und Vorstellungen, welche erstmalig unter Folter zustande gekommen waren. Zum anderen wurden die Chancen, eine Person der Hexerei zu überführen und diesbezüglich zu verurteilen, durch den Einsatz der Folter erheblich gesteigert; so wurde das Problem der unzureichenden Beweislage im Hinblick auf einen möglichen Schuldspruch ausgeschaltet. Darüberhinaus bestand der wohl bedeutendste Effekt im Einsatz der Folter in der

¹⁰⁷ C.Larner, *Crimen Exceptum. The Crime of Witchcraft in Europe*. In: V.Gatrell (Hrsg.), *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*. London (1980), S.49-74.

¹⁰⁸ J.Langbein, *Torture and the Law of Proof. Europe and England in the Ancien Régime*. Chicago (1978), S.14.

¹⁰⁹ Vgl. H.C.Lea, *Materials toward a History of Witchcraft II*. Chicago (1980), S.996.

Eruierung der Namen mutmaßlicher Mittäter der Hexen; erst die peinliche Befragung ermöglichte Hexenjagden.

Eine weitere entscheidende Komponente der Rechtsgeschichte, welche die große europäische Hexenjagd auch erst möglich machte, war die Etablierung der umfassenden jurisdiktiven Gewalt des Staates bei der Verfolgung jenes Vergehens, das zu allererst spiritueller Natur war. Mit der Fortdauer der Zeit nahm die Bedeutung weltlicher Gerichte hinsichtlich der Hexenverfolgung zu, während sich der Einfluss kirchlicher Gerichte verringerte; das klerikale Interesse an der Hexerei hingegen blieb ungebrochen, und häufig übte die Kirche einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf weltliche Gerichte bezüglich der Belangung der der Hexerei verdächtigten Personen aus.¹¹⁰ Auch der beträchtliche Beitrag geistlicher Autoren an der Ausgestaltung des kumulativen Konzepts der Hexerei muss hier erwähnt werden; zu Beginn der großen Hexenverfolgung waren sämtliche dieser Ansichten sowohl von weltlichen Richtern wie von der geistlichen Führungsschicht übernommen worden.¹¹¹

Eine gewisse bizarre Ironie liegt in dem Umstand, dass gerade die päpstliche Inquisition, die zu früheren Zeitpunkten stets führend an der Nichteinhaltung der Vorschriften über den Einsatz der Folter teil hatte, im Laufe der Zeit mit als erste erkannte, dass diese Übertretungen zu unzähligen Fehlurteilen geführt hatten und nun eine gemäßigte Prozessführung nahelegte.

Die im Falle der Hexerei verhängten Strafen entsprachen, obwohl von weltlichen Gerichten abgeurteilt, stärker dem ketzerischen als dem verbrecherischen Gesichtspunkt der Tat. Abgesehen von England und Neuengland, wo verurteilte Hexen wie andere Kriminelle erhängt wurden, verbrannte man Hexen zumeist auf dem Scheiterhaufen; dies war die konventionelle Bestrafung für rückfällige Häretiker und wurde so dem Verbrechen der Hexerei gleichgesetzt, da beide, der Ketzer wie die Hexe, als Untergebene des Teufels angesehen wurden.¹¹² In Frankreich zog die

¹¹⁰ Vgl. S.Clark, *Protestant Demonology: Sin, Superstition and Society*. In: B.Ankarloo/G.Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft*. Oxford (1990), S.49f.; C.Holmes, *Popular Culture? Witches, Magistrates and Divines in Early Modern England*. In: S.L.Kaplan (Hrsg.), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. New York (1984), S.92f.

¹¹¹ Hugh Trevor-Roper vertritt die Ansicht, dass die Magistrate, nicht aber die unabhängige Laienschaft, erst um 1600 die Vorstellungen des Klerus übernahmen. H.Trevor-Roper, *Der europäische Hexenwahn*. In: ders. (Hrsg.), *Religion, Reformation und sozialer Umbruch*. Frankfurt am Main (1970), S.170f.

¹¹² H.C.Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter, Bd.3. Die Tätigkeit der Inquisition auf besonderen Gebieten*. Hg. von J.Hansen, Nördlingen (1987), S.582.

Berufung gegen die Urteile vor provinziellen Parlamenten oft eine Umwandlung der Todes- in eine Haftstrafe nach sich oder der Angeklagte wurde verbannt.¹¹³

Als letzter wichtiger Punkt in der Veränderung des Rechtssystems, welcher die Hexenverfolgung erst ermöglichte, muss die relative Unabhängigkeit lokaler und regionaler Gerichte genannt werden, die kaum einer zentralen politischen und juristischen Beaufsichtigung unterstanden; die meisten Verfolgungen nahmen ihren Ausgang in von Justizbehörden verwalteten kleineren staatlichen oder klerikalen Einheiten.¹¹⁴ Diese gingen aus zwei Gründen rigoroser als Obergerichte vor: zum einen gerieten lokale Behörden sicherlich wesentlich schneller als Zentralorgane in Furcht vor Hexerei; die dort tätigen Richter kannten die mutmaßlichen Hexen oft persönlich und mussten im Falle eines Freispruchs mit dem oder der Angeklagten weiterhin im selben Dorf zusammenleben.

Zum anderen empfanden Richter der Obergerichtshöfe eine stärkere Verpflichtung hinsichtlich des geltenden Prozessrechts und traten deswegen in Bezug auf die der Hexerei angeklagten Personen für einen ganzheitlichen Schutz der vorgeschriebenen Gesetze ein. In Frankreich, wo trotz weitreichender Zentralisierungsmaßnahmen die Prozesse zumeist vor lokalen oder regionalen Gerichten durchgeführt wurden, gab es die Möglichkeit an die Regionalparlamente zu appellieren. Vor dem Pariser Parlament, welches nahezu für das gesamte nördliche Frankreich Berufungsinstanz und für ganz Frankreich das Oberste Gericht repräsentierte, resultierten interessanterweise sechszwanzig Prozent der Berufungsverhandlungen gegen mutmaßliche Hexen in einem Freispruch, wohingegen lediglich sechszwanzig Prozent der Urteile bestätigt wurden.¹¹⁵ Das Hauptmotiv für die größere Nachsicht des Pariser Parlaments umfasste die striktere Befolgung der Beweisvorschriften im Vergleich zu den Provinzgerichten und die Weigerung, Menschen allein auf der Basis eines unter Folterung zustande gekommenen Geständnisses zum Tode zu verurteilen.

Diesen Konflikt zwischen Zentrum und Peripherie kennzeichnet nahezu die gesamte Geschichte der frühen Neuzeit in Europa. Den Grad, wonach die Zentralregierungen

¹¹³ Siehe dazu W.Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*. Ithaca (1976), S.51 und 66; H.Boquet, *An Examen of Witches*. Hg. von Montague Summers. London (1929), S.226; R.Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany*. Philadelphia (1980), S.76ff.

¹¹⁴ Vgl. R.J.Evans, *Das Werden der Habsburgermonarchie 1500-1700. Gesellschaft, Kultur, Institutionen*. Wien (1986), S.283f.

¹¹⁵ A.Soman, *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)*. In: *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), S.36.; N.Cohn, *Europe's Inner Demons*. London (1975), S.232.

die höchste Staatsgewalt selbst über die entlegensten Regionen repräsentierten, erreichten die meisten frühneuzeitlichen Staaten Europas nicht; sie überließen weiterhin den lokalen Behörden einen gewissen Grad an Autonomie.

Diese Kontroverse führte bezüglich der Jurisdiktion meist zur Übertragung elementarer Autorität an regionale und lokale Behörden. Diese staatliche Kompetenzbestätigung an die Lokalbehörden in Fällen der Hexerei trug ebenso wesentlich zur Entstehung der Hexenverfolgung bei wie die Tatsache, dass der Staat probate Instrumente schuf, um juristische Investigationen durchzuführen und Pressionen auszuüben.¹¹⁶

¹¹⁶ Brian P. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München (2003³), S.101.

BIOGRAPHIE PIERRE DE LANCRE

Der Franzose Pierre de Lancre¹¹⁷ wirkte um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert als Richter und königlicher Beamter im Parlament seiner Geburtsstadt Bordeaux. Wie Jean Bodin war er ein gebildeter Jurist, der die etwa im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts einsetzende Wende der Hexendebatte hin zum Vernichtungsdiskurs voll bejahte und mittrug.¹¹⁸ Seine Aufzeichnungen und Abhandlungen können zu Recht als die umfassendsten, die je ein an Hexenprozessen beteiligter französischer Richter oder Beamter verfasst hat, bezeichnet werden. De Lancre's Stellung kann im Bezug auf die französischen Hexenprozesse als einzigartig angesehen werden, da er im einzigen Fall Frankreichs, in dem es Massenhinrichtungen gab, den Vorsitz führte.¹¹⁹ Seine Rolle in diesen Prozessen brachte ihm einen denkbar schlechten (historischen) Ruf ein; eine französische Historikerin hält ihn für lüstern, gierig, engstirnig und eigensinnig, sadistisch und grausam. Er wäre ebenso ein geborener Inquisitor und ein Heuchler gewesen.¹²⁰ Einige Historiker, die sich mit der Person de Lancre's befassen, stellen ihn als Mystiker dar;¹²¹ andere wiederum als einen heiteren Mann, geistig aufgeschlossen, aber in unheilvoller Weise von der Religion beeinflusst.¹²² Die italienische Historikerin Isa Dardano Basso stellt de Lancre als einen Kleingeist dar. Diese ablehnende Meinung beruht vielmehr auf seiner unnachgiebigen Haltung bei den Verfolgungen als auf seinen wahrnehmerischen

¹¹⁷ Rossell Hope Robbins erwähnt ihn als „Pierre de Rostéguy, Sieur de Lancre“ (*The Encyclopedia of witchcraft and demonology*. London, 1959, S.298); ebenso Gerhild Scholz Williams, *On the inconstancy of witches*. Tempe, Arizona (2006), Introduction. Bezüglich seines Namens gibt es das unbestätigte Gerücht, dass der Name „de Rostéguy“ baskischer Herkunft ist. Sein Großvater trug noch diesen Namen. Als einer der ersten Weingutsbesitzer im Bordelais, die ihre Weine nach Übersee ausführten, konnte Rostéguy es sich leisten, für seinen Sohn Étienne zunächst die Stellung eines Rats-Notars zu kaufen, dann die eines Secrétaire du Roi, was keineswegs eine Tätigkeit bei Hof einschloss, sondern lediglich die formale Voraussetzung für den Erwerb eines Adelstitels bedeutete, eines bescheidenen Titels, für den man aus einer Liste von Namen auswählte, die allesamt auf die ohne Zweifel bestehende Nähe zum konkreten Broterwerb hinwiesen. Da Monsieur Rostéguy seinen Reichtum mit Schiffen gemacht hatte, entschied er sich für den Anker als Symbol des Glücks. Pierre de Lancre war ein Parvenu der dritten Generation (siehe dazu Sibylle Knauss, *Füße im Feuer*. Berlin, 2003).

¹¹⁸ Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*. München (1998), S.105.

¹¹⁹ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo, Ontario (1999), S.127.

¹²⁰ Josane Charpentier, *La sorcellerie en Pays Basque*. Paris (1977), S.34.

¹²¹ Vgl. Jean Bernou, *La chasse aux sorcières dans le Labourd 1609*. Etude historique, Agen (1897), S.90-104.

¹²² Jules Michelet, *Die Hexe*. Leipzig (1863), S.201, 204, 207. Dieser Teil des Buches ist überaus dürftig und besitzt keinen historischen Wert.

Fähigkeiten und seiner Gelehrsamkeit.¹²³ Der Spanier Julio Caro Baroja argumentiert wesentlich pragmatischer, wenn er schreibt, dass *„much has been said about Pierre de Lancre, not all of it sensible; but it can be said that he is the last systematic author on this subject who possessed judicial authority and himself carried out violent repression“*.¹²⁴

Er ist der Meinung, dass de Lancre der klassische Typ des Rechtsgelehrten sei, der besessen das Verbrechen verfolgte und der die Religion als Grundlage des Strafrechts ansah. Talent und eine gewisse Gelehrtheit könne man ihm nicht absprechen; dies alles jedoch tritt zurück hinter seiner Eigenschaft als strenger Richter gegenüber Problemen, die mehr Geschicklichkeit und Einfühlungsvermögen erforderten, als er sich im Parlament von Bordeaux hatte aneignen können.¹²⁵ Nach seiner Analyse von de Lancre's berühmtem Fall meint Baroja:

*„De Lancre emerges as one of the most absurd figures of the movement to repress witchcraft, not so much for the astonishing things he says as for the way in which he says them ; mixing a kind of Gascon “bonhomie” with the most blatant superstition. The only difference between his superstitious beliefs and those of his unfortunate victims was that his were hidden under a layer of learning that seemed relatively extensive and profound.“*¹²⁶

Hugh Trevor-Roper bezeichnet ihn als einen engstirnigen Katholiken und als *„the gleeful executioner of the Pays de Labourd“*.¹²⁷

In seinem beeindruckenden Buch *The Witches' Advocate* präsentiert Gustav Henningsen eine detaillierte Schilderung der Hexenjagd im spanischen Baskenland, unweit von de Lancre's Wirkungsgebiet entfernt. Die spanische Inquisition führte penible Aufzeichnungen über ihr Handeln; viele dieser Schriften sind erhalten und liefern wichtige Informationen über dieses Spiegelbild der de Lancre-Untersuchungen, in welchem die spanischen Vertreter die gleiche Art von Vorfällen untersuchten wie die französischen Kollegen. Die Spanier beobachteten das Treiben

¹²³ Isa Dardano-Basso, *L'ancora egli specchi. Lettura del "Tableau de L'insconscience et instabilite de toutes choses" di Pierre de Lancre*. Biblioteca di cultura 162. Rom (1979), S.42.

¹²⁴ Baroja, *„Witchcraft and catholic theology“*, S.40.

¹²⁵ Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.183.

¹²⁶ Ebenda, S.169.

¹²⁷ Hugh Trevor-Roper, *„The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries“*. In: *The European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries and other essay*. New York (1969), S.112, 139.

auf französischer Seite sehr genau, was auch in der zwischen 1609 und 1612 aufgezeichneten Korrespondenz sichtbar wird und dazu beiträgt, de Lancre's Tableau aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten.

In der gängigen Geschichtsschreibung wurde diese Hexenjagd im Labourd lange Zeit als bloße brutale Unterdrückung, in welcher Pierre de Lancre die Hauptrolle spielte, dargestellt. Er hätte die Untersuchungen in irrwitzigem Tempo geführt, die Aussagen von hunderten Zeugen gehört und auf den großzügigen Einsatz von Folter vertraut. Margaret McGowan etwa schreibt:

*„He heard the evidence of over 500 witnesses; and, in the space of four months, he burned and had tortured some 600 souls.“*¹²⁸

Viele andere Autoren heben ebenfalls seinen Einsatz der Folter besonders hervor.¹²⁹

In dieser Sichtweise erscheint de Lancre als ein sexuell besessener Fanatiker, der, getrieben von seiner eigenen Besessenheit, unzählige unschuldige Menschen Folter und Tod aussetzte; des Weiteren wird de Lancre oft als jemand dargestellt, der seine grausame Rolle in dieser Angelegenheit sehr genoss. Seit Erscheinen des Werkes von Henningsen haben die meisten Historiker die Zahl von achtzig Exekutionen anstelle der fünfhundert von McGowan übernommen; ihre Ansichten bezüglich de Lancre unterschieden sich zukünftig hingegen wenig von ihren früheren Meinungen.

Pierre de Lancre kannte die Werke von Institoris, Weyer und Bodin. Er teilt die im *Malleus* postulierte Ansicht der realistischen Gefahr durch schwarze Magie und Hexerei und stimmt weitestgehend mit Bodin überein.¹³⁰ De Lancre ist von der prinzipiellen Neigung der Frauen zur Hexerei und der damit verbundenen Gefährdung für die Allgemeinheit überzeugt; auch würden diese magischen Praktiken die wirtschaftliche und politische Beständigkeit in den Randgebieten des Königreiches bedrohen, welche mit Beendigung der Religionskriege um jeden Preis gesichert werden müsse. Im Falle des französischen Baskenlandes, den Labourd, wird diese Sicherung durch die Entfernung von Paris als Zentrum der Nation, die scheinbar ethnisch bedingte Instabilität der Basken und ihre erst knapp hundertjährige Zugehörigkeit zum französischen Staatsgebiet erschwert. Die

¹²⁸ Margaret McGowan, *„Pierre de Lancre's Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized.“* In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.183.

¹²⁹ Siehe dazu Joseph Klaitz, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington (1985), S.136; *Tableau*, S.12

¹³⁰ Julio Caro Baroja, *„Witchcraft and catholic theology“*. In: Bengt Ankerloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early modern european witchcraft*. Oxford (1990), S.40.

Grenzen zwischen Frankreich und Spanien werden erst 1747 endgültig festgelegt und dem verhältnismäßig freien Status der Bevölkerung des Grenzgebietes zwischen zwei sich teils bekriegender Großmächte ein Ende bereitet.¹³¹

Die seiner Verfolgung zugrunde liegenden religiösen, aber auch politischen Motive werden durch de Lancre oftmalige Kommentare zum staats- und gesellschaftsfeindlichen Benehmen der baskischen Bevölkerung deutlich. Die Hexenverfolgung muss als eindeutiger Teil der französischen Entwicklung hin zur staatlichen Konsolidierung, zum absolutistischen Staat, betrachtet werden.¹³² Die Dämonenlehre stellt sich deswegen nicht als Abweichung vom ansonsten rationalen Denken vernünftiger Männer dar, sondern in ihr findet die Funktion der Oberschicht in der Gesellschaft ihre stringente logische und politisch-juristische Fortführung.¹³³

Pierre de Lancre wurde 1553¹³⁴ in Bordeaux geboren und war wohl schon früh für eine Stellung im *Parlement* dieser Stadt vorgesehen.¹³⁵ Jesuitisch unterrichtet in Toulouse und Turin besuchte er das *Collège de Clermont* in Paris in den frühen 1570er Jahren und hörte dort vermutlich die berühmten Vorträge Jean Maldonats¹³⁶ über Dämonen, die Unsterblichkeit der Seele und die Bedeutung dieser Gedanken und Begriffe für den Katholizismus. Aus seinen Abhandlungen lässt sich seine treue Ergebnisheit zum spirituell-dynamischen Katholizismus, welcher von den Jesuiten im damaligen Frankreich vorangetrieben wurde, herauslesen. Darüber hinaus war de Lancre mit vielen einflussreichen Bürgern Bordeauxs, die eine wichtige Rolle im komplexen, intellektuellen Leben dieser Zeit spielten, verwandt.¹³⁷ De Lancre erhielt seinen Titel als Doktor der Jurisprudenz im Jahre 1579 und trat in das *Parlement* von Bordeaux 1583 ein; dort nahm er die Stellung eines Richters und königlichen

¹³¹ Sophie Houdard, *Les sciences du diable: Quatre démonologues*. Paris (1992), S.183.

¹³² Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.106.

¹³³ Robert Muchembled, „Satanic Myths and Cultural Reality“. in: Bengt Ankerloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early modern European witchcraft*. Oxford (1990), S.153.

¹³⁴ Die meisten Autoren haben sich auf 1553 für das Geburtsjahr de Lancre festgelegt. Gerhild Scholz Williams schreibt z.B. : „..der 1553 oder 1556 geborene Pierre de Lancre...“. Einige Autoren legen sich jedoch nicht genau fest und geben ein Datum um 1550 an. Da jedoch die meisten Historiker, die sich mit de Lancre befasst haben, von dem Jahr 1553 ausgehen, kann man dies wohl als am wahrscheinlichsten der Wahrheit entsprechend annehmen.

¹³⁵ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.128.

¹³⁶ Pierre de Lancre bemerkt in seinem *Tableau* (S.77), dass „le cœur et l'âme de Sieur Montaigne“ der modische Jesuit Jean Maldonat oder Juan Maldonado gewesen sei, der seinen Skeptizismus nur für den rechten Glauben benutzte. Maldonado predigte in Paris gegen die Hexen und war der Lehrer, zu dem sich del Rio („meus quondam doctor“) bekannte. Vgl. Martin del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Löwen (1599-1600), Proloquium sowie Buch 1, S.210; Juan Maldonado, *Praefatio de daemonibus et eorum praestigiis*. In: Henri M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris*. Paris (1856), S.567ff.; Clément Sclafert, *Montaigne et Maldonat*. In: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52 (1951).

¹³⁷ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.128.

Beamten, eines *conseiller au parlement*, ein. Das Parlament von Bordeaux hatte in den beiden Dekaden vor de Lancre Eintritt unruhige Zeiten durchleben müssen. Während der Religionskriege war man seitens des Gerichtshofes bestrebt, einen gemäßigten Weg zwischen den beiden Parteien der Protestanten und des Bündnisses zu gehen. Bordeaux erlebte in dieser Zeit die gleiche Art der Gewalt, die sich schon im gesamten Königreich ausgebreitet hatte. Als die Jesuiten im August 1572 in Bordeaux ein Internat errichteten und am 29. September desselben Jahres der jesuitische Pater Emond Auger eine offensive Rede gegen die protestantische Ketzerei hielt, erlebte die Stadt ihre lokale Version der Bartholomäusnacht, in welcher ungefähr 250 Protestanten getötet wurden. Als Folge dessen verschärfte sich der Ton des *Parlement* gegenüber religiösen Gruppierungen wie den Jesuiten, welche im Jahre 1589 aus der Stadt gewiesen wurden und den Orden in Bordeaux aufgeben mussten.

Auf dem Wege nach Spanien verweilte Pietro de Medici 1577 für sieben Wochen in Bordeaux. Während dieser Zeit stand ihm de Lancre aufgrund seiner guten Kenntnis der italienischen Sprache als Dolmetscher und Kulturbotschafter zur Seite.¹³⁸ Im Jahre 1588 heiratete de Lancre die Großnichte von Michel de Montaigne, Jehanne de Mons.¹³⁹ Er bereiste Italien in den Jahren 1599 und 1600. Seinen ersten Traktat, *Tableau de l'inconstance de toutes choses, où il est monsté qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle homme sage doit viser* veröffentlichte er 1607; dieser erlebte eine zweite Auflage im Jahre 1610. Kurz nach seiner Rückkehr aus dem Labourd nach Bordeaux am 5. Dezember 1609 begann er mit den Arbeiten an seinem wichtigsten Werk, in dem er seine Erlebnisse seines viermonatigen Aufenthalts zu Papier brachte. Dies wurde unter dem Titel *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcelerie* im Jahre 1612 veröffentlicht. Ein Jahr später folgte die zweite Auflage; eine stark verkürzte deutsche Übersetzung erschien 1630.¹⁴⁰ Von 1612 bis 1622 war er

¹³⁸ *Tableau*, S.204f

¹³⁹ Rossel Hope Robbins, *The Encyclopedia of witchcraft and demonology*. "Pierre de Lancre", S.298.

¹⁴⁰ *Wunderbahrliche Geheimnussen der Zauberey/ darinn auß der Uhraicht: und Bekenmuß vieler unterschiedlicher Zauberer und Zauberinnen die vornehmste Stück so bey solchem Teuffelswesen umbgehen/ beschrieben werden. Gezogen auß einem weitleufftigen in frantzösischer Sprach gedrucktem Tractat Herrn Petri de Lancre, Parlamentsherren zu Bordeaux/ welcher solchen gerichtlichen Processen persönlich beygewohnt. Neben etlichen dergleichen Processen/ so in Spanien gehalten worden. Allen Menschen zur warnung und Abscheu/ den Richtern aber zu guter Nachricht und Unterweysung/ auß dem Französischen mit deß Königs Privilegien getrucktem Exemplar in Teutsch übersetzt. o.O. (1630).*

als Ratgeber in Paris tätig; im letztgenannten Jahr erschien auch sein dritter Hexentraktat, eine Zusammenfassung und Erweiterung seiner vorherigen beiden Werke.¹⁴¹ Er starb im Jahre 1631.

¹⁴¹ Pierre de Lancré, *L'incrédulité et mescreance du sortilege plainement convaincu où il est amplement et curieusement traicté de la verité du Sortilege, de la Fascination, de l'Apparition. Et d'une infinite d'autres choses rares et nouveaux subjects*. Paris (1622); er veröffentlichte auch eine vierte Abhandlung über das Hexenwesen, *Du Sortilege, ou il est traicté, s'il est plus expedient de supprimer et tenir sous silence les abominations et malefices des sorciers, que les publier et manifester*. o.O. (1627). Sein viertes Werk, *Le livre princes, contenant plusieurs notables discours pour l'instruction des roys, empereurs et monarques*. Paris (1617), beschäftigt sich nur indirekt mit dem Hexenwesen; er vergleicht dabei das Treiben am königlichen Hof mit dem der Hexen im Bezug auf Geheimnistuerei und Heuchelei. Diese Arbeit gewährt einen Einblick in das Leben am Hofe zu Beginn des Zeitalters des Absolutismus.

Zum Verwandtschaftsverhältnis

Pierre de Lancre war sicherlich auch von den Lehren Maldonats und der jesuitischen Herangehensweise an die Theologie beeinflusst. Die Gruppe der Dämonologen um de Lancre, Martin del Rio oder Florimond de Raemon, welche alle direkt oder indirekt mit Maldonat zu tun hatten, zeichnete sich nicht nur durch diese Gemeinsamkeit aus, sondern sie waren darüberhinaus durch Verwandtschaften, unter anderen zu Michel de Montaigne, und Freundschaften verbunden. Raemon erwarb seinen Sitz im *Parlement* von Bordeaux im Jahre 1570 von Montaigne; de Lancre war der Schwager von Raemon; Montaigne war bei der Hochzeit seiner Großnichte mit de Lancre anwesend; de Lancre war außerdem ein guter Freund von Montaignes Schwager, Camain; del Rio war ein Neffe von Montaigne. Viele Mitglieder der Montaigne-Familie standen den Jesuiten sehr nahe, und neben del Rio war auch noch ein anderer Neffe Montaignes beim jesuitischen Orden.¹⁴² Als Zeitgenossen und Mitglieder einer derart großen Familie und in Anbetracht ihrer Zugehörigkeit zu einer doch kleinen Elite liegt die Annahme, dass sich de Lancre, del Rio und Raemon gut kannten, sehr nahe. Des Weiteren dürften del Rio und de Lancre Louis Richeome¹⁴³ gekannt haben; obwohl älter als die beiden Genannten, war er ebenfalls ein Schüler Maldonats. Das Interessante an diesen Konstellationen ist der Umstand, dass über fünfzig Jahre nach der Formulierung und Verbreitung der Thesen und Theorien Maldonats diese in den verschiedensten dämonologischen Abhandlungen immer wieder auftauchen. Autoren der zweiten und dritten Dekade des 17. Jahrhunderts wie de Lancre oder Richeome waren allesamt Männer der Generation um 1550; aufgewachsen in der Zeit der Religionskriege hörten und verinnerlichten sie in ihren jungen Jahren die Vorträge und Lehren eines Jean Maldonats und trugen diese ein Leben lang in sich.

¹⁴² Alan N. Boase, „Montaigne et la sorcellerie“. In: Humanisme et renaissance 2 (1935), S.402 und 406; Paul Schmitt, *La réforme catholique, le combat de Maldonat, 1534-1583*. Paris (1985), S.498 und 501; Alan N. Boase, *The Fortunes of Montaigne*. London (1935), S.41.

¹⁴³ Louis Richeome, * 1544 in Digne, † 1625 in Bordeaux, war französischer Humanist und Jesuit. Siehe dazu u.a. Louis Richeome, *L'immortalité de l'âme, déclarée avec raisons naturelles tesmoignages humains et divins pour la foy catholique contre les athées et libertins*. Paris (1625); Robert Boutruche, *Bordeaux de 1453 à 1715*. Bordeaux (1966), S.388

Montaigne

Michel de Montaigne ist der wohl bekannteste französische Schriftsteller des sechzehnten Jahrhunderts. Seine *Essays* waren schon zu seinen Lebzeiten wohlbekannt, wurden in etlichen Editionen und Übersetzungen neu aufgelegt und werden noch heute gelesen und analysiert.¹⁴⁴ Obwohl seine Schriften als spitzfindig, teilweise ironisch, unterhaltsam, indirekt und voller Einschränkungen bezeichnet werden können, sind seine Absichten dennoch ziemlich klar erkennbar; dies bewahrte ihn jedoch nicht vor Auseinandersetzungen mit Eiferern katholischer Ansichten, welche der französischen Dämonologie unterlagen.

Während viele der sogenannten Montaigne-Spezialisten ihren Fokus auf die Welt, in der er sich bewegte, richteten, wird in seinen Schriften nur allzu deutlich, dass seine Persönlichkeit durch seine Erlebnisse und Erfahrungen geformt wurde. Aufgewachsen in Zeiten eines chaotischen und zunehmend hässlichen Bürgerkrieges war seine Abscheu vor Gewalt und das Sehnen nach Frieden tiefgreifend; seine Ansichten über Politik, Religion und zwischenmenschliche Beziehungen wurden stark beeinflusst durch die gar schreckliche Realität seines Alltags in einer Welt eines nicht zu Ende gehen wollenden Krieges.

Seine wiederholt proklamierte Loyalität zur römisch-katholischen Kirche als einzig wahre Kirche und seine klar definierte Stellung zur Autorität derselben waren wohlbekannt. Auf seinen Reisen durch Italien 1580 traf er sich zweimal mit dem von ihm hochgeschätzten Jean Maldonat, erhielt eine Audienz beim Papst und besuchte diverse andere religiöse Gedenkstätten.¹⁴⁵ Im Gegensatz zu Estienne Pasquier¹⁴⁶ kritisierte er keine bestimmten Mitglieder der Kirche öffentlich, wie etwa die Jesuiten. Für Montaigne stand Gott, welcher den Menschen unerkannt blieb, im Zentrum seines Glaubens; er war durchaus kritisch denen gegenüber, welche sich über die Absichten dieses Gottes absolut sicher waren und für diesen auch kämpfen und töten würden. Er widersprach den Protestanten, die durch das Festhalten an ihrer Religion bereit waren, sogar gegen den eigenen König zu rebellieren und damit das

¹⁴⁴ Siehe dazu Michel de Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne*. Übersetzt und ediert von M.A.Screech, London (1991)

¹⁴⁵ Siehe dazu Michel de Montaigne, *Journal de voyage de Michele de Montaigne*. Paris (1992)

¹⁴⁶ Estienne Pasquier (1529-1615), war Anwalt, Historiker und politischer Essayist; er war in seinen Schriften deutlich kampfeslustiger als Montaigne und scheute keine Konfrontation mit den Jesuiten; als erbitterter Gegner der heiligen Liga trat er für die Duldung der Protestanten in Frankreich ein. Siehe dazu D.Thickett, *Estienne Pasquier (1529-1615): The Versatile Barrister of 16th Century France*. London (1979)

Land spalteten; sein berühmter „*Que scay-je?*“ bezieht sich auf diesen Umstand. Menschen müssten sich ihre Schwäche eingestehen und Gott fügen.¹⁴⁷ Er bekrittelt die Widersprüchlichkeit der meisten Philosophen, die sich auf nichts einigen konnten und dennoch glaubten, die Wahrheit gefunden zu haben; es wäre eine Plage der Menschheit zu glauben irgendetwas zu wissen.¹⁴⁸ Die Beschränktheit des menschlichen Geistes in Verbindung mit fehlender Demut hätte zu wiederholten geistigen und religiösen Chaos und unaufhörlicher Gewalt geführt.

Michel de Montaigne kritisierte die katholische Liga, die er als tyrannisch und dogmatisch ansah, scharf; religiöse Differenzen hätten niemals zu Gewalt in Form der Bürgerkriege führen dürfen.¹⁴⁹ Er lehnte die Idee eines Krieges nicht grundsätzlich ab, verabscheute hingegen den von ihm erlebten schier endlosen Bürgerkrieg.¹⁵⁰

Montaigne bezieht sich in einigen seiner Schriften direkt auf das Thema der Hexerei. In einem seiner Essays äußert er sich explizit über das Hexenwesen seiner Zeit. Darin enthüllt er seine Skepsis gegenüber allem Übernatürlichen; er bezieht sich dabei auf ein Ereignis in einem nahegelegenen Dorf, in welchem junge Leute die Menschen erschreckten indem sie vorgaben, Geister zu sein. Dabei weist er unter anderem auf die Gefahr, der sich diese Jugendlichen aussetzten, hin, da sie sehr leicht angeklagt und bestraft hätten werden können. Er meint dazu:

“Die Hexen in meiner Nachbarschaft riskieren ihr Leben nach dem Gutdünken eines jeden dahergelaufenen Schreibers, der ihren Träumen Gestalt verliehen hat...Ich sehe wohl, dass man mir zürnt und mir unter Androhung fürchterlicher Beschuldigungen verwehren will, daran zu zweifeln. Das ist eine neue Art zu überzeugen. Aber Gott sei Dank lässt sich mein Glaube nicht mit Faustschlägen traktieren. Unser Leben ist zu wahr und wesentlich, als dass es solche übernatürliche und phantastische Vorkommnisse zuließe. Was Drogen und Gifte betrifft, so lehne ich dies für meinen Teil ab: das sind Morde und noch dazu von der übelsten Sorte. Jedoch sollte man es auch in dieser Sache nicht bei den eigenen Geständnissen dieser Leute bewenden lassen, denn man hat schon erlebt, dass sich diese

¹⁴⁷ Michel de Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne*. Übersetzt und ediert von M.A.Screech, London (1991), Bd. I., S.12, 543, 564, 581, 591

¹⁴⁸ Ebenda

¹⁴⁹ G  ralde Nakam, *Les essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*. Paris (1984), S.178ff.

¹⁵⁰ Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne*. Bd. III., S.12, 1178, 1181

Menschen selbst beschuldigten, Leute umgebracht zu haben, die man dann gesund und quicklebendig angetroffen hat.

Um wie viel natürlicher finde ich, dass zwei Menschen lügen, als dass ein Mensch in zwölf Stunden wie der Wind vom Orient zum Okzident gelangt? Um wie viel natürlicher, dass unser Erkenntnisvermögen durch die Gebrechlichkeit unseres zerrütteten Geistes von der Stelle gerückt worden ist, als dass ich glaube, ein Mensch aus Fleisch und Blut könnte von einem fremden Geist auf einem Besen durch den Rauchfang entführt werden?....Vor einigen Jahren kam ich durch die Lande eines Fürsten, der mir zuliebe und um meine Ungläubigkeit zu überwinden, so gütig war, mich in seiner Gegenwart an einem abgesonderten Orte zehn oder zwölf Gefangene dieser Art sehen zu lassen; darunter war eine alte Frau – was ihre Hässlichkeit und Ungestalt betrifft, wahrhaftig eine Hexe und als solche weit und breit berüchtigt und verschrien. Ich sah sowohl Beweisstücke als auch unerpresste Geständnisse und was weiß ich für unempfindliche Stellen auf dieser erbarmungswürdigen Alten. Ich informierte mich über alles und sprach mit der Alten über dieses und jenes, wobei ich ihr die größte Aufmerksamkeit zollte; und ich bin fürwahr keiner, der sich ein voreilig gefasstes Urteil herauslocken ließe. Schließlich hätte ich – das ist eine Gewissensentscheidung – allen diesen Angeklagten eher die Nieswurz als den Schierling verordnet...Die Justiz hat aber ihre eigenen Bestrafungen für dergleichen Krankheiten.“¹⁵¹

Aufgrund dieser Ansicht ist es wohl wenig überraschend, dass viele Dämonologen als Kritiker Montaignes auftraten. Der dabei am schärfsten auftretende war Martin del Rio, welcher mit Montaigne durch dessen Mutter verwandt war (Pierre de Lancre merkte an, dass diese eine geborene Lopez und damit Mitglied einer der bekanntesten Familien unter den Kaufleuten von Bordeaux sei).¹⁵²

Del Rio übte vermehrt Kritik in seinen dämonologischen Abhandlungen und bezeichnete ihn dabei als Ungläubigen, als jemanden, der die Hexerei als Phantasie alter Menschen abtat. Jemand wie Montaigne, der die Existenz von Dämonen

¹⁵¹ Montaigne, *Essais*. Tome II. Hrsg. von Maurice Rat. Paris (1962), S.478ff. ; Helmuth Grössing bietet zu dieser Stelle die zitierte deutsche Übersetzung an. Siehe Helmuth Grössing, *Hexenwesen und Hexenverfolgung in wissenschaftshistorischer Sicht*. Wien (1998), S.112f. Montaigne gibt in diesem erwähnten Text zu verstehen, dass für ihn der Hexenglaube jeder realen Grundlage entbehrt. Sein Rezept ist daher auch nicht der Scheiterhaufen (« Schierling »), sondern eine Droge gegen Narretei (« Nieswurz »).

¹⁵² Ebenda, S.540

leugnete, sei gottlos und ein Ketzer.¹⁵³ Pierre de Lancre hingegen versuchte Montaigne vor diesen Angriffen zu schützen. Dies war insofern überraschend, da de Lancre auf der Realität der Hexerei beharrte und vermehrt mit schierer Besessenheit auf die Gefahren derselben hinwies; durch seine Verwandtschaft und auch Freundschaft zu Montaigne lässt sich hingegen sein zurückhaltender Umgang mit dem großen Skeptiker erklären. Nichtsdestotrotz ist die Art und Weise dieser Verteidigung bemerkenswert. De Lancre zitiert des Öfteren del Rios Ansichten in den ausführlichsten Details, da er diesen als Autorität auf dem Gebiet des Hexenwesens ansah; dazu de Lancre:

„...parlant des Sabbats & assemblées nocturnes des Sorciers: ou il semble mettre le sieur de Montagne au rang de ceux qui suivent les Heretiques. Car parlant des auteurs qui croient que les Sorciers assistent seulement au Sabbat par imagination, illusion ou fantasie d'esprit: il dit que c'eit une opinion de Luther & Melanchthon¹⁵⁴ heretiques & de leurs sectaires, qu'il nomme par apres: suiuite (dit-il) par quelques Catholiques, & entre autres par M.de Montagne.“¹⁵⁵

Nach de Lances Meinung wäre Montaigne nicht von del Rio und anderen Dämonologen zu verurteilen, da er keine Gegenthesen formulierte oder irgendetwas zu beweisen versuchte, sondern lediglich Geschichten erzählte. Andererseits war de Lancre auch besorgt darüber, dass sich einige Richter dieser Sichtweise anschließen könnten und dadurch Hexen ungestraft davon kommen würden.¹⁵⁶

Montaignes oft postulierte Aussagen über viele theologische Fragen waren lediglich seine eigene Meinung, und die Beschreibungen von Übernatürlichem als bloße Einbildung von Leichtgläubigen stand konträr zu den Ansichten genannter französischer Dämonologen; die enorme Popularität seiner *Essays* muss für diese bedrohlich gewirkt haben.

¹⁵³ Martin del Rio, *Les controverses et recherches magiques*. Paris (1611), S.109, 419, 852

¹⁵⁴ Philipp Melanchthon, *De rhetorica*. Basel (1519).

¹⁵⁵ *L'incrédulité*, S.339

¹⁵⁶ *L'incrédulité*, S.340, 353

DIE SCHRIFTEN PIERRE DE LANCRES

Sein erstes Werk datiert vom Jahr 1607 und trägt den Titel *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*. Diese Arbeit zeigt de Lancre als einen erfahrenen, begeisterten Schreiber, der durch seine umfassenden Zitate von vorwiegend klassischen Autoren seine Belesenheit unter Beweis zu stellen versucht. Zum einen ist dieses *Tableau* ein gutes Beispiel für die blühende französische Prosa des frühen 17. Jahrhunderts, zum anderen jedoch erweist es sich auch als wenig originell und hätte vermutlich nicht weiter Beachtung geschenkt bekommen, wenn der Autor nicht zwei Jahre später zu seiner berühmt-berüchtigten Mission in den Labourd aufgebrochen wäre. Unter diesem Aspekt stellt die Arbeit eine faszinierende Studie eines Menschen dar, der in Kürze die Macht über Leben und Tod vieler Menschen haben wird. Während einige Ausführungen und Argumente de Lancres furchtbare Vorzeichen für das, was noch kommen wird, darstellen, so können andere wiederum als gütig bezeichnet werden und haben wenig mit dem Pierre de Lancre von 1609 gemein.

Neben den vielen Themen, die im umfangreichen *Tableau* von 1607 angeschnitten und diskutiert werden, ist das im Licht der späteren Ereignisse vielleicht Interessanteste die Diskussion über mehr als dreihundert Seiten über die Verwaltung der Gesetze, das Verhältnis des Richters zum Monarchen, seiner Gesellschaft und zum Rechtssystem. Für de Lancre waren die Gerechtigkeit und das Gesetz in seiner Bedeutung göttlich. Laut seinen Aussagen wäre es eine wunderbare Sache, Richter und gerecht zu sein. Recht gerecht auszuüben sei eine absolut gottesgleiche Sache, und unter diesem Aspekt würden die Menschen Richtern mehr Glauben schenken als allen anderen Personen dieser Welt. Aus diesem Grunde stellen auch Richter, die nicht seinen Anforderungen entsprechen, ein ernstes Problem dar. Er verurteilte richterliche Bestechlichkeit und Ignoranz auf Schärfste und meinte, dass die Ignoranz und Unwissenheit von Richtern äußerst gefährlich sei, und es nichts Böseres als einen ignoranten Mann geben könnte; er hätte keine Augen, um gut zu sehen, noch Ohren, um die Armen und Gerechten zu hören, noch Hände, um eine ehrliche Arbeit zu vollbringen und die Waagschale des Gesetzes im Gleichgewicht zu halten.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*. Paris (1607), S.56, 59, 73.

De Lancre argumentierte, dass Richter sowohl flexibel als auch gerecht und fair sein müssen. Er kritisierte die Grausamkeit mancher seiner Kollegen mit dem Argument, dass das französische Rechtssystem ohnehin zu sehr zu strengen Strafen neige. Diese brutalen Richter, „*resorted to excess of punishment, using overly cruel remedies to correct all evils*“.¹⁵⁸ Er führte seine Argumentation fort und meinte, dass es zu oft vorkomme, dass falsche, unehrliche Ankläger und Verleumder ungestraft davon kommen würden, und als Ergebnis dessen zu viele unschuldige Menschen lange Haftstrafen oder gar Folterungen zu überstehen hätten. Diese Menschen würden auch materielle Verluste hinnehmen müssen und würden dafür auch eine Art der Entschädigung durch die Arme des Gesetzes verdienen.

De Lancre schlug als Abhilfe für all diese schwerwiegenden Probleme in der Rechtsprechung die Zusammenarbeit mehrerer Richter vor, um die einzelnen, individuellen Schwächen zu verkleinern und Missbräuche zu verhindern. Ein Richter alleine sei schädlich gegenüber den geordneten Bahnen des Gesetzes, da dies zu viel Souveränität in den Händen eines einzelnen Richters bedeuten würde, welcher dann ganz alleine über das Leben eines anderen zu entscheiden hätte.¹⁵⁹

Sämtliche Historiker, die darüber diskutierten, ob nun d'Espaignet die Mission im Labourd tatsächlich begleitete und de Lancre zur Seite stand oder nicht, waren sich einig, dass allein Pierre de Lancre die Verantwortung für die Vorfälle zu tragen hätte, da er auch stets die Anerkennung dafür forderte. All diese rechtlichen Angelegenheiten, die er vor seinem Eintreffen im Labourd andiskutiert hatte, zeigen, wie ein gut erzogener Intellektueller des 17. Jahrhunderts die Welt und seine Berufung sah, und wie der weitere Verlauf der Geschichte die Dinge verändern sollte. Tatsächlich war es de Lancre, der bemerkenswert unbeständig wurde, als er weit entfernt der urbanen, zivilisierten Welt mit der rauen, seltsamen Umgebung des Baskenlandes konfrontiert war.

Das Motiv der Unbeständigkeit und die dadurch entstehenden Schwierigkeiten und Störungen waren ein durchaus populäres Thema des frühen siebzehnten Jahrhunderts, weshalb es später auch eines der Leitmotive in de Lancres zweitem Buch, dem berühmteren der beiden *Tableaus*, darstellt. Dabei handelt es sich um eine Betrachtung der Wichtigkeit des christlichen Neo-Stoizismus eines Justus

¹⁵⁸ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.131.

¹⁵⁹ *Tableau* (1607), S.789.

Lipsius', welcher von vielen Intellektuellen dieser Zeit bezüglich der Gewalt und der Unordnung als beeinflussend angesehen wurde.¹⁶⁰

Frauen wären ein perfektes Beispiel dieser Unbeständigkeit, die die Ordnung der Welt so belasten würde; sie hätten ihre im Vergleich zu den Männern fehlerhafte Natur und die damit verbundene Schwäche ihres Geschlechts erkannt, was auch ihr launenhaftes Wesen erklären würde. Aus diesem Grund wählte der Teufel auch Eva als sein Instrument zur Vernichtung der Menschheit, da er um die Schwäche der Frau Bescheid wusste und diese in Versuchung führte; Adam als Mann wäre dafür ungeeignet gewesen, da der Mann an sich perfekter und beständiger ist als die Frau.¹⁶¹ Darüberhinaus würden Frauen zu sexuellen Verfehlungen neigen, da ein Großteil dieses Geschlechts unzüchtig und liederlich wäre; dies könne weder durch den Ehranspruch noch durch Gesetze unterbunden werden.¹⁶²

Dazu sei angemerkt, dass de Lancre mit diesen Aussagen bzw. dieser Einstellung keineswegs aus dem Rahmen des Milieus dieser Zeit fiel. Es ist jedoch beängstigend, diese Gedanken so umfassend zu Papier gebracht zu sehen wie in diesem Falle von de Lancre, wissend, dass dieser zwei Jahre später mit dieser Geisteshaltung den Vorsitz über eine der größten Hexenjagden ganz Europas innehaben würde, bei welchem fünfmal so viele Frauen wie Männer involviert sein werden.

Er widmet sich in seinem Tableau von 1607 auch Geisteskrankheiten, welche er als Unbeständigkeit im Kopf auffasst. Melancholiker etwa würden dunkle und versteckte Orte aufsuchen, wo böse Geister aus ihrer Verzweiflung Nutzen ziehen würden. Er unterschied zwar Geistesstörungen und Hexenwesen, versuchte aber zu zeigen, wie Melancholie und Depression jemanden in die Arme des Satans treiben könnten.¹⁶³

Pierre de Lancre kann als kultivierter Mann, sachkundiger Richter, Moralist, und ausführender Schreiber bezeichnet werden. Im Jahre 1607 veröffentlichte er, wie bereits erwähnt, seine umfangreiche, moralische Arbeit *Tableau de l'Inconstance et Instabilité des choses* in Paris, welche zwar die Einzelheiten, aber nicht den Geist

¹⁶⁰ Siehe dazu Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge (1978), Bd.1, S.277ff.; Nanerl Keohane, *Philosophy of the State in France*. Princeton (1980), S.130-140; Sophie Houdard, *Quatre démonologies*. Paris (1992), S.165.

¹⁶¹ *Tableau* von 1607, S.56,59,73

¹⁶² *Tableau* von 1607, S.170

¹⁶³ *Tableau* von 1607, S.417

und den kritischen Scharfsinn der Essays von Michel de Montaigne¹⁶⁴ enthielt. Genau wie seine erste Abhandlung über Dämonen (1612) und sein *Livre des Princes* (1617)¹⁶⁵, versucht er mit dieser Zusammenstellung die Menschen auf die Unbeständigkeit der weltlichen und teuflischen Dinge aufmerksam zu machen und sie von diesen wegzuführen.

Der Erfolg seines 1612 erstmals veröffentlichten *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* war der Grundstein für seine nun kommende Autorenkarriere. Fortan war de Lancre im positiven Sinne besessen von Dämonen und wurde oft als Experte auf diesem Gebiete konsultiert, da er behauptete, er könne ein Teufelsmal an jeder denkbaren Stelle des Körpers identifizieren, auch wenn sich dieses im Auge des Betreffenden verberge.¹⁶⁶

Im Jahre 1617 veröffentlichte de Lancre seine politisch-moralische Abhandlung *Le livre des princes*, in welcher er namentlich den jungen König Ludwig XIII. vor Heuchlern und Schmeichlern warnte – eine offensichtliche Attacke gegen den verhassten Concino Concini, der, auch nachdem Ludwig zum König gekrönt wurde, diesen von jeglichen Staatsgeschäften fern hielt. Concini wurde am 24. April 1617 von der Palastwache erschossen, nur wenige Wochen nach Erscheinen des Buches de Lancres am 1. März.¹⁶⁷ Dieses 807 Seiten umfassende Werk greift viele der bereits behandelten Themen des *Tableaus* von 1607 wieder auf; darüberhinaus widmet sich de Lancre dem Aspekt des puritanischen Katholizismus, welcher in dieser Form im frühen siebzehnten Jahrhundert noch wenig abgehandelt wurde. De Lancre hielt den königlichen Hof für unzüchtig, zu luxuriös und heuchlerisch; ein Ort für alle unerlaubten und unsittlichen Sachen. Er bringt seine Missbilligung von leidenschaftlicher Liebe, Tänzern und dekadenten Kleidungen deutlich zum Ausdruck, da hinter all diesem Luxus der Teufel stecken und so der Moral und der Keuschheit

¹⁶⁴ Siehe dazu Alan M. Boase, „Montaigne et la Sorcellerie“. in: Humanisme et Renaissance (1935), S.402ff.

¹⁶⁵ Sein *Livre des Princes* war vermutlich von d'Espaignets Rede über die königlichen Tugenden – *Traité de l'Instruction du jeune Prince* – inspiriert, welches als Anhang zu seinem *Rozier des Guerres* (Paris, 1616) veröffentlicht wurde.

¹⁶⁶ *Tableau* (1612), S.192. Er schreibt, dass ihn seine richterlichen Kollegen deswegen konsultierten: „MM de la Grandchambre me faisoient appeler quelquefois, et encore MM de la Tournelle plus souvent, pour s'esclaircir avec moy de quelque point de sorcellerie“.

¹⁶⁷ Concino Concini (* um 1575 in Florenz; † 24. April 1617 in Paris), auch *Marschall d'Ancre* genannt, war mit der Ziehschwester der Königin Maria de Medici verheiratet und hatte großen Einfluß in der Zeit ihrer Regentschaft. Nach der Ermordung Heinrichs IV. stieg er zu ihrem wichtigsten Berater auf, bereicherte sich auf Kosten des Adels und der Bevölkerung und zog sich so deren Missmut zu. Als er auch nach der Thronbesteigung Ludwigs XIII. keine Macht aus Händen geben wollte, wurde er von der Palastwache festgenommen und erschossen.

den Krieg erklären würde.¹⁶⁸ Schmeichelei, Luxus und Neugierde gepaart mit falschen Moralvorstellungen hätten zu einer ernst zu nehmenden Situation geführt und würden dem Teufel Tür und Tor öffnen. Zauberei und Hexerei würden durch die laxen Moral des königlichen Hofes begünstigt werden, und die zu lockere Einstellung des jungen Königs demgegenüber setze ein schlechtes Zeichen und wäre ein schwaches Vorbild für das gesamte Königreich; all diese Vorwürfe waren im frühen siebzehnten Jahrhundert durchaus artikuliert und sollten nicht als Pierre-de-Lancre-eigen angesehen werden.¹⁶⁹

Auf Grund von zunehmender, massiver Kritik seitens Intellektueller, Geistlicher und anderer Beamter, die die Methoden und Aktivitäten de Lancres, der viele Menschen als vermeintliche Hexen foltern und verbrennen ließ, scharf verurteilten, verfasste er im Jahre 1622 die Abhandlung *L'incrédulité et mescreance du sortilege plainement convaincue*. Er widmete dieses Werk Ludwig XIII. und vermerkt:

„*Si ces esprits légers et incrédules veulent prendre la peine de lire exactement cet ouvrage, qu'ils changeront d'avis.*“¹⁷⁰

Diese lange und umfangreiche Defensionsschrift de Lancres beschäftigt sich mit komplizierten, fachlichen Problemen, wie ob Zauberei und Hexerei real oder illusorisch sei; über die Macht, Böses durch Berührung zu vollbringen; die Methoden der Wahrsagung; die Merkmale und Kennzeichen, an denen man gute von schlechten Erscheinungen unterscheiden kann; und die Gültigkeit des Wissens über Hexerei und Zauberei, da diese im *Canon Episcopi* als reine Illusion bezeichnet wurden. In seiner Widmung (an den König) rechtfertigt er das Schreiben dieses Buches; er wolle alle Zweifel, die das *Parlement*, alle Richter und sonstige wichtige Personen hätten, beseitigen und sie von dem Irrtum und der Verblendung jener überzeugen, die mehr Interesse an der Dunkelheit als am Licht hätten. Damit ist zweifellos die neue Generation an Akademikern gemeint, die die Existenz von Hexen und Zauberei für eine Illusion hielten. Er hoffe, so de Lancre weiter, seine Majestät dahingehend zu inspirieren, alle Zauberer, Hexen, Wahrsager, Horoskop-Ersteller,

¹⁶⁸ Pierre de Lancre, *Le livre des princes*. Paris (1617), S.56, 184f., 188, 453

¹⁶⁹ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*. S.143f.

¹⁷⁰ Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilège*. Paris (1622), S.5. Er scheint hier vor allem an Cardano, Della Porta und Weyer zu denken.

Juden, Apostaten, Atheisten und andere Feinde Gottes zu verbannen und auszurotten.¹⁷¹

Diese Arbeit hat über weite Strecken den Unterton einer Verteidigungsrede und war sicherlich beeinflusst durch die weitverbreitete Skepsis bezüglich der Realität und der Gefährlichkeit von Dämonen und Hexen. Er wisse um die vorherrschenden Zweifel die Hexerei und Zauberei betreffend Bescheid, und auch über die zunehmende Verleumdung der Existenz von Dämonen und die von ihnen begangenen Bösartigkeiten.¹⁷² Aus diesem Grund wendet er sich direkt an all die in seinen Augen Ungläubigen; er spricht von dem angeblich europaweiten Befall durch das Hexenwesen, der realen Bedrohung durch Dämonen und Hexen und von ihm gehörte Zeugenaussagen, die in sich kongruent waren.¹⁷³ Er beruft sich auf seine Zeit im Labourd, wo viele Menschen von Hexen geplagt, vom Teufel missbraucht und fast jede Nacht zum Sabbat gerufen wurden; als Beispiel erwähnt er die Begebenheiten in Biarritz, wo beinahe alle der Hexerei bezichtigten Personen das Teufelsmal in Form einer Katze oder Krötenfußes im Auge trugen. An anderer Stelle berichtet er von Stevenote de Audebert, welche im Jahre 1619 in Bordeaux verbrannt wurde; diese zeigte den mit dem Teufel zu Papier gebrachten Pakt, den sie mit Menstruationsblut verfasste.¹⁷⁴

Ein anderes Thema, dass er zum wiederholten Male abhandelt, sind die bösen Neigungen des weiblichen Geschlechts. Dazu meint er:

*„Au reste les fêmes plustost Sorcieres, et en plus grand nombre queles hommes. C'est un sexe fragile, qui repute et tient souuent les suggestions Demoniaques pour diuines. Secondement elles se forgent plusieurs songes qu'elles croyent veritables, suiuant ce dire commun que les vieilles songent ce qu'elles veulent. Dauantage elles abódent en passions aspres et vehementes, outre qu'elles sont ordinairement de nature humide et visqueuse.“*¹⁷⁵

Ein eher ungewöhnlicher Aspekt dieses Werkes ist de Lancre ausführlicher und intensiver Angriff auf die Juden, welche er als „unsere ältesten Feinde“ bezeichnet. Er verurteile ihre Blasphemie gegen die christliche Kirche, ihre Respektlosigkeiten

¹⁷¹ *L'incrédulité*, S.4ff.

¹⁷² Ebenda, S.7

¹⁷³ Ebenda, S.10, 34, 37

¹⁷⁴ *L'incrédulité*, S.35-38

¹⁷⁵ Ebenda, S.627

und Absurditäten, ihre vernarrten Ansichten und ihre gegen Christen eingesetzten Grausamkeiten; ihre blasphemische Einstellung sei so teuflisch, dass es besser wäre sie zu unterdrücken und zu verstoßen als ihnen auch noch die Möglichkeit zu gewähren, diese zu publizieren. Er bewundere die Härte, mit denen die spanische Inquisition gegen die Juden vorgegangen ist, bedauere es aber gleichzeitig, da es dies vielen Juden ermöglichte, nach Frankreich zu emigrieren, wo diese nun vorgaben, Christen zu sein. Es wäre vermutlich besser, „selbst Seuchen und Plagen zu verursachen und uns somit die Schlange an die Brust zu setzen, als dieses Gift in unserer Mitte zu tolerieren“.¹⁷⁶

Diese außergewöhnliche Hetzrede de Lancres bietet keine Parallele in der dämonologischen Literatur dieser Zeit. Juden und ihre Religion wurden von anderen Schriftstellern kaum erwähnt, und wenn dann nur am Rande, ohne Einfluss auf die gegenwärtigen Ereignisse. Bordeaux war eines der wenigen Zentren Frankreichs, in welcher es eine jüdische Gemeinde gab¹⁷⁷; da die Juden 1394 aus Frankreich vertrieben worden waren, gab es bis zur Revolution 1789 und somit zur vollen Zusicherung ihrer Bürgerrechte keinen rechtlich zulässigen Freiraum für das Judentum.

Nach außen gaben sie sich als zum Christentum konvertiert, was jedoch viele nicht davon abhielt, sie der geheimen Beibehaltung ihrer jüdischen Religion und ihren Bräuchen nachgehend zu verdächtigen. Unter den knapp fünfzig jüdischen Familien in Bordeaux zu de Lancres Zeit waren viele angesehene und wohlhabende Kaufleute, wie die Lopes' und die Goveas, welche in den lokalen Adelsstand und Aristokratie einheirateten und hohe Ämter der Stadt bekleideten. Diese Umstände brachten ihnen sicherlich den Hass und die Missgunst einiger katholischer Einwohner ein.¹⁷⁸

Diese Einstellung de Lancres stand sicherlich stark in Verbindung mit seiner engen Beziehung zu den Jesuiten. Diese hatten im Jahre 1593 auf ihrer Hauptversammlung alle jüdisch stämmigen Mitglieder aus dem Orden ausgeschlossen, und dass obwohl

¹⁷⁶ Ebenda, S.447f., 491, 498

¹⁷⁷ Die Juden von Bordeaux stammten von spanischen und portugiesischen Flüchtlingen ab, weshalb sie in Bordeaux auch die „Portugiesen“ genannt wurden.

¹⁷⁸ Siehe dazu Théophile Malvezin, *Histoire des juifs à Bordeaux*. Marseilles (1976), S.49, 91-118

selbst einige von Ignatius von Loyolas¹⁷⁹ engen Wegbegleitern jüdischer Abstammung waren.¹⁸⁰

Pierre de Lancre schließt dieses Buch mit einem langen Aufruf an seine Richterkollegen und fordert diese auf, ihre Zweifel und ihre Ignoranz über Bord zu werfen und die reale überhandnehmende Gefahr, die von der Hexerei ausgeht, zu erkennen. Dazu schreibt er:

*„O miserables Sorciers, desquels les plaisirs et abominables curiositez sont autant de crimes! Iuges aueuglez! La mescreance est fille de l'ignorance; c'est la fumée des Enfers que le Diable fait entrer dans les Palais, pour vous oster le moyen de descourir et iuger sainement l'abomination des Sorciers.“*¹⁸¹

Durch diese Arbeit regte sich die Empörung bei Gabriel Naudé, der de Lances Werk in seiner *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnés de magie* als „ce grand Colosse de Rhodes, qui ne fut ruiné que par sa hauteur vaste et prodigieuse“ bezeichnet¹⁸², was dieser mit Argumenten wie „en ces matières il n'y a moins de vice de ne rien croire que de tout croire“ konterte¹⁸³, womit er im Übrigen die allgemeine Ansicht vieler hinter sich versammelt sah. D'Espaignets Bewunderung für de Lances Fähigkeit, Hexen aufzuspüren, war äquivalent zu den Meinungen seinesgleichen dieser Zeit und brachte deren Erstaunen über die Aufdeckung dieser großen Anzahl der in dämonologischen Angelegenheiten verwickelten Personen und de Lances Effizienz und Gewissenhaftigkeit in diesen Dingen zum Ausdruck.

Naudé meinte, dass de Lances *Incrédulité* und Bodins *Démonomanie* mit ihren magischen Abhandlungen die großen Geister verwirren, und eine durch Vorurteile behaftete Sichtweise durch eine Fülle von Quellen mit zweifelhafter Herkunft verstärken würden. Außerdem würden die völlig unkritischen Zitierungen und Beschreibungen die Grenzen zwischen Erfindung und Wahrheit nur noch mehr verwischen. De Lancre trat im Jahre 1625 seinen Ruhestand an und arbeitete nach

¹⁷⁹ Ignatius von Loyola (* 31. Mai 1491 auf Schloss Loyola bei Azpeitia; † 31. Juli 1556 in Rom) war der wichtigste Mitbegründer und Gestalter der später auch als Jesuitenorden bezeichneten Gesellschaft Jesu.

¹⁸⁰ Jean Delumeau, *Angst im Abendland*, S.302

¹⁸¹ *L'incrédulité*, S.636

¹⁸² Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnés de magie*, Paris (1625), S.612f.

¹⁸³ *Tableau*, S.270

reiflichen Überlegungen an seiner Antwort auf diese Anschuldigungen. Während er gemeinsam mit seiner Frau die Gründung eines Hauses der jesuitischen Nonnen in Bordeaux – ein Orden, welcher ungefähr fünfzehn Jahre zuvor von Montaignes Nichte, Jeanne de Lestonnac¹⁸⁴, gegründet wurde – beaufsichtigte, schrieb er seine Antwort *Du Sortilège*, welche 1627 erschien und eine ziemlich eindrucksvolle Ansammlung von Argumenten für Veröffentlichungen von Abhandlungen über Hexerei enthielt; darüber hinaus werden auf 250 Seiten die verschiedenen Methoden der Weissagung alphabetisch aufgelistet, und welche Gegen- und Heilmittel am wirksamsten gegen die Macht der Hexen anzuwenden seien.¹⁸⁵ Nur ungefähr drei Jahre nach dieser Veröffentlichung starb Pierre de Lancre.¹⁸⁶

De Lances Orthodoxie in allem, was Hexerei angeht, wird häufig zu seinen Ungunsten mit Michel de Montaignes toleranter und skeptischer Haltung gegenüber der Realität bzw. der bloßen Plausibilität von Hexen und deren Sabbat verglichen.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Siehe dazu Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne*. London (1935), S.42.

¹⁸⁵ Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris (1968), S.336. Mandrou nimmt an, dass *Du Sortilège* niemals veröffentlicht wurde oder verloren gegangen ist, da er von Naudés Briefwechsel wusste, dass de Lancre beabsichtigte, zu antworten. Die städtische Bibliothek in Bordeaux besitzt eines dieser seltenen Exemplare.

¹⁸⁶ Julio Caro Baroja, *The world of witches*. London (1964), S.157; Baroja meint, dass de Lancre 1630 starb, während Charpentier von 1631 spricht. Josane Charpentier, *La sorcellerie en Pays Basque*. Paris (1977), S.143.

¹⁸⁷ Siehe dazu Henri Busson, "Montaigne et son cousin". in: *Revue d'histoire littéraire de la France*, Bd. 4 (1960), S.481-99.

ENTSTEHUNG TABLEAU

Im Jahre 1608 erreichte eine Beschwerde aus den Pays de Labourd den König Heinrich IV.; in dieser stand geschrieben, dass in den letzten vier Jahren die Anzahl an Zauberern alarmierend zugenommen hätte und jede Ecke der Region davon infiziert wäre.¹⁸⁸ Zwei Adelige waren für diese Denunziation verantwortlich; der *bailli* Jean d'Amou¹⁸⁹, dessen Chateau in Saint Pée sur Nivelle stand, und der Graf von Urtubie, Tristan de Gamboa d'Alsatte, Kommandant der Truppen des Labourd und *bailli d'espée*.¹⁹⁰

Am 10. Dezember 1608 wurde das parlamentarische Ratsmitglied und Anwalt Pierre de Lancre per königlichem Dekret des Parlaments Bordeaux in den Labourd, den französischen Teil des Baskenlandes, geschickt, mit der Bevollmächtigung, Folter zur Unterstützung von Verhören anzuwenden und gegebenenfalls auch die Todesstrafe auszusprechen. Das Parlament protestierte, da ein Richter, der auf sich alleine gestellt war, nicht das Recht bekommen sollte, mögliche Folterungen oder, im Falle eines Schuldspruches, gar die Todesstrafe anordnen zu können. Heinrich wies diesen Einwand zurück. Der folgenden Mission wurde der Präsident des Parlaments, Jean d'Espaignet, berühmt unter den Anhängern der hermetischen Philosophie, per Dekret vom 17. Jänner 1609 zur Seite gestellt.¹⁹¹ Am 1. Juli 1609 begaben sich die beiden Bevollmächtigten auf die Reise¹⁹²; ausgestattet mit außerordentlicher

¹⁸⁸ Diese Beschwerde ist nicht zugänglich, da nicht mehr existent; es wird hingegen darauf Bezug genommen im königlichen Dekret vom 17. Jänner 1609, Archive départementale de la Gironde, Fond I B (Registre de Parlement de Bordeaux) Bd. 19 ff. 123^v-124^v, veröffentlicht in A. Communay, *Le conseiller Pierre de Lancre*. Agen (1890), S. 52f.; siehe auch Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris (1968), S. 134.

¹⁸⁹ *Tableau*, S. 65, 142. Jean (de Paule) d'Amou war *bailli* (königlicher Gouverneur einer Provinz) im Labourd von 1590 bis 1620. Siehe dazu Jean-Auguste Brutails, *Inventaire sommaire des archives départementales antérieures à 1790*. Bordeaux (1925), S. 60, 90.

¹⁹⁰ *Tableau*, S. 142; Siehe auch A. Communay (1890), S. 54.

¹⁹¹ Der Inhalt des Dekrets vom 10. Dezember 1608 gelangte erst durch das königliche Dekret vom 17. Jänner 1609 ans Licht. Mit einem Beschluss vom 4. Februar 1609 beschnitt das Parlament die Befugnisse der Kommission bezüglich dem Verhängen der Todesstrafe und dem Erzwingen von Geständnissen unter Folter. Mit einem neuen Dekret vom 18. Februar 1609 wurde das Parlament hingegen gezwungen, diesen Entschluss zurückzuziehen und die Dauer der Kommission auf sechs Monate mit dem Datum der Registrierung zu bewilligen. Diese fand am 5. Juni 1609 statt, somit waren die Untersuchungen bis 5. Dezember dieses Jahres legitimiert. Dieser komplizierte Auftakt der Hexenjagd de Lancre wurde von vielen Historikern fehlerhaft beschrieben, sogar Henningsen gestand diesen Fehler ein (*The Papers of Salazar*, S. 88); er korrigierte diesen jedoch in seinem *The Witches' Advocate* auf S. 450, Fußnote 105.

¹⁹² Siehe dazu A. Communay, *Le conseiller Pierre de Lancre*. Agen (1890), S. 56f.; ein Brief des Parlaments von Bordeaux vom 22. Juni 1609 an die Behörden von Bayonne berichtet über die Abreise von de Lancre und d'Espaignet. Ein weiterer Brief vom 28. Juni ruft die Stadt zur Gastfreundschaft gegenüber den beiden Richtern auf, d.h. zu diesem Zeitpunkt dürften diese noch in Bordeaux verweilt haben.

Autorisierung repräsentierten sie quasi ein mobiles oberstes Gericht, zuständig für Zaubereiangelegenheiten. Die Kommission war bis 5. Dezember 1609 tätig¹⁹³, wobei d'Espaignet seine Verpflichtung, am Martinstag (11. November) in Nérac *la Chambre de l'Edict en Guyenne* zu eröffnen, wahrnahm, weshalb die beiden Richter ihr Unternehmen vermutlich schon um den 1. November beendeten.¹⁹⁴

Zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts betrug die Einwohnerzahl des im äußersten Südwesten Frankreichs und an Navarra und Spanien angrenzenden Labourd etwa Dreißigtausend. Nach Pierre de Lancre's Meinung war die Mehrheit dieser Menschen mit dem Teufel im Bunde und praktizierte von diesem inspirierte Magie. Im Zuge seiner Mission ermittelte er nach eigenen Angaben gegen sechsundvierzig Hexen, darunter zwölf Priester und fünfunddreißig Denunzianten; aufgrund seiner Untersuchungen wurden drei Priester und acht Hexen verbrannt. Der auf spanischer Seite der Grenze zuständige Inquisitor Salazar berichtete 1612, dass im Labourd achtzig Menschen den Tod am Scheiterhaufen fanden.¹⁹⁵ Im gleichen Jahr erschien de Lancre's Bericht über seinen Aufenthalt im französischen Baskenland, das *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, oder kurz *Tableau*.¹⁹⁶ Seinem Buch waren die ursprünglichen Prozessakten zugrunde gelegt; da diese Unterlagen jedoch im Jahre 1710 bei einem Brand zerstört wurden, hat Pierre de Lancre's Bericht die Autorität eines authentischen Zeugnisses angenommen.¹⁹⁷

Vor Erscheinen des auf diesem Gebiet alles überragenden Werkes von Gustav Henningsen über die spanische Hexenverfolgung, und die für diesen Fall interessante Inquisition im Baskenland, war de Lancre's *Tableau* praktisch die

¹⁹³ Siehe Fußnote 193

¹⁹⁴ *Tableau*, S.456. Bei Henningsen steht zu lesen, dass D'Espaignet gleichzeitig mit Grenzstreitigkeiten mit den Inseln an der Küste beschäftigt war; es ist jedoch wie von anderen Historikern beschrieben kaum wahrscheinlich dass er de Lancre alleine mit den Hexenangelegenheiten zurückließ. Die beiden Richter arbeiteten als Team, und am 11. September waren sie gemeinsam in Bayonne, wo sie sich von den Bewohnern der Stadt mit Wein verwöhnen ließen (*Communay, Le conseiller Pierre de Lancre*. S.57). Dies fiel zeitlich vermutlich mit der großen Hexenverbrennung von Bayonne zusammen, welche de Lancre auch beschrieb. Siehe *Tableau*, S.110f.

¹⁹⁵ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno (1980), S.24f.

¹⁹⁶ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie* [1612], hrsg. und ed. von Nicole Jacques-Chaquin. Paris, 1982.

¹⁹⁷ Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle: Une analyse de psychologie historique*. Paris (1968), S.19; Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.107.

Hauptinformationsquelle¹⁹⁸; er widmete dem Autodafé von Logroño in seinem Tableau ein eigenes Kapitel.¹⁹⁹ Viele der Beispiele und Berichte, die von Murray, Summers und Michelet dazu benutzt wurden, um ihre teilweise gar phantastischen Theorien zu unterstützen, sind aus de Lancre's Buch und können bis zum Autodafé zurückverfolgt werden.²⁰⁰

¹⁹⁸ Zur Bibliographie der Hexenverfolgung vor Henningsen, unterteilt in drei Gruppen; die folgenden Untersuchungen basieren auf Schriften über Südfrankreich: Francisque Habasque, *Episodes d'un procès en sorcellerie dans le Labourd au XVII^e siècle (1605-1607)*. Biarritz (1912); V. Lespy, „*Les sorcières dans le Béarn*“ (1393-1672). In: Bulletin de la société des sciences, lettres et arts de Pau 2d series 4 (1874-75), S.28-86. Basierend auf Schriften über Nordspanien: Juan de A. Arzadún, „*Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII, el 6 de Mayo de 1611*“. In: Revista internacional de estudios vascos 3 (1909), S.172-181, 357-374; Dario de Areitio, „*Las brujas de Ceberio*“. In: Revista internacional de estudios vascos XVIII (1927), S.654-664; Julio Caro Baroja, „*Las brujas de Fuenterrabía (1611)*“. In: Revista de dialectología y tradiciones populares 3 (1947), S.189-204; Florencio Idoate, *La brujería*. Pamplona (1967); José María Iribarren, „*Interesante documento sobre las brujas de Zugarramurdi*“. In: Príncipe de Viana 4 (1944), S.422-427. Zu guter Letzt die Schriften welche auf den Aufzeichnungen der spanischen Inquisition beruhen: Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*. Bd.4, New York (1607), S.211-237; Julio Caro Baroja, „*Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca*“. In: Anuario de Eusco-Folklore 13 (1933), S.85-145.

¹⁹⁹ *Tableau*, S.391-406

²⁰⁰ Siehe dazu Margaret Alice Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*. London (1921), S.29, 63, 71f., 88, 111, 122, 148, 164f., 176, 179, 181, 190, 198; Jules Michelet, *La Sorcière*. Paris (1862), Kap.16. Henningsen hält sowohl Murrays als auch Michelets Interpretationen der baskischen Hexenverfolgung für fehlerhaft.

MISSION 1609

Die im Südwesten Frankreichs gelegene Region Labourd erlebte bereits im Jahre 1576 ihre erste Hexenverfolgung; diese konnte jedoch bezüglich des Ausmaßes nicht mit jener von 1609 verglichen werden.²⁰¹ Pierre de Lancre beschrieb das Treiben in diesem Abschnitt des Reiches ausführlich in seinem Tableau; mit dem Hauptaugenmerk auf den Sabbat gerichtet, berichtet er von nächtlichen Tanzorgien nackter Hexen, die bis in den frühen Morgen andauerten und vom Schrei des Hahnes beendet wurden.²⁰² Von der Realität dieser Veranstaltungen überzeugt, erzählt de Lancre gar von einem Sabbat, der angeblich in seinem eigenen Hotelzimmer abgehalten wurde.²⁰³

Die anderen großen französischen Hexenverfolgungen unterschieden sich durch deren urbanen, klösterlichen Charakter und die dämonische Besessenheit von Nonnen.²⁰⁴ Ein in verschiedenen Kulturen zu beachtendes Phänomen der vornehmlich durch das weibliche Geschlecht auftretende Fall der Besessenheit rührt von deren häufiger Unterdrückung und den damit verbundenen fehlenden rechtlichen Möglichkeiten um sich dem zu erwehren.²⁰⁵

Die Anzahl der von der Kommission zum Tode verurteilten und als Hexen verbrannten Personen kann aufgrund der verloren gegangenen Prozessakten nicht mehr exakt eruiert werden. Die von vielen Historikern lange Zeit kolportierte Zahl von sechshundert Todesopfern kann unmöglich der Wahrheit entsprechen und stammt vermutlich von einer Missinterpretation einiger Textstellen in der Einleitung des Tableaus.²⁰⁶ Gustav Henningsen meint dazu, dass „*Salazar who was well informed*

²⁰¹ Im Jahre 1576 verurteilte der damalige Lieutenant de Labourd, Boniface de Lasse, in Ustaritz mehr als vierzig mutmaßliche Hexen zum Tode, ohne diesen die Möglichkeit der Berufung gegen das Urteil zu gewähren. Für diese Vorgehensweise erhielt er jedoch zu keinem Zeitpunkt während oder nach dem Prozess einen Verweis von höherer Stelle. Siehe *Tableau*, S.106ff. Diese Anekdote ist lediglich bei de Lancre zu finden und wurde nur von wenigen Historikern zitiert, jedoch nicht verifiziert.

²⁰² Die fünfzehnjährige Marie de Marigrane beispielsweise war nach ihren Worten Augenzeugin des sexuellen Verkehrs des Teufels mit „une infinité de femmes“, welche sie auch beim Namen nannte. Jeannette d'Abadie, sechzehn Jahre jung, berichtet von promiskuitiven Männern und Frauen und deren schändlichen Taten wie Inzest oder Kopulation mit dem Satan. Siehe *Tableau*, S.218-223.

²⁰³ *Tableau*, S.141ff.

²⁰⁴ Vgl. dazu den Fall um Urbain Grandier und die Nonnen von Loudun 1634; Pater Nouvelet und die Nonnen des Ursulinerinnenklosters von Auxonne 1660; Pater Louis Gaufridi und die Nonnen von Aix-en-Provence 1611; Madeleine Bavent und die Nonnen von Louviers 1647.

²⁰⁵ Siehe dazu I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London (1998); Erika Bourguignon, *Possession*. San Francisco (1976).

²⁰⁶ Siehe e.g. Wilhelm Georg Soldan / Heinrich Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*. Bd.2, München (1880), S.162; Rossel Hope Robbins, *An Encyclopedia of witchcraft and demonology*. New

regarding the witch persecution in the Pays de Labourd, states, in 1612, that the French judges managed to burn over eighty persons as witches during the course of the commission, and this is undoubtedly as close to the truth as we shall ever get.”²⁰⁷

Nicole Jaques-Chaquin meint in ihrer Edition des *Tableaus*, dass ohne Angabe einer Gewähr ungefähr fünfzig Angeklagte hingerichtet wurden.²⁰⁸

In seinem Buch spricht de Lancre von sechszundvierzig Hexen (unter ihnen zwölf Priester) und fünfunddreißig Zeugen (Kinder und Jugendliche, welche mehr oder weniger freiwillig an den Sabbaten teilnahmen).²⁰⁹ Es steht explizit zu lesen, dass drei Priester und acht als Hexen verurteilte Frauen verbrannt wurden²¹⁰; nachdem jedoch die Inhaftierten später ins Gefängnis von Bordeaux transferiert wurden, wo sich die Verhandlungen noch über Jahre zogen²¹¹, ist es unmöglich die genaue Zahl derjenigen, die den Tod am Scheiterhaufen fanden, sicher zu stellen. Der Inquisitor Alonso de Salazar, der die Untersuchungen im spanischen Baskenland leitete und über die Vorgänge im Labourd bestens informiert war, spricht von über achtzig Menschen, die im Laufe der Untersuchungen im Labourd den Tod fanden.²¹²

Als d'Espaignet und de Lancre im Juli 1609 im französischen Baskenland ankamen, war die Hexenjagd schon in vollem Gange und etliche als Hexen verdächtige Personen waren von den lokalen Behörden ins Gefängnis gesteckt worden.²¹³

York (1959), S.298; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. Une analyse de psychologie historique*. Paris (1968), S.505. Henningsen hatte die Möglichkeit, Mandrou Bezugsnahme auf *Factums et arrest du Parlement de Paris contre des bergers sorciers exécutés depuis peu dans la province de Brie*. Paris (1695), S.63f. zu untersuchen, wo über de Lancre und d'Espaignet geschrieben steht: "qu'ils firent bruler plus de six cens personnes". In seinem Vorwort zu seinem *Tableau* erwähnt de Lancre 80 + 500 Hexen, was annähernd 600 ergeben würde; so viele der Hexerei verdächtige Personen wurden aber definitiv nicht verbrannt. Siehe auch nächste Fußnote.

²⁰⁷ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, S.25.

²⁰⁸ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie* [1612], hrsg. und ed. von Nicole Jacques-Chaquin. Paris (1982), S.11.

²⁰⁹ Die Grundlage für diese Kalkulation beruht auf der systematischen Abschrift von der im *Tableau* gelieferten Information. De Lancre selbst unterscheidet zwei Gruppen in seinen *advertissemens*, wo er berichtet, das Teufelsmal bei achtzig „*insignes sorciers*“ und fünfhundert „*tesmoins*“ gesehen zu haben. Henningsen gibt eine interessante Aufgliederung nach geographischem Standort und unterteilt in drei Gruppen (Hexenpriester/tatsächliche Hexen/Augenzeugen von Hexerei): Ascain (1/2/2), Bayonne (0/2/0), Biarritz (0/1/1), Bordegain (1/0/0), Ciboure (3/3/2), Hendaye (1/2/1), Jatxou (1/4/0), Saint-Jean-de-Luz (1/1/2), Saint Pée (1/6/4), Sare (0/1/3), Urrugne (1/5/4), Ustaritz (0/2/3), Villefranque (0/0/1), Pays de Labourd ohne genaue Ortsangabe (2/5/12). Henningsen, *Witches' Advocate*, S.451.

²¹⁰ Einer der drei Priester stammte aus Ascain, die anderen beiden aus Ciboure. Siehe *Tableau*, S.452 und 429; von den anderen acht beschuldigten Priestern kamen zwei aus Ascain (*Tableau*, S.92 und 96), einer aus Saint-Jean-de-Luz (S.111), einer aus Urrugne (S.224), zwei (oder mehr) aus Ustaritz (S.112). Die Herkunft der restlichen zwei ist unbestimmt (S.129 und 363).

²¹¹ *L'incrédule*, S.816

²¹² Henningsen, *Witches' Advocate*. S.25

²¹³ Ebenda

Pierre de Lancre und Jean d'Espaignet verließen Bordeaux Richtung Süden um den 28. Juni 1609. Viele Historiker nahmen an, dass d'Espaignet nicht mit de Lancre in den Labourd reiste, und dass dieser die Fälle ganz alleine behandelte. Gustav Henningsen jedoch, dem man auf diesem Gebiet wohl am meisten vertrauen kann²¹⁴, meint, dass dies äußerst unwahrscheinlich sei, und die beiden Richter wohl bis zum Herbst zusammen geblieben und gearbeitet hätten. Die Untersuchungen und Handlungen waren bis Anfang November desselben Jahres erledigt.²¹⁵

Bei seiner Ankunft im Labourd ist Pierre de Lancre der festen Überzeugung, dass Hexen tatsächlich existieren und leiblich zum Sabbat gehen. Bei sorgfältiger Analyse seiner Schriften dürfte er nach Abreise aus dieser Gegend auch nichts an dieser Einstellung geändert haben. Trotz seiner bemerkenswerten ethnographischen Gabe muss seine Abhandlung bis zur letzten Zeile als eindringliche Anklage gegen all jene, von denen er glaubt, zu milde auf Hexerei anklagen zu reagieren, gewertet werden. Seine Aversion vor Menschen, die durch Neigungen zum Gegenspieler Gottes fehlgeleitet sind, ist untrennbar mit seinen Überzeugungen und Ansichten gesellschaftlicher Ordnung verbunden. In seiner Arbeit spiegelt sich die Faszination des männlichen Beobachters und der grenzenlose Fanatismus eines Menschen, der sich zur Ausrottung der Sünde berufen fühlt, wider; die schon zur seiner Zeit artikulierte Kritik dürfte ihn dabei nicht tangiert haben.

Es erweckt auch den Eindruck, dass de Lancre seinen Auftrag als einen Beitrag zum stetigen Aufstieg der französischen Monarchie zur absolutistischen Herrschaft auffasst, indem er den Labourd befriedet und so der Lösung des Grenzkonflikts zwischen Frankreich und Spanien Beihilfe leistet. Dabei muss sein Ziel vor dem Hintergrund der Macht des Staates formuliert werden, welche auch die Autorität Kirche übersteigt.²¹⁶ Durch diese Definition der Autoritäten wird die Hexerei zu einem noch furchtbareren Verbrechen als die Häresie, da Häretiker stets versuchen, sich versteckt zu halten und lediglich sich selbst mit ihren Handlungen und Ansichten gefährden; Hexen hingegen bedrohen das Seelenheil aller Menschen und stellen somit eine Gefährdung des öffentlichen Wohls dar.²¹⁷

²¹⁴ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.133.

²¹⁵ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, S.24f.; siehe auch Baroja, *The World of the Witches* und Charpentier, *La sorcellerie en Pays Basque*.

²¹⁶ *Tableau* (1612), S.516.

²¹⁷ Ebenda, S.517 ; Jürgen Michael Schmidt zeigt das Beispiel von drei Richtern der Kurpfalz ; diese, obwohl skeptisch im Bezug auf die Fähigkeit vom Vollbringen von *malefica* durch Hexen, beharrten

De Lancre nennt gleich zu Beginn seiner Arbeit vier Ursachen seiner Handlungen. Zum einen sei es zwingend notwendig, alle Skeptiker von der realen, durch Hexen ausgehenden Gefahr zu überzeugen; zum anderen ist er der Ansicht, dass Hexerei Apostasie und Häresie beinhalte und eine viel größere Gefährdung für Kirche und Staat bedeute als diese beiden Verbrechen. Als dritten Punkt nennt er die durch Zeugenaussagen bestätigte reale physische Realität der Reise von Hexen zum Sabbat, wodurch selbst die skeptischsten Kollegen überzeugt werden müssten. Viertens und letztens sieht er durch seine Arbeit jene Dämonologen bestätigt, die sich vor ihm mit diesen Themen auseinandergesetzt haben.²¹⁸ Darüber hinaus gehend dient das *Tableau* auch als Rechtfertigungsschrift für de Lancre's Vorgehensweise bei der Verurteilung dreier baskischer Priester wegen Hexerei. Die Priester wurden für schuldig befunden, schwarze Messen gelesen zu haben und stellten wegen der Gefährdung der ihnen anvertrauten Menschen ein theologisches und juristisches Dilemma dar. Die Frage nach Aufrechterhaltung der Autorität der Kirche bei ethischer und moralischer Diskreditierung einiger ihrer Mitglieder und die mögliche, anstehende Bestrafung derjenigen wird von de Lancre gestellt und sogleich beantwortet. Für ihn stehe die Notwendigkeit der Bestrafung nicht zur Diskussion, wobei die jeweilige Stellung der einzelnen Angeklagten außer Acht gelassen werden müsse. Die betreffenden Prozesse sollten jedoch aus Rücksicht auf die Gläubigen im Geheimen geführt werden, da diese von ihrem rechten Weg abkommen und ihren Glauben verlieren könnten. Die Haltung in dieser Frage verdeutlicht de Lancre's Problem, nicht nur juristisch sondern auch theologisch argumentieren zu müssen und diesen beiden Anforderungen der staatlich beauftragten Mission gerecht zu werden. Als Laie besteht er darauf, dass dem Staat in Fragen des nationalen, religiösen Interesses im Zweifelsfall der Vorrang vor der Kirche eingeräumt werden müsse.²¹⁹

De Lancre's Mission im Labourd beinhaltete auch eine höchst politische Komponente. Die im späten sechzehnten Jahrhundert stattfindenden Religionskriege und die damit verursachte Unordnung machten es für Frankreich dringend notwendig, das Hoheitsgebiet gegen innere und äußere Feinde zu schützen; Bedrohungen durch

beim Abschluss eines Paktes mit dem Teufel und dem damit verbundenen Abwenden von Gott aufgrund des schweren Verstoßes gegen die öffentliche und religiöse Ordnung auf der Todesstrafe. Siehe dazu Jürgen Michael Schmidt, *Glaube und Skepsis: Die Kurpfalz und die abendländische Hexenverfolgung, 1446-1685*. Bielefeld (2000), S.195-205.

²¹⁸ *Tableau* (1612), Advertissemens.

²¹⁹ Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.114.

Hexerei wurden als politischer und ökonomischer Angriff auf die Grenzregionen angesehen. Das Baskenland, zu welchem der Labourd gehörte, wurde erst im Jahre 1451 durch Annexion ein Teil Frankreichs. Die Distanz zu Paris, ihre kulturelle und administrative Unabhängigkeit und die Schwierigkeit, die baskische Bevölkerung hinter den nationalen Interessen Frankreichs zu versammeln, leisteten ihren Beitrag zur vermuteten Unbeständigkeit und Empfänglichkeit der Basken bezüglich der Hexerei. Bezeichnenderweise zieht sich die Frage, wie man die Labourdiner besser und enger an den französischen Staat und dessen Interessen binden könne, durch die Arbeit de Lancres.

De Lancre und d'Espaignet blieben für vier Monate im Labourd. De Lancre erwähnt, dass sie im Laufe ihrer Kommission alle siebenundzwanzig Gemeinden der Region besucht hätten. Die Region ist klein; St. Pée ist nur fünfzehn Kilometer von der Hauptstadt Bayonne entfernt, und Hendaye ist ungefähr doppelt so weit weg. Jedoch ist die Landschaft gebirgig, und die Straßen der damaligen Zeit waren sicherlich gewunden und schwierig zu passieren; das Reisen muss generell eine zeitintensive und ermüdende Angelegenheit gewesen sein. Über das Tempo, mit dem die beiden Bevollmächtigten in ihrer Arbeit vorgingen, gibt es keinen direkten Hinweis. Spanische Inquisitoren hörten Zeugenaussagen und befragten Angeklagte in der Regel sechs Stunden pro Tag; mit diesem Tempo konnten sie ungefähr zwei Individuen pro Tag behandeln. Dieser Prozess gestaltete sich aufgrund der Sorgfalt, mit der die Inquisitoren vorgingen, langwierig und mühsam, auch nicht zuletzt, da alle Aussagen und Fragen vom Spanischen ins Baskische und retour übersetzt werden mussten.²²⁰

Selbst wenn de Lancre und d'Espaignet intensiver als ihre spanischen Kollegen gearbeitet haben, ist es in Anbetracht der administrativen Schwierigkeiten, des Reisens, der Organisation und der Freizeit der beiden, immer noch schwer vorstellbar, dass sie tatsächlich fünfhundert Zeugen gehört und dabei auch noch zwischen bloßen Besuchern des Sabbats und ketzerischen Hexen, die das Christentum ablehnten und den Teufel anbeteten, unterschieden haben; darüber hinaus noch die Verhandlungen, welche mit fünfzig bis sechzig Todesstrafen endeten, geführt zu haben, und dies alles in nur vier Monaten.

²²⁰ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, S.242.

BELEUCHTUNG TABLEAU 1612

Das *Tableau* von 1612 ist in sechs Bücher unterteilt, die sich mit den Begebenheiten und Problemen des Aufenthalts und der Ermittlungen de Lancre im Labourd beschäftigen. Im ersten Buch beschreibt er die unbeständige Natur von Dämonen, ihre Anzahl und ihren besonderen Reiz für Frauen. Die Bücher II und III widmen sich ganz der Sabbatbeschreibung. Im vierten Buch kommt er wieder auf die Themen, die er schon zu Beginn angeschnitten hatte, zu sprechen: die Fähigkeit der Dämonen, ihre Gestalt, entweder tatsächlich oder durch eine Illusion, zu verändern; ein Problem, dass durch Zuhilfenahme der Verläufe bestimmter Verfahren behandelt wird. Buch V zählt die Heilungsmethoden und Mittel auf, die man annehmen sollte, um gegen die Listen des Teufels vorzugehen; dabei wird ein spezielles Augenmerk auf eine bestimmte Technik des Händewaschens gelegt, die im Labourd eigentümlich war und für die wirkungsvollste Methode gegen die Verzauberungsversuche des Teufels gehalten wurde. De Lancre schließt sein Werk mit einem Diskurs über Priester und Hexen, und weist dabei auch auf die strengsten Strafen, die im Falle von Hexerei zu verhängen sind, hin.

In der Aufmachung des Buches, der Argumentationsweise und der Beweisführung unterscheidet sich de Lancre in seiner Arbeit unwesentlich von seinen berühmten Vorgängern Bodin oder Del Rio. Er orientierte sich an deren Norm der Belesenheit, und deshalb ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass seine umfassende Arbeit mit einer großen Anzahl von Autoritäten der klassischen Literatur und der Kirchenväter dekoriert ist. Diese Verweise auf sein umfassendes Wissen wirken jedoch des Öfteren grundlos, manchmal auch unangebracht. Während man zehn Seiten für die Aufzählung von einzelnen Namen der Hexen für akzeptabel halten kann (mit Zitaten von vierunddreißig Dichtern und zweiundfünfzig Historikern), mit der de Lancre bewiesen haben möchte, dass es mehr weibliche als männliche Hexen gibt²²¹, stellen sich zwanzig Seiten und dreißig Verweise auf andere Autoren für eine Diskussion über den Hahn und seine Merkmale als etwas übertrieben dar.²²² Ähnlich verhalten sich seine ausgedehnten Kommentare zur Lykanthropie, mit denen er um

²²¹ *Tableau* (1612), S.45-54.

²²² Ebenda, S.155-73.

die neunzig Seiten füllt²²³, und die nur von geringem Interesse für seine Kommission waren.

Unter den vielen Autoritäten, die de Lancre ständig zitiert, gibt es einige, auf deren Urteile und Ansichten er sich regelmäßig verlässt und bezieht: Grillando und Bodin für deren Erläuterungen in fachlichen Fragen; Rémy und Boguet, da sie beide ihre Erfahrungen in ähnlichen Fällen gemacht haben, wobei letzterer im Falle von Kinderhexen die Todesstrafe empfahl, jedoch nicht durch Verbrennen, sondern durch die „gesittetere“ Methode des Erhängens.²²⁴; diese Ankläger vertraten die Auffassung „*nourrissez un loup, apprivoisez-le, il sera toujours un loup*“²²⁵; und nicht zuletzt Martin Del Rio, von dem de Lancre schreibt, dass er „*celuy de tous qui en a escrit le plus sainement, et le plus iudicieusement*“.²²⁶ Im Jahre 1622 preist er dessen Werk *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* (1599) als „*le plus grand, le plus rare et le mieux censé qui ait jamais esté sur ce subiet*“.²²⁷ Dabei erwähnt de Lancre jedoch nicht die Art der Beziehung, die er zu Del Rio hat. Ungefähr zur gleichen Zeit geboren, studierten beide zur selben Zeit am Jesuiteninternat und hörten dort im Winter 1571 vermutlich die berühmten Vorträge Maldonats über die Hexerei.

Pierre de Lancre stellte mit seinem Tableau einen ganz bestimmten und zugleich auch allgemeinen Anspruch, was er auch im Titel seiner 1613 erschienenen zweiten Auflage seines Werkes unterstrich: „*Livre tres-utile et necessaire, non seulement aux Iuges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes*“. Zuallererst jedoch verfasste de Lancre seinen Traktat für seine Kollegen, um diese aus ihrer Lethargie zu reißen und sie von der Notwendigkeit einer Kontrollinstanz zu überzeugen; er war nämlich der Überzeugung, dass sie es mit einem ernst zu nehmenden sozialgesellschaftlichem Problem zu tun hätten, welches sich zu einer Bedrohung der politischen Ordnung entwickeln könnte. Aus diesem Grunde wäre es ihre Pflicht, diese von ihm beschriebenen Kriminellen unter Beachtung der Souveränität des Gesetzes, welches „*au-dessus du roi*“, ausfindig zu machen und zu bestrafen.²²⁸ Bezeichnenderweise widmete er sein Werk Kanzler Sillery, welchem alle Einrichtungen und Ämter, die die Verbannung aller Zauberer, Dämonen und

²²³ Ebenda, S.237-328.

²²⁴ Henri Boguet, *Examen of Witches*. London (1930), Kap.63, S.234.

²²⁵ *Tableau* (1612), S.301.

²²⁶ Ebenda, S.485.

²²⁷ *L'incrédulité*, S.527.

²²⁸ So definierte Pierre de Lancre das Gesetz in seinem *Livre de Princes*. Siehe dazu F. Delacroix, *Les Procès de Sorcellerie au XVII^e siècle*. Paris (1894), S.55

Hexenmeister in die Wege leiteten, unterstanden; de Lancre setzte in Fällen der Hexerei das Vollziehen des Gesetzes mit Bestrafung gleich. Die Hexe sei ein freiwilliger Gehilfe des Teufels, und die von ihr begangenen Verbrechen wären dermaßen widerwärtig und außergewöhnlich, dass die Beamten diese in entsprechender Weise beantworten müssten²²⁹, wobei seiner Meinung nach keine Bestrafung zu grausam sein könnte. Damit tritt er das geistige Erbe eines Heinrich Institoris an, was auch andere Dämonologen seiner Zeit zur Überzeugung brachte, dass „*on ne scauroit estre trop hardy*“.²³⁰

Von den dreißigtausend Einwohnern des Labourd würden dreitausend das Teufelsmal tragen; die davon Angeklagten seien jedoch nicht nur auf die Armen und Unwissenden beschränkt: angesehene Bürger, Richter und sogar Priester wären involviert.²³¹ In den *advertissemens* verrät de Lancre, um einen Skandal zu vermeiden und in der Hoffnung, dass diese wieder zu Sinnen kommen würden, die Namen dieser würdevollen Personen nicht; die Namen der angeklagten Priester hingegen gibt er preis. Der Umstand, dass wohlerzogene und angesehene Bürger beim Sabbat beteiligt gewesen waren, bestätigt de Lancre nur noch mehr in seiner Auffassung, dass Hexerei tatsächlich real ist und er diese mit all seiner Macht und Kraft bekämpfen müsse.

Das Ziel seiner für ihn „heiligen Mission“ und die damit verbundene Abstrafung der Hexerei waren für de Lancre Rechtfertigung genug für seine Untersuchungen; seine Veröffentlichungen hingegen verteidigte er mit seiner Überzeugung der realen Existenz des Teufels und der von Hexen ausgehenden Gefahr für die Gesellschaft und die Ordnung im frühneuzeitlichen Frankreich. Es wäre seine uneingeschränkte Pflicht, die Öffentlichkeit über das gar schändliche Treiben in diesem Teil der Monarchie zu informieren und sowohl die Unwissenden als auch die Atheisten davon zu überzeugen.²³² Er fühle sich verpflichtet, das große Ausmaß an Versuchungen,

²²⁹ *Tableau*, S. 71

²³⁰ *Tableau*, S. 104

²³¹ *Tableau*, sig. à iij: „*Annciennement on net cognoissoit pour sorciers que des hommes vulgaires et idiots nourris dans les bruyeres et la fougere des landes, mais maintenant les Sorciers qui confessent, deposent, qu'on y void une infinité de gens de qualité que Satan tient voilez et à couvert pour n'estre cognus*“. Unter der Gravur von Ziarnko steht diesbezüglich folgendes geschrieben: „*Ce sont les grands Seigneurs et Dames, et autres gens riches et puissans, qui traictent les grandes affaires du Sabbat, où ils paraissent voilez, et les femmes avec des masques, pour se tenir tousiours à couvert et incogneus*.“

²³² Pierre de Lancre scheint diese Idee von Peter Binsfeld übernommen zu haben. Peter Binsfeld, *Tractatus de confessionibus maleficorum*. Trier (1589); siehe dazu H.C.Lea, *Materials toward a history of witchcraft*. New York (1957), S.576ff.

welches die Gläubigen heimsuchen könne, aufzudecken, und diese an die Bürde des von Gott gegebenen Kreuzes zu erinnern.²³³ Zu der Zeit, als er die Anschuldigungen eines Gabriel Naudé zurückwies, hat de Lancre seine Ansätze und Ideen schon weiterentwickelt. Derartige Veröffentlichungen würden die Suche nach Heilungsmethoden fördern; darüberhinaus sollten seine eigenen Arbeiten und Abhandlungen auf einer Ebene mit den Entkräftigungen der fiktiven Schriften und Abhandlungen von Dichtern und Schriftstellern durch die Kirchenväter stehen. Außerdem beanspruchte er für sich, die nahen Verbindungen zwischen Magie und Ketzerei offenbart zu haben; Stolz und Neugierde als Sünden wären in beiden vorhanden, und darüber Stillschweigen zu bewahren würde solch Teufelsarbeit nur unterstützen.²³⁴

In seiner Widmung an Kanzler Sillery erklärt de Lancre:

*J'ay cy devant représenté à la France l'inconstance des hommes et ay mis en comparaison toutes les nations, pour sçavoir qu'elle estoit plus ou moins inconstante. Mais maintenant ie vous represente des choses de plus haute levee et consideration, qui est l'inconstance des mauvais Anges et Demons.*²³⁵

Damit positioniert er seine Abhandlung über Dämonologie innerhalb des philosophischen Rahmens seiner früheren Arbeit über die Unbeständigkeit. Dieses Thema war hingegen keineswegs neu; die religiöse Tradition bestand unter anderem darin, auf die Schwäche des Menschen, die Ungewissheit seines Glücks und die chaotische Natur seiner Welt zu verweisen. Diese Vorstellung vom schwachen Menschen wurde von Louis le Roy in seinem *De la variété et vicissitude des choses humaines* aufgegriffen, und in den Essays von Montaigne weitergeführt und verdeutlicht. In den Werken dieser beiden wird dieser Gedanke auf komplexe und vielfältige Weise ausgeführt; bei de Lancre wird dieser durch die dämonische Verbindung eher einseitig dargestellt.²³⁶

²³³ *Tableau*, sigs ĩ i' ĩ iij

²³⁴ *L'incredulite*, S.6-26

²³⁵ *Tableau*, sig. ã ij.

²³⁶ Vgl. Margaret McGowan, "Pierre de Lancre's *Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized*." In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.188f.

Jean Bodin wurde von de Lancre des Öfteren in seinem *Tableau* zitiert; an einigen Stellen seine Theorien unterstützend, in den meisten Fällen jedoch fallen seine Erwähnungen der *Démonomanie* negativ aus. Das Problem der Lykanthropie betreffend, welches von de Lancre ausführlich behandelt wird, versucht er Bodins Ansichten zu widerlegen. Magische Verwandlungen seien teuflische Illusionen; die bösen Geister würden die Luft um den Körper der Hexen so verdichten, dass sich die menschlichen Sinne täuschen und diese wie Wölfe, Katzen, Hunde oder andere Tiere erscheinen lassen. Die oberste Maxime lautet nämlich, dass Dämonen nicht imstande seien, Übernatürliches zu vollbringen; dies auch nur im Entferntesten zu glauben, grenze an Blasphemie.²³⁷

Im Gegensatz zu vielen seiner gelehrten Zeitgenossen leugnet de Lancre die Legitimität, Gottgegebenheit und sogar die Nützlichkeit wissenschaftlicher Magie, ohne dabei nicht gleichzeitig die unwiderstehliche Kraft des Teufels und die Allgegenwärtigkeit dämonischer Macht anzunehmen. Dies ist jedoch nicht darauf zurückzuführen, dass er an der enthüllenden Kraft der Magie oder an ihren Status als privilegierte Form des Wissens zweifelt, sondern er lehnt vielmehr die *scientia magica* ab, weil sie seiner Meinung nach der vom Teufel inspirierten Praxis so nahe kommt, dass sie als Werkzeug wissenschaftlicher Untersuchung einfach zu gefährlich ist. Während er Sprenger, den er irrtümlicherweise für den Verfasser des *Malleus Maleficarum* hält, Paulo Grillando²³⁸ und Bodin für ihre Bemühungen, die Ausbreitung des Teufelskults aufzuhalten, sowie ihre Gelehrsamkeit lobt, sind seine Bemerkungen über Giovanni Pico, Agrippa, Trithemius und Weyer ausnahmslos negativ.²³⁹ Er meint, dass die Praxis der Magie zu seiner Zeit bestenfalls verdächtig und schlimmstenfalls vom Teufel inspiriert ist. In den goldenen Tagen der Vergangenheit waren die Magier Philosophen; zu seiner Zeit jedoch kommen die Praktiker der Magie seiner Meinung nach aus den Reihen des Lesens und Schreibens unkundigen sowie armen Laienstandes und dienen wesentlich weniger esoterischen und ehrenhaften Ambitionen als ihre Vorgänger.²⁴⁰

Bei Pierre de Lancre äußert sich das Problem von Ursache und Wirkung darin, dass er einen Tatsachenbericht erstellen möchte, der zukünftige Generationen vor der

²³⁷ *L'incredulité*, S.244-291

²³⁸ Vgl. Paulo Grillando, *Tractatus de hereticis. Sortilegijs omnifariam coitu*. Lyon, 1536.

²³⁹ Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.115.

²⁴⁰ *Tableau* (1612), S.410; vgl. auch Dardano Basso, *L'ancora e gli specchi*, S.35.

Gefahr in ihrer Umgebung warnt, statt dessen jedoch die Männer und Frauen unsterblich macht, die er während seines viermonatigen Aufenthalts im Labourd anklagt. Indem er Namen, verwandtschaftliche Beziehungen und Alter der Angeklagten genau vermerkt, sichert er ihnen einen dauernden Platz in der Sozialgeschichte des Labourd und der Hexenverfolgungen. Er selbst meint dazu, dass er nur berichten wolle, was er selbst gesehen habe und was glaubwürdige Zeugen zu Protokoll gegeben haben:

*„c'est pourquoy ie suis resolu (...) [de] me contenter du simple recit des depositions des tesmoins, et confessions des accusez: lesquelles ont tant d'estrangeté en soy, qu'elles ne lairront [sic] pas de contenter le Lecteur, bien que ie les laisse en leur naïfueté.“*²⁴¹

Da er die Aussagen von Kindern und Jugendlichen in ihrer Wertigkeit den der Erwachsenen gleichsetzte, wusste er auch um die Gefahr negativer Kritik Bescheid und versuchte, diese mit der Anzahl der Zeugen, die er anhörte (500 im Ganzen) und der Übereinstimmungen in den Aussagen der Kinder zu kontern. In einem Fall, bei dem de Lancre die Aussage eines vierzehnjährigen Mädchens ausführlich beschreibt, da sie ihn mit so vielen Informationen versorgt hatte, kann man ein klein wenig seine Zuversicht bezüglich der möglichen, ausstehenden Kritik erkennen.²⁴² De Lancre unterstützt ganz offensichtlich die unkritische Akzeptanz von Beweisen, denn solange das Verbrechen als außergewöhnlich zu betrachten ist, ist die Aussage und der Beweis eines jeden Zeugen zulässig:

*„On voit clairement que le sortilege est un crime si privilégié, que non seulement la deposition des tesmoins singuliers est receüe, mais bien des enfans . . . et non seulement des enfans communs, mais bien des enfans contre leurs propres pères.“*²⁴³

Im Angesicht der sich im Zuge seiner Ermittlungen häufenden Beschwerden an die französische Krone über de Lancre muss sein *Tableau* teilweise auch als eine Art Rechtfertigung seiner harten und oft fragwürdigen rechtlichen Handlungen gesehen

²⁴¹ *Tableau* (1612), Advertissemens.

²⁴² *Tableau* (1612), S.92.

²⁴³ Ebenda, S.548.

werden; laut dem Erzbischof von Bayonne hätte de Lancre das Öfteren das Gesetz außer Acht gelassen und sich somit strafbar gemacht.²⁴⁴

Um der Gefahr für den Staat und das Seelenheil der Menschen wirksam zu begegnen, müssten alle Tatsachen bekannt sein; insofern müssen alle während der Ermittlungen aktenkundig gewordenen Scheußlichkeiten mit der größtmöglichen Offenheit beschrieben werden. Nur mit detaillierten und korrekten Berichten kann man der schadenbringenden Verwandlungsfähigkeit, Freiheit und Unbeständigkeit des Teufels und der Hexen wirksam entgegentreten. Die Unvereinbarkeit von theologischen Glaubenssätzen, juristischer Disziplin, dem Bedürfnis des Staates nach Recht und Gesetz, und der Leidenschaft der Labourdiner für Verkleidungen signalisiert sinnbildlich sowohl den Widerstreit der Werte, die im Kopf des Obrigkeitsvertreters zusammenstoßen, als auch die Art und Weise, in der er versucht, sie wenigstens oberflächlich in Einklang zu bringen. Obwohl die Methoden, mit denen der Teufel und sein Gefolge ihre Taten ausführen, nicht dargestellt werden können, da sie durch göttlichen Willen dem menschlichen Blick entzogen sind, schwört de Lancre, dass er alle ihm zugänglichen Akten über die Wirkung der betreffenden Manipulationen des Teufels der Öffentlichkeit zur Einsicht freigeben wird.

Pierre de Lancre entwickelt den Begriff der Unbeständigkeit auf eine sehr bestimmte, gleichzeitig aber auch verwirrende Art und Weise. Das Wort „Unbeständigkeit“ ist ein Begriff, welcher jegliches Gefühl von Schwäche oder Vergänglichkeit abdecken soll; es bedeutet Veränderlichkeit, Beweglichkeit, geistige Rastlosigkeit oder Fluktuation, moralischen Wankelmut, temperamentvolle Launenhaftigkeit, und kann sogar einen mehrdeutigen Ausdruck meinen.²⁴⁵ Nachdem er festgestellt hatte, dass die Welt eine Bühne sei, auf der der Teufel eine unendliche Anzahl verschiedener und betrügerischer Rollen spielt²⁴⁶, führt de Lancre seinen Gedanken weiter und meint, dass die Beständigkeit Gott alleine vorbehalten ist; die Unbeständigkeit hingegen sei

²⁴⁴ Bei Lherété ist nachzulesen, dass das Parlament durch die vermehrte Zahl von Beschwerden aufgrund der Verfolgungen die Kommission für beendet erklärte und de Lancre die Heimreise antreten musste. Jean-François Lherété, *"Le juge et les sorciers. Un inquisiteur laïc face à la culture populaire en France au XVII^e siècle"*. In: *Cultura / letteratura popolare / dotta nel seicento francese*. Hg. von P. Carile u.a., Quaderni del Seicento francese 3. Bari, Paris (1979), S.184, Anm.32. De Lancre erwähnt diesen Vorfall als möglichen Grund seiner vorzeitigen Rückkehr niemals.

²⁴⁵ Margaret McGowan, *"Pierre de Lancre's Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized."* In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.189.

²⁴⁶ *Tableau* (1612), S.13.

das naturgemäße Element niedrigerer Geister. Diese Antithese zieht sich durch die gesamte Diskussion. Das Glückliche gehört den guten Seelen; Unzufriedenheit und Unfähigkeit plagen hingegen die Sinne der Dämonen. Über die Gestalt des Teufels sagt de Lancre:

*„Il n'à point de forme constante, toutes ses actions n'estans que mouvemens inconstans pleins d'incertitude, d'illusion, de deception et d'imposture.“*²⁴⁷

Am Ende kehrt Pierre de Lancre in seiner Abhandlung zur Frage der Schärfe des Urteils und der Allgegenwärtigkeit der Hexerei bei Erwachsenen zurück. Italien, Deutschland und Spanien brauchen die Inquisition, um ihre Häretiker und Hexen zu verfolgen. Er stimmt mit Bodin überein, wenn er sagt, dass für Hexen nur die Todesstrafe, für das Kapitalverbrechen der Verleugnung Gottes, in Frage käme, selbst wenn diese noch keine bösen Taten vollbracht hätten. Er begründet seine Ansicht wieder mit Bodin, nämlich, dass wenn Richter ihre Pflicht im Falle von Hexerei nicht tun würden, die Menschen die Gerechtigkeit in ihre Hände nehmen würden. Lynchprozesse wären, wie Jonathan Pearl meint, *„a lesson to Judges, of the just judgement of God, who testifies clearly to them on this point, that often they treat them [witches] too softly, so that God who is the sovereign judge, puts then His hand into the world against them and often punishes and chastises the pernicious curiosity of judges and their mildness“*.²⁴⁸

De Lancre hingegen handelt im Namen der königlichen Majestät, wenn er sich als mit allen Befugnissen ausgestatteter Vertreter des Gesetzes darum bemüht, diese Menschen zu bestrafen. Er ist jedoch nicht hundertprozentig erfolgreich. „Rechtsprechung“ heißt für ihn mehr als einzelne der Hexerei Angeklagte zu verfolgen. Die Bedeutung seiner Arbeit reicht darüber hinaus. In einer Bemerkung zu den beiden Priestern, die für ihre vom Teufel inspirierten Unternehmungen verbrannt wurden, erklärt er:

²⁴⁷ Ebenda, S.64.

²⁴⁸ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.142.

*„il est fort dangereux de pardonner la sorcelerie, la magie, et crimes semblables, à un Prestre, mesmement à un qui a charge d'ames. Car c'est une clemence mal assise at tres-dangereuse pour la republique, et sur tout en un pais si infecte que celui de Labourd.“*²⁴⁹

Das Ergebnis von Milde ist *athéisme, hérésie, idolâtrie*. Der Teufel und sein Gefolge wollen mehr, als nur Seelen zu zerstören: sie wollen die Gesellschaft christlicher Männer und Frauen vernichten.²⁵⁰

²⁴⁹ *Tableau* (1612), S.522.

²⁵⁰ Ebenda, S.524.

Sozialgeschichte

Hexen und Zauberer erschienen als feindliche interne Kräfte im alten Europa; entfernt liegende Kulturen und fremde Völker, nahegebracht durch die Entdeckungen, visualisierten sich als Mächte von außen mit bedrohlichem Konfliktpotential. Zusammen artikulierten beide Diskurse nicht nur den unvermittelten Zusammenstoß sich fremd gegenüberstehender Mentalitäten oder antagonistischer sozialer Gruppen, sondern auch die auf diesen unerwarteten und oft auch unerwünschten Kontakt geistige Reaktion; sie lieferten die Sprache der Berichterstattung und interpretierten zugleich die Erlebnisse.²⁵¹ Für Gerhild Scholz Williams meint Diskurs nicht nur Gesprochenes und Geschriebenes, sondern das ganze Zeichensystem einer Kultur. Zum Diskurs gehören demnach auch die Funktion von Bekleidet- oder Nacktsein sowie die Handhabung von Instrumenten, die den Menschen bedrohen, wie etwa Waffen oder Folterwerkzeuge; dazu gehören auch die Bestimmungen, wer sie benutzen durfte und wer ihre Wirkung interpretierte.²⁵² Die Nadelprobe etwa oder das Maß der Folter bei der peinlichen Befragung spielte sich unter der Aufsicht und Mitwirkung besonderer, dafür ausgebildeter „Meister“ ab.

Den Neuankömmling in der Neuen Welt interessierte zunächst alles: der allgemeinen Beschreibung von Flora und Fauna folgen in den meisten Schriften Berichte über das soziale Verhalten der so ganz anderen, fremden Menschen. Mit besonderem Augenmerk dokumentierte man deren sexuelles Verhalten; es erstaunt nicht, dass die seefahrerischen, männlichen Entdecker immer wieder die scheinbare sexuelle Unbefangenheit und die Begierde der eingeborenen Frauen erwähnen. Auch deren Fähigkeit, offensichtlich ohne Schwierigkeiten Kinder zu gebären und trotz Schwangerschaft nichts von ihrer körperlichen Jugendlichkeit und Straffheit zu verlieren, wird des Öfteren mit Erstaunen vermerkt und mit kritischen Bemerkungen über die allzu zimperlichen Frauen der Alten Welt verbunden.²⁵³

²⁵¹ Gerhild Scholz Williams definiert den „Diskurs“ als Mittel textlicher und semiotischer Übernahme und Verbreitung (transmission), aber auch die Interpretation, die Deutung des Übernommenen. Diskurs schließt die Diskussion über die Art der Berichterstattung und die Authentizität der Quellen ein, denn im Laufe der Zeit entwickelte sich eine kritische Quellenbewertung. Siehe dazu Gerhild Scholz Williams, „Altes Wissen - Neue Welt. Magie und die Entdeckung Amerikas im 16. Jahrhundert.“ In: Gutenberg und die Neue Welt, hrsg. von Horst Wenzel. München (1994), S.195-210, hier S.198.

²⁵² Ebenda

²⁵³ Scholz Williams, *Altes Wissen*. S.199

Die Europäer waren fasziniert von der offen zur Schau gestellten ungezügelten Lust, fühlten sich gleichzeitig auch bedroht; wenn Vespucci berichtet, dass die eingeborenen Männer in Gefahr standen, ihren angeschwollenen Penis zu verlieren und zu Eunuchen zu werden, war dies den Europäern nicht unvertraut. Schon der *Malleus Maleficarum* hatte den Hexen der Alten Welt nachgesagt, dass sie den Männern das Glied wegzaubern konnten.²⁵⁴ Manchen Entdeckern erschienen die alten Eingeborenenfrauen ebenso verdächtig wie die Hexen, die sie in der Heimat zurückgelassen hatten.

So unentrinnbar die Hexen der Alten Welt in den Fokus der Inquisition gerieten, so war auch den Eingeborenen jedes gleichberechtigte Gegenübertreten verwehrt, denn die Grundlage gegenseitigen Verstehens oder zumindest eines ansatzweise geteilten Realitätskonzepts schien zu fehlen.²⁵⁵ Die Zweiteilung von christlich – heidnisch in der Neuen und häretisch – orthodox in der Alten Welt, die die Existenz der Eingeborenen und der Hexen bestimmte, konnte nicht ohne Unterwerfung oder Vernichtung aufgehoben werden.

Die Nacktheit und Körperhaarlosigkeit der Eingeborenen, welche zu Beginn der Entdeckungen noch als Zeichen der Unschuld gedeutet wurde, wurde schon bald als eingeborene Abartigkeit, Unkultur und niedere zivilisatorische Stellung ausgelegt, denn christliche Bekehrung und soziale Belehrung setzten Bekleidung voraus. Diese hatte bei den Hexenprozessen gerade den umgekehrten Stellenwert; der ausschließlich männlichen Justiz ausgeliefert, wurde die Hexe oft zu Beginn des Verhörs entkleidet; auch wurde ihr das Körperhaar abgeschoren. Die Nacktheit und die Haarlosigkeit der Hexe wurden zum schrecklichen Zeichen von Hilflosigkeit und Scham und verdeutlichten, ähnlich wie bei den eingeborenen Frauen, ihre ausgelieferte und beherrschte Situation. Das Bild der eingeborenen Frau wurde von zwei Gegensätzen bestimmt; zum einen sah man in ihr das paradiesisch unschuldige Wesen, zum anderen wurde sie zur menschlichen Tauschware in Bezug auf Arbeitsentlastung und sexuelle Befriedigung der Europäer. Die Hexe, aus vorgeblich eigenem Entschluss, und die Eingeborenen, durch den Zufall der Geburt, waren beide ausgeschlossen aus dem christlichen Universum und seiner Vergebungsverheißung. Sie waren dem Teufel ausgeliefert.²⁵⁶ Es gab für beide kein

²⁵⁴ Jakob Sprenger/Heinrich Institoris, *Der Hexenhammer (Malleus Maleficarum)*. Hrsg. und übersetzt von J.W.R.Schmidt. München (1990), I, S.137; II, S.78.

²⁵⁵ Michel de Certeau, *The Writing of History*. New York (1988), S.xxv.

²⁵⁶ Gerhild Scholz Williams, „Der Zauber der neuen Welt. Reise und Magie im sechzehnten Jahrhundert“. In: *German Quarterly* 65, Nr.3-4 (1992), S.294-305, hier S.298.

Entkommen; Hexen und Eingeborene wurden Opfer der männlichen europäischen Aggression, die in der Sprache, den administrativen Satzungen und in den Handlungen der Entdecker und Inquisitoren zum Ausdruck kam.

Michel de Certeau postulierte schon vor einiger Zeit die Gemeinsamkeiten der Hexenprozesse und Entdeckungen der Frühneuzeit als Diskurse der Begegnung mit dem Unerforschten und Unbekannten. Der Kannibalismus, die sexuelle Perversion und die detailreichen Beschreibungen von Sabbaten, Menschenfressern und ekstatischen Feiern repräsentierten die geschichts- und geschlechtsspezifische Beschreibung der konfrontierten Zusammenkunft inner- und außerhalb der Abgrenzung der frühneuzeitlichen kulturellen Mentalität.²⁵⁷

Die Wunsch- und Idealvorstellung vom Paradies in westlicheren Regionen dieser Welt wurde durch den Kontakt mit der Realität und den Einwohnern der Neuen Welt in den Hintergrund gedrängt; es wurde offensichtlich, dass selbst dieser Teil der Erde nicht unschuldig und unberührt, sondern bereits verderbt war. Der Einfluss des Teufels und seiner hexischen Gehilfinnen war nicht nur auf das europäische Gebiet beschränkt, sondern reichte weit über den Ozean. Dessen war sich auch Pierre de Lancre vollends bewusst und stellte dies auch in seinem Tableau fest, als er von Hexern und Hexen berichtete, die aus Frankreich über die Grenze nach Spanien und in die Neue Welt zu fliehen versuchten.²⁵⁸ Er weiß, dass die Indianer den Teufel anbeten, ihre Götzen mit bunten Federn schmücken als Zeichen ihrer Haltlosigkeit und Unzuverlässigkeit. Genau wie die einheimischen Hexen beim Sabbat versetzten sich auch die Indianer mit Hilfe des Rauches von bestimmten Kräutern in Ekstase. Die Frauen des Labourd seien faul und ungeschickt, dem Teufel leicht verfallen. Sie rauchen ein Kraut aus ihren Gärten, was sie der Sinne beraubt.²⁵⁹ Indianer und Hexen waren für de Lancre von derselben Wesensart.

²⁵⁷ Siehe dazu Scholz Williams, *Altes Wissen*. S.202

²⁵⁸ *Tableau*, S.40

²⁵⁹ *Tableau*, S.38

Labourdiner

Der Großteil der Bevölkerung im Labourd lebte von der Fischerei, was mit sich brachte, dass die dort ansässigen Männer oft für sehr lange Zeit auf See waren und dadurch notgedrungen die Frauen den Alltag in der baskischen Region alleine meistern mussten. Dieser Umstand war natürlich für einen im Namen Gottes und im Auftrag des Königs unterwegs seienden Untersuchungsbeamten wie de Lancre sehr schockierend.²⁶⁰ Er war der festen Überzeugung, dass die Frauen dieser Region aufgrund dieser sozialen Strukturen im höchsten Maße unsittlich und treulos seien. Besonders störend empfand er den Umstand, dass das weibliche Geschlecht selbst in kirchlichen Angelegenheiten die Führungsrolle über hatte; dieselben Frauen im Übrigen, die in der Hexerei und vor allem beim Sabbat tätig waren. Unter diesem Gesichtspunkt kann de Lancres Hexenjagd durchaus als missionarischer Feldzug im Namen Gottes interpretiert werden.²⁶¹ Der religiöse Streit im Zuge der Reformation hatte sicherlich auch die Angst und den Hass der Frauen als Nebeneffekt, da sich die Anschuldigungen der Ketzerei und Häresie aus dem Mittelalter im sechzehnten und beginnenden siebzehnten Jahrhundert wieder verstärkt auf diese richteten. Andersdenkende Sekten wie etwa die Katharer hatten Frauen schon früh dazu aufgerufen und unterstützt, führende Positionen im Kirchendienst zu übernehmen, auch um einen Kontrapunkt zu den Katholiken und zur Regel, dass Frauen in der Kirche schweigend verweilen sollten, zu setzen. Für den im jesuitischen Glauben erzogenen de Lancre war dies naturgemäß ein undenkbarer Zustand und wurde von ihm als Angriff auf das allgemein gültige Wertesystem in Frankreich zu dieser Zeit aufgefasst.²⁶² Das in diesem Falle notgedrungene Hereindrängen des weiblichen Geschlechts in eine männliche Domäne, diese in gewisser Weise stattfindende Emanzipation, führte zu dieser Zeit zu einem anschwellenden Frauenhass, welcher sicherlich auch seinen Teil zu den Hexenjagden beigetragen hat.

²⁶⁰ Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.182-186.; Margaret McGowan, "Pierre de Lancre's *Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons*: *The Sabbath Sensationalized*." In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.182-201.

²⁶¹ Joseph Klaits, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington (1985), S.70f.

²⁶² Siehe dazu Keith Thomas, „*Women and the Civil War Sects*“. In: Trevor Aston (Hrsg.), *Crisis in Europe, 1560-1660*. London (1965), S.317-340.

Pierre de Lancre war Mitglied einer der repräsentativsten sozialen Klassen jener Zeit, des Parlaments, Jurist und glühender Anhänger der Monarchie. Er war ein Verfechter der Inquisition und fand stets Unmengen verschiedenster Gründe, die eine ausreichende Erklärung dafür lieferten, warum nun genau dieser Teil des Landes vom Satan als Ausgangspunkt seiner Macht in Europa erwählt worden war.²⁶³ Zum einen gab es mit dem Baskischen eine eigene Sprache, worin sich bereits die ersten Zeichen einer Absonderung zeigten, gefolgt von der geographischen Nähe zu den Gebieten der Könige von Spanien. Dass nun auch die diözesanische und die politische Teilung übereinstimmten, gab dem Teufel nur noch mehr Möglichkeiten, hier seine Versammlungen abzuhalten.²⁶⁴ Der Fischfang war eine der Haupteinnahmequellen der Labourdiner, was auf den wenig ertragreichen Boden der Region zurückzuführen ist. Das Meer jedoch war ein Zeichen für Unbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit. Diese Lebensart nahm de Lancre auch zum Anlass, die Einwohner als schlechte Väter und Ehemänner zu bezeichnen, die auch keine sonderliche Sympathie für ihre Vaterland hegen konnten, da sie weder das eine noch das andere für knapp ein halbes Jahr allein lassen würden. Zusätzlich war ihnen noch anzukreiden, dass sie weder Franzosen noch Spanier waren, woraus auch offenbar ihre unzulänglichen Sitten resultierten.²⁶⁵ Darüber hinaus verprassten die Fischer nach ihrer Zeit auf See das meiste ihres Reiseertrags anstatt sich um den Wiederaufbau ihrer Familien zu kümmern, wodurch die Liebe zwischen den Eheleuten gemindert und die Sittenlosigkeit gefördert wurde, was letztendlich ein eindeutiges Fehlen von Gottesfurcht zur Folge hatte.²⁶⁶

Unter Berücksichtigung all dieser geographischen, politischen und sozialen Faktoren war für de Lancre schließlich die Antwort, warum gerade zu seiner Zeit solch ein Übel in diesen Breiten ausbrechen konnte, gefunden. Durch die Reisen der Missionare nach Indien, Japan und andere Teile der Welt und ihrer dort errungenen Erfolgen war der Teufel gezwungen, sich in andere Gefilde zurück zu ziehen, und fand in diesem verlassenen Land Labourd einen dankbaren Unterschlupf. De Lancre berichtet diesbezüglich auch über die Aussagen von schottischen und englischen Reisenden,

²⁶³ *Tableau*, S.30.

²⁶⁴ *Tableau* S.31.

²⁶⁵ *Tableau*, S.31-37.

²⁶⁶ *Tableau*, S.37f.

die auf ihren Fahrten nach Bordeaux eine große Menge von Teufeln ausgemacht hatten, die auf dem Weg nach Frankreich waren.²⁶⁷

Was ihm jedoch als besonders verabscheuungswürdig erschien war der Umstand, dass in den regionalen Kirchen die Frauen die Aufgaben des Sakristans übernahmen, die sogenannten *seroras*. Dass dies in einem Land geschah, in dem die Bewohner voll des Leichtsinns, der Unmoral und der Unbeständigkeit waren, erachtete de Lancre als besonders verwerflich.²⁶⁸

Die Bevölkerung ihrerseits reagierte auf die Ankunft der Regierungsbeamten mit Unbehagen. Wenngleich doch viele der Ansässigen in ihren Dörfern blieben, flohen eine Vielzahl der Einwohner in den unteren Teil von Navarra und über die Grenze nach Spanien, manche sogar nach Neufundland oder in die verschiedenen Gebiete von Übersee. Die Zurückgebliebenen mussten sich mit den Ermittlungen der Beamten auseinandersetzen, und es gab kaum eine Familie, die nicht in das Geschehen eingebunden wurde, wobei letztendlich dann die Einen die Anderen beschuldigten.²⁶⁹

Bei der Beschreibung der baskischen Gewohnheiten stellt de Lancre einen biblischen Vergleich her, indem er den Apfel als Symbol des Teufels interpretiert und den baskischen Frauen mit dem gar obsessiven Verzehr dieser Frucht blasphemische Grundgedanken unterstellt:

*„En fin c'est un pays de pommes elles ne mangent que pommes, ne boyvent que jus de pommes, qui est occasion qu'elles mordent si volontiers à cette pomme de transgression, qui fist outrepasser le commandement de Dieu, et franchir la prohibition à nostre premier pere.“*²⁷⁰

Er erwähnt auch die für ihn schwer nachvollziehbare Sitte, wonach sich selbst die ärmsten Mitbürger *sieurs* und *dames* nennen, und ihren Häusern Namen geben:

²⁶⁷ Tableau, S.39f. *“voyageurs venant querir des vins en cette ville de Bordeaux, nus ont asseuré auoir veu en leur voyage de grandes troupes de Demons en forme d'hommes espouuantables passer en France. Qui fait que le nombre des Sorciers est si grande en ce pays de Labourt”*

²⁶⁸ Tableau, S.59f.

²⁶⁹ Tableau, S.40f.

²⁷⁰ Tableau, S.43.

*„le ne veux oublier qu'en Labourt les villageois et villageoises les plus gueux, se font appeller sieurs et dames d'une telle maison, qui sont les maisons que chacun d'eux a en son village, quand ce ne seroit qu'un parc à pourceaux.“*²⁷¹

In seiner Beschreibung der Basken setzt de Lancre die Unberechenbarkeit des Meeres bzw. des Wassers im Allgemeinen mit der Unbeständigkeit der Menschen in direkten Kontext. Durch die Unfruchtbarkeit des Bodens wären die Einwohner gezwungen, all ihre Hoffnungen den tosenden Wellen des Meeres anzuvertrauen und ihren Lebensinhalt auf dieser Unbeständigkeit aufzubauen:

*„ Or toutes ces diversitez donnent a Sathan de merveilleuses commoditez de faire en ce lieu ses assemblees et Sabbats, veu que d'ailleurs c'est une costé de mer qui rend les gens rustiques, rudes et mal policez desquels l'esprit volage est tout ainsi que leur fortune et moyens attaché a des cordages et banderolles mouvantes comme le vent, qui n'ont autres champs que les montagnes et la Mer, autres viures et grains, que du millet et du poisson, ne les mangent sous autre couvert que celui du Ciel, ni sur autres nappes que leurs voiles. Bref leur contree est si infertile qu'ils sont contraints de se ietter dans cest element inquiete, lequel ils ont tellement accoustumé de voir orageux, et plain de bourrasques, qu'ils n'abhorrent et n'apprehendent rien tant que sa tranquillité et bonnace: logeant toute leur bonne fortune et conduite sur les flots qui les agitent nuit et iour: qui fait que leur commerce, leur conversation et leur foy est du tout maritime.“*²⁷²

Die gefährlichen Neigungen zur Hexerei werden durch den Lebensstil der Labourdiner begünstigt. Die Männer fahren aus, um bei Neufundland und der Neuen Welt Fische zu fangen, und so sind die Familien pro Jahr sechs Monate lang ohne männlichen Schutz und Aufsicht. Nur Frauen und Kinder, sowie alte und kranke Menschen bleiben zurück. Für de Lancre formiert sich hier eine Art Gegengesellschaft, die größtenteils aus Frauen besteht und die sich angesichts ihrer problemlosen Interaktion mit dem Teufel, ihrer scheinbaren Arbeitsunlust und des Fehlens jeglicher männlicher Aufsicht und männlichen Schutzes offensichtlich an einen Lebensstil gewöhnt hat, der de Lancre wie ein verführerischer, endloser

²⁷¹ Tableau, S.44

²⁷² Tableau, S.31

Karneval, wie eine nicht enden wollende Suche nach Zeitvertreib vorkommt. Hinter dieser rauen Realität des Alltags, der sich in der vorherrschenden Armut und der familiären Trennung manifestiert, vermutet er eine alternative Realität, die ihm jedoch nicht zugänglich ist, aber dennoch faktisch existiert. Im Mittelpunkt dieser alternativen Realität steht der Sabbat als gigantisches, nie endendes Fest, welches nicht nur nachts, sondern auch tagsüber gefeiert wird, und zwar inmitten der Städte und sogar in den Häusern der Hexen, statt auf weit entfernten Berggipfeln:

*„Une si grande pompe et magnificence, où il fait aborder en un moment tant de personnes, de toutes qualitez, et parroistre tant de variété de choses nouvelles, et ce avec un si grand esclat, que la plus part de Sorciers allant esdictes assemblees, croyent aller en quelque Paradis terrestre.“*²⁷³

Er ist sich auch der möglichen Kommunikationslücke zwischen ihm und den Basken bewusst, steht aber unter Druck, seine Autorität etablieren zu müssen und betont deshalb wiederholt die linguistische und kulturelle Überlegenheit alles Französischen. Seine Begründung, warum er sich dafür entschieden hat, französisch statt lateinisch zu schreiben, ist, dass das Französische weniger zu rhetorischer Unklarheit neige als das Lateinische. Außerdem verstecke das Französische, im Gegensatz zum Spanischen und Baskischen, seine Bedeutungen nicht hinter einem Schleier linguistischer Aufgeblasenheit und Verstellung.²⁷⁴

Im Bezug auf die baskische Sprache erfährt de Lancre, dass diese manchmal wirksamer die Wahrheit ausdrückt als das Französische, manchmal aber auch undurchsichtiger ist. Übersetzungen können daher niemals völlig genau sein:

*„oultre que toutes langues perdent de leur beauté et de leur grace au change.“*²⁷⁵

²⁷³ *Tableau* (1612), S.37.

²⁷⁴ *Tableau* (1612), Advertissemens

²⁷⁵ *Tableau* (1612), S.404.

Er gibt zu, dass Dolmetscher

„estoit fidele, prompt, clair, bien entendu en la langue, et homme entier et de bonne réputation, et d'une profession qui s'approche plus de la sainteté que toute autre. Aussi on compare les Interprètes aux Anges et aux saints, qui rendent fidelement à Dieu toutes les prières des mortels.“ ²⁷⁶

Er glaubt jedoch trotzdem an die Möglichkeit, dass Dolmetscher die Aussagen der Angeklagten auf verschiedene Weise, absichtlich oder unabsichtlich, verfälschen können. Dolmetscher können die Worte entweder unrichtig wiedergeben, oder sie können sie aufgrund von Unwissenheit bzw. aus dem Wunsch heraus, Partei zu ergreifen, verfälschen.²⁷⁷

²⁷⁶ *Tableau*, S.403.

²⁷⁷ Siehe dazu Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. Chicago (2001), S.6ff.

Gender

Für Gerhild Scholz Williams war das sechzehnte Jahrhundert das Jahrhundert der Frau.²⁷⁸ Zu keinem Zeitpunkt davor und, mit Ausnahme der letzten Dekaden, nie danach standen weibliche Sexualität und Geschlechtlichkeit und die Probleme des Zusammenlebens der Geschlechter derart im Fokus politischer, theologischer und wissenschaftlicher Debatten, kaum jemals waren die Resultate der Diskussionen so zerstörerisch wie in diesem Jahrhundert.²⁷⁹ Das Jahrhundert beginnt mit der Öffnung der Klöster und endet mit den großen Hexenverfolgungen, die erst Ende des siebzehnten Jahrhunderts zur Ruhe kommen. Der *Malleus Maleficarum* des Heinrich Institoris setzte noch vor der Wende vom fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert gefährliche und folgenschwere Signale. Mit diesem Traktat war das Bild der Frau als Hexe in der theologischen und juristischen Literatur der folgenden zwei Jahrhunderte festgeschrieben; gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts überschattet die Auseinandersetzung mit der Hexenfrage alle anderen Aspekte der Frauenfrage.²⁸⁰

Der Hexenhammer postulierte bereits die weibliche Geschlechtszugehörigkeit der meisten als Hexen beschuldigten Personen und deren Status als sexuelle Sklaven des Teufels, denn „sämtliche Hexerei kommt von fleischlicher Lust, welche in Frauen unersättlich ist“.²⁸¹ Diese Dämonisierung verdeutlicht den letzten Schritt einer Entwicklung hin zum Bild der Frau als lüsternes, sexuell unersättliches und unkontrollierbares Wesen, von der Antike über das Mittelalter bis hin zur frühen Neuzeit.²⁸² Zum ersten Mal in der europäischen Geschichte wurde so eine direkte Verbindung zwischen dem Pakt mit dem Teufel und satanischer Sexualität hergestellt.

Als die größte geschlechtliche Sünde wurde die Geburtenkontrolle angesehen, sei es durch Empfängnisverhütung oder Abtreibung; darüber war man in Frankreich

²⁷⁸ Siehe Gerhild Scholz Williams, *Der Teufel und die Frau: Textformen und Textaussagen*. In: Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit. Hrsg. von Rüdiger Schnell. Frankfurt am Main (1997), S.280-302.

²⁷⁹ Gerhild Scholz Williams, *Der Teufel und die Frau*. S.280.

²⁸⁰ Siehe dazu Steven Ozment, *When fathers ruled: Family life in Reformation Europe*. Cambridge (1983); Merry Wiesner, *Women's response to the Reformation*. In: R.Po-Chia Hsia (Hrsg.), *The German people and the Reformation*. Ithaca (1988), S.148-171.; Lyndal Roper, *Oedipus and the devil: Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. London (1994).

²⁸¹ Jakob Sprenger/Heinrich Institoris, *Der Hexenhammer (Malleus Maleficarum)*. Hrsg. und übersetzt von J.W.R.Schmidt. München (1990), I, S.137; II, S.127.

²⁸² Siehe Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York (1988) bezüglich frühchristlicher Einstellungen zur Jungfräulichkeit und weiblichen Sexualität.

dermaßen besorgt, dass das Parlament im Jahre 1556 einen außerordentlichen Erlass bewilligte: jede sich in Erwartung befindliche Frau musste ihre Schwangerschaft melden und eintragen lassen, darüberhinaus war ein Zeuge bei der Geburt vorgesehen. Wurde dies unterlassen und das Kind starb bei der Geburt, zog dies eine Mordanklage mit möglicher Todesstrafe nach sich. Dieses beispiellose Eindringen des Staates in die Privatsphäre der Geburt transformierte die Kindestötung in ein *crimen exceptum*,²⁸³ was etwa in Frankreich der Hexerei nicht zugesprochen wurde. Sämtliche dieser Anklagen basierten auf von Frauen tatsächlich begangenen Taten. Zugegebenermaßen repräsentierten diese eine verzerrte Wirklichkeit, eine gefährliche Verdrehung der Wahrheit, doch handelte es sich hierbei um eine Reaktion auf die Fruchtbarkeitskontrolle der weiblichen Bevölkerung. Eine weitaus gefährlichere Projektion auf das weibliche Geschlecht entstand nicht durch evidente Fakten, sondern durch Fantasie, der sexuellen Fantasie von Inquisitoren und weltlicher Richter über die Vorgänge am Sabbat und die den Frauen zugestandenen erotischen Neigungen bezüglich der Teufelsverehrung. Diese Fantasievorstellung umfasste das Reiten auf phallusähnlichen Besenstielen zum nächtlichen Sabbat, die Verführung durch dämonische Liebhaber, die Teilnahme an orgiastischen Tänzen, den *osculum infame*, das scheinbar wahllose sexuelle Verkehren mit Männern, anderen Frauen oder dem Teufel selbst, und dem Gebären dämonischer Kinder.²⁸⁴ Die Vollbringung dieser erwähnten Taten wurde den Frauen aufgrund dreier Merkmale zugesprochen: ihrer hypersexuellen Natur, dem schwachen und leicht verführbaren Willen und ihrem Hang zur Melancholie. Die schon im *Malleus Maleficarum* zitierte Annahme, wonach jegliche Hexerei auf körperlichem Verlangen, welches bei Frauen unersättlich sei, beruhe, fasste sämtliche weitverbreiteten Meinungen über Frauen und ihre hypersexuelle, verdrehte Natur und der damit verbundenen Gefahr für den männlichen Teil der Bevölkerung zusammen. Aus diesem Grunde ist es auch nicht verwunderlich, dass viele Dämonologen die Fähigkeit der Hexe, einen Mann impotent zu machen und gar seine Genitalien verschwinden zu lassen, hervorhoben,

²⁸³ Alfred Soman, "The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt 1565-1640." In: Sixteenth-Century Journal 9 (1978), S.34.

²⁸⁴ Zur Sabbatbeschreibung siehe vor allem: Nicolas Rémy, *Demonolatry*. S.50f.; *Tableau*, S.65-168 und 193-234; Joseph Anderson, *Confessions of the Forfar Witches*. Edinburgh (1661); David Webster, *A Collection of rare and curious tracts*. Edinburgh (1820).

vor dem Hintergrund einer Zeit, in welcher Frauen als sexuell äußerst aktive Wesen wahrgenommen wurden.²⁸⁵

Den Menschen der Neuzeit fehlte der offene Zugang zum natürlichen Vorgang der Menstruation²⁸⁶ und wurde deshalb als eine Art „Krankheit“, ein „monatlich auftretendes Gebrechen“ oder als „monatliche Absonderung von unnützem Blut“ beschrieben²⁸⁷, als Unreinheit mit abstoßendem Geruch. Die Absonderung von Blut wurde als Beweis der Minderwertigkeit der Frau im Vergleich zum Manne angesehen: Männer benutzten und verwerteten ihr gesamtes Blut, wobei Frauen dies im Überfluss besaßen. Falls sich deren Periode durch äußere Einflüsse verzögerte oder gar ausblieb, konnte dies nach maskuliner Meinung zu Denkstörungen führen, welche wiederum Melancholie oder gar Selbstmordgedanken nach sich zogen. Hinter diesen Ansichten über den natürlichen Vorgang des weiblichen Körpers steckte jedoch eine gewisse Angst, da man dem Menstruationsblut magische Fähigkeiten zusprach, mit welchem Männer verhext werden konnten und das zusätzlich als Aphrodisiakum dienen konnte; die größte Angst hingegen lag im sexuellen Verkehr während der Menstruation, da dies zum Tode des Mannes führen konnte. Diese Ansichten und Meinungen verdeutlichen die ausweglose Lage der Frau in der zeitgenössischen Gesellschaft: sie wurden als minderwertig und doch gefährlich betrachtet, als abstoßend und doch stark, und ausschlaggebend dafür war ihr Körper.

Christina Larner beschreibt dieses Stadium der Hexenverfolgung als eine Zeit, in der die malefizischen Eigenschaften des menstrualen Blutes auf die Frau selbst übertragen wurden; von diesem Paradigmenwechsel war es nur ein kleiner Schritt, die Frau als Hexe abzuqualifizieren und ihre Eigenschaften mit denen derselben gleichzusetzen. Für Larner ist dies ein eindeutiges Indiz des zunehmenden Frauenhasses in dieser Zeit.²⁸⁸

Die Betrachtung der Frau als hypersexuelles Wesen führte gar zu der Auffassung des Wunsches des weiblichen Geschlechts, vergewaltigt zu werden; eine Meinung, die weit verbreitet war im Mittelalter. Die später entstandene Vorstellung der Verführung der Frau durch den Teufel beruht im Wesentlichen auf der

²⁸⁵ Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco (1995), S.136.

²⁸⁶ Patricia Crawford, „Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England“. In: Oxford Journals, Past & Present Vol.91 (1981), S.47-73.

²⁸⁷ Siehe Barstow, *Witchcraze*. S.136.

²⁸⁸ Christina Larner, *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland*. Oxford (1983), S.93.

mittelalterlichen Annahme, wonach die Frauen Vergewaltigungen heraufbeschworen und auch genossen.²⁸⁹ Über den in den Pays Basque geläufigen Ausspruch „*Un coq suffit a dix poules, mais dix hommes ne suffisent pas a une femme*“ und die diesbezüglichen Ansichten in Frankreich schließt Martine Segalen, dass der Mann von all den malefizischen Kräften der Frau wohl ihren sexuellen Trieb, mit welchem sie die Fähigkeit hatte ihn zu unterjochen, am meisten fürchtete.²⁹⁰

Frauen erweisen sich für de Lancre als Quelle ständiger Frustration, interessieren ihn aber auch höchlichst. Mit ungewöhnlicher visueller Scharfsicht wendet er seinen fast impressionistischen Blick der Schönheit und der fremdartigen Lebensweise den Menschen zu, die er befrieden soll, und von denen er gleichermaßen abgestoßen und fasziniert ist. Die Struktur seiner Beschreibungen erweist sich als sorgfältig; zuerst stellt er die Geschichte, Geographie und Wirtschaft der Gegend dar, dann wendet er sich dem Aussehen der Menschen zu, und schließlich berichtet er von ihrem Umgang miteinander. De Lancre versucht mit dem Übergang von der Natur zur Kultur die Wesensart und das Verhalten der Einwohner Labourds verständlich zu machen, und damit auch die Maßnahmen, mittels derer er sie der Herrschaft der französischen Krone unterwerfen will. Im Laufe seiner Beschreibung ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, zu deren Beantwortung de Lancre in die Gegend gekommen ist; die Frage, warum diese Menschen der Versuchung durch den Teufel so wenig Widerstand entgegensetzen.²⁹¹

Die Antwort auf diese Frage liegt für ihn teilweise in den geographischen Gegebenheiten der rauen Landschaft. Der Labourd wird von unfruchtbaren Bergen und vom stürmischen Meer eingeschlossen und hat zur Folge, dass deren Bewohner sich größtenteils nur von Hirse und Fisch ernähren. Die Labourdiner werden von de Lancre als ein Volk mit wenig Ehrgeiz und einer kaum bemerkenswerten Geschichte beschrieben. Zwischen der See und den Bergen scheint das Land keine klaren Konturen zu haben. Die Menschen bauen weder hohe Gebäude, noch gründen sie

²⁸⁹ Kathryn Gravdal, „*Camouflaging Rape: The Rhetoric of Sexual Violence in the Medieval Pastourelle*“. In: *Romanic Review* 76, New York (1985), S.361-373.; John Marshall Carter, *Rape in Medieval England: An Historical and Sociological Study*. Lanham (1985); Jeremy Goldberg, *Communal Discord, Child Abduction and Rape in the later middle Ages*. New York (2007).

²⁹⁰ Martine Segalen, *Love and Power in the Peasant Family: Rural France in the Nineteenth Century*. Chicago (1983), S.126f.; siehe auch Sara F. Matthews-Grieco, *Ange ou diablesse: La representation de la femme au XVI^e siècle*. Paris (1991); dies., *Sexuality in the early Modern World*. New Haven (2008).

²⁹¹ Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, S.221, kommentiert das Theatralische dieser Beschreibung und sieht in ihnen entschieden barocke Qualitäten.

große Städte, sondern leben vom Fischfang, siedeln unter dem Himmel ihrer gebirgigen Heimat, kleiden sich vor allem in loses Tuch, das herum zu wehen scheint und farbenfroh und luftig ist. Der unfruchtbare Boden lässt kaum Ackerbau zu, und das wenig angepflanzte Getreide wird von Hexen zerstört. Der Umgang untereinander ist wenig rücksichtsvoll und menschlicher Zuneigung stehen die Labourdiner gleichgültig gegenüber, weshalb sie de Lancre auch als bäuerlich, roh und schlecht regiert betrachtet.²⁹² Das Klima wird von heftigen Winden und Gewittern geprägt und hält die See mit ihrem stürmischen Wellengang in einem stetigen Wechsel zwischen Ebbe und Flut. Das Meer genießt jedoch volles Vertrauen der Labourdiner, da sie keine Acker bestellen können und auch kein Handwerk betreiben. Ihr Leben und ihr Charakter werden durch die See geformt, für die sie eine leidenschaftliche Liebe empfinden und der sie ihre Männer und sich selbst vertrauensvoll und sorglos hingeben.²⁹³

Im Gegensatz zu diesen Menschen, deren Leben, Liebe und Tod mit dem Meer verbunden ist, deren Existenz vom Wasser abhängt, sieht de Lancre das Meer als eine Metapher für Unsicherheit und Sorge und beschreibt den Ozean als einen Pfad ohne Richtung und sieht das Wasser als archetypisches Symbol für Gesetzlosigkeit, Sünde und Verzweiflung.²⁹⁴ An anderer Stelle erscheint die Welt als Theater:

*„Le monde est un theatre ou le Diable ioue une infinité de diuers et dissemblables personnages.“*²⁹⁵

Pierre de Lancre sieht jedoch in seinen Beschreibungen die vorherrschenden Standesunterschiede in der Bevölkerung. Er macht kaum ein Geheimnis daraus, dass das Anderssein, das ihn so gefangen nimmt, nur die Frauen der niederen Stände betrifft, denn das Verhalten der baskischen Aristokraten beiderlei Geschlechts ist ihm völlig vertraut. Da sich diese viel in der Gesellschaft der ihnen in Frankreich Gleichgestellten aufhalten und an französischen Schulen erzogen worden sind, entsprechen ihre Sprache und ihr Auftreten dem Kodex höfischen Benehmens. Mit Verwunderung spricht er jedoch von den „menu peuple“, den kleinen Leuten, von dem, wie es ihm scheint, sorglos freien Leben der Frauen. Er ist von deren

²⁹² *Tableau* (1612), S.31.

²⁹³ Ebenda, S.32.

²⁹⁴ Ebenda, S.32.

²⁹⁵ Ebenda, S.13.

besonderer Schönheit fasziniert, insbesondere von der Eigenart ihrer Haare. Doch er weiß auch, dass diese Schönheit täuscht, da das Haar immer ein potentiell Werkzeug beim Verhexen darstellt. Eine der ersten und furchterregendsten Maßnahmen bei den meisten Hexenverhören ist das Abrasieren von Kopf- und Körperbehaarung.²⁹⁶ Er hat auch gelesen, dass Institoris und Bodin den Richtern raten, den Blick von den Augen der als Hexe Verdächtigen abzuwenden, damit sie nicht durch die bloße Kraft ihres Blickes zur Milde veranlasst werden.²⁹⁷

²⁹⁶ Institoris empfiehlt, dass Kopf- und Körperbehaarung entfernt werden sollen, und zwar aus Furcht, dass die Hexen Schutzamulette darin verstecken könnten (*Hexenhammer*, [III/2,15], S.681f.). Vgl. Bodin, *Vom aussgelasnen wütigen Teuffelsheer*, S.206: „Kleider verändern / vnnd alles Haar mit einander abschären / vnnd als dann befragen“.

²⁹⁷ *Hexenhammer*, [III/2,15], S.680f. Institoris berichtet, dass einige Hexen „die Burgherrn nichts weiter erbat, als dass ihnen bei der Ankunft des Richters oder eines anderen Gerichtsherrn gestattet würde, den ersten Blick auf den Richter selbst richten zu können, bevor sie von ihm oder den anderen gesehen würden. Infolge welchen Blickes sie (. . .) in ihren Herzen so entfremdet wurden, dass sie allen Unwillen, wenn sie welchen gehabt hatten, verloren und sie selbst auf keine Weise zu belästigen unternahmen, sondern sie frei weggehen ließen“.

Ablauf der Verfolgungen in Frankreich und Spanien

Während de Lancre im französischen Labourd die „Hexenseuche“ bekämpft, ist auf der spanischen Seite die Inquisition damit beschäftigt, denselben Feind in ihrem Grenzgebiet in die Schranken zu weisen. Bei seinen Ermittlungen auf der französischen Seite findet de Lancre die ihm notwendige Bestätigung nicht nur für die Realität von Hexen und ihren Sabbatbegegnungen, sondern auch dafür, dass fast alle Labourdiner Mitglieder der Sekte sind. Auf der spanischen Seite hingegen reagieren die mit den Ermittlungen betrauten Kleriker, die zumeist im Dienste der Inquisition stehen, ganz anders auf die Ergebnisse; sie kommen zu dem von Salazar formulierten Schluss, dass es weder Hexen noch Verhexte gab, bevor man über sie gesprochen und geschrieben hat.²⁹⁸ Das heißt, es gibt erst eine spanische Verfolgung, nachdem die Verfolgung im französischen Labourd begonnen hat.²⁹⁹ Salazar vertrat die Ansicht, dass der Hexenwahn das Ergebnis einer Panik war, die von Frankreich nach Spanien und Navarra übergreifen hat.

In Spanien gipfeln und enden die Hexenjagden des frühen 17. Jahrhunderts in dem Autodafé von Logroño (7.-8. November 1610). Wenn man zeitgenössischen Augenzeugenberichten glauben darf, war diese Veranstaltung in ihrer Demonstration richterlicher Autorität und ihrem rituellen Formalismus äußerst beeindruckend.³⁰⁰ Deshalb ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass de Lancre dieser Veranstaltung ein eigenes Kapitel widmet und dadurch einmal mehr hervorhebt, dass die Rechtsprechung in Spanien anders gehandhabt wird als in Frankreich, und die Spanier in dem von ihm beschriebenen Fall viel zu milde geurteilt haben.³⁰¹ Trotz seiner kritischen Haltung scheint de Lancre jedoch von dem Autodafé überwältigt zu sein und denkt dabei sicherlich anders als sein spanischer Kollege Salazar, der das Autodafé von Logroño im Nachhinein für das hielt, was man heute ein Public-Relations-Desaster nennen würde.³⁰² Das öffentliche Verlesen der vorgeworfenen Taten hatte die Bevölkerung auf beiden Seiten der Grenze in einen religiösen Eifer versetzt und die Hexenpanik nur noch mehr verstärkt. Manche Teilnehmer schrieben

²⁹⁸ Antonio Venegas de Figueroa, Bischof von Pamplona, kam genau wie viele andere Inquisitoren zu dem Schluß, dass es weder Hexen noch Behexte in den spanischen Ländereien gab, bis über sie berichtet und geschrieben wurde, sprich, bis zu dem Zeitpunkt, als die Verfolgungen im Labourd einsetzten. Henningsen, *Witches' Advocate*. Einleitung.

²⁹⁹ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate*, Motto.

³⁰⁰ Ebenda, S.181-203.

³⁰¹ *Tableau* (1612), S.387.

³⁰² Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.122.

bei dieser Verkündigung mit, was die Zirkulation von etlichen Flugzetteln mit diesen Anschuldigungen zur Folge hatte. Daraufhin beschloss der oberste Gerichtshof der Inquisition, alle zukünftigen Hexenprozesse in aller Stille abzuhalten, um eben ein weiteres Anschwellen einer ähnlichen Panik zu unterbinden.³⁰³

De Lancre's Kommission arbeitete in einer sehr ähnlichen Art und Weise. Viele der Verdächtigen wurden nach Bordeaux transferiert um dort näher befragt und vor Gericht gestellt zu werden. Tatsächlich berichtet de Lancre, dass angeblich so viele Menschen nach Bordeaux überstellt wurden, dass in den dortigen Gefängnissen kein Platz mehr war und deshalb ein lokales, heruntergekommenes Château als Aushilfsgefängnis dienen musste.³⁰⁴

In diesem Autodafé von Logroño wurden die Hexen und Hexenmeister, die in Zugarramurdi ihre Treffen abhielten, zur Verantwortung gezogen. Im Bericht von Logroño wird anschaulich geschildert, was Pierre de Lancre in seinem Traktat aufgrund seiner überaus genauen Untersuchungen und den damit verbundenen Abschweifungen auf etwas umständliche Art und Weise darstellt. Der sektenähnliche Charakter des Hexenwesens wird in diesem Dokument vor allem durch dessen klare Gliederung und strukturierte Wiedergabe der Aussagen von sowohl Angeklagten wie auch Zeugen besser wiedergegeben, als es in den meisten anderen seiner Art der Fall ist. Zu beachten ist hier in jedem Fall, dass der Bericht Salazars eine Ähnlichkeit zwischen den *Mysterien*, wie sie die Völker des Altertums genannt haben³⁰⁵, und den Praktiken der damaligen Hexen aufzeigt. Der Bericht gliedert die Taten der Hexen hier grundsätzlich in zwei Bereiche: die kleineren und größeren *Mysterien*. Malefizien gegen Felder und Tiere, Malefizien gegen Personen, Vampirismus und Nekrophagie, Metamorphose, Erzeugung von Stürmen und der damit verbundenen Zerstörung von Schiffen bilden hier die Hauptanklagepunkte. Die Versammlungen oder *aqueelarres* betreffend zeigten die Aussagen, dass wohl der Freitag als üblicher Zeitpunkt für die Treffen gewählt wurde, wobei die Vorabende bedeutender Feiertage des Jahres als Festtage zur Teufelsanbetung genutzt wurden. Diese Feste wurden für gewöhnlich zu Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Epiphanie, Himmelfahrt, Fronleichnam, Allerheiligen, Lichtmess, Himmelfahrt und Geburt der Jungfrau Maria und am St.Johannes-Tag abgehalten, wobei der Satan, unterstützt von zwei niederen

³⁰³ Henningsen, S.376.

³⁰⁴ *Tableau* (1612), S.361.

³⁰⁵ Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.199f.

Teufeln, die Messe selbst gelesen hat. Gepredigt wurde in der baskischen Sprache, vergleichbar mit einem Dorfpfarrer der damaligen Zeit; die übrige Zeremonie hat sich nicht sonderlich von der ansonsten üblichen Weise unterschieden. Julio Caro Baroja bezeichnet die genauen Vorgänge und die damit verbundene spätere Anbetung als „widerlich“ und führt sie auf das Resultat einer verdrehten, entstellten Vorstellungskraft zurück, was auch für die fleischliche Kommunion mit den Gläubigen des Satans – Frauen und Männern, Alten und Jungen – gilt.³⁰⁶ Wie im Labourd gab es daher wohl größere und kleinere Feste, sowie auch *aquelarres* erster, zweiter und dritter Ordnung, vergleichbar mit Totenfeiern, Messen und ähnlichem in einer gewöhnlichen, dörflichen Gemeinschaft.³⁰⁷

Für die Geschichte der spanischen Rechtsprechung hatten die Berichte von Salazar sowie die Darstellungen des Prozesses, der von der Inquisition von Logroño gegen Hexen aus dem Norden von Navarra geführt wurde, weitreichende Folgen,³⁰⁸ während de Lancres Tableau für die übrigen Richter anscheinend keinen sonderlichen Anlass zur Kritik gab.

Der Ursprung der Hexenpanik in der Baskenregion liegt im Dunkeln, aber die Angst vor einer diabolischen Sekte dürfte sehr groß gewesen sein. Henningsen betont, dass die Panik und die Forderung nach einer Untersuchung von „unten“ kamen, sprich von der Dorfbevölkerung selbst; diese erhofften sich Hilfe seitens der inquisitorischen Behörden.³⁰⁹ Die Aussagen und Berichte der ländlichen Bevölkerung über die angebliche Existenz von zahlreichen Hexen, welche sich zu riesigen Sabbaten zusammenfanden, stimmten in vielen Punkten mit den Geschichten, die de Lancres zuträglich wurden, überein; außerdem wendete die spanische Inquisition zu diesem Zeitpunkt der Untersuchungen keine Folter an.³¹⁰ Sie konzentrierten sich bei ihrem Vorgehen auf den Umstand, dass es sich aufgrund der Zeugenaussagen um eine teuflische Sekte handelte, obwohl sie am Beginn ihrer Mission darauf

³⁰⁶ Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguín del Abito de Alcántara; Licenciado Juan de Valle Alvarado: Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos, del Reyno de navarra, y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Noviembre, de 1610. Años. Y de las cosas y delitos porque fueron castigados. Biblioteca Nacional de Madrid, S.623-625. Siehe dazu auch Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.198ff.

³⁰⁷ Vgl. dazu Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.198ff.

³⁰⁸ Siehe dazu Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. S.182f.

³⁰⁹ Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno (1980), S.18.

³¹⁰ Ebenda, S.44, 54, 125.

hingewiesen wurden, greifbare Beweise für Zaubersprüche und *Maleficia* zu sammeln.

Die spanische Inquisition vollzog die Strafen in Logroño am 7. November 1610, ein Jahr nachdem die Untersuchungen begannen. Einunddreißig Personen, die der Hexerei bezichtigt wurden, saßen im Gefängnis; es wurden nur diejenigen, welche sich selbst unter Folter weigerten zu gestehen, für schuldig befunden, elf an der Zahl. Da jedoch schon fünf davon in Gefangenschaft verstarben, wurden „nur“ sechs Menschen im Zuge des großen Autodafés als Hexen verbrannt.³¹¹

Von seitens des *Parlements* gibt es weder klare Informationen über diese Fälle noch genaue Zahlen. Armand de Gournay, ein Mitglied des *Parlements* und Beobachter des Autodafés in Logroño, berichtet über die Nachsicht des auf spanischer Seite stattgefundenen Tribunals. In einem Report dieses Tribunals steht für das Frühjahr 1611 geschrieben, dass die Richter des Parlaments von Bordeaux, welche mit den Fällen vom Jahr davor beauftragt wurden, in die gegensätzliche Richtung de Lancre gegangen wären. Da zu wenige Fakten bzw. Beweise gegen einen Großteil der noch immer inhaftierten Angeklagten vorlagen, wurden etliche wieder aus den Gefängnissen entlassen.³¹² Es hat den Anschein, dass nach Übernahme der Fälle de Lancre das Parlament wieder zu seiner üblichen Verfahrensweise übergegangen wäre und sich nicht sonderlich für die Vorstellung einer dämonischen Sekte, welche de Lancre und die spanische Seite in den Jahren 1609 und 1610 so sehr beschäftigte, interessiert hätte. Dies gibt jedoch zumindest einen wertvollen Hinweis darauf, warum Pierre de Lancre sein Tableau verfasste und sich unter anderem so stark mit dem Sabbat auseinandersetzte.

Die meisten Historiker haben sich darauf geeinigt, dass sich die Ansichten über das Hexenwesen in der Frühneuzeit auf böse, schändliche Taten und *maleficia* konzentriert haben; die Vorstellung einer Hexensekte, welche Gott und der Kirche abgeschworen und sich zu nächtlichen Versammlungen zusammengefunden haben, wurde erst von Dämonologen wie Bodin und de Lancre entwickelt und ausgeführt. Die Darstellung gilt als abgespalten von der ursprünglichen Tradition der folkloristischen Kultur.

³¹¹ Henningsen, S.150-189.

³¹² Ebenda, S.497.

Gustav Henningsen weist in seinem Werk über die spanische Inquisition in den Jahren 1609-1612 wiederholt darauf hin, dass der Druck auf die Behörden hinsichtlich des wahrgenommenen Hexenkults von der Bevölkerung kam. Hunderte gestanden bei diesen Versammlungen dabei gewesen zu sein und beschuldigten ein paar wenige, die Rädelsführer dieser Sekte zu sein. Die Aussagen, die die spanischen Inquisitoren aufnahmen, überschnitten sich in vielen Punkten bezüglich der Häufigkeit der Sabbate und den Vorgängen bei diesen mit de Lancre's Berichten. Die Spanier, die den ursprünglichen Auftrag, *maleficia* aufzudecken und Beweise dafür zu sammeln, hatten, gerieten mehr und mehr in Besorgnis wegen dieser angeblichen Hexensekte und der stattfindenden *aquejarre*. Ausführliche Berichte ohne die Anwendung von Folter durch hunderte Zeugen, welche in vielen Punkten übereinstimmten, überzeugten die Richter sehr bald von der tatsächlichen Existenz dieser Sekte.

Aus den Berichten und Briefen der spanischen Inquisitoren lassen sich interessante Informationen über die Tätigkeiten der französischen Kommission herauslesen. Dem Inquisitor Juan de Valle Alvarado³¹³ wird von den zuständigen Behörden der Küstenstadt Mutriku berichtet, dass die beiden Franzosen am 18. Juli 1609 mit einer Anklageschrift gegen eine gewisse Catalina de Lesalde, welche seit einem halben Jahr in der Stadt lebte, vorstellig geworden sind. De Lancre und d'Espaignet hätten die Behörden um die Festnahme und Auslieferung dieser Frau gebeten, um sie zurück nach „Semper“ zu bringen, wo sie der Hexerei angeklagt wäre.³¹⁴ Es scheint sehr wahrscheinlich, dass sich die französischen Vertreter daraufhin nach San Sebastián begeben haben, da die dortigen Behörden fünf Tage später von einem ähnlichen Fall berichteten. Der darauf bezugnehmende Brief Valles beinhaltet eine bemerkenswert gut informierte Einleitung über die auf französischer Seite vorherrschenden Umstände; auch wenn er dies in seinem Schreiben nicht erwähnt

³¹³ Juan de Valle Alvarado wurde im Alter von fünfundfünfzig Jahren zum stellvertretenden Inquisitor ernannt. Er war nur Alonso Becerra Holguín unterstellt, einem Mönch aus dem Orden von Alcántara. Valle kam aus der Provinz Santander in Nordspanien, wo er als inquisitorischer Vertreter tätig war. Danach war er Sekretär des Erzbischofs von Burgos und anschließend arbeitete er für den Bischof von Valladolid. Als Letztgenannter 1603 zum Generalinquisitor bestellt wurde, folgte ihm Valle als sein persönlicher Vertrauter (*secretario de cámara*).

³¹⁴ *Libros der Seccion de Inquisición des Archivo Historio Nacional* von Madrid; Lib 794 f. 451^r, Juan de Bidazabal an den Gerichtshof. Mutriku, 19. Juli 1609; angekommen in Logroño am 27. Juli. Der Ort „Semper“ ist im Labourd unbekannt und wird hier deshalb unter Anführungszeichen geführt. Es handelt sich dabei vermutlich um Saint Pée (baskisch „Senpere“), wo das Chateau von Jean d'Amou beheimatet war und de Lancre und d'Espaignet für einige Zeit ihr Hauptquartier hatten.

ist es offensichtlich, dass es einen ähnlichen Vorfall wie in Mutriku gegeben haben muss:

„For many days there has been talk here of nothing else but the rumors reaching us from the Labourd valley, which borders on this province. The rumors have it that great numbers of witches are being arrested and that so many have been discovered that the King of France has entrusted the prosecution of the witches to a president [d’Espaignet], and a judge [de Lancre], both from the Parliament at Bordeaux. These have already arrived and taken up residence in the valley where they have arrested a large number of witches and some French priests who also are accused of this crime.

*A widow from „Semper“ in France was held in custody for examination regarding this witch affair. But it is said that, being a wealthy woman, she bribed the jailer and fled across the border to Spain. As far as we know, they need her in order to help with their inquiries, as they are certain that she was one of the ringleaders. She has moved about from place to place here in Spain before taking up residence in a small house which comes under the jurisdiction of this town, but which is in an isolated position completely by itself...“*³¹⁵

Die Behörden von San Sebastián und Mutriku hatten die geflohenen Hexen aus dem Labourd bereits verhaftet und überprüft; als sich jedoch Zweifel ergaben, ob diese Fälle in die Zuständigkeit eines weltlichen Gerichts fallen würden, übergaben sie die Unterlagen an die Inquisitoren, welche diese an den Gerichtshof von Logroño weiterleiteten.³¹⁶ Aus einem Brief vom 22. August dieses Jahres an *la Suprema* von seitens der Inquisitoren geht hervor, dass der Gerichtshof die Fälle wieder retourniert zu haben scheint, mit der Begründung, dass die Inquisition nichts über die Hexerei anklagen wüsste und die betreffenden Personen sich keines Vergehens auf spanischem Territorium schuldig gemacht hätten. Aus diesem Grunde überließe man die Entscheidung über das weitere Vorgehen den Behörden vor Ort; zur gleichen Zeit wurde dem Gerichtshof von den Inquisitoren eine definitive Festlegung über die weitere Vorgehensweise bezüglich französischen Flüchtlingen in diesen Angelegenheiten vorgeschlagen. Die Zeit würde bald kommen, da die Spanier die

³¹⁵ Henningsen, *Witches’ Advocate*. S.121; Lib 794 f. 458^{r-v}, Licenciado Juan Pérez de Mutio an den Gerichtshof. San Sebastián, 24. Juli 1609; angekommen in Logroño am 13. August.

³¹⁶ Ebenda, f. 458^v

Hilfe der Franzosen bei der Rückführung spanischer Flüchtlinge aus französischem Staatsgebiet benötigten.³¹⁷

Ein weiterer Brief vom 24. August an den Gerichtshof stammt von einem Richter aus Oñati. Dieser hätte eine gewisse Mariana de Yriart und zwei andere französisch stämmige Frauen, welche aus Ustaritz nach Guipúzcoa geflohen wären und der Hexerei bezichtigt wurden, verhaften lassen und bereits die Ermittlungen gegen diese initiiert. Auf Nachfrage der inquisitorischen Kommission habe der Richter den Fall zur Begutachtung durch den Gerichtshof weitergeleitet.³¹⁸

Am darauffolgenden Tag, dem 25. August, hat der mittlerweile aufgrund der Situation doch besorgte Salazar an *la Suprema* geschrieben; aus diesem Brief geht hervor, dass er aufgrund der Ereignisse die Annahme getroffen hatte, dass die aus Frankreich nach Spanien strömenden Hexen zahllos seien und er den von diesen möglicherweise anzurichtenden Schaden fürchte. Diese Invasion durch französische Hexen wäre eine neue Vorgehensweise des Teufels um das Land zu infiltrieren und mit der Hexensekte zu verseuchen. Aus diesem Grunde habe er bereits Valle aufgefordert, mit den französischen Kollegen Kontakt aufzunehmen und eine Liste mit all den der Hexerei bezichtigten und geflohenen Personen anzufordern. Da sie diese großangelegte Suche jedoch unmöglich alleine durchführen könnten, erbaten sie vom Gerichtshof eine königliche Anordnung, wonach alle lokalen städtischen Behörden ein Auge auf alle ungewöhnlichen aus Frankreich zugereisten Mitbürger haben und diese bei dem geringsten Verdachtsmoment sofort melden sollten.³¹⁹ Es lässt sich nicht mehr eruieren, ob diese königliche Anordnung tatsächlich herausgegeben wurde; in de Lancres Tableau finden sich weitere Informationen über diese Massenflucht französischer Hexen nach Spanien und über die Briefe der spanischen Inquisitoren:

„Ils s'en fuïoient à nostre arrivee par caravannes et par mer et par terre, la basse et haute Navarre, et la frontiere d'Espagne, s'en remplissoient d'heure à heure. Ils feignoient des pelerinages à Monsarrat et Saint Jaques, d'autres de

³¹⁷ *Lib* 794 ff. 462^r-463^r (T./C. 22-8-1609). Die Vorgabe, dass die Inquisition keine Ermittlungen gegen Ausländer bezüglich deren außerhalb den Grenzen Spaniens begangene Ketzerei aufzunehmen, wurde in früheren Briefen von *la Suprema* eingeführt (6. Mai 1597; 22. Dezember 1604; 8. Oktober 1605). Die Inquisitoren beriefen sich auf diese Schreiben in ihren nächsten Briefen an den Rat vom 25. August 1609. Siehe dazu Henningsen, *Witches' Advocate*. S. 480.

³¹⁸ *Lib* 794 f. 460^{r-v}, Francisco de Espilla an den Gerichtshof. Oñati, 19. August 1609; angekommen in Logroño am 24. August.

³¹⁹ Henningsen, *Witches' Advocate*, S. 122.

voyages en Terre-neuve³²⁰ et ailleurs, et mit-on tellement l'alarme en Navarre et d'Espagne, que les Inquisiteurs estant venus sur la frontiere, nous escriuirent qu'il nous pleust leur enuoier le nom, l'aage et autres marques des Sorciers fugitifs, affin qu'ils les nouspeussent renuoyer, ce qu'ils feroient disoient-ils de tres-bon cœur. Et nous leur rescrivimes encor de meilleur qu'ils les gardassent soigneusement, et les empeschassent de revenir, estant plus en peine de nous en deffaire que de les recouvrer. C'est un mechant meuble duquel il ne faut faire inventaire.“³²¹

Anstelle einer detaillierten Auflistung aller geflohenen französischer Hexen dürfte Valle einige Kopien von Prozessakten erhalten haben; dies geht aus einem Brief vom 26.September des Gerichtshofes an *la Suprema* hervor. Valle hätte zwei Briefe erhalten; den einen von d'Espaignet, den anderen vom Grafen von Urtubie, zusammen mit sieben Prozessakten, welche die Aussagen und Geständnisse von Hexen enthielten. Die Briefe der beiden enthielten die jeweiligen Kommentare und Anmerkungen zu diesen Prozessen.³²² Nach Begutachtung durch die inquisitorische Ratsversammlung wurden diese Unterlagen am 10.Oktober an den Gerichtshof zurückgesendet, mit der auffordernden Bitte, der Inquisition bezüglich der Hexenfälle freie Hand zu gewähren und *la Suprema* nur in letzter Instanz konsultieren zu müssen.³²³

Es kristallisiert sich die Verbesserung des Ansehens des Gerichtshofes von Logroño durch diese Handlungen und Briefe heraus; ausgehend von den französischen Kollegen, welche von der Existenz einer Hexensekte zweifelsfrei überzeugt waren, drang den spanischen Inquisitoren die drohende Gefahr, welche von den über die Grenze strömenden Hexen ausging, ins Bewusstsein.³²⁴

Der von der spanischen Inquisition ausgehende Druck auf die Bevölkerung, der Hexerei verdächtige Personen zu denunzieren, oder der direkte Aufruf an die Hexen sich möglichst selbst zu stellen wurde von den Priestern in ihren Predigten weitergegeben. Ein Rädelsführer dieser Propagandakampagne war der Pfarrer von

³²⁰ Mit *Terre-neuve* ist Neufundland, wo sich viele Basken Anfang des 17.Jahrhunderts niederließen, gemeint. Siehe dazu Frank Lestringant, *André Thevet: Cosmographie des derniers Valois*. Genf (1991).

³²¹ *Tableau*, S.40f.

³²² Diese Kommentare sind leider nicht erhalten geblieben. Siehe dazu *Lib* 794 f. 433^v (T./C. 26-9-1609). In diesem Brief wird d'Espaignet lediglich als „el presidente“ erwähnt, was genauso auf de Lancre hätte zutreffen können. Siehe auch Henningsen, *Witches' Advocate*. S.480.

³²³ *Lib* 333 f. 8^{r-v}, Stadtrat an den Gerichtshof. 10.Oktober 1609.

³²⁴ Henningsen, *Witches' Advocate*, S.123.

Vera, der junge *licenciado* Lorenzo de Hualde. Dieser war gebürtiger Franzose aus dem Labourd, wo seine Eltern immer noch lebten, und ein enger Freund des Grafen von Urtubie, welcher zugleich Graf von Alzate war und als solcher die Schirmherrschaft über Vera innehatte. Dort hatte er Hualde einige Jahre zuvor trotz des Drucks seitens der Bevölkerung bezüglich dessen französischer Herkunft als Gemeindepfarrer installiert. Henningsen konnte Hualdes enge Beziehung zur französischen Hexenverfolgung offenlegen:

„The Lord of Urtubie, a French nobleman whose manors lie in the kingdom of France two leagues from Las Cinco Villas, seized certain old women on his own authority and, holding them prisoners, extracted from one of them an account of all the witches in the village of Urrugne, where the said Lord of Urtubie resides. On the said account being submitted to the Parliament of Paris this body sent a judge to the village of Urrugne and the Pays de Labourd to investigate and to sentence those found belonging to the witches' sect. And because those mentioned in the account – both religious and lay – were enemies and opponents of the Lord of Urtubie...and it seemed that the judge who was holding the said witch trials was condemning them without due process of law, the affair came to the notice of the Parliament which suspended the commission of the judge, giving orders that he was to return home and that the matter was to be left as it stood.

It happened that the first old woman from whom the account was taken and the others who later confirmed the same were condemned to death. In their last confession they declared the statements they had made to be false, explaining that they had made them at the promptings of the Lord of Urtubie. They added that they had implored the said judge and the Lord of Urtubie to tear up their statements and to consider their contents as false and invalid; for unless this was done their souls were damned on account of the false witness they had borne against the previously mentioned persons.

And as assistant and adviser of the Lord of Urtubie there happened to be involved in all these matters the licenciado Hualde, the rector of Vera...And at that time the said rector always accompanied the said judge and the Lord of Urtubie to all the above mentioned places.“ ³²⁵

³²⁵ Gustav Henningsen, „The Papers of Alonso de Salazar Frias. A Spanish Witchcraft Polemic 1610-14“. In: Brian Levack (Hrsg.), *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. New York (1992), Bd.5, S.93f.

Damit dürfte klargestellt sein, wie sich Hualde 1609 sein Wissen über Hexenwesen und Hexenprozesse angeeignet hat; aus anderer Quelle erfährt man, dass er darüberhinaus als Dolmetscher für Pierre de Lancre, der des Baskischen nicht mächtig war, im Labourd fungierte.³²⁶ Mit seinen erworbenen Kenntnissen über die Abläufe von Zeugenbefragungen und Verhören war er wohl ziemlich einseitig prädestiniert für diesen Posten.

³²⁶ De Lancre spricht ohne ihn namentlich zu nennen über Hualde auf den Seiten 407, 408, 414 und 415 seines Tableaus ihn als einen Priester, der die baskische Sprache versteht und der Kommission als Übersetzer dient, um ihnen die Augenzeugenberichte und Aussagen verständlich zu machen.

Kirche - Staat

Das sechste Buch seines Tableaus widmet de Lancre vor allem den verschiedenen Klerikern, welche der Hexerei beschuldigt wurden. Er beschreibt dort sein Entsetzen über den vertraulichen Umgang der Priester mit den weiblichen Sakristanen und Pfarrkindern, ihre Leidenschaft für den Tanz, die Pelota und ihre Militärgewänder mit Schwert und kurzer Lanze, welche sie zu den Festen der Nachbarsdörfer trugen.³²⁷ Anfangs hatte de Lancre noch davor zurückgeschreckt, die sozial geachteten Kleriker in seine Ermittlungen einzubeziehen; der Priester von Ascain, Arguibel, ließ ihm jedoch keine Wahlmöglichkeit.³²⁸ Dieser entpuppte sich im Verhör als ehemaliger Teufelskultanhänger, der vor fünfzehn Jahren versuchte hatte, dem Teufel abzuschwören, durch dessen stetige Quälereien und Einflüsterungen jedoch beinahe in den Wahnsinn getrieben worden war. Die Familie des Klerikers hoffte ihn mit der Plädierung auf Unzurechnungsfähigkeit retten zu können, jedoch gestand Arguibel, in diesem Zustand am Sabbat teilgenommen und all die verwerflichen Dinge getan zu haben, die de Lancre bereits von anderen Seiten vernommen hatte. In Folge dessen unterzeichnete er drei Aussagen, bestätigte diese vor dem Vikar des Bistums von Bayonne und wurde vom Bischof von Acqs in der Kirche von Saint Esprit de Bayonne in Abwesenheit des Bischofs seiner eigenen Diözese seines Amtes enthoben, nur um dann in seinem Dorf als „warnendes Beispiel“ (*pour servir d'exemple*) exekutiert zu werden. Dies wiederum führte zur Flucht einer großen Zahl von Priestern aus ihren Dörfern, wobei es jedoch de Lancre durch einige Aussagen von Kindern gelang, noch sieben der bekanntesten Geistlichen des Labourd festzunehmen.³²⁹

Der über sechzig Jahre alte Migalena sowie der wesentlich jüngere Maistre Pierre Bocal, beide aus Ciboure, waren zwei von ihnen. Ihnen wurde vorgeworfen, die Messe in ihren Pfarreien mit geheuchelter Frömmigkeit gelesen zu haben, nachdem sie diese beim Sabbat zelebriert hatten. Bocal soll auch, drei Nächte bevor er seine erste Heilige Messe feierte, eine schwarze Messe gelesen haben. Er wurde hierauf wie der Priester Arguibel hingerichtet, während der alte Migalena in Gefangenschaft den Folgen seines Irrsinns erlag.³³⁰

³²⁷ *Tableau*, S.416f.

³²⁸ *Tableau*, S.418f. u 455.

³²⁹ *Tableau*, S.419.

³³⁰ *Tableau*, S.419-423, 433, 492.

Drei labourdinische Priester wurden in Bordeaux im Jänner 1611 vor Gericht gestellt. Einer bekannte sich schuldig, gestand alles, was man ihm vorwarf und wiederholte sein Geständnis dreimal; die anderen beiden befanden sich unschuldig, wurden jedoch aufgrund der großen Anzahl an Zeugen, die gegen sie aussagten, trotzdem zu Tode verurteilt. Den Aussagen des Vikars von Handaye, Arancete, wurden die relativ geringe Anzahl von neun oder zehn Augenzeugen gegenübergestellt, was für das Gericht jedoch als ausreichend erschien, ihn der wiederholten Teilnahme am Sabbat, der Verleugnung Gottes, der Anbetung des Teufels, der Abhaltung der Messe am Sabbat und der öffentlichen Bekundung, Hexen gegen Jesus Christus, den er als *Iannicot*, kleines Hänschen, bezeichnete, zu bezichtigen.³³¹ Drei weitere Priester entkamen nach Spanien und Navarra; zwei andere, Lasson und De Haritourena, welche nach Spanien flohen und dort neun Monate als Feldarbeiter untertauchten, wurden bei ihrer Rückkehr nach Frankreich am 4. Mai 1610 gefangen gesetzt und in weiterer Folge vor Gericht gestellt.³³²

De Lancre bezeichnete diese Priester, welche die heilige Messe am Sabbat zelebrierten, als die wahren *Succubi* der Aufgaben, die ihnen von Gott anvertraut wurden.³³³ Die Aufgabe der Priester sei der Schutz der Herde Gottes auf Erden vor allen Feinden; wer jedoch, um es mit den Worten Juvenals zu sagen, bewacht die Bewacher, wer hütet die Hüter? De Lancres Antwort auf diese Frage fällt simpel aus: wenn sich die Kirche dazu offensichtlich nicht imstande fühlt, müsse der Staat diese Agenden übernehmen – und darüber könne sich die Kirche nicht beschweren, da der Staat ohnehin auch sonst für die äußeren Rahmenbedingungen des reibungslosen Ablaufs der kirchlichen Tätigkeiten seine schützende Hand halten würde.³³⁴

Einer der Hauptaspekte des Tableaus besteht in der Beleuchtung kirchlicher und weltlicher Macht; de Lancre erläutert ausführlich das Problem der für ihn realen satanischen Infiltration des örtlichen Priestertums. Er beharrt auf seinem Standpunkt, wonach gerichtliche Verfolgungen, auch von Hexenpriestern, unter das Aufgabengebiet staatlicher Gerichtsbarkeit fallen sollten.³³⁵ Seine Handhabung des

³³¹ *Tableau*, S. 70f.

³³² *Tableau*, S. 514f.

³³³ *Tableau*, S. 472f.

³³⁴ *Tableau*, S. 489.

³³⁵ Bei Verhandlungen gegen Hexenpriester wäre jedoch ein einziger Unterschied im Vergleich zu „normalen“ Hexenprozessen zu beachten. Er schlägt vor, diese Verhandlungen unter Ausschluss der

Problems von Priester, welche gemeinsam mit Menschen, die eigentlich ihrer geistlichen Obhut unterstanden, einen Pakt mit dem Teufel eingingen, verleiht seinem Traktat die Aura eines drohenden sozialen, politischen und religiösen Chaos'. De Lancre ausführliche rechtlichen Kommentare und Ausführungen in seinem abschließenden sechsten Buch des Tableaus versuchen die Schwierigkeiten der Gerichtsbarkeit in Bezug auf den privilegierten Status des Klerus zu zeigen und sind somit ein Ausdruck des Konflikts zwischen nationalen und kirchlichen Interessen. In seiner Darlegung und Erläuterung seines Vorgehens erscheint de Lancre als glühender Anhänger des sich ankündigenden absolutistischen Staates. Der volle Titel seines Tableaus feiert die französische Monarchie als einzigartig und die Jurisprudenz Frankreichs als führend in Europa: *Tableau de l'inconstance ...en laquelle on voit, combien l'exercice de la iustice en France, est plus iuridiquement traicté, et avec de plus belles formes qu'en tous autres empires, royaumes, republiques et estats*.

Pierre de Lancre, *Conseilleir du Roy au Parlement de Bordeaux*³³⁶, unterwirft somit Hexenverfolgungen der Macht des Staates und unterstreicht die Überlegenheit der königlichen Macht über die Autorität der Kirche, vor allem in Fragen des Hexenwesens.³³⁷

De Lancre's Feindseligkeit gegenüber den labourdinischen Priestern hatte vermutlich mehrere Ursachen: zum einen hatte er sicherlich Vorurteile gegenüber des Labourds an sich und dessen nicht zu unterschätzenden spanischen Einfluss³³⁸; außerdem war er überzeugt, dass sich diese Priester aktiv am Sabbat beteiligten, und unterstrich diese Behauptung mit zahlreichen Aussagen von Zeugen, welche aufgrund der großen Anzahl der teilnehmenden Priester den Sabbat für den Himmel und aus diesem Grunde die Hölle für nicht existent hielten³³⁹; und, zu guter Letzt, war er in seinen Bemühungen, die der Zauberei verdächtigten Priester ausliefern zu lassen beim Bischof von Bayonne gescheitert. Diese erwähnte Niederlage beunruhigte ihn zutiefst, da dies auch als Untergrabung seiner Autorität ausgelegt

Öffentlichkeit abzuhalten, weil die gläubigen Mitbürger, welche als Prozessbeobachter die schändlichen Taten der Priester mit anhören, von ihrem Glauben abfallen und dadurch in die Hände des Teufels getrieben werden könnten.

³³⁶ Dies entspricht dem Rang eines Ministers.

³³⁷ Siehe dazu Stewart Clark, *Thinking with Demons*. S.140, 386, 556, 561, 664.

³³⁸ *Tableau*, S.31ff.

³³⁹ *Tableau*, S.126.

werden könnte und ein schlechtes Zeichen nach außen hin abgeben würde: „*chaque sorcier ou sorciere a l'advenir, pourroit regratter nos iugements*“.³⁴⁰

In seinem 1627 erschienenen Werk *Du sortilège* verteidigte de Lancre einmal mehr die Göttlichkeit der Heiligen Messe. Wenn diese nämlich nicht ihren Ursprung in Gott hätte, würden die Dämonen und Hexen sie nicht wie Tiere imitieren und auch nicht auf feindlichste Art und Weise schmähen.³⁴¹

³⁴⁰ *Tableau*, S.453.

³⁴¹ *L'incrudulite*, S.6f.

Lykanthropie / Verwandlung

In seinem 1580 erschienenen Werk *De la Démonomanie des Sorciers*³⁴² widmet der Staatsrechtler und Anwalt Jean Bodin der Lykanthropie ein eigenes Kapitel. In diesem zieht er für seine Argumentation das erkenntnistheoretische Prinzip des griechischen Gelehrten Aristoteles heran, nach dem es dem Menschen nicht möglich sei, die ganze Wahrheit zu erkennen. Durch die Schwäche des menschlichen Geistes erscheine die Allmacht Gottes nur umso größer und lasse dadurch die eigentlichen Ursachen solcher Verwandlungen nicht erkennen; deren Realität sei jedoch als Beweis dafür ausreichend. Für Bodin erhalten sie durch die Tatsache, dass sie real erzählt und überliefert werden, den Charakter des „Realen“.

Bodin wendet sich in seiner zentralen These gegen den *Canon Episcopi* und gegen das theologische Konzept seiner Widersacher, die an dem unveränderbaren Wesen des menschlichen Individuums festhalten. Das Beständige am menschlichen Dasein sei einzig die Vernunft, nicht aber die Gestalt und Form. Getreu dem scholastischen Prinzip, wonach sich Vernunft und Glaube im Grunde nicht widersprechen können, unterstreicht Bodin seine Realitätsthese stets mit literarischen Beispielen, theologischen Argumenten und Naturbeobachtungen.³⁴³

Durch seine Art der Beweisführung beabsichtigt Bodin nicht, einzig die alte Illusionsthese als überholt darzustellen, um die Tierverwandlung in einen strafrechtlichen Rahmen und somit einen vor Gericht verhandelbaren Charakter zu verleihen. Seine Intention besteht darin, sich von dem Konzept der unveränderbaren integralen Person zu verabschieden; der Mensch als von Gott in dieser Form gewolltes Wesen wird durch die Vorstellung von Engeln oder Dämonen wandelbarer Materie erweitert und ausgebaut. Die Vernunft, der freie Wille und der Geist stellen für ihn das einzig bestehende Kontinuum des Menschen dar.

Mit dieser Argumentationsweise versammelt Bodin sämtliche bisherigen Thesen der gelehrten Welt; er bekennt sich klar und deutlich zur realen Möglichkeit der Wolfverwandlung. Seine Argumentation zielt jedoch nicht auf die immer noch dem *Canon Episcopi* verhafteten Theologen ab, sondern fokussiert sich auf die Juristen, welche er mit seiner argumentativen Alltagspraxis zu unterstützen versucht. Durch seine systematische Gedankenführung löst er den alten Einwand des Fiktiven an der

³⁴² Jean Bodin, *De la Démonomanie Des Sorciers*. Paris (1580)

³⁴³ Bodin, *Démonomanie*. S.102f.

Verwandlung und ermöglicht dieser Untergattung des Hexenwesens die notwendige Verknüpfung mit dem Gesamtkomplex.

Damit war der juristische Zugang im Grunde gelegt; die erste anwendbare Blaupause für den Stereotyp des Werwolfs war entstanden. Dieser scheinbar bis dahin fehlende Baustein wurde unverzüglich in das Instrumentarium der gerichtlichen Verfahren aufgenommen und führte noch in der gleichen Dekade zu ersten Ausführungen dieses Prozesstyps.

Der zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts in der Franche-Comté tätige Richter und Verfasser des Traktats *Discours des Sorciers*, welches 1602 in Lyon erstmals veröffentlicht wurde, Henri Boguet, vertrat die Meinung, beeinflusst durch frühere Dämonenlehre, volkstümliche Erzählungen und vor allen die Geständnisse der Beschuldigten und die Beweise der Zeugenaussagen, dass Verwandlungen dämonische Illusionen seien, die sich auf die Vorstellungskraft der betroffenen Hexen und der möglichen Betrachter auswirkten und keine wirkliche Veränderung des Körpers oder der Seele mit sich brächten. Er verwarf die Idee, dass der Geist eine animalische Form annehmen könnte, während der Körper unbewegt an einer Stelle liegen würde mit der Begründung, dass es unmöglich sei, den Geist vom Körper zu trennen, ohne dass dabei der Tod eintreten würde.³⁴⁴ In Fällen, in denen die Verwandlung „in Ekstase“ vollbracht worden sein soll, meint Boguet, dass die Hexe nach Verwendung einer Salbe ohnmächtig und tief schlafend irgendwo versteckt liegen würde. Der Teufel seinerseits würde in dieser Zeit die Form eines Wolfes annehmen und Menschen und Tiere attackieren und so die Vorstellung der betreffenden Hexe beeinträchtigen, welche die Verwandlung ihrerseits lediglich träumt. Die vorkommende Verletzung würde der Teufel persönlich dem Leib der schlafenden Hexe zufügen.³⁴⁵ Andere Autoren wie Pierre de Lancre wiederum hinterfragten, ob solch ein Erlebnis denn schon Schuld impliziere, da der Teufel auch fähig sei, diese Illusion im Geiste eines Unschuldigen zu vollführen.³⁴⁶ Boguet jedoch insistierte darauf, dass solcherlei Dinge keinem Unschuldigen passieren, sondern eben nur Hexen aufgrund ihrer Konspiration mit dem Teufel. Folglich nahm die Hexe geistig am Verbrechen teil und war deshalb schuldig der „verdammenswerten

³⁴⁴ Henri Boguet, *An examen of witches*, S.143ff.

³⁴⁵ Ebenda, S.146.

³⁴⁶ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance*, S.227.

Absicht“, auch wenn „nur“ der Teufel und nicht die Hexe selbst die Tötung oder den Angriff ausführte.³⁴⁷

Boguet vertrat nach Anhörung der Geständnisse der Beschuldigten und der Zeugenaussagen die Meinung, dass in den meisten Fällen die Hexe selbst verwandelt wurde und Menschen angriff. Der Teufel gäbe seinen Untertanen Salben und Wolfsfelle zum Tragen und machte sie glauben, dass sie sich tatsächlich verwandelt hätten. Boguet dachte, dass die verwendeten Salben kein anderes Ziel gehabt hätten als die Sinne der Hexen zu trüben, sodass der Teufel seine Illusion leichter ausführen konnte. Er täuschte auch die Sinne der Zeugen und Beobachter, sodass diese wirklich Wölfe anstatt Hexen, die ein Wolfsfell trugen, sahen. Die Aus- und Nachwirkungen wären insofern leicht erklärt, da das Wolfsfell und die Vorstellung hervorgerufen durch die Salbe die Hexen nicht vor Verletzungen bewahren konnten.³⁴⁸ Der Teufel seinerseits stattete seine Diener mit den Fähigkeiten und Verlangen eines Wolfes aus und machte sie schnell, beweglich und wild³⁴⁹ (Clauda Jeanprost, die alt und verkrüppelt war, wurde 1598 befragt, wie sie es bewerkstelligte, mit den anderen Wölfen zu laufen, und sie antwortete, dass der Teufel sie getragen hätte). Boguet schloss aus mehreren Gründen darauf, dass die Hexen selbst die involvierten Menschen angriffen und die Transformation nur illusorischer Natur war. Opfer und Zeugen sahen nämlich manchmal durch die Illusion hindurch und erkannten Zehen und Finger unter dem Wolfsfell (Gaillard, 1598; Perrenette Gandillon, 1599). Alle Beschuldigten, die er befragt hatte, bekannten, dass sie sehr müde nach der Verwandlung gewesen wären, was aber wohl kaum der Fall gewesen hätte sein können, wenn sie irgendwo schlafend gelegen hätten. Auch waren die Kleider der getöteten Kinder vollständig und nicht zerrissen gefunden worden, als ob sie von Menschenhand und nicht von einer Wolfsklaue oder Wolfszähnen entfernt wurden.³⁵⁰ Die Beschuldigten waren auch nicht fähig, ihre gestandene Verwandlung im Gefängnis zu wiederholen, als sie Boguet darum bat. Zu guter Letzt zeigten Aufschürfungen und Kratzer an den Füßen, Händen und Gesichtern der Angeklagten, dass diese offensichtlich wie Wölfe durch

³⁴⁷ Henri Boguet, *An examen of witches*, S.155.

³⁴⁸ Ebenda, S.146f.

³⁴⁹ Caroline F. Oates, *„Metamorphosis and Lycanthropy in Franche-Comté, 1521-1643.“* In: Michel Feher (Hrsg.), *Fragments for a History of the Human Body 1*. New York (1989) S.324.

³⁵⁰ Henri Boguet, *An examen of witches*, S.149. Die Beobachtung, dass die Kleider der Kinder aufgeknöpft oder aufgeschnürt wurden, ist nicht nur ein Beweis für menschliche Beteiligung, sondern ist vor allem ein Zeichen für die außergewöhnliche Art und Weise des Angriffs und gleichzeitig der Beweis, dass es sich dabei nicht um einen einfachen Wolf oder einen bekannten Mörder, sondern um einen Werwolf handelte.

die Wälder gelaufen sein mussten. All diese Dinge zeigten Boguet, dass Menschen am Werk waren und keine reale Verwandlung stattgefunden hat und diese „Werwölfe“ die Angriffe selbst ausführten.

Mit dieser Theorie der Maskerade der Täter war es möglich, diese berichteten Verwandlungen als geschehen zu akzeptieren, ohne aber mit der christlichen Lehre einen Kompromiss eingehen zu müssen und den Widerspruch zwischen Zeugenaussagen und den Geständnissen der Beschuldigten in Einklang zu bringen. Ohne diese Theorie wären keine Werwolfanklagen möglich gewesen, egal wie stark der öffentliche Druck gewesen wäre, weil die Aussagen beider Parteien niemals gleichzeitig wahrheitsgemäß hätten sein können. Boguet stellte somit die nötige Brücke zwischen beiden Seiten her; er konstruierte somit die für ihn und für die Judikatur logische Wahrheit.³⁵¹

Auch Pierre de Lancre beschäftigt sich in seinem Tableau mit dem Problem der Wolfverwandlung und steuert dabei das bekannte antike Moment der zyklischen Verwandlung als regionale Eigentümlichkeit bei. Er betont bei seinen Ausführungen immer wieder die Rechtmäßigkeit der Prozesse und scheint von der Idee der Verfolgung lykanthropher Personen regelrecht besessen zu sein:

*„...et aller tousiours inconstament et librement à ma mode vaguant çà et là, courant apres ces loups garoux et les chassant iusqu'au profond des enfers pour servir leur maistre Satan.“*³⁵²

De Lancre widmet sich neben einzelnen Werwolffällen besonders dem geistig zurückgebliebenen Knaben Jean Grenier, der nach seinem Prozess im Jahre 1603 zu lebenslanger Verwahrung in einem Kloster verurteilt wurde. Der angebliche Sohn eines Priesters gestand in seinem Prozess seine kannibalistischen Neigungen; de Lancre berichtet über seinen Besuch und die Befragung des offensichtlich geistesschwachen Hirtenjungen aus Guyenne im Jahre 1610.³⁵³

³⁵¹ Vgl. dazu Theorien des radikalen Konstruktivismus: Ernst von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus : Ideen, Ergebnisse, Probleme*. Frankfurt am Main, 1996; Ernst von Glasersfeld, *Wege des Wissens : konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken*. Heidelberg, 1997; Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*. Bern, 1988; Paul Watzlawick, *Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn*. Wien, 1992; Heinz von Foerster, *Wie wir uns erfinden : eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus*. Heidelberg, 1999.

³⁵² *Tableau*, S.256.

³⁵³ *Tableau*, S.258.

Dabei versucht er eine separate Theorie der möglichen Verwandlungsarten vorzulegen, wobei neben der natürlichen, der göttlichen und der eingebildeten vor allem – im Geiste der Maskenthese Boguets – die hexische Verwandlung im Vordergrund steht. Als Beweis dafür erläutert er die Geschichte Jean Greniers, der sich bei seinen Streifzügen durch die Wälder und Dörfer des Öfteren eines Felles bediente.

Der im Jahre 1630 erschienene flugschriftartige Abriss von de Lancres Tableau in deutscher Sprache verkürzte das umfangreiche Kapitel der Lykanthropie auf knappe zwei Seiten, die aber nach Meinung der Herausgeber ausreichten, um den Richtern dieser Zeit die notwendigen Erläuterungen für typische Vorkommnisse bereitzustellen, welche auch immer wieder in Prozessakten deutscher Ländereien auftauchten. Dazu gehörten Zeugenaussagen, die den jeweiligen Angeklagten irgendwo in einem Wald antrafen, der dann jedoch innerhalb weniger Augenblicke aus dem Sichtfelde entschwunden war um nur kurz darauf in Wolfsform wieder aufzutauchen. Dies konnte laut dem Text nur mit hexischer Unterstützung von dannen gehen:

*„dann der Teufel stehet jhnen bey / macht jhnen ein Hertz / vnd daß sie so geschwindt lauffen wie die Wölff / welcher jhr lust gibt zum Fleisch vnd zum Geschmack.“*³⁵⁴

Die Besonderheit der deutschen Übersetzung besteht darin, dass de Lancres Distanz zur Realitätsthese Bodins eingeebnet wird. Der Einwand, man habe nie den schlafenden Körper einer Hexe oder Hexenmeisters gefunden, während dessen in Wolfsgestalt verwandelter Geist die Gräueltaten vollführte, wird im deutschen Text folgendermaßen dargestellt:

³⁵⁴ Wunderbahrliche Geheimnussen der Zauberey / darinn auß der Uhraicht: und Bekenmuß vieler unterschiedlicher Zauberer und Zauberinnen die vornehmste Stück so bey solchem Teuffelswesen umbgehen / beschrieben werden. Gezogen auß einem weitleufftigen in französischer Sprach gedrucktem Tractat Herrn Petri de Lancre, Parlamentsherren zu Bordeaux / welcher solchen gerichtlichen Processen persönlich beygewohnet. Neben etlichen dergleichen Processen / so in Spanien gehalten worden. Allen Menschen zur warnung und Abscheu/ den Richtern aber zu guter Nachricht und Unterweysung / auß dem Franzosischen mit deß Königs Privilegien getrucktem Exemplar in Teutsch ubergesetzt / Pierre de Lancre (1630), S. 79 (digit. Edition URL: <http://diglib.hab.de/drucke/190-19-quod-6/start.htm>)

„Es ist dem Teuffel ein leicht sach / einen Leib schlaffende zu machen / vund denselben vnsichtbar zu machen / also daß man jhn nimmermehr sehen soll / es sey das es jhm gefelt. Zum anderen / wann die Währwölff von der Jacht kommen / so seyndt sie an Händen / Angesicht / Füßen gekratzt / welches ein zeichen ist / das selbst da seynd gewesen vnter einer Wolffhaut.“ ³⁵⁵

Damit war die Vereinigung des bisher unvereinbaren Gegensatzes von der gottgewollten Unwandelbarkeit des menschlichen Körpers und der volkstümlichen Annahme einer realen Gestaltverwandlung gelungen; die Thesen Bodins und Boguet wurden so auf gleichwertiger Basis zusammengeführt. Nun war jedem Richter freigestellt, Angelegenheiten die Verwandlung betreffend nach seinem jeweiligen Weltbilde zu deuten und abzuurteilen. Diejenigen, die nach wie vor nicht an eine substantielle Verwandlung glaubten, wandten sich Boguets Maskierungsthese zu; jene aber, die von der magischen Verbindung der realen Welt mit der „dahinter“ überzeugt waren und an den real existenten Werwolf glaubten, konnten auf Bodins juristische Autorität zurückgreifen. ³⁵⁶

³⁵⁵ Ebenda, S.80

³⁵⁶ Friedrich von Spee verweist in seiner *Cautio Criminalis* auf die nötige Vorsicht beim Hexereiverfahren im Umgang mit solchen Widersprüchlichkeiten. Siehe dazu Friedrich von Spee, *Cautio Criminalis seu de processibus contra sagas*. Frankfurt 1632. Deutsche Übersetzung von Joachim-Friedrich Ritter, München (1982), S.15f.

Grenier

Jean Grenier wurde 1589 in Guyenne im Bezirk La Roche-Chalais bei Bordeaux geboren und lebte mit seinem Vater Pierre Grenier in Saint Antoine nahe Coutras. Seine Mutter war vor längerer Zeit verstorben und seine Stiefmutter lebte in ihrem eigenen, wenige Kilometer entfernten Haus. Am 21. Februar 1603 wurde Jean von seinem Vater wegen dem Verstoß gegen die Fastenzeit verprügelt; er hatte von Nachbarn erbettelten Speck gegessen und auch seinem jüngeren Bruder davon abgegeben. Er verließ aufgrund dieser körperlichen Attacken sein Zuhause und verbrachte die folgenden drei Monate mit dem Herumvagabundieren durch die Region und Erbetteln von Essen. In der letzten Aprilwoche dieses Jahres fand er Arbeit als Hirtenjunge in Paulet, wo er auch bis zu seiner Verhaftung rund einen Monat später blieb. Im Zuge seiner Anstellung lernte er die dreizehnjährige Marguerite Poirier und die achtzehnjährige Jeanne Gaboriaut kennen, die beide ebenfalls als Hirten beschäftigt waren und im Zuge der späteren Verhandlung gegen Grenier als Zeugen aussagten. Drei Tage vor Arbeitsbeginn Greniers wurde Poirier von einem nach ihrer Aussage „wildem, rostbraunem Tier, dicker, aber kürzer als ein Wolf, mit einem kurzen Schwanz“ angegriffen.³⁵⁷ Das Tier wäre auf sie gesprungen und hätte ihr Kleid zerrissen; mit einem großen Stock jedoch konnte sie es in die Flucht schlagen.

Wenige Tage später prahlte Grenier, dass er dieses Tier gewesen sei; darüberhinaus gab er an, nicht nur keine Angst vor Wölfen zu haben, sondern sich wann immer er es auch wolle in einen verwandeln zu können und in dieser Wolfsform Hunde und Babys zu essen. Des Weiteren hätte er unlängst einen Säugling aus der Wiege entführt und diesen verspeist; auch ein junges Mädchen in einem schwarzen Kleid hätte er getötet und aufgegessen. Jeanne Gaboriaut gab zu Protokoll, Grenier hätte ihr erzählt, dass er für jeweils eine Stunde am Morgen und Abend Montags, Freitags und Samstags und zu Zeiten, in denen der Mond in seinem letzten Viertel stünde, sein Wolfsfell anlegen, sich dadurch in einen Werwolf verwandeln und in einer

³⁵⁷ Jean Filesac, *Procez criminel contre Jean Grenier accuse de sorcellerie sur lequel il y a eu arrest du Parlement le 6 Septembre 1603. Mr. Filesac a examine les informations et donné son avis écrit de sa proper main comme il suit...* Paris (o.J.), mss fonds français 13 346, S.42; gefunden bei Caroline F. Oates, *The Trial of a Teenage Werewolf, Bordeaux, 1603*. in: *Criminal Justice History*, 9 (1988), S.10.

Gruppe mit neun anderen Wölfen durch die Wälder streifen würde.³⁵⁸ Das Wolfsfell hätte er von einem Mann namens Pierre Labourant erhalten, den er wie folgt beschrieb:

*„A dark man who had a great iron chain which he chewed on in his house, and in this house there were people burning on chairs, others in beds, some people being roasted on andirons, and others being cooked in cauldrons, and...the house was big and dark.“*³⁵⁹

In der zweiten und dritten Maiwoche 1603 wurden dem örtlichen *procureur d'office* verschiedene Berichte über verschwundene und von wilden Tieren getötete Kinder zugetragen; auch über die Prahlereien des Jean Grenier wurde er informiert. Deswegen benachrichtigte er den zuständigen Richter von La Roche-Chalais, welcher ihm auftrag, weitere Informationen zu beschaffen und Grenier zu verhaften und zu befragen. Zeugenaussagen von Poirier und Gaboriaut wurden aufgenommen und Grenier separat dazu befragt. Zu anfangs machte dieser den Eindruck von nichts zu wissen, bestätigte jedoch schließlich die Aussagen der beiden Mädchen. Zusätzlich zu diesen gestand er, sich in regelmäßigen Abständen in einen Wolf zu verwandeln, und das nun schon seit drei Jahren, als er und sein Freund Pierre du Tillaire dem schwarzen Manne zum ersten Male begegneten; auf einem schwarzen Pferd durch den Wald reitend hätte er ihnen Wein gegeben und Geld für das Bürsten seines Hengstes versprochen. Der Mann, den sie als „Herr des Waldes“ bezeichneten, hätte sie beide geküsst, und sein Mund wäre kalt gewesen. Danach habe er ihnen das Versprechen abgenommen, jederzeit zu ihm zu kommen wenn er sie rufe und beide mit seiner Fibel am Oberschenkel markiert.³⁶⁰

Weitere Befragungen über Angriffe auf Kinder und Hunde ließen Grenier zusammenbrechen; von diesem Zeitpunkt an gestand er alles, was man ihm vorwarf. Er gab zu, sich zu gewissen Zeiten mit Hilfe einer Salbe, die er am ganzen Körper verteilte, und mit dem Wolfsfell, gegeben von dem Herrn des Waldes, in einen Wolf

³⁵⁸ Raum-zeitliche Beschreibungen sind ein Charakteristikum von Geschichten über Verwandlungen; die Metamorphose ereignet sich meist an einem abgelegenen, isolierten Ort (im Wald, Friedhof, etc.) und zu einem bestimmten Zeitpunkt (Vollmond, samstags, etc.).

³⁵⁹ Filesac, *Procez criminel*, S.44; Nicole Jacques-Chaquin deutet diese Figur als *Bassa Jaun*, einen ungestümen, wilden Mann des Waldes aus der baskischen Mythologie: de Lancré, *Tableau* (1982), S.373, Anmerkung 3.

³⁶⁰ Die Kennzeichnung des teuflischen Paktes mit einem Mal wurde schon von Boguet in seinem *Discours des Sorciers* mehrfach beschrieben. Zur invertierten Symbolik des Teufelsmals siehe Christina Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Oxford (1984), S.35-67.

zu verwandeln. Dieser sei auch immer anwesend, wenn sich Grenier verwandle. Auch sein Freund Tillaire würde sich in einen Wolf verwandeln, und gemeinsam rannten sie über die Felder um Ausschau nach Mädchen zu halten. Sein Vater Pierre Grenier hätte ihm beim Einsmieren mit der speziellen Salbe schon drei Male geholfen. Bei einer anschließenden Hausdurchsuchung wurden jedoch weder das Fell noch die Salbe gefunden, hingegen sein Vater Pierre im Juni vor Gericht zitiert und zu seinem Sohn und den Vorkommnissen befragt. Da dieser alles leugnete bestand man auf einer Konfrontation vor Gericht; zuvor besuchten der Richter, ein Arzt und einige andere Bedienstete Jean Grenier auf dessen eigenen Wunsch im Gefängnis, um diesen zu versichern, während der Verhandlung die Wahrheit sagen zu wollen. Das Mal auf seinem Oberschenkel wurde vom Arzt untersucht; dieser stellte mit Hilfe der Nadelprobe fest, dass Grenier an dieser Stelle unempfindlich war.³⁶¹

Vor Gericht bezichtigte Pierre Grenier seinen Sohn der Dummheit, des Leides und Elendes, welches dieser über ihn bringe, und dass dieser für einen Apfel alles behaupten würde, sogar mit jeder Frau, die man ihm nannte, geschlafen zu haben.³⁶² Jean hingegen wiederholte die Richtigkeit seiner Aussagen und wich keinen Millimeter davon ab; deswegen und aufgrund der Zeugenaussagen blieb dem Richter nichts anderes über, als ihn zum Tode durch Hängen und anschließendes Verbrennen am Hauptplatz von La Roche-Chalais zu verurteilen. Pierre Grenier und Pierre du Tillaire wurden zur Folter verurteilt, wogegen sie jedoch, genau wie Jean Grenier, beriefen und weswegen ihr Fall vor das oberste Gericht nach Bordeaux kam. Dort wiederholten alle drei Beteiligten ihre Aussagen, woraufhin Jean von zwei Ärzten begutachtet wurde; obwohl diese zu konträren Meinungen über den jungen Burschen gelangten, stimmten sie doch in dem Punkt überein, dass er zwar melancholisch sei, jedoch sicherlich kein Lykanthrop.³⁶³

Die Möglichkeit, dass sich Grenier die gesamten Geschichten nur ausgedacht hatte um Eindruck und Aufmerksamkeit zu erwecken, wurde vom Richter nun mehr und mehr in Betracht gezogen. Aufgrund seines Alters ließ er Nachsicht walten und wandelte die Todesstrafe in einen lebenslangen Aufenthalt in einem Franziskanerkloster bei Bordeaux, in welchem er seit Beginn des Prozesses

³⁶¹ Siehe Fußnote 359

³⁶² Oates, *Trial of a teenage werewolf*. S.12f.

³⁶³ Filesac, *Procez criminel*. S.60

eingesperrt war, um.³⁶⁴ Sein Vater Pierre und sein Freund Tillaire wurden auf freien Fuß gesetzt; bis zu seinem Lebensende hat sich Jean geweigert, seinen Vater, der des Öfteren versuchte, seinen Sohn im Kloster zu besuchen, noch jemals wieder zu sehen.

Durch das Fehlen jeglichen Protokolls der Vernehmungen und Aussagen Greniers ist es heute unmöglich festzustellen, wie viel vom dämonologischen Inhalt Grenier zugerechnet werden kann und wie viel davon von den gestellten Fragen suggeriert wurde. Am nächsten zur Wahrheit gelangt man vermutlich über die Zeugenaussagen seiner Prahlereien, die bekanntlich vor seiner Befragung durch die zuständigen Behörden zu Protokoll gegeben wurden. In diesen lassen sich bestimmte Ansätze von altbekannten und verbreiteten Mythen wie die Verwandlung an bestimmten Tagen mit Hilfe eines magischen Fells oder der schwarze Mann im dunklen Haus ablesen; von Hexerei oder teuflischen Einflüssen ist dabei jedoch nicht die Rede. Diese Merkmale tauchen erst später in den Geständnissen des Jean Greniers nach seiner Verhaftung auf, vermutlich durch das Prozedere des Verhörs begünstigt. Dies impliziert jedoch nicht automatisch die volle Verantwortlichkeit dieser Facetten des Hexenwesens im Bezug auf die Suggestionen der Fragensteller, die einzig ihre Vorstellungen von Grenier bestätigt haben wollten. Dieser, konfrontiert mit dem Inhalt und dem Kontext seiner Prahlereien, verfügte schon über die Vorstellung eines gewissen dämonischen Stereotyps der Verwandlung und sollte dies bei nochmaliger Befragung detaillierter ausführen. Es ist daher durchaus denkbar, dass Greniers Antworten eine bestimmte dämonologische Information beinhalteten, die er sich schon vor den Verhören zu Eigen gemacht hatte. Ob er nun diese Dinge auch wirklich glaubte oder nicht, lässt sich schwer eruieren; mit Sicherheit kann gesagt werden, dass er tatsächlich dachte, er sei ein Werwolf; dies geht auch aus den Befragungen durch Pierre de Lancre, welche im Jahre 1610 im Kloster stattfanden, hervor.

Rund sieben Jahre nach seinem Prozess traf und untersuchte de Lancre den mittlerweile zwanzig oder einundzwanzig Jahre alten Grenier. Er begegnete ihm mit großer Neugierde und sah in ihm eine Art Lernobjekt, als jemanden, der in die Umklammerung des Teufels gelangt war und diese Geschichte noch erzählen konnte, im Gegensatz zu so vielen anderen, die dieses Geheimnis mit ins Grab

³⁶⁴ Filesac, *Procez criminel*. S.96

genommen hatten.³⁶⁵ De Lancre beschreibt Grenier als sehr klein für sein Alter, stumpfsinnig und zurückgeblieben. Naiv und ohne den Versuch es zu leugnen erzählt er de Lancre über seine Vergangenheit als Werwolf und seinem Gehorsam gegenüber dem schwarzen Mann. Er verlangte neue Kleidung von de Lancre, da er der Auffassung war, dass die Leute immer noch glaubten, er würde das Wolfsfell tragen; dieser Überzeugung blieb er treu, bis er neue Kleidung bekam. Den Drang, kleine Kinder zu verspeisen, verspürte er nach wie vor, und würde es auch wieder tun, wenn es ihm nicht verboten worden wäre. Die Mönche des Klosters berichteten, sie hätten ihn unbemerkt Abfall und Fischköpfe essen sehen. Wölfe zu sehen würde ihm große Freude bereiten; große Furcht spürte er an seinem ersten Tag im Kloster, als der „Herr des Waldes“ ihn besuchen kam und ihm Reichtümer für die Rückkehr in seine Dienste geboten hätte. Dieser sei jedoch wieder verschwunden, als er das Kreuz geschlagen hätte; dies tat er seit damals jeden Tag um den schwarzen Mann fern zu halten. Seinen Vater, Pierre Grenier, würde er immer noch hassen; er machte ihn für seine schlechte Ausbildung verantwortlich und hielt ihn nach wie vor für einen Werwolf.

De Lancres Bericht über die Begegnung ist besonders interessant hinsichtlich der Beschreibung von Greniers Physiognomie und Verhalten; es zeigt wie die wahrnehmbaren Eigenschaften als Zeichen von Greniers aktuellem moralischen Zustand und seiner Verkommenheit in der Vergangenheit gedeutet und entschlüsselt werden. Seine Augen waren „wild, klein, tief, dunkel und wirr; sein Blick machte den Anschein, als sei er zutiefst beschämt über sein Unglück, über dessen er sich bewusst war, denn er schaffte es kaum, jemanden in die Augen zu blicken.“ Seine Nägel und Zähne verrieten seine Vergangenheit als Werwolf:

„Il avoit les dens fort longues claires, larges plus que le commun, et aucunement en dehors, gastees et à demy noires, à force de se ruer sur les animaux, et sur les personnes: et les ongles aussi, longs, et aucuns tous noirs depuis la racine jusqu'au bout, mesme celui du poulce de la main gauche, que le Diable luy avoit prohibé de rogner: et ceux qui estoient ainsi noirs, on eust dict qu'ils estoient à demi usez et plus enfoncez que les autres, et plus hors leur naturel: par ce qu'il s'en servoit plus que de ses pieds. Qui monstre clairement qu'il a fait le mestier de loup-

³⁶⁵ Tableau, S.314f.

garou, et qu'il usoit de ses mains, et pour courir, et pour prendre les enfans et les chiens à la gorge." ³⁶⁶

Grenier besaß eine bemerkenswerte Fähigkeit auf allen Vieren zu laufen, was er auf Nachfrage de Lancres auch unter Beweis stellte. ³⁶⁷

Seine Reue und sein erneuerter Charakter manifestierten sich im veränderten Charakteristikum seines Mals auf dem Oberschenkel. Diese Stelle seines Körpers war im Laufe des Prozesses unempfindlich und äußerlich gut erkennbar, wohingegen es zu dem Zeitpunkt von de Lancres Besuch fast nicht mehr zu sehen war und Grenier ziemlich empfindlich auf Berührungen reagierte.

Aus dem Bericht de Lancre lässt sich die Ursache des Todes Jean Greniers, welcher kurz nach dem Zusammentreffen eintrat, nicht genau ablesen. Er war sich jedoch sicher, dass der Knabe als guter und reumütiger Christ verstarb, bis zum Schluss umsorgt von den Mönchen des Klosters. ³⁶⁸

Grenier unterliege der wie bei de Lancre beschriebenen dämonischen, hexischen Verwandlung; der Umstand, wonach das Wolfsfell niemals gefunden wurde, bestätigte diese Interpretation. Der schwarze Mann im Wald, der ihm die Salbe zur Verwandlung gegeben hatte, war niemand anderer als der Teufel selbst. Ein Indiz dafür ist der eiskalte Kuss und das Versprechen, ihm zu dienen.

³⁶⁶ *Tableau*, S.315.

³⁶⁷ *Tableau*, S.316.

³⁶⁸ *Tableau*, S.325.

Allgemeines zum Sabbat

Nach Carlo Ginzburg hätte die Vorstellung einer Hexensekte und die damit verbundenen Sabbate eine lange und komplexe Geschichte. Die Idee des Sabbats trat erstmals im vierzehnten Jahrhundert im westlichen Europa auf; als Ergebnis religiöser und politischer Paranoia der geistigen Eliten der Länder im Zusammenspiel mit weitverbreiteten Vorstellungen über alte schamanistische Religionen und Fruchtbarkeits- und Totenkulte.³⁶⁹ Je mehr die Eliten über diese Vorstellungen im Spätmittelalter erfuhren und lernten, desto mehr festigte sich der feste Glaube an die Existenz einer Hexensekte, die sich zu nächtlichen Versammlungen zusammenfand. Pierre de Lancre, der hunderte von Zeugenaussagen über die angeblich stattfindenden Sabbate hörte, war der festen Überzeugung, dass das wahre Problem im Labourd in der Existenz einer ketzerischen Hexensekte bestand. Da die Berichte Großteils ohne den Einsatz von Folter zustande kamen, war de Lancre verblüfft über die Offenheit, mit der die Menschen mit offensichtlichem Vergnügen über die schmutzigsten und unanständigsten Einzelheiten berichteten³⁷⁰; ein Zeuge meinte gar, dass der Sabbat das wahre Paradies sei, da dort mehr Freuden auf einen warten würden als dieser jemals mit Worten beschreiben könnte.³⁷¹

Beim Sabbat wird der Teufel als Ziegenbock – *akerra* im Baskischen – dargestellt, die Versammlung als solches ist daher als ein *Akelarre* (oder *aquelarre*³⁷² im Kastilianischen, d.h. Hexensabbat) zu sehen. Das Ganze erscheint als sexuelle Orgie, bei der sich Frauen und Männer mit Teufeln in männlicher und weiblicher Gestalt paaren und Kinder sowie Jungfrauen verderbt werden. Die Teilnehmenden sehen sich als Gemeinschaft, deren Ziel es ist, Mensch, Tier wie auch den Ernten größtmöglichen Schaden zuzufügen; dieses Ziel wird mit einem Schwur besiegelt. Wer diesem Schwur gerecht wird, erhält eine Belohnung, wer sein Ziel verfehlt und sein Versprechen dadurch bricht, wird bestraft.³⁷³

³⁶⁹ Siehe dazu Carlo Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. New York (1991).

³⁷⁰ *Tableau*, S.197.

³⁷¹ Ebenda, S.142.

³⁷² Julia Caro Baroja, *Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca*. In: Anuario de „Eusko Folklore“, XIII. Vitoria (1933), S.95, Ms.cit., Bl.323a.

³⁷³ Ebenda, S.95f., Ms.cit., Bl.323a.

Das Besondere am Hexensabbat stellt nicht die Umkehrung aller Ordnung als dessen phantastischer Gehalt dar, sondern vielmehr der Umstand, dass er aus der Angst vor der Weltbeherrschung des Satans heraus geboren wurde und als solche imaginäre Realität zahlreiche Opfer kostete. Eine Teilnahme am nächtlichen Treiben der Hexen, wenn auch nur vermeintlich, führte vor allem Frauen vor Gericht und in weiterer Folge zumeist zum Tode. Der Hexensabbat wurde als zentraler kultischer Bestandteil des Hexenwesens und insofern als verantwortlich für zahlreiche Schäden an Mensch und Tier gesehen. Die Forschung orientierte sich hier, vor allem in den älteren Gesamtdarstellungen, an der offiziellen Hexenlehre bzw. der geschlossenen Sabbatvorstellung, wie sie auch in den verschiedenen gelehrten Traktaten zu finden ist; weniger an den erhaltenen Hexenakten, denn dazu taucht die Vorstellung vom Hexensabbat in ihrer vollen Gestalt nur selten auf.³⁷⁴

Hier können drei Interpretationsmöglichkeiten unterschieden werden. Die wohl bekannteste und älteste Interpretation, vor allen von Joseph Hansen formuliert, beschreibt das nächtliche Treiben als „obskures Wahngelbilde“, in das zwar auch volkstümlicher Aberglaube einfluss, das aber vor allem von den Theologen beider Konfessionen produziert wurde. In diesem Sinne kann der Hexensabbat als geistige Schöpfung einer intellektuellen Elite verstanden werden, ohne die es wohl keine Hexenverfolgung gegeben hätte.³⁷⁵ Dabei ist festzustellen, dass etwaige Bekenntnisse oft auch durch Gewaltanwendung zustande gekommen sind. Dazu war nicht zwangsläufig das Bekenntnis zum Sabbat notwendig. Das Interesse der Richter galt auch dem angewendeten Schadenszauber einer Hexe bzw. ihrer Gehilfen.

Eine weitere, allerdings weniger verbreitete Interpretation des Sabbats stellt vor allem heidnische Kulte in den Vordergrund, welche durch die Hexenverfolgung vernichtet wurden. So deutet etwa Margaret Murray die Vorgänge um den Hexensabbat als Fruchtbarkeitskult, was jedoch nicht zuletzt wegen des späten Datums dieser Vorstellung umstritten ist.³⁷⁶

³⁷⁴ Vgl. u.a. Julio Caro Baroja, *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (1967), S.104ff

³⁷⁵ Siehe Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung*. München (1900); Kurt Baschwitz, *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seiner Bekämpfung*. München (1963).

³⁷⁶ Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford (1921).

Ein dritter Ansatz beschreibt den Sabbat letztlich als Zufluchtsort der Frauen vor der vorherrschenden patriarchalischen Gesellschaftsstruktur, als ein Auflehnen gegen Ordnung und Vernunft.³⁷⁷

Dabei ist das Bild, das die zeitgenössische Literatur vom Hexensabbat zeichnet, keineswegs einheitlich. Detaillierte Berichte sind selten, etwa bei Martin Del Rio oder Pierre de Lancre; im Hexenhammer finden sich kaum genauere Informationen. Als weitere Quelle können ikonographische Darstellungen herangezogen werden, welche ab der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts auftauchen. Bildliche Gesamtdarstellungen kennt man erst ab Beginn des siebzehnten Jahrhunderts.³⁷⁸

Diverse Urteile und Protokolle stellen schließlich eine dritte Informationsquelle dar. Die auf Pierre Lancre zurückgehenden Berichte haben in diesem Sinne jedoch quellengleichen Charakter, da die zu Grunde liegenden Dokumente leider nicht erhalten geblieben sind.

Die Darstellung und Beschreibung des Hexensabbats ist dabei grundsätzlich kritisch zu betrachten, da sie einerseits auf dem Fragekatalog der Richter, welche kaum über den dafür notwendigen Einblick verfügten, andererseits auf erpressten, unter Folter zu Stande gekommenen Aussagen basieren.³⁷⁹

Das Bemerkenswerte an den Aussagen und Geständnissen der der Hexerei bezichtigten Personen im ausgehenden sechzehnten und beginnenden siebzehnten Jahrhundert sind die ähnlichen, immer wiederkehrenden Erzählmuster in Unabhängigkeit von Ort und Zeitpunkt; diese gewannen im Laufe der Zeit an Ausführlichkeit und Stereotypen. Große Teile der zeitgenössischen Bevölkerung, aber auch Autoren sahen darin den Beweis für die tatsächliche Realität des Teufels und seines irdischen Heeres erbracht; die aufgeschlossenen, rationalistischen Historiker des neunzehnten Jahrhunderts erklärten sich diese Uniformität der Aussagen im Einsatz der Folter und dem Umstand, wonach die Verhöre stets nach dem selben Muster unter stetem Rückgriff auf die gleichen dämonologischen Traktate erfolgten. Obwohl etwa Etienne Delcambre darauf hinwies, dass zumindest einige der Verhörten die ihnen vorgeworfenen Dinge als real und tatsächlich von

³⁷⁷ Michelet wies in diese Richtung. Jules Michelet, *Die Hexe*. Leipzig (1863).

³⁷⁸ Die vermutlich älteste Sabbatdarstellung stammt von Johann Jakob Wick in seiner Wickiana aus dem Jahre 1574.

³⁷⁹ Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*. Göttingen (1981), S.42.

ihnen begangen erachteten³⁸⁰, dringt man in ein Glaubenssystem ein, welches nicht mit dem rationalistischen Standard unserer Zeit evaluiert werden kann.³⁸¹ Diese Berufung auf den Kulturrelativismus hingegen bietet keine auch nur annäherungsweise zufriedenstellende Erklärung dieser auftretenden Uniformität und Gleichmäßigkeit.³⁸² Was genau ist aber der Grund für die stets wiederkehrenden Schemata in den zahlreichen Geständnissen von Menschen in vielen westeuropäischen Ländern in diesem fast zwei Jahrhunderte umfassenden Zeitraum?³⁸³

Zunächst, Geständnisse sind Erzählungen, vor allem im Falle von freiwilligen Geständnissen. Bei intensiven Befragungen, mit oder auch ohne den Einsatz von Folter, reduziert sich freilich der Grad der Spontanität und Freiwilligkeit; doch selbst bei der stückchenweise Zusammentragung von Informationen über einen längeren Zeitraum besitzen die Erzählungen einen bestimmten Ablauf von Ereignissen. Diese sind durchwegs chronologisch geordnet und können in den meisten Fällen in drei voneinander abhängige Elemente untergliedert werden: den Bruch mit der Gesellschaft und der Religion (Apostasie), den Sabbat, und den Malefizien der Hexe.³⁸⁴

Die Begegnung mit dem Teufel und die daraus resultierende Ablehnung der moralischen Vorstellungen der Gesellschaft stellen das erste Element dar und gipfeln meist in der Kopulation mit dem Satan, dessen nicht-menschliche Attribute die Ambiguität der Hexe verdeutlichen: zum einen noch Mensch und Mitglied der Gemeinschaft, zum anderen sexuell und essentiell in einen Pakt mit dem nicht-menschlichen Feind eben dieser Gemeinschaft eingetreten.³⁸⁵ Die Absichten und Motive wie sexuelle Lust, Geiz oder Zorn und Wut auf die Gemeinschaft, welche zur Hingabe an den Teufel führen, sind ebenso gegen die bestehende

³⁸⁰ Siehe Etienne Delcambre, *La Psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie*. In: *Revue historique du droit français et étranger*, 32 (1954), S.383-404 und 508-526.

³⁸¹ Lucien Febvre, *Sorcellerie: Sottise ou revolution mentale?* In: *Annales ESC* (1948); englische Übersetzung „Witchcraft: Nonsense or a Mental Revolution? In: Lucien Febvre, *A New Kind of History*. London (1973), S.185-192.

³⁸² Siehe Martin Hollis, *The Limits of Irrationality*. In: Bryan Wilson (Hrsg.), *Rationality*. Oxford (1970), S.214-220.

³⁸³ England darf als Ausnahme dieser Annahme angesehen werden, genauso wie einige andere Regionen diesbezüglich ungewöhnlich waren. Siehe dazu Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*. London (1975), S.239-251, sowie Robert Rowland, *Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective*. In: Bengt Ankarloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft*. Oxford (1990), S.161-190, hier Fußnote 6.

³⁸⁴ Robert Rowland, *Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective*. In: Bengt Ankarloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft*. Oxford (1990), S.164.

³⁸⁵ Vgl. dazu Mary Douglas, *Purity and Danger*. London (1966).

Gesellschaftsordnung gerichtet. Diese Form der „zivilen Apostasie“, wie Robert Rowland es nennt, ist im Allgemeinen durch die in den Geständnissen berichteten Taten, welche den Abfall vom Glauben mitbegründen, begleitet.³⁸⁶ Diese beiden Dimensionen – ziviler und religiöser Art – sind auf komplexe Weise im Bewusstsein sowohl des Anklägers als auch des Beklagten miteinander verbunden: zusammen auftretend verstärken diese einander und heben den Umstand der körperlichen und geistigen Hingabe an den Teufel, durch welchen sich die Hexe außerhalb und gegen die Gesellschaft – die sittliche und religiöse Gemeinschaft – stellt, welcher sie angehörte, hervor. Diese „zivile“ sowie religiöse Apostasie symbolisiert einen Übergangsritus für die Hexe; sie wird in eine Welt abseits ihrer gewohnten Gemeinschaft eingeführt. Diese andere Welt beinhaltet Besonderheiten, welche die Natur und Bedeutung der Grenze, die durch die Hexe im Akt der Hingabe an den Teufel überschritten wurde, hervorhebt, und wird im zweiten Element des Geständnisses, dem Sabbat, repräsentiert. Dieser hat wie die Apostasie zwei eng miteinander verbundene Eigenschaften: im Wesentlichen eine zeremonielle Teufelsanbetung, beinhaltet er als solcher doch die Inversion der religiösen Ordnung der Gesellschaft. Die Bedeutung, die der in diesem Zuge stattfindenden sexuellen Inversion – analer Geschlechtsverkehr, Sodomie, Promiskuität, Inzest und Homosexualität – beigemessen wird, reflektiert die besondere Rolle, die den geschlechtlichen Sitten und Gepflogenheiten bezüglich des familiären und verwandtschaftlichen Grundsatzes der sozialen Organisation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa zugesprochen wurde. Das Verspeisen von Menschenfleisch verstößt gegen jede kulturelle Selbstdefinition einer Kultur; andere gemeinsame Details wie die salzlosen, nicht sättigenden Speisen oder der invertierte Tanz vervollständigen das Bild einer gänzlich anderen Welt verglichen mit jener der „normalen“ Gemeinschaft.

³⁸⁶ Rowland, *Fantasticall and Devilishe Persons*. S.165.

Unter diesen Gesichtspunkten kann der Sabbat sehr wohl als eine ausführliche Darstellung einer Anti-Welt und gleichzeitig als uneingeschränkte Festhaltung aller dort gebrochenen Regeln angesehen werden;³⁸⁷ dies lässt sich durch die von späteren Dämonologen erfolgten systematischen Beschreibungen der Geständnisse und Anschuldigungen eindeutig ablesen.

Das dritte Element, die Malefizien, ist genau wie die Apostasie charakterisiert durch die immanente Ambiguität der Hexe; als Teil der teuflischen Anti-Welt vollzieht sie reale Handlungen und Taten in der Gestalt eines „normalen“ Mitglieds der Gemeinschaft gegen Teile derselben. Durch den Abfall vom Glauben stellte sie sich gegen die Gemeinschaft und die Kirche und erwarb in Folge dessen auch ihre schadenbringenden Kräfte. Im Zuge der regelmäßigen Teilnahmen an den Sabbaten erwarb sie das Wissen über Salben, Zauberkranke und Pulver, welche ihr das malefizische Potenzial verliehen; um diese andersweltliche Natur ihrer Kräfte noch zu verdeutlichen, wurden diese „Werkzeuge“ der Malefizien teilweise mit Bestandteilen der irdischen Welt – den Knochen von durch Hexerei umgekommene Kindern – hergestellt und in der Anti-Welt mit magischen und teuflischen Kräfte ausgestattet.

Die drei erwähnten Elemente wurden durch zwei Gegensätze zusammengehalten; zum einen gab es einen offensichtlichen Widerspruch zwischen den moralischen Vorstellungen sowie dem Sittenbild der Gesellschaft und der abstrakten Ablehnung der Hexengemeinschaft mit ihren nächtlichen Zusammentreffen fernab jeder Zivilisation, welcher die Abgrenzung zur „regulären“ Wirklichkeit nur noch mehr unterstrich. Zum anderen gab es den dualen Gegensatz zwischen der Herauslösung der Hexe aus dieser moralischen Gemeinschaft durch ihre Apostasie und ihrer Wiedereinführung im Zuge des Sabbats in eben diese „reale“ Gemeinschaft, ausgestattet mit den Kräften und Fähigkeiten um Schadenzauber zu vollbringen. Diese Bedrohung einer Gemeinschaft durch malefizische Taten war möglich, indem sich Mitglieder derselben durch den Abfall vom Glauben, der Apostasie, gegen diese selbst stellten und zu Hexen wurden; ermöglicht durch die Existenz einer

³⁸⁷ Im Sinne dieser Interpretation ist der Ursprung einiger Elemente, dieser immerzu komplizierteren Repräsentation des Sabbats, zumindest teilweise in Frage zu stellen. Einige Erklärungsversuche [vgl. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*. London (1972) und Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*. London (1975)] berücksichtigen nicht, dass Projektionen auf eine vorgestellte "Anti-Welt", in der umgekehrte soziale Normen gelten soziologisch betrachtet durchaus üblich sind. Cohns Versuch, die "fantastischen" Elemente des Sabbats mit allgemein gültigen psychologischen Prinzipien in Verbindung zu bringen geht hier von Annahmen aus, welche nur wenige Sozialhistoriker teilen würden.

bedrohlichen Anti-Welt, entstanden als Gegensatz zu diesem „realen“ sowie moralischen Kosmos, wurde diesen Individuen die Macht, Böses zu verrichten, zugesprochen. Diese Ambiguität der Hexe, die nach außen einen scheinbar weiterhin bestehenden Bestandteil der Gemeinschaft mimt und gleichzeitig jedoch bereits erwähnter Anti-Welt zugehörig ist und die Gesellschaft dadurch bedroht und verneint, wird durch ihre körperliche und geistige Apostasie und den wiederholten Einsatz von schadenbringender Übernatürlichkeit gegen ihre Nächsten hervorgehoben. Auch die besondere Art und Weise des Transportes zum und vom Sabbat kann als Ausdruck der in der Person der Hexe scheinbar unüberbrückbaren Kombination an widersprüchlichen und offensichtlich inkompatiblen Existenzmodi angesehen werden; nur durch unnatürliche und außergewöhnliche Mittel können diese beiden Welten in einen raumzeitlichen Zusammenhang gebracht werden.

Die Hexe repräsentiert hierbei ein Symbol der Vermittlung zwischen der moralischen Gemeinschaft und ihrer abstrakten Verneinung in Form des Sabbats, und zwischen der gleichen sittlichen Gemeinschaft und dem genauen Gegenteil, bezüglich der realen Existenz von *maleficia*. Ihr Bezug zu dieser Gemeinschaft wird durch die Apostasie definiert, welche einen wichtigen Bestandteil ihrer Partizipation am Sabbat und ihrer malefizischen Taten darstellt; gleichzeitig wird ihre Verbindung zur „regulären“ Gemeinschaft durch ihre Malefizien festgelegt, die erst durch ihre aus der resultierenden Apostasie erfolgten Teilnahme am Sabbat ermöglicht werden. Diese Gesellschaft kann nur vom Bösen befreit werden, indem die Hexe aus ihrer Mitte entfernt und die von ihr begangene Apostasie ihrer logischen Schlussfolgerung ausgesetzt wird. Ohne Hexen wäre der Kosmos der Gesellschaft von der Gegenwelt des Sabbats abgetrennt und somit nicht länger von inneren Feinden bedroht.

Diese gegenseitige Abhängigkeit der beschriebenen drei Elemente als konzeptionelle Struktur darf nur als Ansatz einer Erklärung für die Uniformität in den Aussagen und Geständnissen betrachtet werden; zu komplex gestaltet sich die interkulturelle Komponente in der Zeit der Hexenverfolgung vom fünfzehnten bis zum siebzehnten Jahrhundert, als dass man diese drei Postulate als hinreichend erklärend ansehen könnte.

Der Weg zum Sabbat wurde im Flug bewältigt und beinhaltete eine Perspektivenveränderung; die Hexe blickte von oben auf die Gemeinschaft hinunter. Zu dieser Leistung der Vorstellungskraft war nicht jede Hexe im Stande. Die Felder

und Dörfer aus der Luft zu betrachten war in einer Zeit ohne Luftfahrt ein gar schwieriges Unterfangen und muss deshalb als besonderes Hochgefühl für die Menschen der frühen Neuzeit erachtet worden sein, vor allem da das Reisen damals eine strapaziöse und mühevollere Angelegenheit darstellte; wer flog, reiste unkompliziert.

Hexen flogen auf einer Heu- oder Mistgabel oder einem Stock, ausgesprochen häufig jedoch auf einem Ziegenbock, weshalb der Flug oft auch als Ritt beschrieben wurde. Das Reiten beinhaltete auch eine sexuelle Komponente; der Ritt ohne Sattel auf einem Tier mit den meisten sexuellen Konnotationen, oder auf einem phallischen Stock war ein Symbol für sexuelle Hingabe. Der orgiastische Charakter des Fluges wurde auf Abbildungen durch die offenen, wehenden Haare der Frauen, welches ein weiteres Sexualsymbol verkörperte, zusätzlich unterstrichen.

Dämonologen ersannen den Sabbat als eine Versammlung von Teufeln, die ihre feierliche Ehrerbietung dem großen Satan erbrachten. Dorfhexen, die ihre Erfahrungen auf Dorffesten machten, dürften sich nicht sonderlich für die Rangfolge unter den Dämonen und Teufeln interessiert haben; Arm und Reich wurden wie in der Dorfgemeinschaft unterschieden. Hexenprozesse begannen meist mit Denunziationen; scheiterten die Versuche, die Beschuldigten gerichtlich zu belangen, ergab dies in der Logik der Prozesse selbst ein aussagekräftiges Indiz für die eigene Verantwortung und Schuld.³⁸⁸

Dorffeste und Tanzveranstaltungen hatten einen immanent gesellschaftspolitischen Charakter, verdeutlichten, wer akzeptiertes Mitglied der Gemeinde war und stellten eine Abwechslung zum dörflichen Alltag dar. Als Veranstaltungsort wurde ein öffentliches, ebenes Gelände gewählt, weshalb Hexen in ihren Aussagen selten von Tänzen auf Berggipfeln berichteten; die intime Atmosphäre eines Dorffestes wurde der trostlosen Wildnis verständlicherweise vorgezogen. Das intensive sexuelle Element der Fantasie, die Kopulation mit dem Teufel, stellte den Höhepunkt des Tanzes dar.

Diese Tatsache entging den Dämonologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts mit ihrer Kritik am Tanz und der damit verbundenen Frage nach der Moral des Tanzes als Ausdruck des allgemeinen Kampfes gegen den Aberglauben. Der Verfall der Sitten, die öffentlich zur Schau gestellte Sexualität und die damit

³⁸⁸ Siehe Lyndal Roper, *Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung*. München (2007), S.157.

verknüpften Ausschweifungen waren katholischen wie protestantischen Theologen schon länger ein Dorn im Auge.³⁸⁹

Der Mythos Sabbat verlangte geradezu, immer weiter gesponnen und ausgeschmückt zu werden. Die Inversion der kirchlichen Traditionen und Rituale wurden von Dämonologen nur all zu gerne beschrieben. Francesco Guazzo beispielsweise erwähnt in seiner Beschreibung des Hexentanzes, dass die Hexen stets linksherum tanzten, da die linke Seite als unheilvoll galt.³⁹⁰ Bei Pierre de Lancre war jedes Detail der Schilderung ein moralischer und religiöser Hinweis; das Brot wurde aus schwarzem Weizen gebacken, Herzen ungetaufter Kinder wurden zum Mahl gereicht, der Sabbat in seiner Gesamtheit ähnelte einem schrecklichen Jahrmarkt.³⁹¹ Einer Satire auf das Markttreiben gleich führt Tausch bei de Lancre zu Tumult und Aufruhr, Handel erzielt keinen Wohlstand sondern ufert in Chaos und Geschrei, das den Tod vorhersagt, aus.

Die Themen Sabbat und dem damit verbundenen Hexenmahl sind inhaltlich in den Geständnissen vieler Hexen nicht voneinander zu unterscheiden. In der dämonologischen Theorie hingegen wurden strikte Regeln für Teufelsbankette definiert und die theologische Relevanz betont. Als Bestandteile des christlichen Ritus' waren Salz und Brot als ungenießbar für den Satan eingestuft; die Speisen am Sabbat sättigten darüberhinaus nicht.

Die Teufelstaufe wurde ähnlich wie der sexuelle Akt mit dem Teufel magische drei Mal vollzogen, was als Plagiat des kirchlichen Taufrituals durch den Erzfeind Gottes umso verwerflicher erachtet wurde. Auch die Verwendung von Weihwasser unterstrich den gar blasphemischen Charakter dieser Namensgebung durch den Teufel, welche als Symbol der satanischen Treue galt.

Die Werke der Dämonologen weisen klar definierte Stilmittel auf; die Sprache in de Lances *Tableau* etwa ist besonders körperbezogen und von stilistischen Elementen wie Rhythmus und Wiederholungen durchsetzt, wo überlange Sätze die Spannung weiter zu steigern versuchen und den Höhepunkt durch Schilderung von gar grausigen Details unaufhörlich hinausschieben. Bei Henri Boguet beruht die

³⁸⁹ Lyndal Roper, *Hexenwahn*. S.158.

³⁹⁰ Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum* [1608], übersetzt von E.A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1930), S.37ff.

³⁹¹ *Tableau*, S.121; "On y voit de grandes chaudieres pleines de crapaux et impress, coeurs d'enfants non baptisez, chair de pendus, et autres horrible charognes, et des eaux puantes, pots de graisse et de poison, qui se preste et se debite a cette foire, comme estant la plus precieuse et commune merchandise qui s'y trouve."

Spannung auf dem Drang des Autors nach reizvollen Geschichten.³⁹² Nicolas Rémy hingegen erläutert schon im Vorwort zu seiner *Daemonolatria* sein Bestreben, den Sabbat in eine künstlerische Gestalt zu bringen, da er sich auch in seiner Freizeit zur Dichtkunst hingezogen fühlte.³⁹³

³⁹² Henri Boguet, *Discours exécration des sorciers*. Lyon (1602). Ders., *An Examen of Witches*. Übersetzt von E. A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1929).

³⁹³ Nicolas Rémy, *Demonolatriy*. Übersetzt von E. A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1930), S.IX. Rémys Vorwort, *Ad Lectorum*, ist in der deutschen Ausgabe nicht übersetzt worden.

Der Sabbat im Tableau

Die Sabbatbeschreibung steht im Mittelpunkt des *Tableaus* und stellt somit den Hauptteil dar. Obwohl der Sabbat im *Malleus Maleficarum* nicht erwähnt wird, waren die nächtlichen Aktivitäten von Hexen seit dem 12. Jahrhundert bekannt.³⁹⁴ De Lancres Untersuchungen trugen zur Ausweitung und Veränderung bestehenden Wissens bei und bestätigten andererseits auch die Erkenntnisse vieler seiner Vorgänger wie Grillando, Boguet, und Elich.³⁹⁵

Überzeugt von der Realität des Sabbats, widmete de Lancre viele Seiten seiner Abhandlung der Widerlegung der Ansichten derjenigen, die diesen für eine Illusion hielten. Für ihn existierte der Sabbat tatsächlich, da ihm nicht nur seine unzähligen Zeugen dies berichteten, sondern weil sie auch bis aufs Detail die Vorgänge bei diesem bestätigten. Ihre Körper wiesen noch immer die Spuren der Schläge des Teufels auf und die Treffen fanden an den gleichen Tagen wie einzelne, lokale Katastrophen, wie Stürme oder Bootsunfall auf See, statt.³⁹⁶

Die Hexen im Labourd, so scheint es, könnten sich zu jeder Zeit treffen, zu jeder Tages- und Nachtzeit, obwohl es üblich war, die Handlungen um Mitternacht beginnen zu lassen und mit dem ersten Hahnenschrei zu beenden. Die Treffpunkte waren für gewöhnlich Straßenkreuzungen, rechteckige Flächen oder Plätze in der wilden Natur. In Anbetracht der großen Anzahl von Hexen in der Gegend um Bayonne schien es, als ob sie sich überall treffen könnten und würden; zum Beispiel in der Kirche von Dordach, in Privathäusern in der Gemeinde St. Pée oder sogar in de Lancres eigenem Gasthaus, in seinem eigenen Zimmer.³⁹⁷ Die Anzahl der Teilnehmer war abhängig von Ort und Zeit; bei großen Festen konnten gut und gerne 12 000 Menschen anwesend sein, oder um die Worte der achtzehnjährigen Marguerite zu gebrauchen, „*il y avait autant de monde comme d'estoilles au ciel.*“³⁹⁸ Der Teufel fertigte verschiedene Abbildungen seiner selbst an, um an allen gleichzeitig stattfindenden Sabbaten anwesend sein zu können und offenbarte sich seiner Herde verschiedenartig. Manchmal erschien er als Ziegenbock und kroch aus

³⁹⁴ Siehe dazu Henry Charles Lea, *Materials Toward a History of Witchcraft*. Bd.1, New York (1957), S.170-198, 201-205.

³⁹⁵ Ebenda, S.395ff.; Henri Boguet, *Examen of witches*, Kap.XIV-XXI; Philipp Ludwig Elich, *De daemonomagia*. Frankfurt (1607), S.27, 41, 52-60, 86, 121, 131-139.

³⁹⁶ *Tableau* (1612), S.91.

³⁹⁷ Margaret McGowan, *The Sabbath Sensationalized*, S.191.

³⁹⁸ *Tableau* (1612), S.64, 134.

einem großen, runden Topf; manchmal nahm er die Gestalt eines dunklen Baumes an, der weder Arme noch Beine hatte und auf einem Thron saß „*avant quelque forme de visage d'homme, grand et affreux*“.³⁹⁹ Manchmal war seine ziegenbockähnliche Stirn mit drei Hörnern, von denen das Mittlere von einem blinkenden, blauen Licht umgeben war, gekrönt; oder er erschien als ein riesiger, fauler Ochse aus Bronze.⁴⁰⁰ Einige sahen ihn wiederum als Schlange. Was immer jedoch seine Form auch darstellte, die Zeugen stimmten in ihren Aussagen über das große Ausmaß und den schuppigen Charakter seiner Geschlechtsteile stets überein. Das Ereignis war im kompletten Gegensatz zur Langweiligkeit des täglichen Lebens unverändert großartig und erinnerte einige an eine Hochzeit, andere an einen prächtigen Hof mit passenden, begleitenden Festivitäten. Die Ordnung und der Ablauf dieser Ereignisse variierten offenbar. Die meisten Zeugen jedoch stimmten in dem Punkt überein, dass die Handlungen mit den Erzählungen der Hexen über das Böse, welches sie seit dem letzten Treffen vollbrachten, begannen. Für Aufgaben, die unerfüllt blieben, wurde, nach einigen Diskussionen, entweder ein Aufschub gewährt oder eine Bestrafung festgelegt. Die Kinder, die die Hexen von Nachbarn gestohlen hatten, wurden nun dem Teufel angeboten, der diese als seine Untergebenen akzeptierte, die würdig waren, sich um seine Kröten zu kümmern, nachdem sie einen Pakt mit ihm besiegelt hatten, in dem sie Gott, der Jungfrau Maria und dem heiligen Geiste, ihrer Taufe und der heiligen Kommunion, den Priestern, ihren Eltern und Paten, entsagten. Als Belohnung für diesen Pakt wurden die Kinder mit dem Teufelsmal versehen.⁴⁰¹ Wenn ein Kind diesem Pakt nicht spontan genug zustimmte, tat es dies ganz bestimmt, nachdem der Teufel diesem mit dem ewigen Höllenfeuer und Verdammnis gedroht hatte.

Im Allgemeinen begann die Zeremonie mit dem Kuss des Hinterteils ihres Meisters durch die versammelten Hexen; danach berichtete jede Einzelne über den Schadenzauber bzw. die Behexungen, die sie seit dem letzten Sabbat vollzogen hatte. Diejenigen, die nichts zu vermelden hatten, wurden vor allen Augen ausgepeitscht. Nachdem die Hexen den Teufel als ihren Gott verehrt hatten, machten sie sich daran, Salben und Gifte aus schwarzem, verbrannten Brot und Kinderfett herzustellen. Danach folgte das Festessen, von dem einige sagen, es wäre geschmacklos gewesen, während andere wiederum in Begeisterung über die

³⁹⁹ *Tableau* (1612), S.67.

⁴⁰⁰ *Tableau* S.71-73

⁴⁰¹ Ebenda, S.92. Laut de Lancre gab es im Labourd 2000 Kinder, die das Teufelsmal trugen.

Glieder der Kinder und Kröten, welche sie konsumierten, verfielen. Anschließend folgten lüsterne Tänze, welche nackt und Rücken an Rücken vorgetragen wurden, bevor die Feierlichkeiten in eine wilde, sexuelle Orgie, bei der Inzest und homosexuelle Kontakte gang und gäbe waren, ausufernten, die erst vom Schrei des Hahnes beendet wurden.⁴⁰² Der Satan selbst nahm an diesen lüsternen Spielen ebenfalls teil; der Verkehr mit diesem war jedoch äußerst schmerzhaft.

Pierre de Lancre füllt knappe zweihundert Seiten mit den detailreichen Schilderungen des Sabbats und den damit verbundenen sexuellen Einzelheiten. Diese beginnen schon mit dem Ritt auf dem Besenstiel, gehen weiter mit den Auspeitschungen, der exakten und immer wieder auftretenden Beschreibung des Geschlechtsteiles des Teufels, dem Verspeisen von Säuglingen und schlussendlich der Orgie an sich.

Zum Unterschied von früheren dämonologischen Abhandlungen gewährt de Lancre dem Sabbat einen überaus großen Platz in seinem Traktat. Im *Hexenhammer* beispielsweise wird der Sabbat überhaupt nicht erwähnt; auch in den darauf folgenden Werken wird höchstens von kleinen Zusammenkünften der Hexen gesprochen, jedoch nie über solch große Festivitäten wie es etwa bei de Lancre der Fall ist. Erst nach der Reformation tauchten vermehrt Sabbatbeschreibungen und die damit verbundene Verehrung Satans in großen Versammlungen und den hohen Anteil an perverser Sexualität in den Werken der Dämonologen auf.⁴⁰³

Entgegen der Gewohnheit, die Versammlungen nur am dafür geweihten Montag stattfinden zu lassen, wurden im Labourd auch sämtliche andere Tage herangezogen, mitunter zu den ungewöhnlichsten Zeiten – zu Mittag oder während der Dorfmesse, um nur zwei Beispiele zu nennen. An der Küste von Hendaye wurden die besonderen Zusammenkünfte an den vier Hauptfeiertagen des Jahres durchgeführt.⁴⁰⁴ Die Versammlungsorte wurden für gewöhnlich *lane de Aquelarre* – das bedeutet *lane de Bouc*⁴⁰⁵ – genannt. Berühmte Orte dafür waren die Gegend um

⁴⁰² Margaret McGowan, *The Sabbath Sensationalized*, S.192.

⁴⁰³ Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*. Philadelphia (1978), S.174; Jeffry B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca (1972), S.237f., 243; Erik H. C. Midelfort, „Witch Hunting and the Domino Theory“. In: James Obelkevich, *religion and the People, 800-1700*. Chapel Hill (1979), S.24; Peter Burke, „Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and his strix“. In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.39, 47; Margaret McGowan, „Pierre de Lancre's *Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized*.“ In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.187, 192, 199; John L. Teall, „Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency“. In: *Journal of the History of Ideas* 23 (1962), S.26f.

⁴⁰⁴ *Tableau*, S.66ff.

⁴⁰⁵ *Tableau*, S.69; Richtig übersetzt bedeutet „Aquelarre“ Wiese oder Ebene des Ziegenbocks, von „akerr“ = Ziegenbock und „larre“; „larra“ = Wiese.

die Einsiedelei von Saint Esprit, die baumlose Gegend des Gebirges La Rhune, die Kirche von Urdax, die Pfarrei von Saint Pée sur Nivelle und verschiedene Privathäuser, unter anderen sogar das Haus des Richters von Saint Pée.⁴⁰⁶

Für die erste Ausgabe von de Lancre *Tableau* wurde von Jean d'Espaignet ein lateinischer Vers über den *aquelarre* verfasst, welcher später auch in die französische Sprache übersetzt wurde.⁴⁰⁷

In seinem *Tableau* berichtet de Lancre unter anderem auch über die verschiedenen Formen und Auswirkungen der Strafen, die man zu entrichten oder erdulden hatte, wenn man nicht zu den kleinen oder großen Versammlungen erschienen war. Des Weiteren schreibt de Lancre, dass die Hexenmeister bei der Pfarrei von Urrugne den Teufel selbst um Schutz baten, nachdem de Lancre seine Ermittlungen dort aufgenommen hatte. Der Teufel wiederum soll diese Gebete erhört haben und war daraufhin zu den Zusammenkünften vom 20. bis zum 22. Juli 1609 nicht mehr erschienen. Dies geschah aus der Überlegung heraus, seine Anhänger davon zu überzeugen, dass er in der Zwischenzeit eine Unterredung mit Gott geführt habe; diesen habe er herabsetzend als *lanicot*, also Hänschen, bezeichnet. Aus diesem Zwiegespräch soll der Satan als Sieger hervorgegangen sein und durch zwei erfahrene Hexen, von denen eine später hingerichtet wurde, seinen Anhängern ausrichten lassen, dass sie von dem Übel befreit worden wären. Die Namen der hier genannten Hexen waren Marissans de Tartas und Marierchiquerra de Machinena.⁴⁰⁸

Von Marie de la Ralde erfährt de Lancre, dass Marissans ab dem zehnten Lebensjahr neue Hexen zum Sabbat geführt hatte, während er von Jeannette d'Abadie erfuhr, dass diese, um der Bezauberung durch den Teufel zu entgehen, eine Feige bei sich trug und mit anderen in der Kirche zusammen wachte. Besagte Feige wurde ihr aber vom Teufel abgenommen, wodurch sie wieder in seinen Bann geriet.⁴⁰⁹

Das Baskenland litt im Herbst stets unter einer großen Anzahl von Stürmen und starken Niederschlägen, was den Glauben an die Missetaten von Hexen, die dafür verantwortlich wären, nährte und so einen gewichtigen Einfluss auf den Alltag der dort ansässigen Menschen nahm. Laut eigenen Angaben war Jeannette d'Abadie

⁴⁰⁶ *Tableau*, S.69f.

⁴⁰⁷ *Tableau*, Bl. aa1j a, aaa b (lateinischer text), und ders., *L'incrédulité*, S.44-52 (französischer Text).

⁴⁰⁸ *Tableau*, S.70f.

⁴⁰⁹ *Tableau*, S.93f.

von ihrer Meisterin Graciana nach Neufundland gebracht worden, wo sie viele Menschen aus den unterschiedlichen Pfarreien des Labourd angetroffen habe.⁴¹⁰ Mit einem gemeinsamen Zauber bewirkten die Hexen die Strandung des Schiffes von Miguel Chorena aus Siboro, der jedoch selbst ein Hexenmeister war und an dieser Tat seinen Anteil hatte.⁴¹¹

De Lancre vernahm auch Kinder und vertraute auf die von ihnen gemachten Aussagen – einige ihrer Berichte stimmten mit anderen Angaben überein, was ihn wiederum in seinen Annahmen bestärkte. Darüber hinaus bestätigten mehrere Frauen unter Folter oder Androhung derselben, dass diese Kinder auch an Flügen oder Aquelarren teilgenommen hatten.⁴¹² Ein Mädchen namens Dojartzabal aus Ascain gab des Weiteren zu Protokoll, dass die Hexen selbst im Gefängnis in der Lage wären zum Sabbat zu gelangen.⁴¹³ Ihren Angaben zufolge legte der Teufel, wenn er ein Mädchen zum Sabbat holen wollte, ein gleich aussehendes Trugbild in die Arme ihrer Mutter, um diese zu täuschen, was ihr selbst widerfahren wäre, als sie geholt wurde – bei ihrer Rückkehr konnte sie ein eben solches Trugbild bei ihrer Mutter sehen.⁴¹⁴

Weitere Berichte betreffen unter anderem einen Hausbesitzer aus Ioanissena, der sein Dienstmädchen der Hexerei verdächtigte und sie daher an ein Tischbein band und versuchte, sie davon abzuhalten, einzuschlafen – trotz all dem war es ihr gelungen fortzugehen.⁴¹⁵

Das Thema des Transports der Hexen zum Sabbat wird von de Lancre in einem eigenen Kapitel ausführlich behandelt und wirft ein interessantes Licht auf dessen Herangehensweise. In seiner Meinung hätten alle Christen an die Existenz des tatsächlichen Transports von Hexen zu den Sabbaten zu glauben; dieser konnte nur die Seele alleine betreffen, jedoch auch Körper und Seele gemeinsam konnten befördert werden. Im zweitgenannten Fall würde der Teufel ein exaktes, körperliches Ebenbild der betreffenden Hexe vor Ort zurücklassen. Hexen könnten in ihren Gedanken, zu Fuß oder in dem sie vom Satan selbst geflogen wurden, zum Sabbat gelangen. Diese Transporte seien keineswegs nur wilde Phantasie, sondern real und gehören schon alleine deshalb strengstens bestraft, da dieser Umstand eine schwere

⁴¹⁰ *Tableau*, S.94f.

⁴¹¹ *Tableau*, S.95.

⁴¹² *Tableau*, S.95-99.

⁴¹³ *Tableau*, S.100f.

⁴¹⁴ *Tableau*, S.101.

⁴¹⁵ *Tableau*, S.101f.

Sünde im Sinne der katholische Kirche darstellt; dabei verlässt er sich vornehmlich auf Rémy, Boguet und del Rio. Die beiden Erstgenannten hätten persönlich Vorsitz über Hexenjagden geführt und wären deshalb diesbezüglich besonders prädestiniert, wohingegen del Rio christlicher und gläubiger agieren würde als irgendjemand sonst.⁴¹⁶ Dadurch wird klar, dass de Lancres ideologisches Grundgerüst auf den Ansichten gleichgesinnter Dämonologen, einer lose definierten religiösen Orthodoxie und seinen eigenen Erfahrungen im Zuge der Verhöre der der Hexerei verdächtigten Personen aufgebaut war.

Durch diese Verhöre und den damit verbundenen Aussagen konnte de Lancre Bodins Ansicht, wonach der Teufel keinen Pakt mit Kindern machen könne, widerlegen. Er hätte unzählige Fälle erlebt, in denen sechs- bis zwölfjährige Kinder einen Pakt mit dem Satan schlossen, Gott abschworen und das Teufelsmal als Zeichen ihrer neuen Zugehörigkeit erhielten. Dieses Teufelsmal wäre das Schlüsselement, um eine Hexe als solche eindeutig zu deklarieren.⁴¹⁷ Er berichtet unter anderem, dass er das Teufelsmal im Auge eines siebzehnjährigen Mädchens schon beim Betreten des Raumes erkannt hatte; diese gestand dann auch, von ihrer Mutter zum Sabbat mitgenommen worden zu sein.

*„Le 3 Septembre 1610 ils m'appellerent pour voir si ie recognoistrois la marque dans l'œil à une ieune fille de dix-sept ans: ie la recognus des l'entree de la Chambre, et dy qu'elle l'auoit dans l'œil gauche, lequel estoit aucunement louche et egaré et plus hagard que l'autre: on regarda au-dedans, on y trouua comme quelque petit nuage qui sembloit une patte de crapaud, et la fille confessa ques a mere l'auoit menee au sabbat, et fait renoncer Dieu, et Satan l'auoit marquee de sa corne dans l'œil gauche, ce ques a mere confessoit aussi, laquelle estoit sur la sellette preuenue de mesme crime.“*⁴¹⁸

Die Aussagen und Berichte, auf welche sich de Lancre in seinem Tableau hauptsächlich bezieht, stammen von jungen Mädchen und Frauen, obwohl bezüglich der *transvectio* und dem Sabbat auch die Erfahrungen zweier Buben im Alter von zehn und zwölf Jahren sowie von einem fünfundzwanzigjährigen und fünfundsechzigjährigen Manne zu Protokoll gegeben wurden. Den Großteil der

⁴¹⁶ *Tableau*, S.79f., 88, 104, 109.

⁴¹⁷ *Tableau*, S.179.

⁴¹⁸ Ebenda, S.188f

Informationen jedoch bezieht er aus den Aussagen folgender Mädchen (in den Klammern findet sich ihr jeweiliges Alter):

- Catherine des Naguille (elf)
- Marie d'Aguerre (dreizehn)
- Jeanne de Hortilopits und Marie de Gastagualde (vierzehn)
- Catherine d'Arreiouäque (vierzehn oder fünfzehn)
- Marie de Mariagrane (fünfzehn)
- Cristoual de la Garralde (fünfzehn oder sechzehn)
- Marie de Naguille und Jeannette d'Abadie (sechzehn)
- Margueritte aus Sare (ihr Alter wird an verschiedenen Stellen zwischen sechzehn und achtzehn angegeben)
- Marie Dindarte (siebzehn)
- Marie d'Aspilcuette (neunzehn)
- Drei weitere Frauen waren vierundzwanzig, achtundzwanzig und dreißig Jahre alt
- Eine nicht namentlich genannte „Hexe aus Villefranche“ (achtundvierzig)
- Catherine de Barrende (ungefähr sechzig)

Durch diese Aufzählung der Zeugen wird de Lancres Beobachtung unterstrichen, wonach sich der männliche Teil der Bevölkerung den Großteil des Jahres auf hoher See befand und die Befragung der meist jugendlichen Zeugen keine von ihm präferierte Neigung repräsentiert, sondern er mit dem arbeiten musste, was ihm angesichts der absenten Männer zur Verfügung stand.

Die Frage, die sich nun aufdrängt, ist, wie diese Mädchen und Frauen zu diesen „Informationen“ kamen. Laut deren eigenen Aussagen wurden sie schon von Kind auf zum Sabbat mitgenommen und wuchsen somit schon sehr früh in diese Gegengesellschaft, in welcher sie dem Teufel geweiht wurden und der eine Art „Stiefvater“ aufgrund der Absenz ihrer erblichen Väter darstellte, auch vor dem Hintergrund des stetig stattfindenden Missbrauchs bei diesen Versammlungen. Die dort beobachteten Vorgänge machten diese Frauen natürlich zu idealen Augenzeugen, um gegen andere mutmaßliche Teilnehmer auszusagen; ein weiteres Indiz der Zugehörigkeit zur Hexensekte bedurfte hingegen keinerlei Bezeugungen:

das Teufelsmal. Für de Lancre bedeutete dies den definitiven Beweis der Partizipation am Sabbat.⁴¹⁹

Bezug nehmend auf das Teufelsmal schrieb de Lancre einen Abschnitt über einen ausländischen Wundarzt, der sich darauf verstand, diese Zeichen der Hexenmeister zu erkennen und mit einem siebzehnjährigen Mädchens namens Morguey, die verschiedenen *aquelarres* beigezogen hatte, bei vielen Prozessen anwesend war. Während er die Hexen untersuchte, wandte sich Morguey an die Mädchen und Jungen, welche Zeugnis abgelegt hatten. Der Wundarzt selbst verband bei seiner Tätigkeit den Hexen die Augen, bevor er sie mit einer Nadel an bestimmten Stellen stach, bis er schließlich einen unempfindlichen Punkt traf, welcher den gewünschten Beweis erbrachte. Am unempfindlichsten zeigte sich hier eine gewisse Jeannette de Belloc⁴²⁰, ursprünglich der Schützling einer anderen Hexe namens Oylarchahar und danach der von Marie Martin de Adamcehorena. Ihre Aussagen entsprachen den zu diesem Zeitpunkt bereits bekannten Mustern.⁴²¹

Unter Berücksichtigung der Aussagen von Kindern sowie der Unterstützung von Menschen wie dem Wundarzt aus Bayonne schloss de Lancre letztendlich, dass mindestens dreitausend Einwohner des Labourds mit den Hexenmalen gezeichnet waren. Da dieses Zeichen untrüglich und in keiner Weise durch eine Krankheit hervorgerufen werden konnte, war es ein eindeutiger Beweis für die Hexerei und daher für die Beurteilung der Fälle äußerst wertvoll.⁴²² Dennoch gelang es ihm nicht, bei verschiedenen konkreteren Fällen den entsprechenden Beweis zu erbringen; so war er zum Beispiel nicht in der Lage, einen angeblichen Krötenfuß im Auge einer Hexe aus Biarritz zu sehen.⁴²³

De Lancre sieht im Sabbat nicht nur eine pervertierte Darstellung des königlichen Hofes mit all seinen Variationen, sondern auch eine Angleichung der Kirche mit ihren verschiedenen Ehrenämtern. Subdiakone, Diakone und Priester waren an den Messen beteiligt, „heilige“ Utensilien wie Weihwasser wurden verwendet und es gab Würden bis zu einem Rang des Bischofs, Opfergaben, Predigten, ja sogar ein *ite missa est*. Sogar falsche Märtyrer wurden hervorgebracht, damit sich ein komplettes

⁴¹⁹ *Tableau*, S.103.

⁴²⁰ *Tableau*, S.185ff.

⁴²¹ *Tableau*, S.130-136.

⁴²² *Tableau*, S.181f.

⁴²³ *Tableau*, S.184f.

Bild einer Kirchenstruktur fand.⁴²⁴ Auch wenn es diverse Abweichungen gab, war man doch bemüht, die christlichen Rituale derart zu imitieren, dass sogar die Tücher, die man noch heute auf die Familiengräber in einigen baskischen Kirchen legt, einen Widerpart in dem teuflischen Kult finden.⁴²⁵

Die Salben, mit welchen sich die Hexen einrieten bevor sie zum Sabbat flogen, wären nach de Lancre der Versuch, diesen Zusammenkünften die äquivalente Ehrerbietung zu verleihen wie es die katholische Kirche mit all ihren Sakramenten und heiligen Salbungen betreibe.⁴²⁶

Die Hexen würden gar das Kreuzzeichen am Sabbat imitieren und mit einem blasphemischen *in nomine*, gesprochen in drei Sprachen⁴²⁷, die Heilige Dreifaltigkeit verhöhnen; nach dem Präsentieren der schwarzen Hostie (in manchen Fällen ist auch die Rede von einem runden Stück einer geschwärzten Rübe) durch einen Hexenmeister warf derselbe diese zu Boden und zerteilte sie in mehrere Stücke. Laut einer Zeugenaussage wäre das Hexenwesen auch deshalb die bessere Religion, weil die Messen viel herrlicher und prunkvoller von statten gehen würden.⁴²⁸

Nach den Beschreibungen de Lancres würde die komplette Welt beim Sabbat invertiert und grotesk sein; selbst die stattfindende „schwarze“ Eucharistie würde Rücken an Rücken gefeiert werden. Das Gleiche berichtet auch Philipp Ludwig Elich; er spricht vom Nähertreten der Teilnehmer an die Hostie und somit den Satan mit dem Rücken voran und dem Kopf zurückgebeugt, um so auch den *osculum infame* leichter durchführen zu können. Auch der Jesuit Juan Maldonado beschreibt solche Inversionen in seinen Schriften und Vorträgen; er hätte solche Berichte auch im Werk

⁴²⁴ *Tableau*, S.454f

⁴²⁵ *Tableau*, S.456.

⁴²⁶ *Tableau*, S.111-123.

⁴²⁷ Lateinisch, Spanisch und Baskisch.

⁴²⁸ *Tableau*, S.453-462, 126.; Zur Hostienschändung siehe auch *La Possession de Jeanne Fery, religieuse professe du couvent des sœurs noires de la ville de Mons.* ed. Von D.M.Bourneville, Paris (1886), S.89f.; für weitere Beschreibungen des Sabbats siehe Henri Bogue, *An Examen of Witches.* Übersetzt von E.A.Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1929), S.51-61; Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum.* Übersetzt von E.A.Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1929), S.13-16, 35-40, 47f.; Esprit de Bosroger, *La Pieté affligée; ou, Discours historique et theologique de la possession des religieuses dites de Sainte Elizabeth de Louviers.* Rouen (1652), S.389-403; Jacques d'Autun, *L'Incredulité sçavante, et la credulité ignorante: au sujet des magiciens et des sorciers.* Lyon (1671), S.127-186; Jean Le Normant, *Histoire veritable et memorable de ce qui c'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées és pais de Flandre*, Bd.1. Paris (1623), S.32-71, 92-100, 121ff, 303f.

eines katholischen Theologen einer früheren Epoche, nämlich dem römischen Inquisitor und Dominikaner Silvestro Da Prierio (Mazzolini), gefunden.⁴²⁹

Die lange Absenz der labourdinischen Männer gibt unter den Zurückgebliebenen Anlass zur Unzufriedenheit und auch Hass. In dem halben Jahr ihrer Anwesenheit dürften die Männer jedoch zu Gewaltausbrüchen neigen und nicht vom Drang nach Harmonie geleitet sein.⁴³⁰ Als ihr höchstes Gut wird ihr Ruf angesehen; alles andere scheint sie nicht zu interessieren. Diese offenkundige, emotionale Isolierung der Männer von den Frauen führt zu Gleichmut und einem gewissen Phlegma in den zwischenmenschlichen Beziehungen.⁴³¹ Im Gegensatz dazu führen Adelige kein durch Hunger oder sonstige Mängel bedrohtes, unsicheres Leben an der Peripherie; trotz gelegentlicher Erwähnung als Teilnehmer des Sabbats erscheinen sie sehr selten in den Reihen der Angeklagten und noch weit seltener als Verurteilte. Die Hexerei ist im Labourd, wie überall, die Domäne der Armen und insbesondere die der armen Frau.⁴³²

Der in den zahlreichen Zeugenaussagen beschriebene Sabbat besitzt auch eine spielerische Komponente; viele Frauen berichten von einer glücklichen und sorgenfreien Zeit und der großen Freude, die es ihnen bereiten würde, Tag und Nacht zu tanzen.⁴³³ Die Beschreibungen von den Glücksgefühlen, welche die Frauen beim wahllosen Geschlechtsverkehr nach oder gar während des Tanzes empfinden würden rufen bei Pierre de Lancre Ekel hervor, da ihm der Tanz an sich widerwärtig erscheint. Er vergleicht den Sabbat mit dem sogenannten „Spinnentanz“, der *tarantale* bzw. *tarantism*, einem in den Gegenden von Apulien, Südost-Italien und um Neapel herum gebräuchlichen Tanz von Besessenheit und Heilung.⁴³⁴ Der Tanz im Labourd bringt jedoch keine Heilung, sondern den Verlust des Seelenheils mit sich.

⁴²⁹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. Paris (1612), S.75 u. 460; Philipp Ludwig Elich, *Daemonomagia; sive libellus erotematikos, de daemonis cacurgia, cacomagorum et lamiarum energia*. Frankfurt/Main (1607), S.132 u. 135; Juan Maldonado, *Traicté des anges et demons*. Übersetzt von François de La Borie. Paris (1605), fo.211^{r-v}; Silvestro Da Prierio (Mazzolini), *De strigimagarum, daemonumque mirandis*. Rom (1575), S.137.

⁴³⁰ *Tableau* (1612), S.41.

⁴³¹ Ebenda, S.38.

⁴³² Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.130.

⁴³³ *Tableau* (1612), S.41.

⁴³⁴ Vgl. Gilbert Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris (1980), S.230-41. Ausführlicher äußert sich Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge (1994), S.214f., über die Verbindung von Krankheit und Musik sowie die Rolle der letzteren in der Leistung italienischer Heilpraktiker, der sogenannten *charlatans*.

De Lancre hat den Spinnentanz vermutlich in Italien gesehen, denn er beschreibt die Tänzer als Menschen, *qui estoient teintes d'un venin qui faisait faire mille et mille sauts*.⁴³⁵ Dieser Tanz ist sehr alt, geht möglicherweise auf vorchristliche Besessenheitsriten zurück und wird später in einem eigenen Kapitel erörtert.⁴³⁶ Für de Lancre hingegen stellt dieser apulische Heiltanz lediglich ein weiteres teuflisches Ritual dar; er ist der festen Überzeugung, dass sowohl die Historie des Tanzes als auch die Historie der Magie ihren heilenden Charakter zugunsten der dämonischen Inspiration eingebüßt hat.

Der Umstand, ob tatsächlich der Teufel persönlich an einem der zahlreichen Sabbate Vorsitz hielt, bereitete de Lancre in seinen Ausführungen Kopfzerbrechen; durch die Aussagen der Teilnehmer kam er jedoch zu dem Induktionsschluss, wonach der Teufel definitiv im Stande sei, einen ihm bis aufs kleinste Detail gleichenden Dämon zu den einzelnen Versammlungen zu schicken und somit die Illusion aufrechtzuerhalten. Diese täuschende Erscheinung visualisierte sich nach den zahlreichen Zeugenberichten zumeist als Ziegenbock, konnte jedoch auch als großer, dunkler Baumstamm ohne Arme oder Beine, auf einem Stuhl sitzend, mit einem großen, furchterregenden menschlichen Gesicht erscheinen.⁴³⁷ Bei der Erscheinung als Ziegenbock hätte in den meisten Fällen die Anatomie desselben oft nicht mit jener des echten Tieres übereingestimmt; so wurde von einigen Zeugen von vier Hörnern berichtet, wobei sich zwei an der Vorderseite des Kopfes und zwei an der Rückseite befanden. Der Großteil der Aussagen sprach von drei Hörnern, von denen das mittlere Horn als eine Art Lichtquelle, als Fackel diente, mit welcher die Versammlung erhellt und sämtliche Kerzen entzündet wurden.

Durch all die verschiedenen Erscheinungsformen wollte der Teufel sein wahres Ich verbergen und seine Grundintention, die Täuschung und Illusion aufrechterhalten und sich unter jenen, die ihm unterwürfig und gehorsam waren, aufzuhalten und von diesen verehrt zu werden.⁴³⁸ Dies sind weitere Verweise auf das Zentralthema des Tableaus, die Unbeständigkeit, und ein weiterer Baustein in der Rechtfertigungskette de Lancre für sein rigoroses Vorgehen, den Labourd in die religiöse, moralische und politische Einheit des Königreiches einzugliedern.

⁴³⁵ *Tableau* (1612), S.17.

⁴³⁶ Vgl. Gary Tomlinson, *Music in Renaissance Magic. Toward a Historiography of Others*. Chicago (1993), S.168f.

⁴³⁷ *Tableau*, S.72f.

⁴³⁸ *Tableau*, S.370.

Pierre de Lancre glaubte vermutlich tatsächlich, was er von diversen „Zeugen“ hörte; dies sollte jedoch in einen gewissen Kontext gesetzt werden. Sicherlich fasziniert von dieser baskischen Region, die er als exotisch und doch tadelnswert empfand und so different von der Kultur, in welcher er aufgewachsen und sozialisiert war, sollten diesbezüglich einige Aspekte genauer beleuchtet werden.

Zum einen bestand für ihn das Problem der Translation, da er der baskischen Sprache nicht mächtig war, weshalb er auf die Unterstützung und Hilfe eines Übersetzers angewiesen war. Dieser personifizierte sich in Form des jungen Priesters Lorenzo de Hualde, welcher im Labourd aufwuchs und sich nicht nur wegen der Aussicht auf einen Karriereschub für die französischen Gesandten engagierte, sondern auch selbst fest von der Realität einer Hexensekte mit all seinen Aspekten, den Sabbat eingeschlossen, überzeugt war.

Als zweiter Aspekt muss de Lancres politische Mission angeführt werden. Der König verlangte nach einer Wiederherstellung der Ordnung in dieser abgelegenen Region des Reiches, denn ein Überschwappen der angeblich grassierenden Hexenseuche auf den Rest Frankreichs hätte möglicherweise ungeahnte Auswirkungen gehabt. Während seines Aufenthaltes im Labourd wohnte de Lancre beim Graf d'Urtubie, der bezeichnenderweise den Patron Lorenzo de Hualdes repräsentierte. Dieser Graf besaß Ländereien in den spanischen Pyrenäen und hegte ein persönliches Interesse an den Hexenprozessen von Zugarramurdi und Vera-de Bidasoa, welche zur gleichen Zeit stattfanden. Pierre de Lancre wurde, wie man sieht, neben seiner schon vorhandenen Empfänglichkeit bezüglich dem Wahrheitsgrad diverser Aussagen über Hexenangelegenheiten noch von jemanden begleitet, der seinerseits großes Interesse an den Verfolgungen dieser besagten Personen an den Tag legte und dabei die Dienste seines priesterlichen Schützlings dazu benutzte, um die de Lancre zugespeisten Informationen aller Wahrscheinlichkeit zum Ungunsten der dabei Beschuldigten zu kanalisieren. Aber de Lancre selbst hatte sehr wohl seine eigenen Ansichten zu diesem Kapitel, was man auch anhand des vollen Titels seines Tableaus ablesen kann:

Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons. Où il est amplement traicté de la Sorcellerie et Sorciers. Livre tres curieux et tres utile, non seulement aux juges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes. Avec un discours contenant le procedur faicte par les Inquisitions d'Espagne et de Navarre, à 53 Magiciens, Apostats, Juifs, Sorciers, en la ville de Logrogne en Castille, le 9 de Novembre 1610. En laquelle on voit combine l'exercice de la justice en France est plus juridiquement traicté, et avec de plus belles forms qu'en tous autres Empires, Royaumes, Republiques et Estats.

Die Betonung liegt hier nicht nur auf dem gerichtlichen Verfahren, sondern auf dem *französischen* gerichtlichen Verfahren und der *französischen* Rechtsprechung; de Lancre ist für die Wiederherstellung von Recht und Ordnung im Labourd verantwortlich und somit der Arm des Gesetzes für die Zeit seiner Anwesenheit. Nach seiner Abreise würde der Graf d'Urtubie die Verantwortung über die Aufrechterhaltung der königlichen Ordonnanzen tragen und religiösen Abweichlern keinen Raum zur Entfaltung geben. So lag es in beider Männer politischem Interesse, die Verfolgung der sogenannten Hexen voranzutreiben, um dem französischen Rechtsstaat und somit den Intentionen des Königs gerecht zu werden.

Gegen all diejenigen, die den Sabbat für eine reine Illusion oder für Träume hielten, argumentierte de Lancre, dass, wenn es Träume wären, wie es dann möglich wäre, dass alle dieselben Träume hätten; wie es möglich wäre, dass all diese Dinge auf die gleiche Art und Weise, zur selben Zeit, am selben Tag, zur selben Stunde geschehen; träumten sie alle die selben Dinge, Kleine und Große, Alte und Junge, Frauen und Männer, Gereizte und Phlegmatische, Lebhaft und Melancholische?⁴³⁹ Als das Parlament von Bordeaux, das sich auf die konventionelle Rechtsprechung stützte, in den meisten Fällen auf Beweise und Tatsachen insistierte und sich weigerte, einen Urteilsspruch aufgrund eines einzigen Zeugen zu fällen, muss sich de Lancre herausgefordert gefühlt haben, seine Aufzeichnungen und seine Sichtweise zu verteidigen und ein überzeugendes Argument für die Existenz der gefährlichen und weit verbreiteten „Hexensekte“ vorzulegen. Aus diesem Grunde fing er schon bald nach seiner Rückkehr aus dem Labourd nach Bordeaux mit der Arbeit

⁴³⁹ *Tableau*, S.344.

an seinem zweiten Buch, welches sein bekanntestes – manche nennen es auch sein berüchtigtstes – werden sollte.

Es entsteht jedoch beim Lesen seiner berühmten Beschreibung aller teuflischen Aktivitäten beim Sabbat der Eindruck, dass er die Fakten dahingehend aufgeputzt hat, dass der Leser de Lancre eigene Gefühle des Erstaunens und der Abscheu teilt. Der Rhythmus, der durch die bewusste Platzierung langer Adverbien, die unklar und suggestiv in ihrer Bedeutung sind, gegeben ist, baut sich stufenförmig auf, und die Phrasen werden immer länger, bis auch die längsten Wörter gedoppelt werden:

*„Dancer indecemment, festiner ordemment, s'acoupler diaboliquement, sodomiser execrablement, blasphemer scandaleusement, se venger insidieusement, courir apres tous desirs horribles, sales et desnaturez brutalement, tenir les crapaux, les viperes, les lezards, et toute sorte de poison precieusement: aymer un Bouc puant ordamment, le caresser amoureusement, s'acointer et s'acoupler avec luy horriblement et impudamment.“*⁴⁴⁰

An anderen Stellen des *Tableaus* kann er seine große Abscheu und seinen Ekel vor den Vorgängen des Sabbats nicht zurückhalten:

*„Ce faux prestre a la teste en bas, et les pieds contre-mont, et le dos ignominieusement tourné vers l'autel. Enfin on y voit en chaque chose ou action des representations si formidables, tant d'abominables objects, et tant de forfaitis et crimes execrables, que l'air s'infecteroit si ie les vouloy exprimer au plus long. Et peut-on dire sans mentir, que Satan mesme a quelque horreur de les commettre.“*⁴⁴¹

Da die Teilnehmer eines Sabbats oft maskiert waren, wurde das Szenario des Sabbats von vielen Dämonologen mit einem Karneval verglichen. Das teilweise ekstatische Treiben, das völlige Vergessen gesellschaftlicher Regeln und das Verbergen der eigenen Persönlichkeit wurden als dämonisch angesehen.

Bezüglich der Gegen-Symbolik von Ölen und Salbungen macht es nach der Lektüre der Abhandlungen der Dämonologen den Anschein, dass die Katholiken in diesem Punkt besonders sensibel waren. Pierre de Lancre meint dazu, dass die Verwendung von Fett, welches die Hexen als Flugsalbe benutzten, ein Versuch wäre, dem Sabbat

⁴⁴⁰ *Tableau*, sig. ũ i.

⁴⁴¹ *Tableau* (1612), S.122.

das Gefühl von Ehrfurcht und Ehrerbietung, welches für gewöhnlich den kirchlichen Sakramenten, der Taufe, und der heiligen Salbung vorenthalten sind, zukommen zu lassen.⁴⁴²

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts zweifelten nur wenige an der Realität des Sabbats. Guibélet, Naudé und Spee waren wichtige Ausnahmen in einer Zeit, in der es laufend Veröffentlichungen, welche von unzähligen Befragungen über weitere, lüsterne Details über die nächtlichen Aktivitäten unterstützt und begleitet wurden, gab.⁴⁴³

Pierre de Lancre sieht im Zuge seines Tableaus Parallelen zwischen der Verwandlung von Hexen, baltischen Werwölfen, den schon von Olaus Magnus und Caspar Peucer beschriebenen lappischen Zauberern (Schamanen) und den im *Canon Episcopi* erwähnten Anhängerinnen der Diana.⁴⁴⁴ Den *gandus* oder Stock der lappischen Schamanen hat man zum einen mit dem von den burjatischen Schamanen benutzten Steckenpferd in Verbindung gebracht, zum anderen mit dem Besenstiel, auf dem die Hexen angeblich zum Sabbat flogen.⁴⁴⁵ Der volkstümliche Kern des Sabbats – magischer Flug und Verwandlung – scheint laut Carlo Ginzburg aus einem fernen eurasischen Substrat zu stammen.⁴⁴⁶

Das gemeinsame Merkmal bestand nach de Lancre in der Fähigkeit, in eine diabolische Ekstase zu verfallen, die irrtümlicherweise von einigen als Trennung der Seele vom Körper interpretiert werde:

⁴⁴² *Tableau* (1612), S.111-23.

⁴⁴³ Siehe J. P. *Seguin*, *L'Information en France avant le Périodique*. Paris (1964), S.38-45, "Manifestations du Diable".

⁴⁴⁴ *Tableau*, 253ff., siehe besonders S.268.

⁴⁴⁵ Vgl. L.*Weiser*, *Zum Hexenritt auf dem Stabe*. In: Festschrift für Maria Andree-Eysn. Ort (1928), S.64.69; *dies.*, *Hexe*. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd.3, Berlin (1930). Sp.1849ff.; J.*Fritzner*, *Lappernes Hedenskab og Trolddomkunst*. In: Historisk Tidsskrift. Kristiania, (1877), S.159ff. Bei Carlo *Ginzburg*, *Hexensabbat – Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin (1990), S.151, steht zu lesen, dass der Terminus *gandreidh* („Zauberritt“) in der isländischen Saga von Thorstein vorkommt [*Vita Thorsteinis Domo-Majoris*. In: Scripta Historica Islandorum de rebus gestis veterum borealium, latine reddita. Bd.III, Hafniae (1829), S.176ff.]. Der Held, der einem Kind folgt, besteigt einen Stock und fliegt in ein unterirdisches Jenseits, aus dem er mit einem Ring und einer Decke, geschmückt mit Edelsteinen, die er dem König dort unten geraubt hat, zurückkehrt.

⁴⁴⁶ C.*Ginzburg*, *Hexensabbat*. S.142; H.*Biedermann*, *Hexen. Auf den Spuren eines Phänomens*. Graz (1974), S.35ff.

*„Il faut confesser que comme les sorciers n'estoient iadis en tel nombre qu'aviourd'huy, et se tenoyent separez aux montagnes et desertes, et retirez ens pais Norvegue, Danemarc, Suede, Gothie, Hirlande, Linonie et autres pais du Septentrion, leurs Idolatries et malefices n'estoient si avant cognus, et tenoit on pour fable et conte de vieille ce que l'on en disoit.“*⁴⁴⁷

Auch der heilige Augustinus sei unter den Ungläubigen der Vergangenheit gewesen; seit nunmehr jedoch über hundert Jahren hätten Inquisitoren und Laienrichter Licht in diesen Gegenstand gebracht.⁴⁴⁸

Pierre de Lancre war der Überzeugung, dass die Werwölfe genau wie Hexen, die körperlich am Sabbat teilnahmen, imstande waren, ihre menschlichen Schalen abzulegen und die Gestalt von Tieren annehmen konnten. Er verweist jedoch auf den Umstand, dass diese Flüge und Verwandlungen bisweilen lediglich im Traum von statten gingen (siehe dazu Kapitel „Lykanthropie“). Diese Träume waren freilich nicht harmloser Natur, da sie der Satan persönlich den verderbten Gemütern der Hexer, Hexen und Werwölfe eingab. Ein Universalgelehrter wie Giovan Battista della Porta veranschaulichte die Ekstase als natürliches Phänomen, welches von bestimmten Bestandteilen der Hexensalben verursacht wurde⁴⁴⁹; für de Lancre hingegen verkörperte sie ein integrales Element des Teufelskultes, zu dem primär der Sabbat zählte.

⁴⁴⁷ *Tableau* S.271.

⁴⁴⁸ Ebenda

⁴⁴⁹ Vgl. G.B.della Porta, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*. Neapel (1558), S.102. In den nachfolgenden Ausgaben begegnete Della Porta den Vorwürfen der Zauberei, die ihm Bodin entgegengehalten hatte, durch einen gewaltsamen Eingriff, indem er nämlich den Absatz stillschweigend unterdrückte: vgl. ders., *Magiae naturalis libri XX*. Neapel (1589), Einleitung.

Zur Gravur Jan Ziarnkos

Das *Tableau* war in seiner zweiten Auflage von 1613 mit einer Gravur des Künstlers Jan Ziarnko versehen. Obwohl diese Gravierung keine schwarze Messe im ursprünglichen Sinne darbot, zeigte sie dennoch eine ausführliche Szene von religiösen und höfischen Umkehrungen, die de Lancre im Detail beschrieben hatte.⁴⁵⁰

An der Spitze der Gravierung sieht man den Teufel in der Form eines Ziegenbocks, mit einem Licht, welches an das Zeichen des Heiligen Geistes erinnert und das über seinen verlängerten Hörnern schwebt, inthroniert. Zu seiner Linken sitzt eine Nonne auf einem Thron, der mit Kröten dekoriert ist; zu seiner Rechten die bekrönte Hexenkönigin, die mit wallenden Roben bekleidet ist und gebieterisch ein Geschenk in Form eines Neugeborenen entgegennimmt. Durch die Mitte des Bildes, in einem Schleier aus Rauch, welcher aus einem Kessel emporsteigt, der mit Kröten, Schlangen und Echsen gefüttert und mit menschlichen Knochen geheizt wird, fliegen geflügelte Dämonen, Hexen auf Besenstielen, Bruchstücke menschlichen Fleisches und vereinzelt Knochen. Diese Wellen aufsteigenden Rauches scheinen eine Szene zu zerschneiden, welche oberflächlich betrachtet einen harmonischen Eindruck zu machen scheint, da mit Perlen geschmückte Zuseher hohen Ranges dem Spektakel beiwohnen, welches äußerst gut organisiert zu sein scheint. Manch einer mag sich einen Augenblick lang an die Pracht des späten Valois-Hofes erinnert fühlen; diese Vision verschwindet jedoch sehr schnell wieder wenn man realisiert, dass diese scheinbar harmonischen Gruppen von Menschen tatsächlich die Eintracht und Harmonie, die im Normalfall an solchen Höfen herrscht, verspotten.

Die zwei Gruppen der Tänzer agieren nackt und mit dem Rücken an Rücken; ein kleiner Teich mit Kröten, um den sich in einer Ecke Kinder kümmern stellt die Versorgung der Nahrung des Banketts, welches in der anderen Ecke zu sehen ist, dar. Die Musik, bestehend aus einer Laute, Geige, Harfe und Trompete imitiert in

⁴⁵⁰ Ziarnkos Gravur war nur im Nachdruck des Tableaus von 1613 gegenüber der Seite 118 abgedruckt gewesen. Jan Ziarnko, * um 1575, † 1628. Maler und Kupferstecher aus Lemberg (Ukraine). Er erhielt seine Ausbildung in Krakau und wurde ab 1596 als Kupferstecher und Meister in Lemberg tätig. 1598 übersiedelte er nach Italien und später nach Paris. Hervorstechend für Ziarnkos Werke sind seine genaue und exakten Zeichnungen sowie seine detailreichen Abbildungen, nicht so sehr der künstlerische Effekt. Seine Werke gelten daher heute als wertvolle Bildquelle. Siehe dazu Georg Kaspar Nagler, *Neues allgemeines Künstler-Lexikon oder Nachrichten von dem Leben und den Werken der Maler, Bildhauer, Baumeister, Kupferstecher, Formschneider, Lithographen, Zeichner, Medailleure, Elfenbeinarbeiter*, 22 Bde. München (1835-1852). Lyndal Roper, *Witchcraft and the western imagination*. Cambridge Journals, Transactions of the Royal Historical Society 16 (2006), S. 117-141. Stanislaw Sawicka, *Jan Ziarnko, A Polish Painter-Etcher of the First Quarter of the 17th Century*. London (1936).

ihrem Auftreten die Harmonie von Musen; de Lancre versichert jedoch, dass die wiedergegebenen Töne ausnahmslos kakophonisch wären.⁴⁵¹ Seine Beschreibung des Sabbats stellt sich als eine geschäftige Marktszene dar, ist äußerst kraftvoll, voller Begeisterung, und offenbart sowohl Naivität als auch Genuss:

*„Le Sabbat est comme une foire de marchands mêlez, furieux et transportez, qu’arrivent de toutes parts. Une rencontre et meslange de cent mille subiets soudains et transitoires, nouveaux à la vérité, mais d’une nouveauté effroyable qui offence l’œil, et sousleve le cœur.“*⁴⁵²

De Lancre beschreibt den Sabbat als eine prächtige, erheiternde Party, bei der die Gäste den Höhepunkt der Begeisterung erreichen, als das Feuerwerk den Nachthimmel erhellt; hinzukommt die außergewöhnliche Umgebung der Veranstaltung.

Der Eindruck einer „festlichen Hölle“ wird jedoch durch die Antithese des Inhalts eher bestätigt als abgeschwächt. Anstelle von gottgleicher Monarchie und perfekter, platonischer Liebe werden am Sabbat die extremste Form der Zwangsherrschaft und die ekelhafteste, sexuelle Erniedrigung zelebriert, mit dem Ziel, Chaos durch Entmenslichungen und Gräueltaten anstelle von moralischer Ordnung und Frieden zu garantieren. Wenn Ziarnkos berühmte Gravur einen Hof darstellt, ist dies ein Anti-Hof, und de Lancres Impresario kein Meister der Feierlichkeiten, sondern ein dämonischer Gebieter der Unordnung.⁴⁵³

Dem Tanz wurden generell nicht nur therapeutische Kräfte in bezug auf seine Ordnung und Tugend zugesprochen, sondern er stellte auch die harmonischen Verbindungen, welchen alle Erscheinungen und Phänomene unterworfen waren, dar. Hexen würden dadurch rasend und mörderisch gemacht werden und auch fehlgebären, wenn sie schwanger wären; dies würde sich in Gesten der Gewalt und Lüsternheit bemerkbar machen.⁴⁵⁴ Ein einzelner ritueller Akt wie der anale Kuss würde die religiöse Verehrung und die weltliche Treue pervertieren, die Vernunft einer erhabenen Stellung, von welcher individuelles Wohlbefinden und soziale

⁴⁵¹ Margaret McGowan, *The Sabbath Sensationalized*, S.193.

⁴⁵² *Tableau* (1612), S.119.

⁴⁵³ Stuart Clark, *Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York (1997), S.90f.

⁴⁵⁴ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*. Paris (1580), S.87ff.; Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum* [1608], übersetzt von E.A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1930), S.39, 45 ; *Tableau* (1612), S.199-212.

Beziehungen abhängen, entmachten und auf eindeutige Art und Weise den polemisierenden Charakter dämonischer Politik und deren Groteskheit symbolisieren.⁴⁵⁵

Auf den folgenden Seiten wird die Gravur Jan Ziarnkos szenisch aufbereitet.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Philipp Ludwig Elich, *De daemonomagia*. Frankfurt (1607), S.133f.; siehe auch Nicolas J. Perella, *The Kiss Sacred and Profane*. Berkeley und Los Angeles, 1969.

⁴⁵⁶ Die einzelnen Bilder werden mit freundlicher Genehmigung des *Special Collections Department, Glasgow University Library* verwendet. Mein Dank gilt hier besonders Fiona M. Neale für die nette Unterstützung.



Jan Ziarnkos berühmte Gravur des Sabbats, welche in der 1613 erschienenen zweiten Auflage von Pierre de Lancre's *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* zwischen den Seiten 118 und 119 abgedruckt wurde. Der Gravur war eine Legende beigelegt, welche die einzelnen Szenen grob beschrieb und von de Lancre ausführlichem Bericht abgeleitet war.⁴⁵⁷

Auf den nächsten Seiten folgen die Darstellungen und Erläuterungen (laut der Legende) der mit Buchstaben gekennzeichneten Einzelszenen des Gesamtwerkes.

⁴⁵⁷ *Tableau* S.65-168, 193-234.



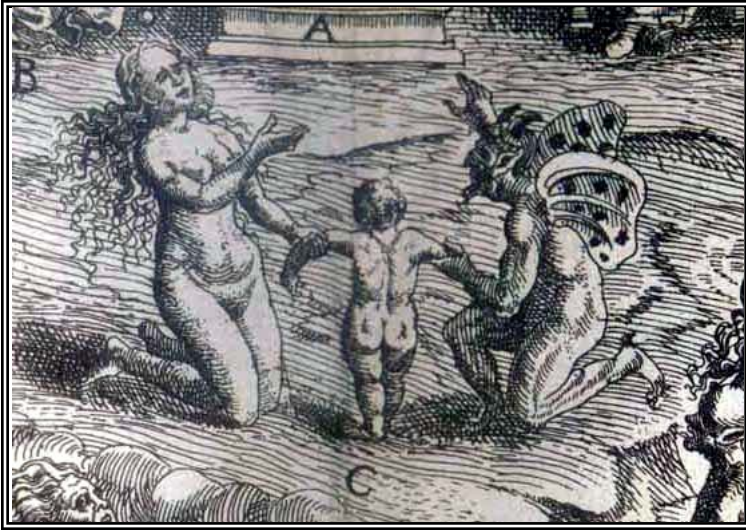
A

Satan in Form eines Ziegenbocks, der von einer vergoldeten Kanzel, welche als sein Thron stilisiert wird, zu predigen scheint. Das mittlere seiner fünf Hörner ist erleuchtet, um alle Kerzen und Feuer des Sabbats zu entzünden. (Dies ließe sich als den Teufel als Quelle allen Lichts deuten)



B

Die gekrönte Königin des Sabbats sitzt zu seiner Rechten; eine weniger Begünstigte zu seiner Linken. (Diese beiden könnte man als die Königin und die Prinzessin des Sabbats deuten)



C

Unmittelbar vor dem Thron führt eine nackte Hexe in Begleitung eines geflügelten Dämons dem Satan ein Kind, das sie verführt hat, vor.



D

Dies sind die Gäste des Festessens, wobei jede(r) einen Dämon neben sich sitzen hat. Das Einzige, was hier serviert wird, ist Aas, das Fleisch von Gehängten, Herzen von ungetauften Kindern und niemals von Christen verspeiste, unreine Tiere. Das gesamte Essen ist geschmacklos und ungesalzen.



E

Am rechten Bildrand sieht man die bedauernswerten Hexen, welche sich nicht in die Nähe des unmittelbaren zentralen Treibens wagen, da sie nur als Zuseher und deshalb nur am Rande des Sabbats geduldet werden.



F

Nach dem Festessen folgt der Tanz; unabhängig, ob man vom Essen unbefriedigt oder illusorisch angefüllt wurde, und höchst böartig und abscheulich in jedem Falle, führt jeder Dämon seinen Sitznachbarn vom Bankett zum verfluchten Baum. Dort angekommen, wendet der erste Teufel sein Gesicht zu den Tänzern, mit dem Rücken zum Baume, und der Zweite, sein Nachbar, wendet sein Antlitz dem Baum entgegen, was ihnen der Rest der Gruppe nachmacht. Dann beginnt der Tanz, indem sie mit ihren Füßen aufstampfen, und sich mit den wollüstigsten Unanständigkeiten, die man sich vorstellen kann, bewegen.



G

Dies sind die Musikanten, die die Melodien spielen, zu deren Musik und Gesang die Hexen tanzen.



H

Unterhalb der Musiker tanzt eine Gruppe von Frauen und Mädchen mit dem Rücken zueinander im Kreis herum.



I

Hier sieht man den Kessel über einem Feuer, in dem alle möglichen Gifte hergestellt werden, welche Tod und Krankheit über die Menschen bringen und das Vieh vernichten sollen. Eine der Hexen hält Schlangen und Kröten in ihrer Hand, während die andere deren Köpfe abschneidet und die Körper häutet um sie anschließend in den großen Topf werfen zu können.



K

Einige der Hexen kommen erst während des Sabbats auf Heugabeln und Besenstielen an, während andere auf Ziegenböcken mit kleinen Kindern, die sie bereits in die Hexerei eingeweiht haben, herbei reiten, um diese dem Satan vorzuführen. Andere Hexen verlassen den Sabbat hoch in den Lüften bereits wieder, um über dem nahen Meer Stürme und Unwetter zu entfesseln.



L

Am linken Bildrand sieht man die edlen Herren und Damen, sowie andere reiche und mächtige Hexen welche den wichtigen Ablauf des Sabbats dirigieren. Diese erscheinen sehr oft nur maskiert und verschleiert, da sie nicht wiedererkannt werden wollen.



M

Kleine Kinder, die von den Hexen zum Sabbat mitgenommen wurden, assistieren diesen indem sie mit Stöcken und weißen Gerten die Kröten, die sich in einem kleinen Bach befinden, am Verlassen desselben hindern.

Bilder als Quelle

Die Entschlüsselung von Bildern kann einen wichtigen Teil der historischen Quellenforschung repräsentieren, da Bilder in keinem bloßen Darstellungsverhältnis zur Realität ihrer Zeit stehen, sondern selbst Realität ihrer Zeit sind. Die Bildnisse und deren Interpretation sind im Falle der historischen Frauenforschung von gewichtiger Bedeutung; der stets wiederkehrende Vorwurf von der Geschichtslosigkeit der Frau implementiert die Abwesenheit der Frau in dieses historische Konzept. Die Geschichte der Frau und weibliche Abbildnisse sind deshalb im wesentlichen Zusammenhang mit der historischen männlichen Selbstimagination zu beleuchten.

Die keineswegs geradlinige Entwicklung der gesellschaftlichen Vorstellungen bezüglich der Frau muss aufgrund der Ausformungen unterschiedlicher historischer Auslegungen und sozialer Kodizes differenziert betrachtet werden. An historischen Schnittstellen wird sichtbar, wie es Sigrid Schade⁴⁵⁸ beschreibt, dass die Aktualität des Hexenthemas als anachronistisch bezeichnet werden könnte, als ein Anachronismus aber, der in der Frauengeschichte System hat; so lässt sich feststellen, dass einige Teile des Hexenmusters aus dem sechzehnten Jahrhundert sehr wohl seit der Antike bekannt und bis heute wirksam sind.⁴⁵⁹

Durch die Definition der Hexe als einen Begriff, als „kulturelles Deutungsmuster“⁴⁶⁰, wird die Existenz der Hexe bereits negiert, und man scheitert mit dem Versuch, die feministische Ausrichtung einer im Untergrund tätigen Hexensekte nachzuweisen.⁴⁶¹ Deshalb sollte man davon ausgehen, dass es sich bei dem erhaltenen Hexenbildmaterial nahezu gänzlich um „Männerphantasien“ handelt.

Der wohl bekannteste deutsche Künstler um 1500, Albrecht Dürer, hatte zwischen 1502 und 1505 den Kupferstich einer auf einem Bock rückwärts reitenden Hexe gestaltet; eine allegorische Darstellung der verkehrten Welt, welche in der Gestaltung von fliegenden Hexenfiguren als Vorlage für alle nachfolgenden Künstler immer

⁴⁵⁸ Siehe Sigrid Schade, *Kunsthexen – Hexenkünste*. In: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Hexenwelten*. Frankfurt am Main (1987), S.170-218, hier S.171.

⁴⁵⁹ Vgl. das Vorwort in: A.Sachs/S.Schade/H.Wunder (Hrsg.), *Frauenbilder, Frauenrolle. Materialien zur Weiterbildung*. Kassel (1985).

⁴⁶⁰ Claudia Honegger, *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*. Frankfurt (1978).

⁴⁶¹ S.Schade, *Kunsthexen*. S.172.

wieder aktuell wurde. Die in den verschiedensten Darstellungen kontinuierlich auftauchende, auf einem Bock reitende, mit einem Mantel halbbedeckte Frau ist vielleicht auf eine antike Göttin der Wollust, Aphrodite Pandemos, zurückzuführen; jedoch reitet diese Aphrodite zu keinem Zeitpunkt rückwärts auf einem Bock, bestenfalls im Damensitz und ist in ihrer verlinkten Verbindung in der Gestaltung der Hexen bei Hans Baldung Grien zu finden. Kein anderer Künstler in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts gestaltete mehr Hexen. In seinen Arbeiten bezieht er die Hexe mit ihrem erotischen Körper in die Wirkung des Bildes ein. Der ästhetische Charakter der körperlichen Blöße bewirkt bei Hans Baldung Grien eine Erotisierung der Bilder. Der nackte Körper selbst wird zum magischen Werkzeug, mit welchem die Hexen im Stande sind Macht auszuüben. Um 1600 wurden sehr viele Darstellungen und Bildnisse von Hexen von niederländischen Künstlern gestaltet.⁴⁶² Der 1565 in Antwerpen geborene Künstler Jacques de Gheyn II. schuf zwischen 1600 und 1610 eine Reihe von Hexenzeichnungen; seine wohl bekannteste Hexendarstellung ist der Stich „Hexenversammlung“. Auf diesem Stich haben sich Hexen am Rande einer alten Eiche auf einem freien Feld unter großen Unwetterwolken versammelt. Die vorderste, nackte, sitzende Hexe, die zwischen ihren gespreizten Beinen mit einem Knochen in einem Salbentopf rührt, erinnert an den Clair-Obscur-Holzschnitt von Hans Baldung Grien von 1510 und den dabei dargestellten voyeuristischen, lustvollen Blick.⁴⁶³ Ein Buch und ein zusätzliches Gefäß deuten auf die Produktion von magischen Salben hin; der Topf zwischen den Beinen war als erotische Anspielung schon bei Baldung belegbar. Auf der linken Seite der Eiche entfernt eine Hexe den Deckel eines Kessels, aus welchem die Dampfvolken entsteigen, die das gesamte Himmelsgewölbe bilden und die auf Besen und Böcken reitenden Hexen durch die Lüfte tragen. Diese riesigen Wolken mit ihren darin fliegenden Hexen inspirierten möglicherweise Jan Ziarnko zu dessen Illustration des Hexensabbats in Pierre de Lancre's Tableau von 1613. Die zentrale Gruppe der drei Hexen, welche auch bei de Gheyn vorkommt, ist rund um einen Kessel zu Gange, jedoch stark abgeändert, sodass eine Rückführung auf den niederländischen Maler fraglich ist. Die Furie, die aus einer Höhle zu stürmen scheint, und der kesselnahen Salamander dürften aber auf de Gheyn zurückgehen; auch finden sich in der dem Kessel

⁴⁶² Vgl. dazu Petty Bange/Ellen Muller (Hrsg.), *Tussen heks en heilige. Het vrouwbeeld op de drempel van de moderne tijd, 15de/16de eeuw*. Antwerpen (1985).

⁴⁶³ Sigrid Schade, *Zur Genese des voyeuristischen Blicks. Das Erotische in den Hexenbildern Hans Baldung Griens*. In: C.Bischoff u.a. (Hrsg.), *Frauen – Kunst – Geschichte*. Gießen (1984), S.98ff.

entsteigenden Rauchsäule einige der unheilbringenden Dämonen der *Hexenversammlung* und gar die wollüstige Aphroditeparodie wieder.⁴⁶⁴ Getreu dem Traktats de Lancres beinhaltet die Arbeit Jan Ziarnkos, im Unterschied zu autonomen Bildern wie bei de Gheyn, eine Fülle an Sabbatszenen und Hexenfestlichkeiten wie Musizieren, Tanzen und das Verspeisen von menschlichen Gliedern sowie die Verehrung des Teufels.⁴⁶⁵ Zur Erläuterung der einzelnen Szenen sind diese bei Ziarnko mit Buchstaben versehen, welche auf eine beigefügte, erklärende Legende verweisen.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Sigrid Schade, *Kunsthexen-Hexenkünste. Hexen in der Bildenden Kunst vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. In: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Hexenwelten, Magie und Imagination*. Frankfurt a. M. (1987) S. 170-218, siehe hier S.194. Dabei ist der Aphrodite Pandemos Typ gemeint.

⁴⁶⁵ Margaret McGowan, *The Sabbath Sensationalized*, S.192f.

⁴⁶⁶ Wolfgang Schild, *Hexen-Bilder*. In: Franz, Gunther/Irsigler, Franz (Hrsg.): *Methoden und Konzepte der historischen Hexenforschung. Trierer Hexenprozesse - Quellen und Darstellungen 4*, Trier (1998), S. 329-413, hier S.358f., Abb.17; Rossell Hope Robbins (Hrsg.), *Encyclopedia of witchcraft and demonology*. (New York) 1959, S.300f. Eine Illustration von Laurent Bordelon (1653 – 1730) *L'histoire des Imaginations extravagantes de M. Oufle*, 1710 in Amsterdam erschienen, wird von vielen Autoren als Parodie gängiger Sabbatdarstellungen, zum Beispiel des Stichs Ziarnkos, interpretiert. Auch Bordelons Ausführungen parodieren dämonologische Vorstellungen. Dazu passt der am linken Bildrand stehende, auf das absurde Treiben zeigende Narr, der dem Zuschauer die Wahnwitzigkeit des Geschehens - und damit die Lächerlichkeit der Vorstellungen vom Hexensabbat – anzeigt. Siehe dazu Maxime Préaud (Hrsg.), *Les Sorcières*. Ausstellungskatalog der Bibliothèque Nationale Paris. Paris (1973), S.130 Nr.246; Jane P. Davidson, *The Witch in Northern European Art, 1470-1750*. Freren (1987), S.87f.



Jacques de Gheyn: *Hexenversammlung (Hexensabbat)*, um 1608
 Pinsel und Feder in Braun, auf zwei vertikal zusammengefügt Blättern, 45 x 68.2 cm,
 Staatsgalerie Stuttgart, Graphische Sammlung, Inv.-Nr. C 1095
 Aus: van Regteren Altena, 1983, Bd. III, S. 171, Taf. 377

Tarantismus

Der Tarantismus oder Taranteltanz (Tarantella) ist eine Art Tanzzwang, der zuerst in Süditalien, Apulien, auftrat, sich später auch auf Sizilien und Neapel ausdehnte, in seiner ausgeprägtesten Form aber auf die apulische Gegend beschränkt blieb. Wann der Tarantismus seinen Anfang genommen hat, lässt sich nicht sagen, die ersten Berichte stammen aus dem fünfzehnten, die meisten aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, als die Erscheinung ihren Höhepunkt erreichte. Nach dem Volksglauben, aber auch nach der Ansicht der Ärzte wurde diese Art der Tanzkrankheit durch den Biss der Tarantel, einer in Süditalien heimischen Erdspinne, verursacht. Die Gebissenen, die an verschiedenen körperlichen und seelischen Krankheitssymptomen litten, suchten in tänzerischen, ekstatischen Bewegungen Heilung, die durch bestimmte Musik angeregt wurden. Diese Heiltänze entwickelten sich allmählich zu Volksfesten, die sich jährlich im Sommer wiederholten und erst im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts abnahmen.⁴⁶⁷

Nach Ansicht des Arztes Pier Andrea Matthioli (1500-1577) ist die Spinne nach der apulischen Stadt Tarent benannt und im Sommer auf den Feldern sehr zahlreich.⁴⁶⁸

Die meisten der schon von antiken Autoren beschriebenen Vergiftungserscheinungen nach einem Spinnenbiss konnten auch vom südapulischen Arzt Epiphanius Ferdinandus⁴⁶⁹ (1569-1638) bei den *Tarantati*, den Tänzern der Tarantella, beobachtet werden: Kopfschmerzen, Schwindel, Delirien, Sprachverlust, vorübergehende Blindheit, Erbrechen, kalter Schweiß, weißer Urin, Erektionen, eine angeschwollene Zunge und gerötete Augen, Appetitlosigkeit sowie Fieber. Die einzig erfolgreiche und in Apulien gewöhnlich auch angewandte Therapie ist nach Ferdinandus die Musik. Nur sie könne gemeinsam mit den Tänzen und der dadurch verursachten Schweißsekretion die Krankheit heilen.⁴⁷⁰

Der deutsche Jesuit und Universalgelehrte Athanasius Kircher (1602-1680) berichtet, dass die Gebissenen zu anfangs wenig spürten; nach einem Jahr aber, wenn der

⁴⁶⁷ Siehe dazu Anna Opela, *Tanzwut und Tarantismus*. Wien (1990), S.103-150; da die in der Folge genannten Ärzte die Spinnenbisstheorie bestätigten und ausbauten, bekamen die Taranteltänze wissenschaftliche Legitimation; zu Volksfesten geworden, konnten sie sich als „Carnevaletti delle Donne“ bis ins 18.Jahrhundert halten.

⁴⁶⁸ Pier Andrea Matthioli, *Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei de medica materia*. Venedig (1583).

⁴⁶⁹ Epiphanius Ferdinandus, *Centum historiae seu observationes et casus medici omnes fere medicinae partes*. Venedig (1621).

⁴⁷⁰ Ferdinandus, *Centum historiae*. S.255.

Giftstoff durch die große Sommerhitze wieder wirksam wird, die Männer und Frauen tanzen müssten, wodurch das Gift, welches sich im Körper verteilt hatte, über den Schweiß ausgeschieden werde.⁴⁷¹ Die Verschiedenheit der Verhaltensweisen der Gebissenen führt Kircher auf die Tarantelart und deren Lebensraum zurück.

Der Arzt und Universitätsprofessor Giorgio Baglivi (1668-1707) war der Ansicht, dass die Spinne nur in Apulien giftig wäre und dies auch nur im Sommer, vor allem an sehr heißen Tagen.⁴⁷² Er beschreibt dieselben Symptomen wie Ferdinandus; manche Kranke hätten darüberhinaus eine Neigung zu Gräbern und Totenbahnen, liebten Schaukelbewegungen, stürzten sich in Brunnen, wälzten sich auf der Erde, ließen sich schlagen, Frauen wären liebestoll. Nach seiner Theorie verursachte das Gift im Körper eine Koagulation, also eine Gerinnung des Blutes, die durch verschiedene Maßnahmen verhindert oder rückgängig gemacht werden müsse.⁴⁷³ Musik und Tanz seien die einzig wirksamen Mittel. Nach Biaglivi ist es unwahrscheinlich, dass die schnelle Bewegung, die durch die Musikinstrumente auf die Luft übertragen wird und über die Haut zum *spiritus* und zum Blut gelangt, die beginnende Koagulation nach und nach auflöst und die Säfte wieder verflüssigt. Aus diesem Grund belebt sich der Kranke, steht auf, bewegt sich und tanzt, sodass das Gift über den Schweiß ausgeschieden wird.⁴⁷⁴ Ist im Zuge des Tanzes nicht das ganze Gift beseitigt, kommt es jährlich zur Zeit des Bisses zu Rückfällen und zu den typischen Krankheitssymptomen.

Manche sahen in den *Tarantati* Betrüger, die eine Krankheit simulierten um Mitleid zu erwecken und Almosen zu bekommen. Andere Zeitgenossen wiederum sahen im Tarantismus nur Fantasterei, Fiktion und Auswüchse des apulischen Aberglaubens.

In den Beschreibungen der zahlreichen Spinnenarten gibt es sehr viele zoologische Irrtümer und Verwechslungen mit anderen Tieren wie Eidechsen oder Skorpionen, die teils bereits aus den Werken der alten Autoren übernommen wurden. Die Beschreibungen der Spinnen bei genannten Autoren sind sehr unterschiedlich und man kann annehmen, dass mehrere Spinnenarten gemeint sind. Neben der erwähnten Tarantel gibt es in Italien auch andere Spinnenarten, deren Gift in der Lage ist, teils schwere körperliche Erscheinungen hervorzurufen – so zum Beispiel

⁴⁷¹ Athanasius Kircher, *Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum*. Rom (1641).

⁴⁷² Giorgio Baglivi, *Opera omnia medico-practica, et anatomica*. Lyon (1704), S.552.

⁴⁷³ Baglivi, *Opera omnia*. S.560.

⁴⁷⁴ Ebenda, S.579.

die italienische Malmignatte (*Latrodectus tredecimguttatus*), über deren Giftigkeit es Berichte vom Ende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts gibt. Der Biss dieser Kugelspinne kann Krämpfe, Erbrechen, Magen- und Gelenksschmerzen sowie Delirien, Fieber und Schweißausbrüche bewirken.⁴⁷⁵

Apulien war zur Zeit der größten Ausbreitung des Tarantismus als eine der heißesten und trockensten Gegenden Süditaliens bekannt. Giorgio Baglivi etwa berichtet von der großen Hitze, von einer Luft wie in der Nähe eines glühenden Ofens, den heißen Nord- und Ostwinden und dem Mangel an Niederschlägen. Wilhelm Katner führt aus diesen Gründen die Krankheitserscheinungen der *Tarantati* auf einen Sonnenstich zurück.⁴⁷⁶

Die Krankheitserscheinungen bei einem Sonnenstich sind je nach Konstitution des Betroffenen, der Intensität und der Dauer der Sonneneinwirkung unterschiedlich zahlreich und treten in verschiedener Reihenfolge auf. Im Allgemeinen kommt es zunächst zu Kopfschmerzen, Schwindel, Übelkeit, Schweißausbrüchen, zu Schläfrigkeit oder Unruhe, geistiger Verwirrung, Durst, Appetitlosigkeit und Erbrechen. Bei weiterer Hitzebelastung stellt sich Fieber ein, das gleich in Delirien und Koma übergehen kann. Bleibt der Betroffene bei Bewusstsein, ist er ruhelos, ängstlich, die Haut ist heiß und trocken, die Atmung schnell, der Puls dünn und rasch. Die in den Quellen wiedergegebenen Tarantismus-Symptome sind so gut wie alle mit den Anzeichen einer Hitze-Hyperpyrexie identisch. Auch die übrigen, vor allem psychischen Störungen können als Folge einer zu intensiven Sonneneinwirkung gesehen werden. Meist kommt es bei einem Sonnenstich zu einer plötzlichen Hitze-Ohnmacht, die manchmal von Krämpfen und Delirien unterbrochen wird.

Mit dieser Sonnenstichthese erklären sich auch die in allen Quellen angeführten Rückfälle, die die *Tarantati* jährlich etwa zur Zeit des Bisses bekamen; im Falle eines schweren Sonnenstichs sind infolge der Schädigung des Nervensystems Nachkrankheiten sehr häufig. Bei vielen Taranteltänzern kann es sich also um Hitze Kranke in der Erholungsphase – die Dauer der Krankheit beträgt gewöhnlich ein paar Tage bis zwei Wochen – oder um solche gehandelt haben, die an einer der Nachkrankheiten, an „postkalorischen Störungen“ litten.⁴⁷⁷ Zwar ist die Ähnlichkeit

⁴⁷⁵ Wilhelm Katner, *Das Rätsel des Tarentismus*. Leipzig (1956), S.40-57.

⁴⁷⁶ Katner, *Das Rätsel des Tarentismus*. S.86f.

⁴⁷⁷ Opela, *Tanzwut und Tarantismus*. S.132f.

der Symptome einer schweren Latrodectus-Vergiftung mit denen einer Hitze-Hyperpyrexie groß, doch ermöglicht erst die Annahme eines Sonnenstichs die Deutung jener Krankheitserscheinungen, die als Folge eines Spinnenbisses nicht in Frage kommen. Dies betrifft die plötzliche Ohnmacht, die jährlichen Rückfälle und die psychischen Störungen; es erklären sich auch die besondere Giftwirkung in den Sommermonaten, die Anfälligkeit einer bestimmten Personengruppe und anderes mehr.⁴⁷⁸

Fast alle Berichterstatter betonen, und dies ist im Bezug zu de Lancres Beschreibungen interessant, die erotische Komponente bei den Tänzen. Es ist von sinnlicher Begierde, Erektionen und Samenfluss, unzünftigem Verhalten der Frauen, Liebestollheit etc. als Folgeerscheinungen des Spinnenbisses die Rede. Ferdinandus weist darauf hin, dass viele Tänzer längere Zeit enthaltsam lebten, um bei den Tänzen wilder zu sein; viele der von Kircher überlieferten Liedtexte zu den Tarantellen haben erotischen Inhalt.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Opela, *Tanzwut und Tarantismus*, S.134.

⁴⁷⁹ Ebenda, S.137.

Der naturwissenschaftliche Aspekt

Die Dämonologie als eine Naturwissenschaft anzusehen birgt einige Risiken im bezug auf ihre Glaubwürdigkeit in sich. Je mehr die Illusionen des Teufels vorangetrieben bzw. für bare Münze gehalten wurden, desto mehr fundamentale Probleme bezüglich der Wahrnehmung und Identifikation echter Phänomene traten auf. Dem Teufel wurde so viel Macht bezüglich der Täuschung gegeben, so viel Gewalt über die menschlichen Sinne, der Vorstellungskraft und dem Verständnis, dass es gelegentlich äußerst schwierig ist, festzustellen, wie eine wirkliche Unterscheidung zwischen Realität und Illusion vollzogen und beibehalten werden konnte.

Ein weiterer, wichtiger Aspekt des dämonischen Naturalismus betraf mehr die geistige als die physische Macht – des Teufels Voraussicht und seine Fähigkeit, vorherzusagen. Dies war nicht nur ein Thema, welches von fundamentaler Bedeutung für den Status der Weissagung der Hexerei, sondern auch für den Glauben an die Vorsehung selbst wichtig war. Es wurde auf dem Grundsatz insistiert, dass der Teufel über die Gedanken und Gefühle von Männern und Frauen nicht Bescheid wissen konnte. Aber er könnte den Hexen und Zauberern genügend Informationen über die Zukunft enthüllen; diese Voraussagen wären auch die Basis der antiken, prophetischen Religion gewesen.

Das Bedürfnis, das Übermenschliche als eine Kategorie zu bewahren, manifestierte sich auch im unüberbrückbaren Hindernis des Glaubens an die Metamorphose. Erzählungen und Geständnisse über Hexerei waren oft von der Verwandlung der Hexe oder deren Opfer in ein Tier abhängig; mit der Ausnahme von Bodin und einiger anderer konnte jedoch niemand das Phänomen der Verwandlung als real hinnehmen.⁴⁸⁰

Bezüglich der dämonischen Magie trat der Fall auf, dass Autoren ohne zu zweifeln annahmen, dass Dämonismus und Hexerei eine gewisse Art der Wirksamkeit hätten und dabei versuchten, die Forderung zu stellen, dass es an den tatsächlichen Mitteln, die dazu verwendet wurden, läge, wobei ein ritueller Zauberspruch, eine Beschwörung oder unechte physische Mittel in Betracht gezogen wurden. Dies trat auf, wenn es eine natürliche, aber versteckte, ursächliche Verbindung gab, welche

⁴⁸⁰ Siehe dazu *Tableau* (1612), S.235-53 ; *Elich*, *Daemonomagia*, S.148-56 ; Jean *Nynauld*, *De La Lycanthropie, transformation et extase des sorciers*. Paris (1615).

nur in den Bezeichnungen der Kenntnis von natürlichen, magischen Auswirkungen erkennbar waren. Durch das Misstrauen, dies selbst anzufassen, erhielt diese Idee eine inhärente Wirksamkeit, und de Lancre argumentierte, dass scheinbar unterstützende Beispiele, welche von ungewöhnlichen Verhaltensmustern von Tieren, Pflanzen, Metallen oder des natürlichen Magnetismus stammten mit Begriffen von verschiedenen geheimen, aber vollendeten, natürlichen Eigenschaften erklärt werden konnten. Als Beispiele verweist er auf Lemnius für das Bluten von Leichen in der Gegenwart des jeweiligen Mörders und Fracastoro für die Echeneis.⁴⁸¹

Ein Kapitel seines *Tableaus* stellt de Lancre den Salben und Giften zur Verfügung; über die Wirkungen und Aggregatzustände der einzelnen Gifte gibt de Lancre nur spärlich Auskunft. So gäbe es zwei Arten von Giften, eines dick wie eine Salbe, das andere in flüssiger Form.⁴⁸² Die Hexen benutzen die Salbe um Menschen zu behexen, indem sie ihnen diese oral verabreichen oder deren Kleidung damit einreiben; die flüssige Form des Giftes wird in eine Art Töpferware mit Löchern an der Unterseite, ähnlich einer Gießkanne, gefüllt und damit die Felder behext um Gewitterwolken aufziehen zu lassen, welche die gesamte Ernte vernichten sollten. Es gäbe auch noch eine andere Form des Giftes, so de Lancre, welches wie grünliches Wasser erscheine und dessen Zusammensetzung nicht klar definierbar sei; mit diesem würden sich die Hexen die Hände einreiben und bei Kontakt mit anderen Menschen konnte dies Behexung oder ein unglückliches restliches Leben nach sich ziehen.⁴⁸³ Das stärkste Gift benutzte man, um zu töten, und selbst die alten und erfahrenen Hexen, die die Möglichkeit hatten, sich in Tiere zu verwandeln und andere Wunder zu tun, gingen sehr vorsichtig damit um.⁴⁸⁴ Eine Suche nach Beweismitteln in Form von Salben, Näpfen oder Flaschen mit flüssigen Giften wurde zwar durchgeführt, blieb aber ohne Erfolg.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilège*. Paris (1622), S.124-57.

⁴⁸² *Tableau*, S.128f. Er beschränkt sich auf Anspielungen wie „grünliches und ein wenig dickes Wasser“ (*eau un peu épaisse et verdastre*) oder „etwas Öl oder Fett“ (*quelque huyle ou graisse*).

⁴⁸³ Ebenda

⁴⁸⁴ *Tableau*, S.128f.

⁴⁸⁵ *Tableau*, S.138f.; *L'incrédulité*, S.132.

An anderer Stelle des Tableaus macht de Lancre keinen Hehl aus seiner Abneigung und Abscheu vor dem Genuss von Tabak beziehungsweise Cohoba⁴⁸⁶ und den Frauen, die diesen verwenden um sich anscheinend zu berauschen:

*„Et comme les Indiens en l'isle Espagnolle prenant la fumee d'une cerraine herbe apellee Cohoba, ont l'esprit troublé et mettant les mains entre deux genoux et la teste baissee, ayant ainsi demeuré quelque temps en extase, se levent tout esperdus et affolez contant merveilles de leurs faux Dieux qu'ils appellent Cemis, tout ainsi que font nous Sorcieres qui reviennent du Sabbat. Demesme ceux cy usent du Petun ou Nicotiane en ayant chacun une planche en leurs lardins pour petits qu'ils soient, la fumee de laquelle ils prennent pour se descharger le cerveau, et se soustenir aucunement contre la faim. Or ie ne sçay si cette fumee les estourdit comme cette autre herbe les Indiens: Mais ie scay bien et est certain qu'elle leur rend l'haleine et le corps si puant, qu'il n'y a creature qui ne l'ait accoustumé qui le puisse souffrir, et en usent trois ou quatre fois par iour.“*⁴⁸⁷

Er beobachtete und untersuchte die Labourdiner, die ihm als völlig fremdes Volk erschienen, sehr genau und verglich sie häufig mit den Einwohnern der Neuen Welt.⁴⁸⁸ Von Erzählungen hatte er von dem Brauch der Indianer, ihre Gottheiten durch das Inhalieren des Rauchs einer Pflanze mit dem Namen Cohoba näher zu kommen, gehört; auch die Frauen des Labourd würden sich auf ähnliche Weise berauschen. Die Labourdiner rauchen Tabak, der sie in Trance zu versetzen scheint. Wenn sie aufwachen, berichten sie, dass sie zusammen mit vielen ihrer Freunde über das Meer an entfernte Ufer geflogen seien und sich an merkwürdigen und

⁴⁸⁶ Cohoba war ein halluzinogenes Mittel, gewonnen aus den Samen des *Piptadenia peregrina* („Tropical American Tree“), und wurde von den Einwohnern der Karibikinseln und Südamerika besonders um die Zeit der spanischen Expeditionen benutzt; es wurde vornehmlich mit einer Pfeife in Y-Form, für beide Nasenlöcher, geraucht. Die Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts unterschieden Cohoba meist von Tabak (so wie de Lancre es an dieser Stelle tut); die Begriffe wurden aber auch oft austauschbar verwendet. Kolumbus „entdeckte“ den Tabak auf seiner ersten Reise; im Laufe der nächsten Dekaden wurde es zu einem beliebten Genussmittel und fand Verwendung zu medizinischen Zwecken in Europa. Siehe dazu Sarah Dickson, *Panacea or Precious Bane: Tobacco in Sixteenth-Century Literature*. New York (1954).

⁴⁸⁷ *Tableau*, S.38f.

⁴⁸⁸ Seine Beschreibungen ihrer Lebensweise und ihrer Gewohnheiten erinnert an die Beschreibung des Verhaltens von Kindern. Seine Ausführungen unterschieden sich unwesentlich von Berichten der ersten Entdecker, welche ähnliches über die Indianer zu berichten wussten. Für mehr Informationen über das Verhalten der Europäer gegenüber den „Kindern“ der Neuen Welt siehe Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago (1991); Tzvetan Todorov, *The Conquest of America*. New York (1984); Bartolomé de Las Casas, *The Devastation of the Indies: A Brief Account*. Baltimore (1992), S.28, 33.

wunderbaren Erfahrungen erfreut hätten. De Lancre glaubt daran, dass solche „Flüge“ tatsächlich stattfinden, sieht aber auch die Armut der Menschen, die diese Unkräuter rauchen und gibt dem Vorkommnis andere, nüchterne Gründe. Er erkennt, dass das gerauchte Kraut den Hunger überdeckt und dass die sogenannte Reise an entfernte und glücklichere Ufer lediglich als eine phantasievolle Flucht vor dem Elend und der Armut des alltäglichen Lebens verstanden werden könnte.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ In seinem Buch *The Incorruptible Flesh. Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*. Cambridge (1988), S.17ff. berichtet Piero Camporesi von Brot, das mit Substanzen wie etwa Hanfsamen angereichert war, die ein Verhalten auslösten, das an Trunkenheit erinnert und zu Manifestationen eines kollektiven Deliriums führte, das sich auch in wilden Tänzen ausdrücken konnte. Camporesi versteht solche Phänomene als Hinweis auf eine „culture of hunger“ im frühmodernen Europa.

Der sexuelle Aspekt

Ein Themengebiet, das bis jetzt noch nicht abgehandelt wurde, betrifft die sexuellen Beziehungen zu Dämonen. Den Aussagen und Geständnissen nach zu urteilen, welche von der Hexerei verdächtigten Personen gemacht wurden, hatten Frauen, die den Sabbat besuchten, stets sexuellen Verkehr mit dem Teufel. Theologen haben die Realität des Verkehrs zwischen Menschen und dem Teufel, der entweder als männlicher Inkubus oder weiblicher Sukkubus auftrat, akzeptiert und über das Erscheinungsbild des Teufels (körperlicher oder geistiger Natur), das Ausmaß der Sünde und die Ausführungsmöglichkeiten des Aktes debattiert. Henry Charles Lea schreibt, dass die Neugierde der Richter bei Hexenverhandlungen unersättlich gewesen sei und sie alle möglichen Details über den sexuellen Verkehr erfahren wollten.⁴⁹⁰ Theologen und Dämonologen waren jedoch gleichermaßen verwirrt was das Zustandekommen des Verkehrs zwischen Dämonen, die eine geistige Form besaßen, und Menschen betraf; die Tatsache an sich wurde aber akzeptiert, nicht zuletzt, da sie die Autorität der Kirche und Bibel hinter sich wussten.

Pierre de Lancre vertrat die orthodoxe Sichtweise und meinte, dass Dämonen Geister wären und sie keine Freude oder Vergnügen empfinden könnten. Der Teufel könnte jede nur erdenkliche Form annehmen; er vermerkt dazu:

*„Il n'a point de forme constante, toutes ses actions n'estans que mouvemens inconstans pleins d'incertitude, d'illusion, de deception et d'imposture.“*⁴⁹¹

Sexueller Verkehr mit Dämonen war nur ein Aspekt einer allgemeinen europäischen Fixierung auf die physische Interaktion mit theriokephalen Mischwesen. Die in halb menschlicher, halb animalischer Form auftretenden Dämonen forderten von ihren menschlichen Verehrern die „verkörperlichte“ Anbetung, das heißt sie beanspruchten den formalen Abschluss eines Paktes, das „Verkaufen“ der Seele an den Teufel oder orgiastischen Geschlechtsverkehr. Die Möglichkeit dieses körperlichen Vollzuges war in den Jahrhunderten von 1400 bis 1700 ein alles andere als unproblematisches Thema, was jedoch von vielen Autoren, welche sich mit den vielfältigsten Variationen des körperlichen Kontakts zwischen Dämonen und Menschen auseinandersetzten, in

⁴⁹⁰ Siehe dazu Henry Charles Lea, *Materials Toward a History of Witchcraft*. Bd.1, New York (1957).

⁴⁹¹ *Tableau* (1612), S.64.

ihrer Signifikanz und Komplexität übersehen wurde. Entstanden in der Literatur um 1150, hatte der Widerspruch der Möglichkeit des körperlichen Kontaktes mit Dämonen für westeuropäische Theologen über Jahrhunderte eine Quelle, die besagte, das Engel und Dämonen lediglich körperlose Geister wären.⁴⁹² Als Link zwischen diesen beiden Ansichten manifestierte sich die Darstellung des Teufels als Ziegenbock, welcher die Realität von Wesen, die für antimateriell und körperlos erachtet wurden, repräsentierte und bestätigte.

Nach 1400 wurde in der westlichen Literatur wiederholt darauf hingewiesen, dass das Hexenwesen eine Kombination von *maleficia* und körperlicher Interaktion mit zu Fleisch gewordenen Dämonen sei. In einer Beschreibung des Hexenwesens von 1505 sind die einzelnen Verbrechen der Hexe wohlbekannt, jedoch findet sich eine auffallend häufig wiederholte Nutzung der Ausdrücke *corpus*, *res corporales* und *corporaliter*. Dies unterstreicht die Annahme, wonach diese Verbrechen durch Interaktion menschlicher und dämonischer Körper ermöglicht und vollzogen wurden.⁴⁹³

Der Schauplatz für diese Interaktion war natürlich der Sabbat. Francesco Maria Guazzo beschreibt die einzelnen sexuellen Überschreitungen am Sabbat, nach Abhaltung des Banketts, dem Tanzen und dem Singen als „*in the foulest manner they copulate with their demon lovers*“.⁴⁹⁴ Die teilweise obsessive Aufmerksamkeit vieler Dämonologen bezüglich dieser sexuellen Einzelheiten ist hinsichtlich der immer wieder verzeichneten Freudlosigkeit des Verkehrs umso erstaunlicher. Frühe Theoretiker schrieben zwar des Öfteren von den großen Freuden des diabolischen Verkehrs, obwohl in den Aussagen der mutmaßlichen Hexen genau so häufig vom vergnügungslosen Ablauf des Aktes an sich die Rede ist.⁴⁹⁵ Spätere Autoren tendierten zum Sammeln von Anekdoten über dämonische Kopulation; diese verlaufe ohne jeden Genuss, und Hexen würden den größtmöglich vorstellbaren Schmerz dabei empfinden. Im sechzehnten Jahrhundert fanden sich Beschreibungen des Geschlechtsteils des Teufels als „dick und lang wie ein Arm“; dieses sei mit widerhakenähnlichen Schuppen bedeckt und bestünde halb aus Fleisch und Eisen.

⁴⁹² Damit ist der Canon Episcopi gemeint. Siehe dazu Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago (2002), S.380-385.

⁴⁹³ Martin Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis Martini Plantsch, 1505*. In: Joseph Hansen (Hrsg.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn (1901), S.258-261.

⁴⁹⁴ Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum* [1608], übersetzt von E.A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1930), S.38.

⁴⁹⁵ Siehe J.Hansen, *Quellen*. Bonn (1901), S.162f. und 198.

Der Penis des Teufels könne zwei oder drei Zacken haben um gleichzeitig mehrere Körperöffnungen der Hexe zu penetrieren; der Samen des Satans sei eiskalt und schmerzhaft, manchmal verdorben und ranzig.⁴⁹⁶

So wie die übrigen Aktivitäten des Sabbats diene auch die dämonische Kopulation der Vermenschlichung von Dämonen; diese „sabbatischen Beweise“ verdeutlichten, dass eine reale, verkörperlichte Interaktion zwischen Hexen und Dämonen möglich sei. In der Vorstellung vom körperlichen Kontakt vereinigt sich das gesamte Konzept des Sabbats; dort fanden sexuelle Orgien und andere Aktivitäten unter der Aufsicht des Teufels statt, dem wiederum die Hexe ihre Huldigung und Verehrung durch diverse erniedrigende und abstoßende Rituale, körperlichen Kontakt inklusive, erbrachte.⁴⁹⁷ Die Erscheinung des Teufels variierte zwischen der Gestalt eines Mannes, einer animalischen Form und einer Mixtur aus beidem oder gar einer leblosen Form wie der eines Baumes. Unabhängig von dessen Erscheinungsbild fand die Interaktion mit seinen Jüngern in menschlicher und körperlicher Art und Weise statt; er verteilte Geld und Speisen, beaufsichtigte die sexuelle Orgie und schlug oder schalt Hexen, mit denen er unzufrieden war. Er veränderte oder vernichtete jedoch nicht das Wesen oder die Gestalt der Menschen wie griechisch-römische Götter dies zu tun pflegten, aber seine Belohnungen und Bestrafungen waren körperlich und boshaft, womit er einen eindeutigen moralischen Gegenpart zu Gott repräsentierte. Was jedoch am wichtigsten war: er verhielt sich genau wie ein menschliches Wesen.⁴⁹⁸

Der Sabbat war buchstäblich die „Hölle auf Erden“; es belief sich auf eine Verlegung des satanischen Hofes von einer unsichtbaren Welt in die Sphäre der körperlichen Interaktion, welche tatsächlich besuchbar wurde. Somit wurde der Beweis seiner „realen“ Existenz erbracht, der Beweis intimen Kontaktes mit Dämonen, an dem tausend Menschen gleichzeitig teilnehmen konnten und was auch durch spätere Zeugenaussagen verdeutlicht wurde.⁴⁹⁹ Die Aussagen mancher Hexen, wonach sich der sexuelle Kontakt auch im Traum vollziehen ließe, verwarf Pierre de Lancre mit

⁴⁹⁶ *Tableau*, S.134, 213-233, 224f.; Francesco Maria *Guazzo*, *Compendium maleficarum* [1608], übersetzt von E.A. Ashwin und ediert von Montague Summers. London (1930), S.31; Rossell Hope *Robbins* (Hrsg.), *Encyclopedia of witchcraft and demonology*. New York (1959), S.464-468.

⁴⁹⁷ Siehe dazu die Abbildungen in Guazzos *Compendium*, bes. fig.12, S.282.

⁴⁹⁸ Walter *Stephens*, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago (2002), S.20.

⁴⁹⁹ H.C.Erik *Midelfort*, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684; The Social and Intellectual Foundations*. Stanford (1972), S.85-163.

dem Hinweis darauf, dass die Natur der Dinge es nicht erlauben würde, dass jemand sexuellen Kontakt hätte ohne dies zu wissen.⁵⁰⁰

Die Darstellung der dämonischen Kopulation nach 1570 schlug einen eskalierend außergewöhnlichen Pfad ein; die sexuellen Kontakte, welche Hexen zu gestehen gezwungen wurden, waren gewalttätiger und sensationeller Natur als in der Periode bis 1520.⁵⁰¹ Durch ständige Wiederholungen erlebte die dämonische Kopulation eine maßlose Übertreibung in deren Darstellungsform; der Teufel demonstrierte seine Männlichkeit durch Grenzüberschreitung der Wahrscheinlichkeit. So musste sein Geschlechtsteil stets von enormem Ausmaße sein, sein Ejakulat überaus ergiebig, wobei beides eiskalt und somit extrem schmerzhaft zu ertragen wäre.

Die Darstellungen des Teufels als Hybrid zusammen mit diversen sadistischen Fantasien sind zwar schon vor 1570 zu finden, wurden jedoch erst danach in die einheitliche Sabbatbeschreibung übernommen.⁵⁰²

Eine der wenigen Beschreibungen unter den vielen Dämonologien, wie es zu sexuellen Verkehr mit dem Teufel kommen könnte, liefert Pierre de Lancre in seinem Tableau unter Berufung auf Augenzeugen:

Iohannés d'Aguerre, dict que le Diable en forme de bouc auoit son membre au derriere et cognoissoit les femmes en agitant et poussant avec iceluy contre leur deuant.

*Marie de Marigrane aagee de quinze ans habitante de Biarrix dict, Qu'elle a veu souvent le Diable s'accoupler avec une infinite de femmes qu'elle nomme par nom et surnom : et que sa coustume est de cognoistre les belles par-deuant, et les laides tout au rebours.*⁵⁰³

⁵⁰⁰ Tableau, S.540

⁵⁰¹ Vgl. Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Dialogus in tres libros divisus: Titulus est Strix, sive de ludificatione daemonum*. Bologna (1523); ders.; *Libro ditto strega, o delle illusioni del demonio*. Übersetzt von Leandro Alberti, 1524. Ediert von Albano Biondi. Venedig (1989); ders.; *La strega, ovvero, de gli inganni de' demoni*. Übersetzt von Turino Turini, 1555. Genua (1988).

⁵⁰² Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*. Paris (1580); Nicolas Rémy, *Daemonolatriae Libri Tres*. Lyon (1595); Henri Boguet, *Discours des sorciers*. Lyon (1602); Francesco Maria Guazzo, *Compendium maleficarum*. Mailand (1608); Jean Bodin, *De magorum daemonomania : vom Außgelassnen Wütigen Teüffelsheer Allerhand Zauberern, Hexen unnd Hexenmeistern, Unholden, Teuffelsbeschwerern, Warsagern, Schwartzkünstlern, Vergiftern, Augenverblendern etc. Wie die vermög aller Recht erkant, eingetrieben, gehindert werden sollen / durch Johann Bodin außgegangen. Und nun erstmals durch Johann Fischart auß Frantzösischer sprach trewlich in Teutsche gebracht . - Zum andernmahl an vilen enden vermehrt und erklärt . - getruckt zu Straßburg. Straßburg (1591); Martin del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Löwen (1599-1600).*

⁵⁰³ Tableau, S.217.

De Lancre führt des Weiteren an, eine Junggesellin hätte ihm berichtet, dass der Teufel den Geschlechtsakt in den seltensten Fällen mit Jungfrauen vollziehe, da er mit diesen keinen Ehebruch begehen könnte und er deshalb warte, bis diese verheiratet seien. Diese Zeugin berichtete ebenfalls, dass der Teufel eine besonders hübsche Frau, die noch unverheiratet und jungfräulich war, für sich ausgesucht hätte und zuwartete, bis diese in den Stand der Ehe getreten sei, um mit ihr zu kopulieren und so in doppelter Weise zu entehren, nämlich ihr die Jungfräulichkeit zu nehmen und gleichzeitig Ehebruch zu begehen.⁵⁰⁴

Die sechzehnjährige Jeannette d'Abadie berichtet über das promiskuitive Treiben während des Sabbats.⁵⁰⁵ Satan würde den Teilnehmern befehlen zu kopulieren, und zwar auf die abscheulichste Art und Weise, nämlich Töchter mit ihren Vätern, Söhne mit Müttern, Schwestern mit Brüdern, Enkelinnen mit ihren Großvätern. Darüberhinaus gestand sie, sexuelle Verbindungen mit dem Cousin ihrer Mutter sowie zu etlichen anderen gepflegt zu haben. Ausschweifungen dieser Art stünden sozusagen an der Tagesordnung, und sie selbst würde dabei keine Ausnahme darstellen. Abseits des Sabbats hätte sie jedoch nichts Unrechtes begangen, sondern sei ausschließlich vom Teufel im Laufe der Sabbate dazu gezwungen worden, wobei sie auch im Alter vom dreizehn ihre Unschuld im Zuge eines Sabbats verloren hätte. Da dies alles unter Zwang geschah, wäre es nach ihrer Argumentationsweise nicht ihre Schuld gewesen; auch berichtet sie, dass Frauen bei diesen Zusammenkünften niemals schwanger geworden wären, was de Lancre jedoch stark bezweifelt. Jeannette erwähnt, dass sie niemals den Samen des Satans gespürt hätte, außer bei ihrer Entjungferung, als er sich sehr kalt anfühlte im Vergleich zu anderen Männern, mit denen sie sexuellen Kontakt hatte. Sie erzählt weiter über die Gepflogenheit des Teufels, stets die schönsten Frauen für sich selbst auszusuchen; de Lancre berichtet bei dieser Gelegenheit über eine Frau namens Detsail, welche in Urrugne zum Tode durch Verbrennen verurteilt wurde. Diese sei so hübsch gewesen, dass ihr der Henker einen letzten Kuss als Zeichen der Vergebung geben wollte, diese sich aber von diesem abwandte, da sie ihren Mund, welcher schon das Hinterteil des Teufels berührt hatte nicht durch diesen Akt entweihen lassen wollte. Wenn der Satan, so Jeannette d'Abadie, mit den Frauen kopuliert

⁵⁰⁴ *Tableau*, S.218.

⁵⁰⁵ *Tableau*, S.223; siehe auch Russel Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft*. S.461ff.

würden diese einen stechenden Schmerz fühlen, laut aufschreien und anschließend blutig und über Schmerzen klagend zum Sabbat zurückkehren. Als Erklärung hierfür führt Jeannette des Teufels Geschlechtsteil an, welches mit Schuppen bekleidet sei, die sich beim Eindringen zusammenziehen und im Inneren des Körpers aufstellen und der betreffenden Person beim Herausziehen seines Gliedes die beschriebenen Verletzungen zufügt.

Das Glied des Teufels wäre in voller Länge einem Erlenbusch gleich, er hätte es jedoch die meiste Zeit zusammengerollt wie eine Schlange. Des Weiteren würde er beim Akt in der Form eines Mannes auftreten, ihr jedoch großen Schmerz durch die bereits beschriebenen Gründe bereiten.⁵⁰⁶ Diese Aussagen über das Geschlechtsteil des Teufels wurden von der neunzehnjährigen Marie d'Aspilcouëttes bestätigt; auch dass dieser seine Form eines Ziegenbocks vor der sexuellen Handlung zugunsten der eines Mannes aufgab. Männliche Hexen würden vor allen Augen ein Mädchen oder Frau zum Akt nötigen, von denen sich jedoch keine verweigert hätte. Über das Aussehen des Gliedes sagt Marie, dass dieses bescheiden in Größe, rot, dunkel und krumm, sehr steif und scharf an der Spitze sei.

Margueritte, ein siebzehnjähriges Mädchen aus Sare, bezeugt, dass der Penis des Satans dem eines Maultieres gleich sei und er dieses gewählt hätte, da dieses Tier von der Natur am besten ausgestattet wurde, und dieses Geschlechtsteil lange und dick wie ein Arm sei.⁵⁰⁷ Außerdem erscheine der Satan beim gesamten Ablauf des Sabbats stets mit der vollen Größe seines Geschlechtsteils, was nach de Lancre das genaue Gegenteil von dem, was Henri Boguet beschreibt, sei. Dieser berichtet nämlich, dass sein Penis nicht länger und dicker als ein Finger sei, was de Lancre zum Schluss führt, dass der Teufel den Frauen im Labourd dienlicher sei als denen der Franche-Comté.⁵⁰⁸

Von Marie de Marigrane, einem fünfzehnjährigen Mädchen aus Biarritz, erfährt de Lancre, dass das Glied des Teufels halb Eisen und halb Fleisch wäre und dies auch auf seine Hoden zutreffen würde. Dies hätte sie auch von anderen Frauen, die mit dem Satan kopulierten, bestätigt bekommen; diese meinten ebenfalls, dass er sein

⁵⁰⁶ *Tableau*, S.224.

⁵⁰⁷ Ebenda

⁵⁰⁸ *Tableau*, S.225.

Geschlechtsteil stets in voller Größe präsentiert hätte. Abschließend erwähnt de Lancre einen gewissen Petry de Linarre, welcher den Penis des Teufels als eine Art Horn beschrieb, was auch der Grund für die bei den Frauen verursachten Schmerzen wäre.⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ *Tableau*, S.225.

ZUR THEORIE DES HEXENWESENS

Sydney Anglo beschrieb 1977 das Problem der wissenschaftlichen Literatur mit der Theorie des Hexenwesens; deren Diskursivität hätte wenig mit der wirklich relevanten Präsenz der Hexenverfolgung gemein. Viele der zeitgenössischen Werke sind wohlbekannt und werden immer wieder zitiert, wobei eine ausführliche Analyse hinsichtlich deren Struktur, Sprache und Wechselbeziehungen noch ausstünde.⁵¹⁰ Seit damals wurde in der Forschung ein stärkerer Fokus auf die Theorie des Hexenwesens gelegt.⁵¹¹

Die Facetten des Hexenwesens in Westeuropa in der frühen Neuzeit im Zeitraum von 1400 bis 1700 unterschieden sich von anderen Kulturen durch die zweifache Konnotation von *maleficia* und Teufelsanbetung.⁵¹² *Maleficia* oder Schadenzauber bilden die Basis einer jeden Definition des Hexenwesens rund um den Globus; Teufelsanbetung hingegen, die unterwürfige Verehrung von Dämonen ist einzigartig im frühneuzeitlichen Europa. Brian Levack stellte fest, dass viele Menschen, die wegen Hexerei vor Gericht standen, nicht für die Ausübung von *maleficia* angeklagt wurden, sondern „lediglich“ für das Verbrechen der Teufelsanbetung: „*Whenever large witchhunts took place, those persons who were implicated by confessing witches were almost always accused simply of attending the sabbath, not of practicing specific acts of magic.*“⁵¹³ Sexuelle Beziehungen zu Dämonen wurden dabei als meistverbreiteter Ausdruck von Teufelsanbetung oder *démonomania*, wie es Jean Bodin benannte, konzeptuiert.⁵¹⁴ Die sexuelle Hingabe und Unterwerfung an Dämonen wurde als ritueller Akt definiert, als Ausdruck der körperlichen und geistigen Knechtschaft der Hexe an den Teufel, den Erzfeind Gottes.

⁵¹⁰ Sydney Anglo, *Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum*. In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.2.

⁵¹¹ Vgl. u.a. Stuart Clark, *Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York (1997); Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo, Ontario (1999); Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft: die Diskurse der Magie und Hexerei im frühneuzeitlichen Frankreich und Deutschland*. München (1998).

⁵¹² Vgl. Edward E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Von Eva Gillies gekürzte und eingeleitete Ausgabe, Frankfurt am Main (1988).

⁵¹³ Brian Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London (1995), S.9; H.C.Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684; The Social and Intellectual Foundations*. Stanford (1972), S.52f.

⁵¹⁴ Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*. Paris (1580).

Merkmale der klassischen Darstellung sind etwa der Pakt mit dem Teufel, der Hexenflug, die Teufelsbuhlschaft, der Schadenzauber oder die Teilnahme am Hexensabbat.

Das *maleficium* der Teufel galt beim Vorwurf der Hexerei als zentraler Bestandteil, welches als Ursache im Prozess angeklagt wurde. Im Gegensatz dazu wurde Zauberei auf magische Fähigkeiten einer Person zurückgeführt, wobei der Teufel hierbei nicht unmittelbar beteiligt sein musste. Für die Hexerei war somit das Wirken des Teufels zwingend notwendig. Dies sollte in weiterer Folge durch den Prozess vor Gericht aufgedeckt und zerschlagen werden.

In der traditionellen Gesellschaft war der Glaube an Zauberei kollektiv verankert, der Glaube an Hexerei allerdings nur bedingt. Der Hexenglaube besteht in diesem Sinne auf der einen Seite aus volkstümlichen Vorstellungen, auf der anderen aus theologisch-intellektuellen Überlegungen, was eine Differenzierung schwierig macht. Dabei kommt es zu einer Überlagerung von traditionellem Zauberglaube und Hexerei, was auch im vermehrten Auftreten von Hexenprozessen in Vergleich zu Anklagen wegen Zauberei seit dem fünfzehnten Jahrhundert Niederschlag findet.

Eine Einordnung in eine Dämonologie gestaltet sich schwierig, da sich bei näherer Betrachtung verschiedene Deutungen ergeben. Dabei müssen nicht nur individuelle Meinungen, Interpretationen und Sichtweisen, sondern auch verbreitete Meinungen und Einstellungen der damaligen Zeit berücksichtigt werden. Zwar bildet der Teufel stets einen Hauptbestandteil, doch müssen auch die damit einhergehenden Elemente wie die Teufelsbuhlschaft, der Hexenflug, der Hexentanz oder der Schadenzauber berücksichtigt werden.

Der Hexensabbat als solches spielte daher auch bei den Hexenprozessen nicht unbedingt eine zentrale Rolle. So deutet der empirische Nachweis eher darauf hin, dass die Vorstellung des kultisch-orgiastischen Hexensabbats im Rahmen von Hexenprozessen nur selten von Bedeutung war; insofern war die lange Forschungstradition, den Sabbat als Maßstab eines jeden Prozesses anzunehmen eher eine Fehleinschätzung.

Vor allem in der frühen Neuzeit war es durchaus üblich, unerklärbares, nicht direkt nachvollziehbares Unglück auf Hexerei bzw. eine Hexe zurückzuführen. Zumeist stand dieses Unglück in Zusammenhang mit Schaden an Leib und Seele, der Vernichtung materieller Güter, Unfrieden zwischen Menschen oder Apostasie. Die Hexe stand entsprechend der damaligen Vorstellung im Bund mit dem Teufel,

wodurch praktisch der Teufel vor Gericht stand, da alle Macht der Hexe von ihm ausging. Als Abwehrmaßnahmen taugten demnach die Heilmittel der Kirche. Bei der Urteilsverkündung zählten neben dem angerichteten Schaden vor allem der Pakt mit dem Teufel und das Verbrechen der Apostasie.⁵¹⁵

Der Pakt zwischen Teufel und Hexe beginnt mit dem Beischlaf und wird schließlich als unauflösliche Verbindung teilweise schriftlich mit dem (Menstruations-)Blut der Hexe besiegelt. Diese hat ab diesem Zeitpunkt Anteil an der teuflischen Macht, muss jedoch dafür im Sinne der Apostasie dem christlichen Glauben abschwören. Dieses Lossagen von Gott erfolgt offiziell am Sabbat und gilt als Beendigung aller Lebensbeziehungen und demnach als schwerstes Verbrechen. Die Hexe erhält darauf hin das *stigma diabolicum*, das Hexenmal, als äußeres Zeichen ihrer Zugehörigkeit. Das Hexenmal gilt als völlig unempfindlich und diente später im Prozess als Beweis für die vermutete Hexerei.

Durch die Loslösung von Gott wird auch die Taufe der Betroffenen ungültig, was häufig eine Namensgebung mit Bezug auf den Teufel zur Folge hatte.

Die Erscheinung des Teufels war dabei nicht unbedingt im Sinne des klassischen Teufelsbildes, sondern weist durchaus menschliche Züge auf, etwa in Form eines Halbmenschen bzw. Halbteufels. Dieser fungierte als Gegenstück zu christlichen Tugenden der frühen Neuzeit, wie monogame Sexualität, Keuschheit, Zuverlässigkeit und christliche Nächstenliebe oder der Bereitschaft anderen zu helfen. Während die Theologen von der Zeugungsfähigkeit des Teufels ausgingen, berichteten Frauen bei Prozessen von Fehlgeburten nach vollzogenem Beischlaf mit dem Teufel.

Als „Teufelskinder“ wurden hingegen Kinder bezeichnet, welche nicht unbedingt einer Beziehung mit dem Teufel entstammten, sondern Hexen als Mütter hatten und von diesen dem Teufel geweiht worden waren.

Der Teufelspakt trat zumeist nicht alleine sondern gewöhnlich gemeinsam mit dem Hexentanz in Erscheinung. Charakteristisch für das Hexentreiben ist eine Umkehrung kirchlicher Rituale.

⁵¹⁵ Vgl. Michael Kunze, *Straße ins Feuer. Vom Leben und Sterben in der Zeit des Hexenwahns*. München (1982), S.268ff.

So finden Zusammenkünfte etwa an hohen kirchlichen Feiertagen statt, etwa in der Johannisnacht oder Walpurgisnacht.⁵¹⁶ Typischerweise dauerten die Hexenversammlungen einige Stunden, beginnend um Mitternacht bis in die frühen Morgenstunden hinein. Um zu den Treffen zu gelangen bedienten sich die Hexen des Hexenfluges. So ritten sie etwa auf Stecken, Mistgabeln, Besenstielen oder auch Geißböcken, Hunden oder schwarzen Pferden durch die Lüfte zum Treffpunkt. Oft reisten sie dabei gemeinsam mit anderen Hexen, oder häufiger, mit ihrem Buhlteufel an.

Um die Geräte flugfähig zu machen verwendeten die Hexen eine Salbe, welche ihnen vom Teufel gegeben wurde. Mit der üblicherweise aus dem Fleisch von Säuglingen, das mit schlafwirkenden Kräutern wie Nachtschatten, Sonnenwendel oder Schierling vermengt war, bestehenden Salbe rieben sie entweder das Fluggerät oder sich selber ein.⁵¹⁷

Der Hexenflug ist ein typischer Bestandteil des Hexenbildes. Auch hier hat vor allem der Teufel seine Hände im Spiel – erst der Teufel verleiht der Zauberin die dazu notwendige Macht. Im Zentrum der Hexentreffen stand das gemeinsame Mahl, welches gewissen Regeln unterlag. So wurde etwa kein Salz gereicht, und die Festgesellschaft unterlag einer hierarchischen Struktur.⁵¹⁸ Während die besseren Hexen bei Tisch saßen und bewirtet wurden, mussten diesen niedere Frauen und

⁵¹⁶ Siehe Richard van Dülmen, *Hexenwelten : Magie und Imagination vom 16. - 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main (1987), S.314, Fußnote 44. Wenn christliche Feiertage gewählt wurden, hat das seinen Hauptgrund sicherlich in den anti-christlichen Intentionen der Hexentreffen. Dies versteht sich fast von selbst. Aufschlußreicher ist der Hinweis auf die Walpurgisnacht und die Johannisnacht insbesondere, denn an diesem Tag wurde außerhalb eines kirchlichen Rahmens allenthalben auf einem Berg oder freien Feld mit Musik, Tanz und Essen die alljährliche Sommersonnenwende gefeiert. Durch ein großes Feuer, um das sich die Feier gestaltete, sollte die Luft von bösen Gewalten gereinigt werden. Aus der Höhe der Sprünge über das Feuer wird auf eine gute oder schlechte Ernte geschlossen, aber auch auf die Fruchtbarkeit der springenden Menschen. Der Abwehr von bösen Geistern und Schäden dienen auch die lauten Böllerschüsse und Peitschenschläge. Die Heilkräuter, die in dieser Nacht gesammelt und zu Kränzen gebunden werden, spendeten Gesundheit und fruchtbare Zeiten. Wie stark gerade in der Sommersonnenwendfeier und der Johannisnacht noch Reste eines nicht christlich-kirchlich überformten Fruchtbarkeitskultes nachwirkten, zeigt sich vor allem an dem in der frühen Neuzeit noch belegten Brauche des Nackttanzes junger Mädchen um einen Acker. Auch gab es die Sitte, dass sich Paare auf einem Acker wälzten. Wenn nun Hexen sich bevorzugt in diesen Nächten trafen, so zeigt sich in ihrem Treiben ein Gegenpol zu den Fruchtbarkeitsfesten vor allem der Johannisnacht. Während die Heil, Gesundheit und Fruchtbarkeit beschworen, traten die Hexen ein für Unfruchtbarkeit, Unheil und Tod. Siehe dazu Art. „Johannistag“. In: Oswald A.Erich (Hrsg.), *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart (1996³); Vgl. auch Hanns Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IV*. Berlin (2000³), S.733ff.; Zur Walpurgisnacht: W.G.Soldan/H.Heppe, *Geschichte des Hexenprozesses I*. Essen (1996), S.301ff.; A.Schöne, *Satanskult: Walpurgisnacht*. In: ders., *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult*. Neue Einblicke in alte Goethetexte. München (1993³).

⁵¹⁷ Vgl. Johannes Praetorius, *Blockes-Berges Verrichtung*. Hanau am Main (1968), S.301.; Dazu Will-Erich Peuckert, *Hexensalben*. In: *Medizinischer Monatsspiegel* 8, Darmstadt (1960).

⁵¹⁸ Durch Salz wurde eine Speise überhaupt unverderblich, ja unzerstörbar; es schützt sogar vor Behexung. Vgl. Victor Hehn. *Das Salz. Eine kulturhistorische Studie*. Leipzig (1919).

Männer dienen. Dabei waren auch besonders erniedrigende Tätigkeiten keine Ausnahme; beispielsweise mussten sie als Leuchter fungieren, was bedeutete, auf dem Kopf stehen zu müssen und mit einer Kerze im Anus quasi als Beleuchtung zu dienen.

Neben dem Hexenmahl spielte der gemeinsame Tanz eine wichtige Rolle. Teufelsverehrung, sodomitische Orgien und schwarze Messen sind dabei vom Hexentanz zu unterscheiden. Die Hexe agierte im Rahmen der Treffen nicht mehr als Schadensstifterin, sondern in erste Linie als Mitglied einer dem Teufel gewidmeten Vereinigung.

Bezüglich des nächtlichen Treibens der Hexen gab es verschiedene Vorstellungen. So konnte der Schadenzauber einzeln bzw. nur in Verbindung mit der Teufelsbuhlschaft auftreten. Andere Erscheinungsformen wären etwa ein Auftreten in Verbindung mit dem Hexentanz, dem Hexenflug oder dem Teufelspakt. Dabei musste es sich nicht zwangsläufig um eine Teufelsverehrung handeln, was auch der verbreitetsten Vorstellung entspricht.

Die verschiedenen Sichtweisen entstammen einer langen Entwicklung und wurden durch die jeweilige Zeit geprägt. So entstand die Vorstellung des Hexenfluges etwa im späten dreizehnten Jahrhundert, was durch ikonographische Darstellungen belegt werden kann. Das Bild der Hexenzusammenkunft mit Mahl und Tanz manifestierte sich erst Ende des fünfzehnten Jahrhundert, das des Hexensabbats mit Teufelsanbetung, sodomitischer Orgie und rituellem Kindermord erst zu Ende des sechzehnten Jahrhundert.

Dabei wirken vor allem zwei universelle sozio-kulturelle Prozesse. Einerseits werden traditionelle Vorstellungen von Zauberei bzw. magischen Fähigkeiten neu bewerten und mit dem Teufel in Verbindung gebracht; waren zuvor persönliche Eigenschaften des Zauberers oder die magische Macht von Zaubersprüchen bzw. Ritualen für den Zauber verantwortlich, so wurde nun der Teufel als Ursache angenommen.

Andererseits wurden christliche Prinzipien zunehmend mit magischen Vorstellungen überlagert. Der Hexensabbat wurde als Gegenstück zum christlichen Weltbild gesehen, insofern konnte eine Sanktionierung des Hexentreibens als Bestrafung jeglichen nichtchristlichen Lebenswandels verstanden werden.

THESEN UND ERKENNTNISSE

Die von ihm angestrebte „Säuberung“ des Labourd kann von de Lancre trotz seiner rigiden und gründlichen Haltung, die seiner religiösen und juristisch orthodoxen Ansicht entspricht, nicht zur Gänze realisiert werden. Die ordnungsgemäße Abwicklung der Verfahren konnte, wie der Erzbischof von Bayonne bemängelte, nicht immer umgesetzt werden.⁵¹⁹ Der Erzbischof, Bertrand d'Echoux, mag den Hexenjäger zu Beginn dessen Mission noch unterstützt haben, da sein Interesse an einem befriedeten Labourd genau so groß war wie das Interesse des königlichen Beamten.⁵²⁰ Als er jedoch realisiert, dass sich aufgrund der Untersuchung eine Hexenpanik unter der Bevölkerung auszubreiten droht, setzt er alles in seiner Macht stehende daran, eine vorzeitige Entlassung des in seinen Augen zu fanatischen Beamten zu erwirken.⁵²¹ Diese Befürchtungen des Erzbischofs sind nicht unbegründet; Gustav Henningsen⁵²² schließt aus den Prozessakten über die spanische Inquisition in seiner Untersuchung, dass der spanische Hexenwahn aus dem französischen Baskenland importiert wurde und ausdrücklich politische Untertöne trägt.

Pierre de Lancre stellt schließlich die Vermutung auf, dass das Hexenwesen überall in der gleichen Form in Erscheinung tritt, egal ob in Deutschland, Italien, Frankreich oder Spanien.⁵²³ Er schließt letztendlich darauf, dass der Satan stets versucht Christus, seine Kirche und ihre Zeremonien auf seine Weise nachzuahmen, wobei ihn die Lektüre jüdischer und heidnischer Autoren bei dieser These unterstützte.⁵²⁴ Von diesem Standpunkt ausgehend kann man Pierre de Lancre deshalb wohl schwer als guten Kritiker in Fragen der religiösen Morphologie bezeichnen, da das morphologische Problem in diesem Falle von immanenter Bedeutung ist.

Sein *Tableau* hingegen muss in seiner Gesamtheit gesehen als Beschreibung von Europas Begegnung mit der Hexe zweifellos als einer der eindringlichsten Berichte dieser Zeit betrachtet werden. Charakterisiert durch enorme linguistische und

⁵¹⁹ Jean-François Lherété, *"Le juge et les sorciers. Un inquisiteur laïc face à la culture populaire en France au XVII^e siècle"*. In: *Cultura / letteratura popolare / dotta nel seicento francese*. Hg. von P. Carile u.a., Quaderni del Seicento francese 3. Bari, Paris (1979), S.184, Anm.32.

⁵²⁰ Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.110.

⁵²¹ Sophie Houdard, *Les sciences du diable*, S.161.

⁵²² Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno (1980).

⁵²³ *L'incredulite*, S.50.

⁵²⁴ *L'incredulite*, S.401.

kulturelle Verschiedenheit, ist der Labourd nach de Lancre der ideale Ort für den Teufel und ein außerordentlich passender Treffpunkt für den Hexensabbat. Die Abgelegenheit der Bergdörfer und der Städte ermögliche es den Hexen mit großer Geschwindigkeit durch die Gegend zu reisen. Da er jedoch nicht des Baskischen mächtig ist, wird de Lancre in seinem Eifer behindert und stellt deshalb einen Übersetzer und Dolmetscher an, um dieses Problem zu beheben. Obwohl er den Betreffenden namentlich nicht nennt, konnte Henningsen ihn als den französischen, aber im Labourd aufgewachsenen Priester Lorenzo de Hualde identifizieren. Dieser ist darauf bedacht, seine Karriere voranzutreiben und ist in die politischen Ambitionen des Grafen d'Urtubie verwickelt, der ihn als Pfarrer in seinen Ländereien auf der spanischen Seite der Grenze eingesetzt hat. Wie de Lancre glaubt auch Hualde, der einige Jahre nach Beendigung seiner Zusammenarbeit mit de Lancre zum Inquisitor ernannt wurde, fest an die Realität von Hexen und Sabbat und erweist sich deshalb als unversöhnlicher Gegner von Gemäßigten und Skeptikern, insbesondere von Salazar. De Lancre weiß über die Beziehungen seines Übersetzers zu d'Urtubie Bescheid, und spanische Dokumente erwähnen, dass er während der Ermittlungen im Haus des Grafen wohnte.⁵²⁵

Ein bisher noch nicht angesprochener Punkt betrifft die königliche Macht, zu heilen; dieses Gebiet wird von de Lancre in seinem Tableau, aber ausführlicher in seinem 1622 erschienenen Werk *L'Incredulité et mescreance du sortilège* behandelt, wo er mehrmals die einzigartige, gottgleiche Stellung des Monarchen hervorhebt. Er vergleicht die heilige Hostie, die bei Exorzismen auf den gekrümmten Körper des Besessenen gelegt wurde um die Kräfte der Dämonen, die ihm innewohnten, zu unterdrücken, mit dem Arm des mittelalterlichen, französischen Königs Ludwig IX., genannt Ludwig der Heilige (aufgebahrt in Poblet in Katalonien), dem man im sechzehnten Jahrhundert immer noch Heilkraft durch Berührung für die unter Skrofulose leidenden Menschen zusprach. De Lancre prahlte, dass französische Könige sogar noch heilende Kräfte besaßen, wenn sie schon längst tot wären.⁵²⁶ Diese „Königskraft“ sei jedoch nicht mit Hexerei gleichzusetzen; sie unterscheide sich

⁵²⁵ *L'incredulite*, S.130f.

⁵²⁶ Ebenda, S.167.

schon alleine durch ihren erhabenen, ja sakrosankten Charakter und diene ausschließlich guten Zwecken.⁵²⁷

Pierre de Lancre war es auch, der den beachtenswertesten Versuch unternahm, sich dem Gebiet der Heilung durch Berührung in dem Kapitel „*De l'attouchement*“ seines Werkes *L'Incredulité et mescreance du sortilège* (1622) zu nähern. So wie alle Dämonologen vertrat er bei diesem wissenschaftlichen Problem die Meinung, dass es keine wahre Kraft gäbe, die Schaden durch den bloßen Akt der Berührung zufügen könnte; dies zu verneinen, würde bedeuten, die Forderungen von Zauberern zu akzeptieren. Die Berührung könnte die Übertragung von ansteckenden Krankheiten mit sich bringen oder natürliche Antipathien übermitteln. Dies geschah jedoch nicht, um die Gesten selbst mit irgendeiner Wirksamkeit auszustatten, noch waren solche Wirkungen bedeutsam in Fällen der Hexerei, wo weder Ansteckung noch vorkommende Feindschaften das Thema waren. Was also immer aus jeder Form der Berührung resultierte und nicht der Natur zugeschrieben werden konnte, musste von Gott ausgeführt worden sein, oder, in den meisten Fällen, vom Teufel, der direkt auf den Empfänger einwirkte. Alle Beispiele des *maleficiums* wären somit dämonischen Ursprungs; de Lancre erklärt, dass der Zauber oder die Zauberei, die Schaden durch Berührung mit sich bringen, nicht natürlich sein können; weder durch die künstlichen noch durch die natürlichen Kräfte in den Händen von Hexen. Es resultiere eher vom unheilvollen Besitz eines bösen Dämons, mit dem die Hexe, die den Schaden durch ihre Berührung verursacht, ein ausdrückliches oder stillschweigendes Übereinkommen hat; oder aber auch von den bösen Zaubertränken und den geheimen Pulvern, welche dieser Dämon der Hexe zukommen ließ, damit sie diese bössartigen Auswirkungen verursachen könne.⁵²⁸

Die Heilung durch Berührung wurde durch de Lancres Vorurteile als Franzose und Katholik zu einem noch komplexeren Thema gemacht. Die einzigartige Gabe der Heilung auf diesem Wege war ein göttliches, übernatürliches Geschenk und eine Gefälligkeit, die großzügigerweise von Gott gegeben wurde.⁵²⁹ Er erkannte diese Gabe bei Edward dem Bekenner (aber nicht bei seinen Nachfolgern), den siebten Söhnen, den katholischen Heiligen und den Königen Frankreichs; alle anderen Fälle wären betrügerischer oder dämonischer Natur. Zu den Monarchen meinte de Lancre,

⁵²⁷ Jean Jacques Boissard, *Tractatus posthumus...de divinatione et magicis praestigiis*. Oppenheim (1616), S.86; siehe auch Caspar Peucer, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*. Frankfurt/Main (1593), S.315; Boguet, *Examen of Witches*, S.102, 125.

⁵²⁸ *L'incredulité*, S.176.

⁵²⁹ Ebenda, S.157.

dass es nicht nur die Königswürde alleine, sondern auch die Religiosität sei, die den Anspruch auf heilende Kräfte garantiere; sie würden erst nach der geheiligten Salbung, welche sie zu Wundertaten befähigte, heilen können.

Hierbei spiegeln sich die beiden Hauptthemen, die aus der Geschichte der königlichen Berührung und deren Literatur der frühmodernen Phase auftreten, wider. Eines davon ist offensichtlich der Ausdruck der Göttlichkeit und Heiligkeit der Monarchie und alle Formen der Autorität; das andere betrifft die dabei auftretende Nähe zur Magie. Beide Themen sind in der Abhandlung de Lancres über die Kräfte der Berührung klar erkennbar. Seine eigene, richterliche Mission gegen die Hexen im Labourd wurde durch die *lettres patentes* von Heinrich IV. genehmigt. Wie dem auch sei, er erkannte ein „wunderbares“ Element in diesen Ideen über die Herrschaft, welches die intellektuelle Inspiration seines Richterdaseins im Südwesten Frankreichs unterstützte. Er erkannte jedoch auch die Parallelen, die sich zwischen der Hexerei, die er so hasste, und der Zauberei, die er so bewunderte, abzeichneten; er war sich der Symmetrie zwischen den negativen und positiven Abbildungen der Macht durchaus bewusst. Diese Ansicht birgt jedoch einige Widersprüche in sich, denn er kann nicht auf der einen Seite etwas annehmen, was für die andere nicht gilt, und umgekehrt. Als er zum wiederholten Male den Grundsatz, dass *maleficium* durch Berührung nicht vom Kontakt selbst, sondern von der Beteiligung dämonischer Einmischung entstehe, erläutert, meint er, dass die an Skrofulose Leidenden bei der Berührung der gesegneten Hände des Königs die Worte „der König berührt mich, und Gott heilt mich“ sagen würden; die Hexen aber würden entgegengesetzt „die Hexe berührt dich, und der Teufel quält dich“ sagen.⁵³⁰ Allein durch diese Aussage wird de Lancres Widerspruch offensichtlich; er widerlegt sogar seine eigenen Argumente.

⁵³⁰ *L'incrédulité*, S.176; als einzigem frühneuzeitlichem König wurde Henri III. die Macht zu Heilen abgesprochen. Er wäre nicht im Stande gewesen, Skrofulose zu heilen, da die Ampulle mit dem Salbungsöl bei seiner Krönung „ne se trouva point dispose en son ordinaire“. Siehe dazu Keith Cameron, *Henri III: A Malignant or Malignant King?* Exeter (1978), S.22; weiterführende Literatur den Vorwurf betreffend, Henri III. hätte sich auch mit Magie und Hexerei befasst, und die damit verbundenen Auswirkungen auf seine königliche Macht und sein Ansehen siehe F.J.Baumgartner, *Radical Reactionaries: The political thought of the French catholic league*. Genf (1975), S.106f.; Margaret McGowan, „*Les Images du pouvoir royal au temps de Henri III*“. In: *Théorie et pratique politiques à la Renaissance, XVII^e Colloque International de Tours*. Paris (1977), S.311f.; F.A.Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*. London (1947), S.170-179; Myriam Yardeni, „*Henri III Sorcier*“. In: Robert Sauzet (Hrsg.), *Henri III et son temps*. Paris (1992), S.57-66. Über die Verbindung zwischen der Unfähigkeit zu Heilen und Dämonismus siehe M. Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*. Übersetzt von J.E.Anderson, London (1973), S.193.

Ein weiteres Problem, das sich neben all den anderen Schwierigkeiten für Dämonologen ergab, war das häufige Auftreten dämonischer Aktivitäten gerade in ihrer Zeit. Sie konnten sich der Frage, warum der Teufel und seine Helfer in dieser Zeit wesentlich aktiver zu sein schienen als in all den vorangegangenen Perioden kaum entziehen. Pierre de Lancre fragte dabei nicht nur nach der bloßen Anzahl gegenwärtiger Zauberer und Hexen, sondern auch, wann genau sie zum ersten Mal Frankreich infiltriert hätten.⁵³¹ Im Zuge seiner „Säuberung“ des Labourd von Hexen stellen sich des Weiteren einige Fragen. Waren der eschatologische Imperativ zur Vermeidung des defilierenden Einflusses des Antichristentums und die Vorbereitung für dessen Zerstörung auch in den dämonologischen Abhandlungen reflektiert? War die theoretische Verteidigung von Hexenprozessen in Einklang zu bringen mit der endgültigen Reinigung des religiösen Lebens? Wurde die Hexenverfolgung als eine Art Weg angesehen, das Ende der Welt vorzubereiten und dem „Kaiser der letzten Tage“ den Weg zu ebnen? Mit seiner Kenntnis der antichristlichen Literatur eines Florimond de Raemon⁵³² und Claude Caron⁵³³ hätte de Lancre sicherlich seine Zustimmung erteilt.⁵³⁴

Die Idee eines „Kaisers der letzten Tage“, welcher die zweite Ankunft des Erlösers dadurch vorbereitet, dass er das Christentum an den Rand des Welt-Triumphes führt und es dann direkt an Gott übergibt, wurde auch für das siebzehnte Jahrhundert adaptiert⁵³⁵ und war zweifelsohne auch den Dämonologen geläufig. Pierre de Lancre fand bei Pedro de Valderrama und Strozzi Cicogna Hinweise auf einen französischen „Kaiser der letzten Tage“. Er vermerkt, dass andere noch hinzugefügt hätten, dass ein französischer König der Welt ein Ende setzen und auf den Tag des Jüngsten Gerichts warten würde, nachdem er alle Völker und Nationen dieser Erde, besonders die Spanier, besiegt und unterworfen hätte.⁵³⁶ Dies war eine Art des Erlösungsgedankens, der von den Hoffnungen der Hexenverfolger verblindet war,

⁵³¹ *L'incredulite*, S.280.

⁵³² Florimond de Raemon^d, *L'Antichrist*. Lyon (1597) ; ders., *L'Histoire de la naissance, progresz et decadence de l'heresie de ce siecle*. Paris (1605).

⁵³³ Claude Caron, *L'Antéchrist démasqué*. Tournon (1589) ; ders., *Response aux blasphèmes d'un ministre de Calvin sacramentaire*. Tournon (1590).

⁵³⁴ Briggs, *Communities of Belief*, S.95.

⁵³⁵ Für eine umfassende Darstellung dieses Mythos' siehe Marjorie Reeves, "History and Eschatology: Medieval and Early Protestant Thought in Some English and Scottish Writings". In: *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, Bd. 4. Denton (1973), S.99-123; dies., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford (1993), S.306-19, 320f. ; siehe auch Frances A. Yates, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London (1975), S.1-26, 38-47, 121-126, 144f.

⁵³⁶ *L'incredulite et mescreance du sortilège*, S.170.

da er die Aussicht auf eine endgültige Reinigung einer korrupten Gesellschaft durch eine messianische Autorität beinhaltet.

Hundert Jahre nach dem Erscheinen des *Tableaus* scheinen sich die Meinungen und Ansichten über Pierre de Lancre etwas geändert zu haben. Am deutlichsten wurde dies in der satirischen Novelle *L'Histoire des Imaginations extravagantes de M. Oufle* des Abts Laurent Bordelon, in welcher de Lancres ausführliche Berichterstattung und seine scheinbar einleuchtenden Argumente ausgenutzt und benutzt werden; so verwendet Bordelon de Lancres angebliche Beweise und Beispiele über die vom Teufel ermöglichte *transvectio*, die von ihm angenommenen Formen und die Möglichkeiten der Aufhebung von Hexenflüchen. De Lancre wird mit der dümmlichen Hauptfigur in dieser Novelle verglichen, da dieser genau wie er (und andere Dämonologen⁵³⁷) daran glaubt, dass es nichts gäbe, das man nicht mit Magie erreichen könnte. Die Abenteuer des M.Oufle liefern keine aufschlussreichen, neuen Erkenntnisse; interessant ist hingegen das Ende der Novelle, wo Bordelon den Sabbat in beinahe denselben Worten wie de Lancre in seinem *Tableau* beschreibt. Mit seinem Vorhaben, Pierre de Lancre in seinem Buch zu diskreditieren, verzeichnete Bordelon wenig Erfolg; dessen Einfluss und Autorität in der französischen Geisteswissenschaft blieb durch dessen Traktat über die Beschreibung des von ihm Gesehenen noch lange nahezu unbeeinträchtigt.⁵³⁸

Viele Historiker haben Pierre de Lancre als einen lächerlichen, besessenen Fanatiker beschrieben. Bezeichnungen wie „schadenfreudig“, „hämisch“, „infantil“, „sadistisch“ und „engstirnig“ wurden auf ihn angewendet. In seinen Schriften jedoch betont er immer wieder die Scheußlichkeit der Aufgabe, mit der er beschäftigt war. Er glaubte sicherlich vollkommen an die Richtigkeit der Zeugenaussagen, die er hörte, und basierend auf diesen sprach er auch die Todesstrafen aus; es gibt dennoch keinen wirklich überzeugenden Hinweis in seinen Arbeiten, die das Bild, welches von ihm gezeichnet wird, unterstützt. Über das Ende seines Aufenthalts im französischen Baskenland schreibt er, dass er nach all den Erzählungen über böse Geister, den

⁵³⁷ Damit waren Bodin, Le Loyer, Del Rio, Sprenger und Weyer gemeint.

⁵³⁸ Margaret McGowan, "Pierre de Lancre's *Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized*." In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.197.

Sabbat, den Tod von Kindern und andere abscheuliche Taten das außergewöhnliche Verlangen gehabt hätte, so schnell wie nur möglich aus dem Labourd abzureisen.⁵³⁹

Es wäre ein Fehler, anzunehmen, dass de Lancre aufgrund der Tatsache, dass er lange Bücher verfasste, die mit einem gewissen Maß an Belesenheit und einer bunten Sprache ausgestattet sind, einen großen Einfluss auf die rechtlichen Praktiken in Hexereianklagen seiner Zeit gehabt hat. De Lancres richterliche Karriere umspannt die Periode des Wachstums und des Aufstiegs der Hexereianklagen in Frankreich und ihren rapiden Verfall zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Seine Abhandlungen fallen alle in den letztgenannten Zeitraum, in dem es einen massiven Rückgang in der Häufigkeit der Hexenverhandlungen und der Anwendung der Todesstrafe gab. Als ein überzeugter Befürworter der Hexenverfolgungen und der strengen Bestrafung von Hexen sah er sich einer zunehmenden intellektuellen und richterlichen Isolation ausgesetzt, welche sich auch in der verteidigenden Haltung seiner Arbeiten widerspiegelt. Nur das *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* von 1612 wurde neu veröffentlicht und erlebte eine zusätzliche Auflage von 1613.

Es wäre wohl ebenso ein Fehler, de Lancre als Sonderling zu bezeichnen, da er als ein durchaus ernst zu nehmender Advokat, der nicht bedeutungslos in seiner Zeit war, bezeichnet werden kann. Er nahm die Anweisungen von ehrwürdigen, orthodoxen Gelehrten sehr ernst und zweifelte sein ganzes Leben nicht an ihnen. Er war ein Teil der Generation von 1550, welche, durch die Religionskriege geprägt, vergebens versuchte, Frankreichs Gesellschaft nach ihren Vorstellungen umzubilden.⁵⁴⁰

⁵³⁹ *Tableau* (1612), S.319.

⁵⁴⁰ Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes*, S.147.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Teuflische Magie, Libertinismus und Unglauben galten als Angriffe auf Gesellschaft und Staat und mussten von den Vertretern der Macht, staatlichen Institutionen, Ärzten oder Juristen verfolgt werden. Unbequeme Intellektuelle und andere konnten solcherart gerichtet werden (so geschehen in der Kontroverse um Hexerei zwischen Jean Bodin und Johannes Weyer). Aber auch gegen Unerwünschte und das Bedrohliche, wie etwa Frauen und andere damalige Randgruppen der Gesellschaft sowie gegen Fremde aus der Neuen Welt, die erst kurz zuvor durch eine päpstliche Bulle Papst Pauls III. überhaupt als Menschen galten, konnte so vorgegangen werden.⁵⁴¹ Die unterschiedlichen Anwendungen dieser Diskurse sollten der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der Reinigung derselben von nicht unterordnungswilligen Mitgliedern dienen; des Weiteren konnten sie im Namen der Religion, der gesellschaftlichen Ordnung und des Fortschritts Felder, in denen es ein Privileg zur Forschung gab, aufrechterhalten. Niemals jedoch konnten die Unterschiede zwischen dem Erlaubten und Unerlaubten sowie die Möglichkeit der Aufhebung der wenig merkbaren Trennung zwischen beidem ganz aufgelöst werden. Sogar ein so angesehener Jurist wie Bodin strebte nach Herstellung eines gewissen Freiraums, innerhalb dessen Erlaubtes umgesetzt werden konnte. Dabei wusste er, so wie viele seiner Zeitgenossen, zwischen der Magie, die der „Erkendtnuß Göttlicher vnnd Natürlicher sachen“ diene und deren teuflischer Antithese, der „Teuffliche[n] Zauberey“⁵⁴² zu unterscheiden.

Im Gegensatz dazu stellte sich für Pierre de Lancre eine entsprechende Unterteilung schwierig dar. Dies ist ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu dem Arzt und *Magus* Theophrastus von Hohenheim, oder auch „Paracelsus“, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts dergestalt Streit vermied, als dass er es verstand, der Magie einen gewissen Status göttlicher Inspiration zu verleihen, deren Ausübung also ausschließlich auf göttlich Auserwählte eingeschränkt war.⁵⁴³

Doch die Gegensätze sollten sich noch verstärken. Im Jahre 1584, also zwei Jahre nach dem Erscheinen von Bodins *Démonomanie* attackiert Wilhelm Lindanus, ein Deutscher, die Calvinisten in seiner *Christomachia Calvinistica et sacramentariorum*

⁵⁴¹ Wolfgang Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reisberichte der Frühen Neuzeit*. Philologische Studien und Quellen 121. Berlin (1991), S.245.

⁵⁴² *Vom aussgelasnen wütigen Teuffelsheer*, S.66.

⁵⁴³ Siehe dazu Scholz-Williams, *Hexen und Herrschaft*. S.13-35.

*omnium vere Sathanica, qua invidus Diabolus nunc Antichristo suo in dies adventurienti certum praeparat iter.*⁵⁴⁴ Calvin wird die Rolle des inzestuösen Teufelsverehrsers zugeschrieben. Nicht zu übersehen ist dabei die diskursive Affinität zu den Anklagen gegen Hexen. Auch de Lancre zeigt in seiner Arbeit über das Autodafé von Logroño, dass calvinistische und lutherische Häretiker verurteilt werden ihr Leben in Gefangenschaft zu fristen, freilich erst nach der Abschwörung ihres unstatthaften Glaubens.⁵⁴⁵

Somit sind Atheismus, Libertinismus und Sektiererei von der Häresie nicht mehr zu unterscheiden und ihre Anhänger „*sans fois, sans loy et sans religion*“.⁵⁴⁶ Calvin, Bodin und de Lancre vertreten die Auffassung, dass die Anhänger dieser „Häresien“ alle Güter in Gemeinschaftseigentum überführen wollen, des Weiteren die Gleichheit von Mann und Frau zu propagieren trachten sowie zurückweisen wollen, dass Jungfräulichkeit sowie das Versprechen ehelicher Treue undabdingbare Voraussetzungen des Schließens einer Ehe seien. Diese unterstellten Ansinnen galten als noch gefährlicher als die alleinige mögliche Gefährdung kommunaler Religiosität.⁵⁴⁷ Die Freidenker⁵⁴⁸, so wirft man ihnen vor, erachten Religion nur als Werkzeug zur Befriedung der Menschen, die Ermöglichung zur Beherrschung des Volkes durch Klerus und laikale Amtsträger. Sie nutzen Dämonen und Engel dazu, Menschen durch Angst gefügig zu machen. Der aus Padua stammende Skeptiker Pomponazzi sprach schon davon, dass das Erhoffen von Belohnung sowie Angst vor Bestrafung im Menschen wesentliche Impulse zum Handeln bzw. Nichthandeln auszulösen imstande sind.⁵⁴⁹ Auch meint er, dass die Welt und die gesamte

⁵⁴⁴ Lindanus' *Christomachia* wurde 1584 in Köln veröffentlicht.

⁵⁴⁵ *Tableau*, S.386.

⁵⁴⁶ Louise Godard de Donville, *Le libertin des origines à 1665. Un produit des apologètes*. Paris (1989), S.75.

⁵⁴⁷ Gerhard Schneider, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*. Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 4. Stuttgart (1970), S.67.

⁵⁴⁸ Zu den Freidenkern siehe auch Louise Godard d Donville, *Le libertin des origines à 1665. Un produit des apologètes*. Paris (1989), S.79f.; Thomas A. Brady, „*Architect of Persecution. Jacob Sturm and the Fall of the Sects of Starsbourg*“. In: Archiv für Reformationsgeschichte 79 (1988), S.262-281; ders., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520-1555*. In: Studies in Medieval and Reformation Thought 22, Leiden (1978); Marc Lienhard (Hrsg.), *Croyants et sceptiques au XVI^e siècle. Le dossier des „Epicuriens“*. Actes du Colloque organisé par le GRENEP, Strasbourg, 9-10 juin 1978. Strasbourg (1981); Zum Überleben und der Wandlung der epikuräischen Gedankenwelt im 16.Jahrhundert siehe Gerhild Scholz Williams, „*Faust verführt. Epikur in der frühen Neuzeit*“. In: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger. Hg. von Johannes Janota u.a. Tübingen (1992), S.123-138; Gerhard Schneider, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*. Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 4. Stuttgart (1970), S.45-73.

⁵⁴⁹ Pietro Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature, ou, Les enchantements*. Hg. und übers. Von Henri Busson, Textes du christianisme 8. Paris (1930), S.215.

Schöpfung überhaupt nur dem Wohlbefinden der Menschheit diene. Darum sei es notwendig, für das unwissende und leicht zu verängstigende einfache Volk, Dämonen und Engel für Ereignisse verantwortlich zu machen, die fern der Vorstellungsgabe und des Verstandes liegen.⁵⁵⁰

Pomponazzi widerlegt schrittweise die These von der Unsterblichkeit der Seele; die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod nennt er „den Zügel, den die Menschen zur Lenkung ihres Verhaltens brauchen“.⁵⁵¹

Entgegen gesetzt zeigen Bodins und de Lancre Ausführungen, wie ernst abweichende Meinungen von der herrschenden Glaubensnorm genommen werden. Pierre Charron schreibt über den Freidenker in seinem 1601 erschienenen Essay „*De la sagesse livres trois*“, dass sich dieser aufgrund seiner innerlichen Freiheit sein Urteil selbst bilden kann. De Lancre meint demgegenüber, dass sich das Atheisten, Freidenker und auch Epikureer auszeichnende Fremdartige und Unverschämte unter den Frauen des Labourd findet. Deren scheinbare göttliche Verehrung des Teufels beschreibt er als ebenso bestialisch und auch niedrig wie die Vielzahl an religiösen Fragen, die auch Bodin und Charron in gleichem Maße abschreckt.

Pierre de Lancre beobachtet eine gefährliche Nähe zwischen vom Teufel inspirierter Magie und den von der Norm abweichenden konfessionellen Praktiken. Dies ist auch das Thema einer Abhandlung von Pierre Le Loyer (1550-1634), *IIII Livres des spectres* (1589), der darauf im siebzehnten Jahrhundert seinen *Discours, et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits* (...) veröffentlicht.⁵⁵² Damit steht er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen. Le Loyer macht einen Unterschied zwischen Libertinismus und Epikureismus sowie Atheismus; setzen die beiden ersteren irrationales Denken voraus, wird der Atheismus von ihm als ein Diskurs von besorgniserregender, aber nicht zwingender Logik und nicht unerheblicher Überzeugungskraft erachtet.

Um sich selbst und ihren Freiraum zu schützen, wird religiöse Heuchelei bei vielen, die sich selbst in der Rolle einer bedrängten konfessionellen Minderheit sehen, zur

⁵⁵⁰ René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. 2 Bde. Paris (1943), S.43.

⁵⁵¹ Dieser Punkt wird von Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533-1601*. Paris (1957), S.46 und 50, betont. Viele der über Magie und Hexerei schreibenden Autoren wandten sich dem Problem sektierischer Glaubenssätze und deren Verbindung mit dämonischem Treiben zu. René Dupont, *La philosophie des esprits*. Paris (1602), definiert Freidenker zum Beispiel als Menschen, die „n'ont horreur de prononcer que tout ce qui se dict des Demons ou Diabls, sont invention et artifices pour faire peur aux hommes“, S.223.

⁵⁵² Die Abhandlung erschien 1605 bei Nicolas Buvon, demselben Drucker, der auch de Lancre Werk druckte. Buvon scheint sich auf Veröffentlichungen über Dämonologie und Hexerei spezialisiert zu haben.

Norm; deren Anzahl steigt mit dem Beginn der Religionskriege rasant. Die Menschen lernen ihre religiösen Gefühle zu verbergen. Sie üben sich darin, das Eine zu sagen, aber das Andere zu glauben, kurz: sie heucheln.⁵⁵³

Die Entscheidung über das Verbergen der eigenen konfessionellen Überzeugungen bestimmt die Antwort auf die Frage, ob die Gemeinschaft die Möglichkeit hat, sich in das Privatleben des Einzelnen einzumischen, die in de Lancre Bordeaux und anderen frühneuzeitlichen Gemeinden mit einem deutlichen Ja beantwortet wird.

So gilt es um die Mitte des Jahrhunderts als Grundkonsens, dass das Wohl der Gemeinschaft Vorrang vor religiöser und individueller Freiheit besitzt.

Die massive Verfolgung von Hexen einerseits und die enormen Anstrengungen von Männern, die diese Verfolgung vorantreiben wie etwa Pierre de Lancre, die neue Ideen zur Staatenbildung und Regierung formulieren, deuten darauf hin, dass Hexerei als wesentliches Hindernis zur Zielerreichung der Befriedung des Staats erachtet wird.

Im Machtkampf um die Gemeinden versucht die protestantische Elite, meist erfolgreich, ihre Hoheit über Wirtschaft, Kultur, Erziehung, Religiosität und Politik zu erhalten und auszubauen. Des Abweichlertums Verdächtige rekrutieren sich zumeist aus dem Lager der Libertinismus- oder Atheismus-Sympathisanten.

Weitverbreitet sind religiöses Dissidententum und konfessionelle Heuchelei; dass der Kampf gegen Irreführung und Betrug in den Schriften dieser Zeit deutliche Spuren hinterlässt, überrascht daher wenig. Aufgrund dessen gewinnt de Lancre Sorge um die Notwendigkeit der richtigen Übersetzung der Aussagen der Sabbatteilnehmer noch mehr an Bedeutung. Außerdem stellt sich die Herausforderung, dass bei jeder gerichtlichen Befragung Protokoll geführt werden muss. Dieser Protokollant hat die Aufgabe, die Gespräche niederzuschreiben, um so die Teilnehmer im Falle einer Berufungsverhandlung oder einer im Bereich des Möglichen liegenden Beschuldigung wegen Justizmords zu schützen. Sie stehen außerhalb des Verfahrens.⁵⁵⁴

De Lancre nimmt die Trennung von Aufzeichnung und Entscheidung des Prozesses trotz der Möglichkeit, des Justizmissbrauchs beschuldigt zu werden, sehr ernst. Die Angst vor Ungläubigen, vor der Desintegration religiöser Bande, die im Idealfalle die Angehörigen einer Gruppe in einem gemeinsamen öffentlichen Glaubensbekenntnis

⁵⁵³ David Wootton, „Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period.“ In: *Journal of Modern History* 60, Nr.4 (1988), S.712.

⁵⁵⁴ *Tableau*, S.402.

verbindet, vergrößert die Angst vor der von einer Hexe ausgehenden Gefahr. Aufgrund der Tatsache, dass Geständnisse von Hexen leichter zugänglich werden als seine Glaubenssätze, werden Ermittlungen wegen Hexerei zu einem Schlachtfeld, auf dem sehr viel aufeinanderprallt: seelsorgerische Probleme, Glaubenssysteme und Zensus.

Die Frau, ohnehin schon kaum vorhanden in ihrer religiösen und philosophischen Tradition, wird der Hexerei verdächtigt und so noch weiter an den Rand gedrängt. Sie wird also von dem sie am meisten betreffenden Diskurs ausgeschlossen, der sie und ihre gesellschaftliche Position zu retten imstande wäre. Dies ist in de Lancres Schriften sehr deutlich zu erkennen.

Dem Teufel von der Mutter oder einem anderen Verwandtschaftsteil schon als Kind versprochen, nimmt eine Frau am Sabbat in vollem Ausmaße im Alter von ungefähr zwölf Jahren (manchmal auch erst mit zwanzig oder zweiundzwanzig), nach der rituellen, satanischen Kopulation und/oder dem analen Kuss teil. Der Sabbat, welcher durch die Erzählungen der Teilnehmer vor dem geistigen Auge de Lancres abläuft, scheint fröhlich und sorgenfrei zu sein; sexuelle Handlungen unter Missachtung des Geschlechts, Alters oder Verwandtschaftsstatus' waren fixer Bestandteil dieser Versammlungen. Während das dem-Teufel-zuführen von kleinen Kindern ein Verbrechen, begangen hauptsächlich von älteren Frauen, war, ist de Lancres Hexe im Großen und Ganzen jung, um die zwanzig, wenn nicht jünger. Im Laufe seines Aufenthalts im Labourd wächst die Zahl der durch Kinder beschuldigten Erwachsenen auf beiden Seiten der Grenze stetig. Am Höhepunkt des Hexenwahns gab es kaum ein Dorf in der Region, in dem panische Eltern nicht das Verbrennen von der Hexerei verdächtigten Personen forderten, die ihre Kinder dem Teufel zugeführt hätten. De Lancres Vermutungen wurden zu Überzeugungen: das Hexenwesen im Labourd war keine familiäre, sondern eine gemeinschaftliche Angelegenheit. Es gab keinen sicheren Hafen, kein Rückzugsgebiet für die Unschuldigen, auch die Kirche stellte solches nicht dar; niemand war vor dem Teufel sicher, nicht einmal die kleinsten Kinder. Der Kinderhexenwahn überzog beide Seiten der Grenze mit Schmerz und Pein; viele Kinder wurden gefoltert, einige sogar verbrannt.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ *Tableau*, S.208-233; Zur Rolle von Kindern in Hexenprozessen siehe auch Peter Binsfeld, *Traktat von Bekanntnuß von Zauberer und Hexen*. München (1591), S.205; Wolfgang Schilling, *Newer Tractat von der verführten Kinder Zauberey*. Köln (1629).

Verzweifelte Eltern, die ihre Kinder zu retten und beschützen versuchten, banden diese an ihr Bett oder hielten sie wach, in der Angst, dass sie vom Teufel entführt werden. Auch in den Kirchen wurde diesbezüglich Zuflucht gesucht, was de Lancre jedoch für eine leere Hoffnung hielt, da der Teufel bereits nicht nur die Priester, sondern auch einzelne Kirchen unter seinen Bann gebracht hatte.⁵⁵⁶ Diese Priester würden die Messe am Sabbat in der gleichen Weise wie in der Kirche leiten und so die christliche Herde direkt in die Arme des Teufels führen. Dies alles wäre durch den im Labourd gängigen Brauch, wonach Frauen Kirchendienste übernehmen durften, begünstigt. Diese Frauen wurden *Benedictes* genannt, trugen den Kelch und die Ornamente während der Messe und waren auch sonst an sämtlichen Kirchendiensten beteiligt.⁵⁵⁷ Die Vertrautheit dieser Frauen mit der Priesterschaft war für de Lancre außergewöhnlich und führte ihn zum Induktionsschluss, dass ihre Verfolgung als Hexen unvermeidlich war.⁵⁵⁸ Obwohl Pierre de Lancre's Großvater Bernard de Rosteguy ursprünglich aus Juxu in Navarra kam, was de Lancre eine baskische Abstammung verschafft, identifizierte er sich in keiner Weise mit den Basken.⁵⁵⁹ Er war ein Produkt der elitären französischen Kultur, aufgezogen und ausgebildet am Hof und der Universität, und seine gesellschaftliche und kulturelle Distanz zu den Menschen, die er vom Teufel befreien sollte, war immens.

Das Bild der Hexe, das bis ins 20. Jahrhundert hinein fortgewirkt hat, wird durch das vorliegende Umfeld von natürlicher Schönheit und vermeintlicher, persönlicher Freiheit dahingehend verändert, dass sie jünger wird. Als Kind wird sie von der Mutter, der Amme oder einer Verwandten dem Teufel geweiht, um dann im Alter von etwa zwölf Jahren (manchmal erst, wenn sie zwanzig bis zweiundzwanzig Jahre alt ist) voll am Sabbat teilzunehmen, nachdem sie das Ritual des Geschlechtsverkehrs mit dem Teufel und/oder den analen Kuss absolviert hat.

Die von de Lancre's Beschreibung der Labourdiner und ihrer Eskapaden mit der vom Teufel ausgehenden Atmosphäre ist gekennzeichnet durch Jugend, Lebenskraft, Freiheit und weibliche Unabhängigkeit. Ihre Armut, das Leben, das sie in der rauen

⁵⁵⁶ *Tableau* S.39.

⁵⁵⁷ *Tableau*, S.44.

⁵⁵⁸ De Lancre's kritische Kommentare zu diesen *benedictes* oder *marguilleres* verweisen auf eine ältere Variante des Kirchendienstes im Labourd. Im zwölften Jahrhundert verstand man unter einem *marguillier* einen männlichen Kirchendiener. Im dreizehnten Jahrhundert wurde daraus ein Küster, „laïc chargé de la garde de l'entretien d'une église“; vgl. *Le Grand Robert des noms propres*. Paris (1985), S.257. De Lancre empfindet es als Skandal, dass die Frauen im Labourd diesen Kirchendienst verrichten dürfen. Vgl. *Tableau*, S.60.

⁵⁵⁹ *Veyrin*, *Les Basques*. S.249.

und gewalttätigen Umwelt des Labourd fristen, tritt demgegenüber bei de Lancre in den Hintergrund. Obwohl die Aufgabe, kleine Kinder dem Teufel zuzuführen, ein Verbrechen ist, das hauptsächlich von älteren Frauen begangen wird, ist de Lancres Hexe im Ganzen gesehen jung, und zwar entweder noch ein Teenager oder Anfang zwanzig; viele Hexen sind Kinder. Diese Kinder nehmen in seinen Beobachtungen einen prominenten Platz ein. Hexerei wird zunehmend eine Familienangelegenheit, bei der die jüngeren Opfer in größerer Zahl gemeinsam mit ihren Eltern und Verwandten am Sabbat teilzunehmen scheinen. Besessene Kinder denunzieren frei heraus – oft ohne dass es ihnen von den Ermittlern aufgetragen worden wäre – die Teilnahme ihrer Eltern und anderer Mitglieder der Gemeinschaft am Sabbat. Sie denunzieren außerdem die Erwachsenen, die sie zwingen, mit ihnen zu Sabbattänzen zu gehen. Familien werden geradezu zu Hexendynastien; Hexe zu werden wird zum Familienschicksal.⁵⁶⁰

Institoris hat die Verbrechen von „Hexenhebammen“ erwähnt, die neugeborene Babys entweder töten oder sie schon bei ihrer Geburt dem Teufel weihen. Mehr als ein Jahrhundert später ist die Kinderhexe ein gefürchtetes Phänomen. Sowohl Salazar als auch de Lancre erzählen von Kindern, die Erwachsene als Hexen denunzieren, von denen sie in die Sekte eingeführt wurden. Der Kinderhexenwahn auf beiden Seiten der Grenze bringt den Kindern viel Leid; etliche werden, wie schon erwähnt, streng bestraft, einige sogar auf dem Scheiterhaufen verbrannt.⁵⁶¹

Die Denkweise mancher Historiker, die es für unzulässig erachten, vielschichtige Erklärungen für zeitgleiche Ereignisse allgemeinen Typs zu präsentieren, ist nicht vollständig überzeugend. Bei der Hexerei geht es genau betrachtet nicht um die Erklärung einer einzigen Sache. Der europäische Hexenglaube ist im Grunde etwas Uraltes, dass sich in abgeänderter Form auch heute noch beobachten lässt; der

⁵⁶⁰ Gerhild Scholz Williams, *Hexen und Herrschaft*, S.134.

⁵⁶¹ *Tableau* (1612), S.208-233; wie im Falle von zur Hexerei aussagenden Frauen musste die gerichtliche Verfahrensweise geklärt werden. Hierzu siehe auch Peter Binsfeld, *Traktat der Bekanntnuß von Zauberern und Hexen*. München (1591), S.205. Dort zitierte Gutachten von Fachleuten der juristischen Fakultäten der Universitäten Ingolstadt, Padua, Köln, Freiburg und Bologna bestätigten, dass der Kindern bei Gerichtsverfahren gewährte Schutz bei Verfahren wegen Hexerei unwirksam war. Eine kurze Abhandlung aus dem frühen 17.Jahrhundert mag genügen, um einen Eindruck von dem gelehrten Diskurs zu diesem Thema zu gewinnen: Wolfgang Schilling, *Newer Tractat von der verführten Kinder Zauberey*. Köln (1629). Die Argumente des Autors erinnern an Paracelsus und sind generell ein Zeichen für die protestantische Betonung des Unterrichts. Der Autor ist der Meinung, dass nur eine gute Erziehung und Ausbildung ein Kind vor der Versuchung durch den Teufel schützen kann.

Zeitraum der Verfolgungen war verhältnismäßig kurz, lokal begrenzt und dort auch nur ein zufälliges Phänomen.⁵⁶²

Die Antwort auf die Frage, wie es zur Hexenverfolgung kam, ist überraschend einfach: Die Leute glaubten an Hexen.⁵⁶³ Aus diesem Grunde schuf man Gesetze, um mutmaßliche Hexen ihrem gerechten Urteil zukommen zu lassen. Dies geschah ab dem fünfzehnten Jahrhundert; davor wurden solche Verfolgungen durch die Skepsis der herrschenden Eliten und das vorhandene Rechtssystem ausgeschlossen.

Bezüglich des sozialen und politischen Phänomens der Hexenverfolgung kann man postulieren, dass hauptsächlich Hexen in Kleinstädten und Dörfern betroffen waren. Aus diesem Umstand erklärt sich auch der umfassende Charakter der Verfolgungen. Die außergewöhnlicheren Varianten wie Lykanthropie oder Vampirismus waren beiläufige Erscheinungen.

Eine bedingungslose Vernichtung der Hexen war abgesehen von lokal und temporär begrenzten Vorstellungen niemals oberste Prämisse. Wenn die eigenen Lebensumstände nicht peinigend beeinflusst wurden, lernte man mit Hexen zu leben.⁵⁶⁴

Eine „von oben“ ausgehende Hexenverfolgung hat es nicht gegeben; sie war kein staatlicher Hebel, der zur Elimination von religiösen Uneinigkeiten und sozialen Auseinandersetzungen eingesetzt wurde, keine Repressionsmaschinerie, die Bereicherungen jeglicher Form für die herrschenden Schichten zum Ziel hatte. Natürlich liegen einzelnen Fällen diese Intentionen zugrunde, aber für die Gesamtheit der Ereignisse sind sie ebenso wenig charakteristisch wie das Engagement der Landesherren, welches weder eine hinreichende Voraussetzung noch zwingende Grundlage für eine weite Verbreitung der Verfolgungen war. Auch wenn es eine bestimmte Bereitschaft eines Teiles der Eliten gab, Hexen ausfindig zu machen und abzustrafen, gab es niemals den uneingeschränkten Willen zu einer rücksichtslosen Hexenjagd. In vielen Teilen Europas glaubte man an die Existenz

⁵⁶² Robin Briggs, *Die Hexenmacher. Geschichte der Hexenverfolgung in Europa und der Neuen Welt*. Berlin (1998), S.507.

⁵⁶³ Ebenda

⁵⁶⁴ Ebenda, S.508.

von Hexen und erachtete es als notwendig, diese Erscheinung auch juristisch zu bekämpfen.

Aufgrund der Gegenreaktion von Kritikern und Skeptikern erlag Europa zu keinem Zeitpunkt dem Fieber einer Hexenjagd, sodass die Verfolgungen letztendlich weitgehend aufhörten, längst bevor die Menschen Abschied vom Hexenglauben nahmen. Die unzähligen lokalen Erscheinungen lassen sich aus den unvorhersehbaren und komplexen Wechselbeziehungen zwischen elitären und populären Ansichten über Hexerei erklären.

Eine allgemeine Anwendung der Bezeichnung „Hexenwahn“ ist aus diesem Grunde zurückzuweisen, da man ihn auf diese wenigen exzeptionellen Vorfälle begrenzen sollte. Die Unterschiede zwischen der endemischen lokalen Verfolgung, welche die verbreitetste Form darstellte, und der epidemischen Hexenjagd waren sehr groß. Die Jagd fand stets an ein und demselben Ort ihre temporäre Beschränkung und umfasste mit ihrem intensiven Charakter approximiert zehn bis zwanzig Prozent aller Hingerichteten; praktisch alle relevanten Beispiele lassen sich im Zeitraum zwischen 1590 und 1650 ausmachen.⁵⁶⁵

Nur durch den Rückhalt und die Unterstützung lokaler Behörden konnten die populären Hexenjäger erfolgreich operieren; jedoch tauchte nach dem Prinzip kommunizierender Gefäße zum selben Zeitpunkt ein entschlossener Kritiker auf um dem fanatischen Treiben Einhalt zu gebieten. Bei genauer Betrachtung der Hexenverfolgung wird augenscheinlich, dass sie im Vergleich zu anderen Verfolgungen relativ langsam in Gang kam. Erst einhundertfünfzig Jahre nach dem Auftauchen des Stereotyps der Hexenverfolgung setzte die europäische Verfolgung ein. Das Auffinden und Aufspüren von Hexen gestaltete sich jedoch überaus schwierig. Im Vergleich zu Häretikern war die juristische Vorgehensweise komplizierter, genau wie die Schwierigkeit, abgesehen vom lokalen Kontext, Hexen als tatsächliche soziale Gefährdung zu präsentieren. Auch durch noch so gekonnte Argumentationen von Dämonologen, dass der Teufel mitsamt seiner Hexensekte die christliche Gesellschaft zu infiltrieren versucht, wurden ihre Geschichten nicht glaubhafter; deren trivialer Charakter wurde selbst in der Theorie offenkundig.

⁵⁶⁵ Robin Briggs, *Die Hexenmacher*, S.512f.

Doch selbst das Rezitieren von unzähligen, rationalen Argumenten wird diesem verfänglichen und irregeleiteten Denken ein Ende bereiten. Der Versuch, die Hexerei mit Hilfe der Ratio zu erforschen, scheitert in seiner sich wiederholenden Konsequenz an der zuverlässig auftretenden Irrationalität. Im Zuge dessen wird auch die Unverwüstlichkeit der Verschwörungstheorien überdeutlich, denn jeder, der Kritik übt, betritt mit einem Bein schon den Zirkel der Verschwörer, wie einige frühere Querdenker leidvoll erfahren mussten.⁵⁶⁶ So sollte man wohl auch dies als einen Teil dieser Geschichte ansehen und ihre simple Moral verstehen: Sie soll zur Vorsicht und Achtsamkeit auffordern.

Die historische Hexerei war allerdings eher banal als okkult, ein integraler Bestandteil des Alltagslebens, oder anders ausgedrückt, wie es Robin Briggs in seinem „Die Hexenmacher“ wunderbar auf den Punkt bringt:

*„Wenn man Europa zu Beginn der Neuzeit verstehen möchte, muss man deshalb etwas über das Hexenwesen wissen, und der Hexenglaube selbst wird erst aus den Zusammenhängen heraus verständlich. Zugleich zwingt einen das Thema, sich mit dem zu beschäftigen, was tief in unserem Bewusstsein schlummert. Die Hexe kann der andere sein, aber der Hexenglaube lebt in uns selbst.“*⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Briggs, *Die Hexenmacher*, S.524.

⁵⁶⁷ Ebenda

LITERATUR

Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977).

Bengt Ankarloo, Stuart Clark, William Monter, *The period of witch trials*. London (2002).

Bengt Ankarloo und Gustav Henningsen (Hrsg.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford (1990).

Julio Caro Baroja, *The World of Witches*. Chicago (1965).

Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco (1994).

Wolfgang Behringer, *Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München (1998).

Ders., *Witches and witch hunts*. Cambridge (2003).

Madeleine Bertaud, *Pierre de Lancre et la femme*. In: Travaux de linguistique et de littérature 14, Nr.2 (1976), S.51-70.

Marc Bloch, *French rural history : an essay on its basic characteristics*. London (1966).

Robin Briggs, *Communities of Belief: cultural and social tension in early modern France*. Oxford (1989).

Ders., *Witches and Neighbors: the Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London (1996).

Ders., *Die Hexenmacher : Geschichte der Hexenverfolgung in Europa und der Neuen Welt*. Berlin (1998).

Ders., *Women as Victims? Witches, Judges, and the Community*. In: French History 5 (1991), S.426-437.

Peter Burke, *Languages and communities in early modern Europe*. Cambridge (2004).

Piero Camporesi, *The Fear of Hell: Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*. Pennsylvania (1991).

Jean Céard, *The Inside Other: Witchcraft in Pierre de Lancre's Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Unveröffentlichter Vortrag. American Historical Association Convention. Chicago (1992).

Josane Charpentier, *La Sorcellerie en Pays Basque*. Paris (1977).

Stuart Clark, *Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York (1997).

Ders., *Inversion, misrule and the meaning of witchcraft*. In: *Past and Present*, 87, (1980).

Ders., *The Gendering of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity?* In: *French Studies* 5 (1991), S.426-37.

Ders., *French Historians and Early Modern Popular Culture*. In: *Past and Present*, 100 (1983), S.62-99.

Ders., *Languages of witchcraft : narrative, ideology and meaning in early modern culture*. Basingstoke (2001).

Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*. Chicago (1975).

Roger Collins, *The Basques*. Oxford (1990).

Arnaud Communay, *Le Conseiller Pierre de Lancre*. Agen (1890).

Isa Dardano-Basso, *L'ancora egli specchi: lettura del Tableau de L'insconstance et instabilité de toutes choses di Pierre de Lancre*. Rom (1979).

Richard van Dülmen, *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16. - 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main (1987).

Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: an Introduction to the Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*. Brighton (1980).

Kathryn A. Edwards, *Werewolves, witches, and wandering spirits : traditional belief and folklore in early modern Europe*. Kirksville (2002).

Jean Favier (Hrsg.), *Geschichte Frankreichs*. 6 Bände, Stuttgart (1989ff)

M.W. Flinn, *The European Demographic System, 1500-1820*. Baltimore (1981).

Hugo Friedrich, *Montaigne*. Bern, München (1967).

Carlo Ginzburg, *Hexensabbat: Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Frankfurt am Main (1997).

Richard Golden (Hrsg.), *Encyclopedia of witchcraft : the western tradition*. 4 Bände. Santa Barbara (2006).

Clarke Garrett, *Witches and Cunning Folk in the Old Regime*. in: Jacques Beauroy u.a. (Hgg.), *The Wolf and the Lamb: Popular Culture in France from the Old Regime to the Twentieth Century*. Stanford (1976), S.53-64.

Stephen Greenblatt (Hrsg.), *New World encounters*. Berkeley (1993).

Ders., *Marvelous possessions : the wonder of the new world*. Chicago (1991).

Mark Greengrass, *France in the age of Henry IV*. New York und London (1995).

Helmuth Grössing, *Hexenwesen und Hexenverfolgung*. Wien (1998).

Rosemary E. Guiley, *The encyclopedia of witches and witchcraft*. New York (1989).

Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*. München (1900).

Ders. (Hrsg.), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn (1901).

Peter Claus Hartmann (Hrsg.), *Französische Könige und Kaiser der Neuzeit : von Ludwig XII. bis Napoleon III. 1498 – 1870*. München (1994).

Marianne Heiberg, *The making of the Basque nation*. Cambridge (1989).

Franz Helbing, *Die Tortur: Geschichte der Folter im Kriminalverfahren aller Völker und Zeiten*. Augsburg (2001); [Erstausgabe 1910].

Gustav Henningssen, *The Papers of Alonso de Salazar Frias*. In: Brian Levack (Hrsg.), *Articles on Witchcraft, Magic, and Demonology: A Twelve-Volume Anthology of Scholarly Articles*. 12 Bde. New York (1992); hier Bd.5, S.207-229.

Ders., *The witches' advocate. Basque witchcraft and the spanish inquisition, 1609-1614*. Reno (1980).

Sophie Houdard, *Frontière et altérité dans le Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons de Pierre de Lancre*. in: *Frénésie: Histoire, psychiatrie, psychanalyse* 9 (1990), S.23-32.

Dies., *Les Sciences du Diable: Quatre Discourses sur la Sorcellerie, XV^e-XVII^e siècle*. Paris (1992).

Bruce Kapferer (Hrsg.), *Beyond rationalism : rethinking magic, witchcraft and sorcery*. New York (2003).

Michael Kasper, *Baskische Geschichte*. Darmstadt (1997)

Daniel Keel (Hrsg.), *Über Montaigne*. Zürich (1992).

Joseph Klaits, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington (1985).

Heinrich Kramer (Institoris), *Der Hexenhammer*. Neu aus dem Lateinischen übertragen von Wolfgang Behringer u.a. Hrsg. und eingeleitet von Günter Jerouschek u.a. Kommentierte Neuübersetzung. München (2000).

Eva Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk: Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main (1991).

Jean Lacouture, *Michel de Montaigne : ein Leben zwischen Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main (1998).

Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses, où il est monsté, qu'en Dieu seul gist la vraye constance, à laquelle l'homme sage doit viser*. Paris (1607).

Ders., *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons ou il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. Paris (1612).

Ders., *L'incrudulite et mescreance du sortilège plainement convaincue*. Paris (1622).

Ders., *Le livre des princes, contenant plusieurs notables discours pour l'instruction des Roys, Empereurs et Monarques*. Paris (1617).

Ders., *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. Gekürzt und editiert von Nicole Jacques-Chaquin, Paris (1982).

Ders., *Du sortilège*. Paris (1627).

John Langbein, *Prosecuting Crime in the Renaissance: England, Germany, France*. Cambridge (1974).

Ders., *The origins of adversary criminal trial*. Oxford (2003).

Ernest Lavis, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, 9 Bände, Paris (1903-1911)

Henry Charles Lea, *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*. Hg. und übersetzt von Heinz Wieck, Max Rachel und Joseph Hansen. 3 Bde. Nördlingen (1987).

Ders., *Materials toward a history of witchcraft*. Hg. Von Arthur C. Howland. 3 Bde. Philadelphia (1939).

Francisco Letamendía Belzunce, *Les basques : un peuple contre les états*. Paris (1977).

Brian P. Levack, *Hexenjagd: die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*. München (1995).

Ders. (Hrsg.), *Articles on Witchcraft, Magic, and Demonology: A Twelve-Volume Anthology of Scholarly Articles*. 12 Bde. New York (1992).

Ders., *The Literature of Witchcraft*. In: Brian Levack (Hrsg.) *Articles on Witchcraft, Magic, and Demonology: A Twelve-Volume Anthology of Scholarly Articles*. 12 Bde. New York (1992), hier Bd.4.

Ders., *Possession and Exorcism*. In: Brian Levack (Hrsg.) *Articles on Witchcraft, Magic, and Demonology: A Twelve-Volume Anthology of Scholarly Articles*. 12 Bde. New York (1992), hier Bd.9.

Claude Lebédel, *Histoire de la France: la construction et l'évolution d'une nation*. Rennes (2003).

Robert Mandrou (Hrsg.), *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle*. Paris (1979).

Ders., *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e siècle: essai de psychologie sociale*. Paris (1968).

Peter G. Maxwell-Stuart (Hrsg.), *The Occult in Early Modern Europe: a Documentary History*. Macmillan (1999).

Ders., *Witchhunters. Professional Prickers, Unwitchers & Witch Finders of the Renaissance*. Stroud, Gloucestershire (2003).

Margaret McGowan, *Pierre de Lancre's Tableau des l'inconstance des mauvais anges et démons: The Sabbath Sensationalized*. In: Sydney Anglo (Hrsg.), *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*. London (1977), S.182-201.

Ilja Mieck, *Die Entstehung des modernen Frankreich: 1450 – 1610. Strukturen, Institutionen, Entwicklungen*. Stuttgart (1982).

Ders., *Europäische Geschichte der frühen Neuzeit*. Stuttgart (1998).

Michel de Montaigne, *The Complete Essays of Montaigne*. Übersetzt von Donald M. Frame. Stanford (1957).

William E. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands in the Reformation*. Ithaca (1976).

Ders., *Toads and Eucharists: The Male Witches of Normandy, 1564-1660*. In: French Historical Studies 20 (1997), S.563-95.

Ders., *Frontiers of heresy: the Spanish inquisition from the Basque lands to Sicily*. Cambridge (1990).

Ders., *Judging the French Reformation: heresy trials by sixteenth-century parlements*. Cambridge (1999).

Robert Muchembled, *Le Roi et la sorcière: l'Europe des bûchers XV^e-XVIII^e siècle*. Paris (1993).

Ders., *La Sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris (1979).

Ders., *Sorcières. Justice et société aux 16^e et 17^e siècles*. Paris (1987).

Ders., (Hrsg.), *Cultural exchange in early modern Europe*. 4 Bände, Cambridge (2007).

Luis Núñez Astrain, *The Basques: their struggle for independence*. Cardiff (1997).

Caroline F. Oates, *The Trial of a Teenage Werewolf, Bordeaux, 1603*. In: Criminal Justice History, 9 (1988), S.1-29.

Dies., *Metamorphosis and Lycanthropy in Franche-Comté, 1521-1643*. In: Michel Feher (Hrsg.), *Fragments for a History of the Human Body*. 3 Bde. New York (1989), Bd. 1, S.304-363.

Darren Oldridge (Hrsg.), *The witchcraft reader*. London (2002).

Ders., *Strange histories: the trial of the pig, the walking dead, and other matters of fact from the Medieval and Renaissance worlds*. London (2004).

Anna Opela, *Tanzwut und Tarantismus in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Wien (1990).

Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo (1999).

Ders., *Demons and Politics in France, 1560-1630*. In: *Historical Reflections*, 12 (1985), S.241-52.

Ders., *French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*. In: *Church History*, 52 (1983) S. 457-67.

Ders., *A School for the Rebel Soul: Politics and Demonic Possession in France*. in: *Historical Reflections*, 16 (1989), S.286-306.

Edward Peters, *Torture*. Oxford (1986).

Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London (1996).

Sabine Richter, *Werwölfe und Zaubertänze : vorchristliche Glaubensvorstellungen in Hexenprozessen der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main (2004).

Rossell Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York (1959).

Peter Richard Rohden, *Politische Geschichte Frankreichs*. Mannheim (1959)

Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London (1994).

Dies., *Hexenwahn: Geschichte einer Verfolgung*. München (2007).

Gilbert Rouget, *Music and trance : a theory of the relations between music and possession*. Chicago (1996).

Geoffrey Scarre, *Witchcraft and magic in sixteenth and seventeenth century Europe*. Basingstoke (2001).

Ders., *After evil : responding to wrongdoing*. Aldershot, Ashgate (2004).

Wolfgang Schmale, *Geschichte Frankreichs*. Stuttgart (2000).

Jürgen Michael Schmidt, *Glaube und Skepsis : die Kurpfalz und die abendländische Hexenverfolgung 1446 – 1685*. Bielefeld (2000).

Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Witchcraft in Early Modern France and Germany*. Ann Arbor (1999), S.89-119.

Dies., *Hexen und Herrschaft*. München (1998).

Dies., *On the Inconstancy of witches. Pierre de Lancre's Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons (1612)*. Tempe, Arizona (2006).

Dies., *Der Teufel und die Frau: Textformen und Textaussagen*. In: Text und Geschlecht. Mann und Frau in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Rüdiger Schnell. Frankfurt am Main (1997), S.280-302.

Dies., *Altes Wissen – Neue Welt. Magie und die Entdeckung Amerikas im 16.Jahrhundert*. In: Gutenberg und die neue Welt. Hrsg. von Horst Wenzel. München (1994), S.195-211.

Dies., *Der Zauber der neuen Welt. Reise und Magie im sechzehnten Jahrhundert*. In: German Quarterly 65, Nr.3-4 (1992), S.294-305.

Dies., *The Woman/the Witch: Variations on a Sixteenth-Century Theme (Paracelsus, Wier, Bodin)*. In: Craig Monson (Hrsg.), *The Crannied Wall: Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*. Ann Arbor (1992), S.119-128.

Gerd Schwerhoff, *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*. In: Saeculum : Jahrbuch für Universalgeschichte . Nr. 37/1, Köln (1986), S.45-82.

Homayun Sidky, *Witchcraft, lycanthropy, drugs and disease: an anthropological study of the European witch hunts*. New York (1997).

Lisa Silverman, *Tortured subjects : pain, truth, and the body in early modern France*. Chicago (2001).

Alfred Soman, *The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt. 1565-1640.* In: *Sixteenth-Century Journal*, 9 (1978), S.30-44.

Ders., *La Décriminalisation de la sorcellerie en France.* in: *Criminal Justice History*, 10 (1989), S.1-22.

Ders., *Sorcellerie et justice criminelle.* Nachdruck, Hampshire (1992).

Walter Stephens, *Demon Lovers: witchcraft, sex and the crisis of belief.* Chicago (2002).

Robert L. Trask, *The history of Basque.* London (1997).

Hugh R. Trevor-Roper, *The European witch-craze of the 16th and 17th centuries.* London (1969).

Roland Villeneuve, *Dictionnaire du diable.* Paris (1998).

Daniel P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment.* London (1964).

Ders., *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late 16th and Early 17th Centuries.* Philadelphia (1981).

Philippe Veyrin, *Les Basques de Labourd, de Solue et de Basse Navarre : leur histoire et leurs traditions.* Paris (1955).

Brian Vickers (Hrsg.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance.* Cambridge (1984).

Abstract deutsch

Die Dissertation trägt folgenden Titel:

***„Beschreibung der Unbeständigkeit der bösen Engel und Dämonen“.
Pierre de Lancre Hauptwerk „Tableau de l'inconstance des mauvais anges et
demons“ von 1612 im Spiegel der modernen Geschichtsforschung.***

Im Falle von Pierre de Lancre handelt es sich um einen französischen Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts, der durch ein Edikt des Königs Heinrich IV. in das französische Baskenland, den Labourd, beordert wird, um der dort angeblich grassierenden „Hexenseuche“ auf den Grund zu gehen. Im Zuge seiner Ermittlungen, welche im Jahre 1609 stattfinden, werden an die 80 Personen als Hexen angeklagt und zum Tode verurteilt. In seinem 1612 veröffentlichten Buch *„Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons“* bringt er seine Erfahrungen dieser einzig großen Hexenverfolgung Frankreichs zu Papier.

Die Dissertation hat zur Aufgabe, dieses Buch, welches als einer der letzten Hexentraktate bis zum Jahre 2006 noch in keine andere Sprache übertragen worden war, auf gestellte Forschungsfragen bzw. -gebiete zu untersuchen. (Untersuchung hinsichtlich der im Tableau beschriebenen Sozialgeschichte, die historische Einordnung de Lancre und seines Tableaus, die juristische Relevanz, Geschlechterforschung, politische Motive, naturwissenschaftlicher Aspekte, Entstehungsgeschichte des Tableaus).

Die **Aufgabe** und der **Sinn** dieser Arbeit liegt neben der Beantwortung der Forschungsfragen (Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung bzw. Diskussion) in dem damit verbundenen Beitrag zur Aufarbeitung eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte der Menschheit.

Mit dieser Dissertation sollten **neue Perspektiven** hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Entwicklung Frankreichs und auch der sich durchsetzenden Skepsis gegenüber Hexenverfolgungen in Europa mit Fokussierung auf einzelne, noch unbehandelte Aspekte („Gender“, Sozialgeschichte, politische Motive) erarbeitet werden. Dies wurde auch mit Hilfe bzw. Vernetzung internationaler Institutionen erreicht.

Abstract englisch

The dissertation is entitled

***„Beschreibung der Unbeständigkeit der bösen Engel und Dämonen“.
Pierre de Lancre's Hauptwerk „Tableau de l'inconstance des mauvais anges et
demons“ von 1612 im Spiegel der modernen Geschichtsforschung.***

In 17th century the King Henry IV. ordered the french lawyer Pierre de Lancre to investigate the rampant „witch disease“ in the french Basque country of Labourd. In the course of his investigations in the year 1609 eighty people were accused of witchery and sentenced to death. 1612 he published his book *"Tableau de l'inconstance of mauvais anges et demons"* describing his unique impressions of this largest witch persecution in France.

This thesis seeks to analyze Lancre's book which until 2006 was one of the few witch-treatises still untranslated. (Regarding the described social history, the historical position, legal relevance, gender studies, political motives, scientific aspects and the origin of the Tableau)

The task and purpose of this work is, in addition to answering the research questions (contribution to scientific research and discussion), to help in the process of coming to terms with this darkest chapter in the history of mankind.

Within this thesis new perspectives regarding the intellectual development of France and the upcoming skepticism about witchcraft persecution in Europe should be emphasized (particularly gender, social history and political motives).

Mag. Christian KUMMER, *10.03.1978

Berufserfahrung

- 2006 –** Mag.Kummer & Dvorak OEG
Geschäftsführung
- Organisation und Konzeption von Lern- und Kursprogrammen
 - Akquisition von Neukunden im Bildungsbereich (Schulen, Kindergärten, Erwachsenenbildung)
- 2005 – 2006** SB Distribution
Vertriebsleiter Österreich
- Vertrieb von Musikinstrumenten und Zubehör für die Britische John Hornby Skewes & Co Ltd.
- 2003 –** Studienkreis Bruck/Leitha
Nachhilfelehrer
- Einzel- und Gruppenunterricht in Mathematik
 - Abhalten von Ferienintensivkursen

Ausbildung

- 2009** Abschluss Doktoratsstudium
- 2004** Universität Wien
 Sponsion zum Mag.phil.
- 1998 - 2004** Studium der Geschichte und klassischen Archäologie
- 1997** PÄDAK Ettenreichgasse Wien 10
- 1997** Matura BRG Bruck/Leitha

Interessen

- (Neue) Technologien
- Spannungsfeld Internationale Politik/Wirtschaft
- Musik, Film, Kultur
- (Neue) Medien