



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Hexenverfolgung als Resultat einer protostaatlichen
Justiz
- eine Studie zur frühmodernen Gesellschaft in
Europa

Verfasserin

Kristina Martina Gahberger

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Mai 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Politikwissenschaft

Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Hannes Wimmer

„Zwar weiß ich viel, doch möchte ich alles wissen.“

(Johann Wolfgang von Goethe, Faust I Vers 601)

„Man muss schon etwas wissen, um verbergen zu können,
dass man nichts weiß.“

(Marie von Ebner-Eschenbach, Aphorismen)

„Das praktische Wissen besteht in der Verstellungskunst“

(Baltasar Gracià y Morales, Handorakel und Kunst der Weltklugheit)

„Der Zweifel ist dem Wissen nicht unterlegen, sondern überlegen.

Der Fortschritt ist der Sohn des Zweifels. Der Verstand, der nicht mehr zweifelt,
unterliegt dem Verstand.“

(Alain, Propos sur l'èducation)

„Wissen heißt wissen, dass wir nicht wissen können.“

(Ralph Waldo Emerson, Montaigne oder der Skeptiker)

Ich weiß nun, dass ich nichts weiß, und nicht einmal das weiß ich genau.

Danksagung

Für die Betreuung und Begutachtung der vorliegenden Arbeit gebührt Herrn Univ.-Doz. Dr. Hannes Wimmer besondere Anerkennung und Dank. Neben seiner liebenswürdigen Art, seiner stetigen Unterstützung und den hilfreichen Ratschlägen, gab er mir vor allem den Freiraum, welcher für die Erstellung dieser Arbeit von Nöten war.

Ein spezieller Dank richtet sich an dieser Stelle an meine außergewöhnliche Familie, welche mich mit ihrer Liebe, Geduld und ihrem Verständnis stets in meinen Entscheidungen bekräftigt und unterstützt. Die unkonventionelle und vielseitige Lebensführung meiner Eltern, Geschwister und deren Lebensgefährten schenken mir zudem das Vertrauen zur Auslebung meiner Lebensträume.

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	1
2	ERKLÄRUNGSANSÄTZE DER EUROPÄISCHEN HEXENVERFOLGUNG	8
3	DER THEORETISCHE RAHMEN	14
3.1	`HEXE` ALS ORDNUNGSWORT UND SOZIALE REALITÄT	15
3.2	`HEXE` IM KONTEXT SEINES GESELLSCHAFTLICHEN GEDÄCHTNISSES	16
3.3	DIE ERZEUGUNG VON `HEXEN`	20
3.4	GEMEINSCHAFTSBILDUNG UND KONFLIKTAUSTRAGUNG	22
3.5	FRAUEN UND GEWALTPOTENTIAL	26
3.6	DAS SYMBOLISCHE KAPITAL: - INTERPRETATIONSKOMPETENZ UND EIGENNUTZE ...	29
3.7	GESELLSCHAFT UND „STAAT“ IN DER FRÜHEN NEUZEIT	32
4	EINBLICKE ZUR GESTALT DER HEXENVERFOLGUNG IN EUROPA	36
4.1	HINRICHTUNGSZAHLEN UND AUSMAß	36
4.2	GESCHLECHTSBEZOGENHEIT	40
4.3	CHRONOLOGIE DER EUROPÄISCHEN HEXENVERFOLGUNGEN	43
5	DIE LANDSCHAFT DES KRISENANFÄLLIGEN EUROPAS	45
5.1	DIE SOZIOÖKONOMISCHE DIMENSION	46
5.2	DIE POLITISCHE UND RELIGIÖSE DIMENSION	49
6	GESELLSCHAFTSORDNUNG UND VOLKSGLAUBE	55
6.1	STATIK UND AUFBRÜCHE IN DER GESELLSCHAFT	55
6.2	WAS IST `VOLKSGLAUBE`?	58
6.2.1	Was ist `Magie, was `Religion`?	59
6.3	MAGISCHER VOLKSGLAUBE UND CHRISTIANISIERUNG	61
7	DIE NEUE WELTANSCHAUUNG	65
7.1	SEINE IDEENGESCHICHTLICHE GRUNDLAGE	66
7.1.1	Die Entwicklung der Dämonologie	67
7.1.2	Die Bestandteile des Hexereibegriffes	70
7.2	DIE HEXENBÜCHER UND IHRE BEDEUTUNG	74
7.3	KOMMUNIKATIONSKANÄLE UND VERMITTLUNG	77

8	UMWÄLZUNGEN UND INNOVATIONEN IM RECHTSWESEN.....	79
8.1	VOM GEWOHNHEITSRECHT ZUM `GELEHRTEN` RECHT	80
8.2	DAS AKKUSATIONS- UND INQUISITIONSPRINZIP IM VERGLEICH.....	82
8.3	DIE KONSEQUENZEN: FOLTER, DENUNZIATION UND HINRICHTUNG	85
8.3.1	Folter	85
8.3.2	Denunziation	90
8.3.3	Hinrichtungen.....	91
9	DAS GERICHTSWESEN UND DIE GERICHTSWIRKLICHKEIT.....	93
9.1	DIE EUROPÄISCHE GERICHTSBARKEIT IM VERGLEICH	94
9.2	„FRANKREICH“ UND DAS APPELLATIONSVERFAHREN	96
9.3	DAS HEILIGE RÖMISCHE REICH DEUTSCHER NATIONEN.....	97
10	AUSBLICK.....	100
11	LITERATURVERZEICHNIS	107
ANHANG		
A.1	Dokumente.....	116
A.2	Abbildungen.....	127
A.3	Grafik.....	137
A.4	Abstract.....	138
A.5	Lebenslauf.....	139

Vorwort

Bereits eine überblicksartige Annäherung an historische Phänomene und besonders an jene, die – wie die europäische Hexenverfolgung - zu großen Moralisierungen neigen, verlangt dem Forschungsblick erhöhte Vorsicht ab. Im Laufe der Jahrhunderte bildeten voreilige Trugschlüsse, instrumentalisierte Begründungszusammenhänge und Vorurteile jeglicher Art eine harte Kruste über dieses Forschungsfeld. Erst die jüngere Hexenforschung begann ab den 1970er Jahren mit der abenteuerlichen „Aufbruchsarbeit“, um die Sicht auf dieses Phänomen zu klären. Der Forschungsprozess muss sich hier strikt von Skandalisierungen und Dramatisierungen abgrenzen. Es gilt weder Urteile über das menschliche Verhalten vergangener Epochen zu fällen, noch soziale Phänomene getrennt von ihrem historischen Rahmen zu analysieren. Viel mehr gilt es, Erkenntnisse über ihre Zusammensetzungen, Dynamiken und Spezifika zu erlangen. Fakt ist, dass der Hexenglaube im europäischen Mittelalter und der Frühen Neuzeit Teil einer magischen Sicht der Dinge war, in einer Welt, in der Menschen von der irdischen Existenz der Geister und Dämonen überzeugt waren. Aufgrund solch einer Glaubenskraft werden bestimmte Vorstellungen für eine Gesellschaft wahr und greifbar; sie gestalten die Handlungen der Menschen ebenso mit, wie sie auch in gesellschaftliche Strukturen und Institutionen einfließen. In diesem Sinne sollten auch die damaligen Hexenverfolger nicht als dem „Hexenwahn“ verfallen Personen betrachtet werden, da sie sehr wohl für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden können. Denn „(sie) Sie verhielten sich im Rahmen ihres kulturellen Umfelds, der rechtlichen Ordnung und ihrer Bedürfnisse durchaus zweckrational“ (Dillinger 2007: 74). Die weltliche und geistliche Obrigkeit, Wissenschaft und Bevölkerung vertraten bei der Durchführung von Hexenprozessen gleichermaßen Interessen, wobei die nötigen sozialen und politischen Vorraussetzungen gegeben sein mussten. Eine anachronistische Perspektive des modernen Wissenschaftlers, welcher von der Turmspitze aufgeklärter Rationalität auf die Zeitgenossen der Hexenverfolgung herabsieht, wäre somit nicht nur verfehlt, sondern würde auch dem Wesen sozialer Gemeinschaften inhärente Gesetze verleumden. In diesem Sinne warnte bereits George Lyman Kittredge:

„It is hard to satisfy modern writers on witchcraft, who insist on censuring the 16th and 17th century on a basis of modern rationalism. It is quite certain that if some of those who now sit in judgement on the witch-prosecutors had been witch judges, no defendant would ever have escaped“ (Kittredge 1929: 311f.).

1. Einleitung

Es mag nicht verwundern, dass besonders in den letzten Jahren über dieses wichtige, wenn auch traurige Thema viel geschrieben wurde. Das Forschungsinteresse der unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen liegt in der Tatsache begraben, dass das Phänomen der europäischen Hexenverfolgung gar nicht so historisch ist, wie es sich vielleicht seinem ersten Anschein nach darstellt. Als ein gesellschaftlich tradiertes Erklärungsmuster ist der Hexenglaube stets latent in den „westlichen“ Gesellschaften gegenwärtig. Angstbesetzte Teufelsvorstellungen der offiziellen Religionsgemeinschaften, sowie die „Modeerscheinung“ des Okkultismus stellen einen breiten Nährboden für viele im Westen entsprungenen Hexenzirkel der Gegenwart dar. Davon zeugen Hexenkultbewegungen wie der von Gardner gegründete „Wica-Hexenzirkel“ oder den aus dem „Alexandrierkult“ (Begründer: Alex Sanders) herausgegangenen Zirkel „The King of the Witches“ und „The Devil Incarnate“. Der Hexenglaube sowie auch die Hexenverfolgung stellen weiters keine alleinig für den europäischen Raum spezifischen Phänomene dar, davon zeugen zahlreiche Vorkommnisse der Gegenwart. Letzteres wird schon alleine mit den Vorgängen von 1996 in der Nordprovinz der Republik Südafrika belegt, wo 300 Menschen der Hexerei beschuldigt, angeklagt und von lokalen Tribunalen verurteilt und hingerichtet wurden. Ebenso verdeutlichen die momentan abgehaltenen Hexenverfolgungskampagnen in Papa-Neuguinea oder Gambia die Aktualität dieser Thematik.

Zu den am ältesten überlieferten Texten der Menschheit gehören jene, welche Auskunft über Beschwörungen und Abwehrzauber geben. Natürlich ist ein Nachweis über eine gemeinsame Abstammung der Magievorstellungen methodisch so gut wie unmöglich. Jedoch kann mit einiger Sicherheit behauptet werden, dass allen Gesellschaften dieser Welt im Laufe ihrer Entwicklung der Glaube an die Magie und den dazugehörigen Praktiken entspringen. So stellt sich die Vorstellung mit geheimnisvollen Mitteln und Künsten eine beabsichtigte Wirkung zu erzielen, welche den menschlichen Erfahrungshorizont und ihre naturgegebenen Kräfte übersteigen, als eine „Universalkonstante menschlichen Denkens, Wahrnehmens, Interpretierens und Handelns“ (Labouvie 1987: 49) dar. Die Hexereivorstellung tritt dabei in einer gewissen Notwendigkeit mit ähnlichen Inhalten auf, da ihr das Inversionsmotiv der Verkehrung zentraler gesellschaftlicher Normen inhärent ist. Berichte über angstbesetzte Traumvorstellungen des nächtlichen Fluges oder des Kinderkannibalismus sind uns aus unterschiedlich weit zurückreichenden Quellen bekannt. Es handelt sich dabei um Ängste, welche einer jeden Gesellschaft entspringen, sich im individuellen Unbewussten verankern und im Traum aufgearbeitet werden. „Der Glaube an Hexen ist alt – er ist an sich typisch für religiöse

Vorstellungen in segmentären Gesellschaften, wo es natürlich noch keine Schrift gab und deshalb die für Hochkulturen so wichtige Innovation der scharfen Trennung von Diesseits und Jenseits, also das „dualistische Weltbild“ fehlt, weshalb man an viele „übernatürliche Wesen“ oder irgendwie „unsterbliche Götter“ glauben kann, die ständig in unsere Welt intervenieren bzw. die Naturkausalität aushebeln (...)“ (Wimmer 2009:17). In enger Verbindung mit diesem Fehlen eines „dualistischen Weltbildes“ steht auch das mangelnde Vermögen einer strikten Trennung zwischen tatsächlichen Ereignissen und traumhaft Imaginiertem.

Letztlich verdeutlicht eine Analyse der europäischen Hexenverfolgung - mit dem Verweis auf die modernen Antihexereibewegungen –, um was es bei dem traditionellen Hexereibegriff wirklich geht: Nämlich um die Auseinandersetzung mit „dem Bösen“, beziehungsweise mit dem was in einer Gesellschaft als bedrohlich empfunden wird. Grundlage dafür ist die nie zu lösende und dennoch stets aktuelle Frage nach dem Leiden und Übel in der Welt. Ihre Personifizierung und Projizierung auf soziale Devianzen ermöglichen dabei Schuldzuweisungen, wodurch aktiv gegen die lebenserschwerenden Umstände vorgegangen werden kann und eine Entlastungsfunktion eintritt. Mit dem Hexenglauben, als Erklärungsangebot, können Gesellschaften über Generationen hinweg durchdrungen sein von den sozialen Mechanismen der Verhexungsängsten. Sind dabei Gegengewichte wie sozioökonomisch akzeptable Verhältnisse, sowie intakte politische und rechtliche Ordnungsstrukturen nicht vorhanden, verlagert sich der Fluchtpunkt dieser Ängste in Gewaltanwendungen.

„Wann immer in der Geschichte >>das Böse<< und seine Achsen auf den Begriff gebracht wurden, drohte auch physische Gewaltanwendung gegenüber Individuen und Gruppen“ (Assmann 2004: 14). Der individuellen, kollektiven aber auch institutionellen physischen Gewaltanwendung gehen fast ausschließlich kommunikative und sprachliche Eskalationsprozesse voraus, mit denen Individuen oder soziale Gruppen ausgegrenzt und stigmatisiert werden. Physische Gewaltanwendungen sind infolge der Beschaffenheit des Menschen sprachlich und rhetorisch vorbereitet, das Terrain wird dafür präpariert und dabei selten rein zweckrational oder machstrategisch begründet. Die Verbindung zwischen „Sprachgewalt“ und „Tatgewalt“ ist ein historischer Befund, an dem nicht im Geringsten bis in die Gegenwart zu zweifeln ist. Die Entwicklung religiöser Institutionen verdeutlicht dies beispielsweise sehr gut. Mit den Ausdrucksformen monotheistischer Religionen zeigen diese, dass sie „mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber [haben], das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie, und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen“ (Assmann 2004:

15). So vollzogen sich auch im „dunklen Zeitalter“ der europäischen Geschichte die Inquisition, das Autodafé, die Verfolgung und Ermordung Andersgläubiger, wie auch der Hexer und Hexen. Die europäische Hexenverfolgung erweist sich jedoch als ein überaus komplexes Phänomen, dessen Erklärung nicht zugleich einen kausalen Rückschluss auf die theologischen und kirchlichen Interessen der „Ausmerzung“ Andersgläubiger zulässt, obwohl diese eine überaus wichtige Vorbedingung darstellten. Dem Phänomen wird ein „chamäleonhafter“ Charakter zugeschrieben, da es sowohl die ortstypischen volkstümlichen Vorstellungen von Hexerei, als auch jene der gelehrten Eliten umfasste, und von den Faktoren auf den gesellschaftlichen Dimensionen abhängig war.

In dem Zeitraum zwischen 1450 und 1750 wurden in Europa ungefähr 50 000 bis 60 000 Menschen der Hexerei angeklagt, verurteilt und schließlich hingerichtet; dies meist auf dem Scheiterhaufen. Die Durchführung einiger Hexenprozesse übernahmen verschiedene kirchliche Gerichtshöfe, welche damals eine wichtige Rolle für die Überwachung von Moral und Religion spielten. Häufiger jedoch und besonders nach 1550 führten die weltlichen Gerichte der Königreiche, Fürstentümer, Grafschaften, Städte usw. die Verfahren. Ihren Höhepunkt erreichten die Verfolgungen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert, wobei sie in einigen Regionen viel häretischer betrieben wurde als in anderen. Die europäische Hexenverfolgung stellt somit keine durchgehende, einzige und einheitliche Episode dar, sondern weist regionale und zeitliche Konzentrationen auf. So kam es innerhalb dieser 300 Jahre in Irland beispielsweise nur zu 4 Hinrichtungen, wohingegen es in Gerichtsbezirken anderer Länder innerhalb kürzester Zeit zu mehreren Hundert Prozessen und Hinrichtungen kam, sich der Verfolgungsdrang abflaute um sich einige Jahre danach wieder aufzubauen. Auch entsprangen die Verfolgungen von Schottland bis Siebenbürgen, von Spanien bis Finnland unterschiedlichen historischen Bedingungen und spiegeln so Formen des Hexenglaubens wieder, welche oft nur für einen bestimmten Ort spezifisch waren. Trotzdem weisen die einzelnen Verfolgungen zahlreiche gemeinsame Züge auf, welche es erlauben sie als ein soziales Phänomen zu betrachten. So kann aus den Verhörprotokollen entnommen werden, dass alle Verfolgungen Elemente der damals erarbeiteten Hexenlehre beinhalteten. Die Frage nach der Kommunikations- und Vermittlungsstruktur ist in diesem Zusammenhang überaus interessant. Die Ausformung und die Weitergabe gelehrter Erkenntnisse über die Hexerei waren Ergebnis einer Entwicklung, in der sich scholastische und dämonologische literarische Tradition mit der juristischen Auffassung und den Gerichtsprozessen gegenseitig beeinflussten. Formulierungen sowie Verschmelzungen mit ortsüblichen volksmagischen Vorstellungen waren dabei oftmals das Werk der Inquisitoren oder Richter. Durch die erfolgten Geständnisse, den

Denunziationen, sowie dem Verlesen der Urteile vor den Hinrichtungen bewiesen die in der gelehrten Literatur fixierten Vorstellungen Gültigkeit.

Die Zeitgenossen des europäischen Mittelalters und der Frühen Neuzeit verbanden mit der Hexereivorstellung zwar unterschiedliche Bedeutungen und verwendeten viele andere Ausdrücke für „Hexe(r)“ und „Hexerei“, dennoch taten sie dies stets im Zusammenhang mit einer oder gar beiden Typen der in der Hexenlehre zugeschriebenen Aktivitäten. Die Ausübung Unheil bringender, schwarzer oder bössartiger Magie - das Maleficium - war einer davon. Der zweite bezog sich auf die Beziehungen zwischen der Hexe und dem Satan. Hier findet sich auch das überaus bedeutsame Hexensabbat-Konstrukt wieder, welches in enger Verbindung zu dem kettenprozessartigen Charakter einiger Verfolgungen gesehen werden muss. Diese diabolische Komponente unterscheidet die damalige Hexereivorstellung am stärksten von all dem anderen uns bekannten Hexenglauben. Während der Glaube an die schadenstiftende Magie in fast allen traditionellen Gesellschaften existiert, beschränkt sich der Glaube an den Teufel/Satan, so wie ihn die christlichen Theologen im Mittelalter entwickelten, ausschließlich auf die europäischen Gesellschaften. Der von der mittelalterlichen Dämonologie ausgefeilte Glaubenskanon bleibt Unvergleichbar. Die Vorstellung einer fliegenden Magier-Sekte, welche Dämonen verehrt, mit ihnen Unzucht treibt und Kinder verspeist ist bislang ein europäisches Spezifikum.

Die Hexe oder der Hexer wurden hier ihrem Wesen nach als Personifizierung des Bösen, als ein Werkzeug Satans oder des Teufels angesehen und wenn sich diese Person einmal dem Teufel und seinen dämonischen Kräften verschrieben habe, müsse sie auch zwangsläufig der Gesellschaft Schaden zufügen. Dazu würde ihr vom Teufel die Hexenmacht der schwarzen Magie übergeben, wobei sie sich im Gegenzug Glück und Erfolg erbringen könne. Im Sinne dieses Vorstellungssystems besteht die reale Wirksamkeit dieser „Kunst“ und es werden demgemäß bestimmte Handlungen als Mittel der Behexung interpretiert. Der „böse Blick“, die „Besenkung“, der „Berührungsauber“ oder auch die „Beschreitung“ wurden beispielsweise in der Interaktion mit zweifelhaften Personen entlang der Hexereivorstellung ausgelegt. Doch die Überzeugung, dass Hexen/Hexer tatsächlich Schaden bewirken können stellt den eigentlichen Kern der Hexenlehre dar. Erst im sichtbaren, spürbaren und nicht nachvollziehbaren Schaden erweist sich für den Hexengläubigen die Realität der Schadenauberei und somit die Existenz von Hexen. Durch diese Verankerung in die Alltagsrealität über die Verflechtung des Bösen mit der Gestalt der Hexen/Hexer wurde der irdische Kampf gegen das Bedrohende ermöglicht. Richtet sich der Blick auf die Kontextfaktoren der Hexenverfolgungen im krisengeschüttelten Europa, so mag die Bedeutung der

Schadenszaubereivorstellung, sowie die Beständigkeit dieses Interpretationsangebotes für das Bedrohungsszenarium ersichtlich werden. Mit den zahlreichen Heimsuchungen der Seuchen, den Ernteausfällen, Aufständen und Rebellionen schien sich den Menschen die Macht des Bösen in vielfältiger Weise zu manifestieren. Angst durchzog sämtliche Gesellschaftsschichten und wurzelte in vielerlei Gründen. Wie der Teufel selbst, konnte die Hexe die Verkörperung der Rebellion, des majestätischen Hochverrates, der Häresie und der Inversion einer gottgewollten hierarchischen Ordnung sein. Als Mitglied der bäuerlichen Unterschicht stellte sie die Welt auf den Kopf, negierte das Normensystem und verhexte aus Rachsucht und Gier, Hab und Gut seiner Nachbarn.

Es ist ersichtlich, dass Erkenntnisse über die Entwicklung und Vermittlung der Hexenlehre sowie über ihre Stabilisierung und Vergegenwärtigungen der Glaubensinhalte eine wichtige Vorbedingung sind, um den individuellen sowie kollektiven Verfolgungseifer verstehen zu können. Dies erklärt jedoch nicht zugleich den relativen „Erfolg“ der einzelnen Verfolgungswellen. Um dieser Frage nachzugehen müssen wir uns stets vor Augen halten, dass es sich bei dem Hexereidelikt um positiv gesetztes Recht handelte, welches überwiegend in legalen Strafverfahren verhandelt wurde. Das Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit war von einem tief greifenden Transformationsprozess ergriffen, der das Gesellschaftssystem restrukturierte und modernisierte. Damit einher gingen auch umfassende Umwälzungen im Rechtswesen, welche mit der „Wiederbelebung“ des römischen Rechts eine langsame Ausdifferenzierung des Rechtssystems einleiteten. Neben anderen Innovationen ermöglichte die Übernahme des neu entwickelten Strafprozessverfahrens eine schnellere Verfahrenseinleitung und - aufgrund seiner strengen formalen Beweismittelpflicht - die Folteranwendung im Rahmen des Sonderverfahrens. Alle Prozesse müssen somit im Rahmen und als Teile dieses umfangreichen gesellschaftlichen Transformationsprozesses gesehen werden, welcher sich zunächst nur und in dieser Form ausschließlich in Europa ergab.

Analog zu diesen Überlegungen werden in der Literatur allgemein hin die Entwicklung einer neuen Hexenlehre mit ihrer wissenschaftlich fundierten Dämonologie, als auch die Veränderungen im Rechtssystem mit der Durchsetzung des weltlichen Inquisitionsprozesses als die zwei wesentlichen Vorraussetzungen für die europäische Hexenverfolgung benannt. Ihr Ineinandergreifen bewirkte die Entwicklung der mittelalterlichen Einzelverfahren von Zaubereidelikte hin zu den Kettenprozessen des häretischen Hexereideliktes. Der hinter dieser Argumentation liegende plausible Gedankengang lässt sich wie folgt beschreiben:

Ohne das Wissen über eine Hexensekte und deren schändliches Treiben, würde es nicht zur Dringlichkeit weiteren Nachforschens *anderer Mitglieder* kommen. Ohne *Folter* wäre

die *Besagung* von Komplizen höchst unwahrscheinlich und ohne diese könnte es zu keine Massenprozesse kommen.

Wie einleitend dargestellt erweist sich dieses Thema als zeitlos, gesellschaftsübergreifend und ist hinsichtlich des Erkenntnisgewinnes über gesellschaftliche Abgrenzungsmechanismen in Krisensituationen stets aktuell. Die politikwissenschaftliche Brisanz der europäischen Hexenverfolgung liegt nicht nur in ihren Erscheinungsumständen, sondern auch in der Tatsache, dass sie sich zu einer entscheidenden Phase der Entwicklung moderner Staatlichkeit abspielte. Von all den anderen Phänomenen des Hexenglaubens und der -verfolgung unterscheidet sich die europäische Variante in seiner Erscheinung durch das wissenschaftlich fundierte Lehrgebäude, mit dem darin enthaltenen stark ausgeprägten dämonologischen Aspekt, sowie der Beteiligung geistlicher und weltlicher Obrigkeit. Das Forschungsinteresse bezieht sich somit auf die Analyse des sich etablierenden gesellschaftlichen Werte- und Normensystems, welches sich schließlich als Weltanschauung manifestierte und rechtlich institutionalisierte.

Der Begriff „Weltanschauung“ wird hier als eine zum System erhobene Sphäre von Meinungen verstanden, welches „Vorstellungen vom Wesen und vom Zusammenhang der Dinge, der Welt, des Menschen“ vorgibt und „dem subjektiven Bedürfnis nach Einheit, nach Erklärung, nach letzten Antworten“ (Adorno 1989: 118) entgegenkommt. Eine Weltanschauung kolportiert auf vielerlei Wege „das Versprechen, die geistige Welt und schließlich auch die reale eben doch aus dem Bewusstsein einzurichten“ (Adorno 1989: 125).

Die Epochengliederung dieser Arbeit folgt in einem nicht unwesentlichen Teil der Mainstream-Auffassung der Mediävistik, wonach der Zeitraum zwischen 500 n. Ch. bis 1500 n. Chr. als „Mittelalter“ bezeichnet wird. Dagegen wird das ganze 16. Jh. bis zur Mitte des 17. Jh. als Transformationsperiode vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit aufgefasst. Die epidemisch ausbrechenden Bauernunruhen als gesamteuropäische Erscheinung, sowie die damit zusammenhängenden Proteste und Revolten gegen das bestehende Herrschaftssystem, wie auch eine zu beobachtende Radikalisierung in der Konfliktaustragungsform leiteten das 16. Jh. ein. Es kam hier zu massiven gesellschaftlichen sowie herrschaftspolitischen Umwälzungen, welche die Modernisierungsprozesse vorantrieben. Durch technische Innovationen wie auch Entdeckungsreisen und der wirtschaftlichen Vernetzung änderte sich bis Mitte des 17. Jh. das „Angesicht der Welt“ (Wimmer 2009: 32). Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Charakteristika überschritten sich in dieser Periode so stark, dass hier keine scharfe Trennung vorgenommen werden kann. Jedoch ist klar, dass in diesem Zeitraum

analog zu den unkontrollierbaren Gewaltexzessen die Prozesse zur Entstehung moderner Staatlichkeit anzusiedeln sind.

Gemäß den angelegten Themenschwerpunkte dieser Arbeit wird eine empirische Rekonstruktion der gesellschaftlichen Abläufe unternommen. Mit Hilfe einer systematischen Literaturrecherche sollen nicht nur die gesellschaftshistorischen Rahmenbedingungen, Verhaltensmuster und Entscheidungsprozesse, sondern auch Strukturzusammenhänge erkannt werden. Infolge dieser deskriptiven Herangehensweise werden systematische Gesichtspunkte herausgefiltert deren Interpretation anhand eines Bündels theoretischer Ansätze erfolgt. Erkenntnisse über die zeitgenössische Bedeutung des Volksglaubens, dem Wesen der neuen Hexenlehre sowie dem Rechtssystem und der Gerichtspraxis verdeutlichen vor dem Hintergrund des krisenanfälligen und restrukturierenden Europas deren Verbindungen, womit letztlich eine Antwort auf die Frage gegeben werden kann, ob der „Erfolg“ der europäischen Hexenverfolgung als Zufall in der Geschichte verbucht werden kann.

In einem ersten Schritt wird eine kleine, wohlüberlegte Auswahl der bislang wichtigsten, populärsten oder spektakulärsten Erklärungsansätze gegeben, um mit unter auch die kontrovers geführte Diskussion in diesem Forschungsfeld zu verdeutlichen. Kapitel 3 schließt daran mit den theoretischen Grundlagen des Interpretationsrahmens dieser Arbeit an. Neben einleitenden und wichtigen Themen hinführenden Informationen zu Ausmaß, Verlauf und Chronologie der Hexenverfolgung gibt Kapitel 4 Auskunft über ihre Geschlechtsbezogenheit und bricht mit alt einhergebrachten Vorurteilen. Als Kontextfaktoren unseres Analysephänomens werden die in Kapitel 5 untersuchten Krisen auf der sozioökonomischen, politischen und religiösen Dimension angesehen, wobei klärende Verbindungen in ihrem Zusammenhang zum Verfolgungsdrang erstellt werden. Nach dieser anfänglichen Sondierung ist der Volksglaube, sowie das Gesellschaftssystem Ziel der Untersuchung. Neben unumgänglichen Begriffsklärungen soll eine Situationsaufnahme ihrer Beschaffenheit im 16. und 17. Jh. angestellt werden. Kapitel 7 hat die neue Hexenlehre zum Inhalt und fragt nach den einzelnen Bestandteilen, deren gesellschaftshistorischen Wurzeln, sowie deren Reinterpretation und Anpassung an die neue Hexenlehre. Ein zweiter Schwerpunkt beschäftigt sich mit den Kommunikationskanälen und Vermittlungsstrukturen dieser gelehrten Auffassung, wobei Wirkung und Bedeutung der Hexenbücher und Traktate, insbesondere des „Hexenhammers“ zur Diskussion stehen. Kapitel 8 stellt die Umwälzungen und Transformationen im europäischen Rechtswesen dar und folgert aus einem Vergleich die prozessrechtlichen Implikationen des inquisitorischen Prinzips für die Hexenprozesse. Anhand der Schilderung von Folter, Denun-

ziation und Hinrichtung werden Einblicke zum Prozessverfahren gegeben, sowie Rückschlüsse zur Weltanschauung selbst gezogen. Der letzte Punkt dieser Arbeit beschäftigt sich mit der Gerichtspraxis, wobei sich bereits nach einer kurzen vergleichenden Analyse das bis dahin so einheitlich geschilderte Bild differenziert und verfolgungsfördernden sowie –hemmenden Faktoren dargestellt werden. Die Gegenüberstellung des Rechtssystems „Frankreichs“ mit jenem des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen (im Folgenden: deutsche Länder und Territorien) veranschaulicht letztlich die Bedeutung frühmoderner Zentralstaatlichkeit für die Verfolgungen. In einem Ausblick werden dann die Erkenntnisse dieser Untersuchung zusammengetragen und im Hinblick der Forschungsfrage ausgewertet.

2. Erklärungsansätze der europäischen Hexenverfolgung

Die bislang angestellten Deutungsversuche zu diesem Forschungsfeld sind so unterschiedlich und vielseitig wie das komplexe Phänomen „Hexenverfolgung“ selbst. In den 1970er Jahren ergab sich ein neu entflammtes Interesse, welches sich seit dem quer über die akademischen Disziplinen zieht und aus den verschiedensten Perspektiven und Analyseebenen Beiträge liefert. Beispielsweise entstanden im vorigen Jahrhundert alleine im deutschsprachigen Raum über dreihundert Dissertationen, welche sich auf die Disziplinen Ethnologie, Sprachwissenschaften, Psychologie, Soziologie, Medizin, Recht, Geschichte und Theologie verteilten (Behringer 2005: 7). So ist es kein Wunder, dass man sich in diesem „Dschungel der Hexenforschung“ (Schwerhoff) erst einmal zu Recht finden muss (falls dies überhaupt möglich ist), um zentrale theoretische Strömungen herauszufiltern. Es wird nun im Folgenden eine wohlüberlegte Selektion der diesbezüglichen Recherche vorgestellt. Im Verlauf der Arbeit selbst, kommt es zusätzlich zu weiteren Querverweisen. Vorgemerkt soll sein, dass die Hexenforschung seit etwa 20 Jahren von monokausalen Erklärungen abrückt und stattdessen ein umfangreiches Bündel an Analysefaktoren heranzieht. Dabei bezieht sie neben der Bedeutung der Justiz, weltlicher und geistlicher Obrigkeit, auch die Analyse sozialer sowie psychischer Strukturen mit ein.

Den geeigneten Interpretationsrahmen zur Hexenthematik schufen im Wesentlichen Theoretiker aus drei akademischen Disziplinen. Die Schüler des Soziologen Émile Durkheim (1858-1917) sehen in der Hexereivorstellung ein Mittel, mit welchem sich über Devianz die Mitglieder einer Gesellschaft ihrer Normen verständigt und für ihre Selbstvergewisserung sorgt. Ins Unterbewusstsein verdrängte Triebregungen und die Ableitung psychischer Konflikte auf das Projektionsmedium „Hexe“ bildet für die Psychologie seit Sigmund Freud (1856-1939) die Grundlage für die Hexereivorstellung. Die Gefolgen des Ethnologen Bronislaw Malinowski

(1884-1942) deuten hingegen die Hexenfurcht als „Krisensymptom“ einer Gesellschaft (Behringer 2005: 10). Malinowski führte in den 1920er Jahren die europäische Hexenverfolgung auf die kulturellen und sozialen Wandlungsprozesse zurück. In der Magie wurde ein Mittel zur Wunscherfüllung gesehen, welche aufgrund eines Mangels an Technik zu beanspruchen gewesen wäre. Im Europa der Frühen Neuzeit herrschte besonders die soziale Not, welche kausal zu einer Zunahme innergesellschaftlicher Spannungen und persönlicher Konflikte führte. Die Hexenverfolgungen wären, jede für sich, als Symptom der auftretenden Ängste von sozialen Wandlungsprozessen zu sehen (Malinowski 1951: 185-196). Diese These wurde in den 1950er Jahren von englischen Anthropologen aufgenommen und weiter zugespitzt. Das Auftreten von Hexereibeschildigungen kennzeichne eine „kranke Gesellschaft“.

Trever-Roper führt das Gedankengut der europäischen Hexenverfolgung in erster Linie auf die Gelehrtenreflexion zurück. Die Hexenlehre wäre ein „geistig in sich geschlossenes System“, ein „Juristen-Theologen Konstrukt“ des Spätmittelalters, welches von dem „Dorf- aberglauben“ streng abzugrenzen sei. Seine Vermittlung vollzog sich durch die geistliche und weltliche Obrigkeit und ausschließlich von oben nach unten. Der „Hexenwahn“ sei eine von fanatischen Theologen und Juristen geführte Disziplinierungs- und Unterdrückungskampagne gegen das einfache Volk gewesen. Die im Hochmittelalter gebildete Schicht stieß sich an dem ungebildeten und nur oberflächlich christianisierten Volk am Lande, somit könne auch die Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lichte seiner breiten Christianisierung gelesen werden. In den angeblich rückständigen Bergregionen der Alpen sah er die Brutstätte des abergläubischen Denkens, da hier die dünne Luft Halluzinationen hervorgerufen hätte und so mit den auftretenden Naturphänomenen die Existenz des Teufels begründet wurde (Trevor-Roper 1970: 95-179).

Historiker, welche die Vorstellung eines Zusammenpralles der gelehrten Elite und des gemeinen Volkes in seiner extremsten Form vertreten, gehen davon aus, dass die Hexenprozesse im Kampf gegen den volkstümlichen Glauben als Instrument der Sozialdisziplinierung eingesetzt wurden. Davon zeugt die „Akkulturationsthese“ (1979), welche von Robert Muchembled und Jean Delumeau vertreten wird. Die von animistisch-magischer Weltsicht sowie Angstbewältigung bestimmte Volkskultur wäre demnach durch kirchliche Missionierung und staatlicher Disziplinierung unterdrückt worden. Die herrschende Elite wäre weiters von regelrechten Panikattacken vor der Wirkmächtigkeit des Teufels und seiner Hexen überwältigt gewesen. Die „Christianisierung der breiten Massen“, sowie ihre Akkulturation sei über eine Kriminalisierung volksmagischer Praktiken, sowie sozialen Anpassungsmaßnahmen (Sexualität/-Festkultur) und der damit einhergehenden Hexenverfolgung erfolgt (Delumeau 1985).

Ein nationalsozialistischer Standpunkt zur Hexenverfolgung soll mit der These Rosenbergs, eines NS-Reichministers für die besetzten Ostgebiete gegeben werden. Er vertritt in seinem Hauptwerk „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“ (1943) die Meinung, dass der europäische Hexenwahn auf die *etruskischen Haruspices* – welche das orientalisch und altmediterrane Minderwertige verkörpern – zurückzuführen sei. Da der römische Papst ein „entarteter“ Nachfahre dieser etruskischen Zauberer sei, hätte er die Vernichtung des moralisch hochwertigen und guten Nordischen sowie Altrömischen im Sinne gehabt (Rosenberg 1943: 67). Die Hexenverfolgung sei lediglich ein kirchliches Instrument zur Unterdrückung der `freien germanischen Kultur` gewesen, welche durch die Hinrichtungen Millionen von `Germaninnen` und der Auslöschung des germanischen Erbgutes erzielt werden sollte. In seiner Argumentation übernahm er zentrale Positionen des völkisch-rassischen Feminismus der 1920er Jahre, wo das `orientalisch-italienisch` christliche Patriarchat mit der Hexenverfolgung die Zerstörung des `germanisch-nordischen` Urmatriachats zum Ziel gehabt hätte. Ihre radikale Zuspitzung fand diese These in Mathilde Ludendorffs Abhandlung „Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen“ (1934).

Sogar der Mediävist Jeffrey B. Russell verfiel in seiner Beschäftigung mit diesem Thema der faszinierend-irrigten Vorstellung, dass Hexerei eine okkulte Wirklichkeit mit vorchristlichen Wurzeln darstelle. In „Witchcraft in the Middle Ages“ (1972) sieht er den frühneuzeitlichen Hexenkult als eine Protestbewegung gegen die herrschende christliche Kultur an. Die tatsächlich durch Folter erpressten Geständnisse, dessen Inhalte in Handbüchern festgehalten wurden und so erst die Realität mitkonstruierten, hält Russell für die Widerspiegelung realer Handlungsabläufe (Vollmer/Rummel 2008:12).

Die Trennung zwischen latent immer vorhandenen Hexenglauben und seiner Eskalation in Krisensituationen stammt vor allem aus den Studien Macfarlane`s zur Polarisierung der dörflichen Sozialstruktur im Kontext des Bevölkerungswachstums und des ökonomischen Wandels. Arme und Verarmte (v.a. allein stehende Frauen) wären mehr denn je auf die Dorfsolidarität angewiesen gewesen, welche die nunmehr markt- und investitionsorientierten Großbauern abwies. Hexereianklagen beruhigten ein etwaig auftretendes schlechtes Gewissen und beseitigten die Bittsteller, was zugleich die Selbstwahrnehmung als Opfer der Hexerei ermöglichte. Auf Seiten des Täters bot die Zauberei den Weg aus der „sozialen Ohnmacht“ und ein Überlegenheitsgefühl gegenüber sozial Höhergestellten (Macfarlane 1979: 115f., 196-198). Zwar kann die Richtigkeit dieser Beobachtung nicht verleugnet werden, jedoch darf sie auch nicht als immer gültiges und starres Schema verwendet werden. So zeigte Rainer Walz, dass sich Hexereianklagen vor allem unter den gleichen sozialen Schichten oder

Ständen ergaben, welche das „Spiegelbild von Geiz und Neid“ in ökonomischen, gesundheitlichen, zwischenmenschlichen Bereichen und Aspekten der Ehre (!) waren. Die zeitgenössische Mentalität fasste das Ansteigen der absoluten Gütermenge nicht als Möglichkeit zur allgemeinen Prosperität auf, sondern sah es stets damit verbunden, dass jemand einen Verlust zu verzeichnen hätte. So konnte leicht behauptet werden, Gewinn bzw. die Intention auf Besitztum beruhe auf Zauberei (Waltz 1993).

Wolfgang Behringer setzt in seiner sozialhistorischen Studie (Behringer 1995: 321-345) die Hexenverfolgungen in einen kausalen Zusammenhang zu den auftretenden Agrarkrisen der „kleinen Eiszeit“. Dies würde ihre Synchronität zu regional weit entfernt stattfindenden Verfolgungen, wie auch ihre Synchronität zu den Erscheinungsdaten der dämonologischen Schriften und territorialen Hexengesetzgebung erklären. Er gibt dabei vier Elemente dieses Begründungszusammenhangs an:

- Wetterschäden und Missernten wurden direkt in Verbindung zu den Hexen gesetzt;
- infolge der Agrarkrisen häuften sich über seinen Mechanismus Krankheits- und Todesfälle, welche ebenfalls in den Verantwortungsbereich der Hexen überlagert wurden;
- die angespannte Atmosphäre in den Jahren der Agrarkrise förderte die Austragung latenter Konflikte;
- womit letztlich eine positive Rückkoppelung zu den Hexenprozessen in der Nachbarschaft stattfand.

Als einschränkenden Kontextfaktor benennt er die obrigkeitliche Bereitschaft zu Verfolgungen, welche sich nur mit dem Bewusstsein der Wettermacherei von Hexen ergeben hätte. Die „Verdüsterung des Weltbildes“ (Behringer 1995: 344) der Obrigkeit korrespondiere jedoch zeitlich fast immer mit dem Verfolgungswillen der Unterschicht.

Gegensätzlich dazu sieht Lehmann die entscheidenden Impulse für die Ausweitung der Hexenprozesse in den Glaubenskämpfen und im politischen Absolutismus, wobei es mit der Möglichkeit zur materiellen Bereicherung von Schafsrichtern zur Billigung der Prozesse kam (Lehmann 1978: 35). Aus politischen Gründen und Geltungsdrang hätte das frühabsolutistische Fürstentum die Verfolgungen gefördert, wobei sich konfessionsübergreifend keine „nennenswerte Opposition gegen den Missbrauch“ (Lehmann 1978: 68) des Rechts etablierte. Sozialpsychologische Spannungen, welche infolge der lutherischen Reformation auftraten, sollten über die Verfolgung sozialer Randgruppen ausgetragen werden. Neben anerkannten und nicht anerkannten Sektierer, dem „fahrenden Volk“ (Zigeuner, Gaukler, Schausteller), Juden, geistig und körperlich Behinderten waren Hexen die am leichtesten zu bekämpfende Gruppe. Die Hexenprozesse wären nur im Rahmen dieser sozialen Außenseiter zu verstehen.

Eine marxistische Position kann mit der Analyse Gloger's und Zöllner's in „Teufelsglaube und Hexenwahn“ von 1984 vorgeführt werden. Die Hexenverfolgung stellte sich für sie – ebenso wie bei Lehmann – als wirkmächtiges Herrschaftsinstrument der weltlichen und geistlichen Obrigkeit dar. Sie interpretieren das 16. Jh. als Zeitraum der Ablöse des Feudalismus vom Frühkapitalismus, in welchem es zur „frühbürgerlichen Revolution“ kam. Zur „Einschüchterung“ der Beherrschten und Unterdrückung der sozialen, politischen und geistigen Unruhen benötigte die Feudalklasse „leicht einsetzbare neue Mittel“ (Gloger/Zöllner 1984: 125), welche sie in der pseudowissenschaftlichen Hexenlehre sahen. Nachdem im frühen 16. Jh. das „Hauptunterdrückungsinstrument“ – die Verketzerung – versagte, wurde mit der „Hexerei“ eine neue „Unterdrückungsform“ gefunden, welche auch ihre Legitimation über die Reformatoren Luther und Calvin fand. „Es waren die im Dienste der Herrschenden stehenden Geistlichen und Juristen, die die Hexenlehre unter die Massen brachten“ (Gloger/Zöllner 1984: 126). Der Vermittlungsprozess fand hier also von oben seinen Ausgang und wurde systematisch ins Volk, nach unten getragen. Die Hexendoktrin sollte dabei, die „öffentliche Repression populär machen“ und „(...) den einfachen Menschen in Stadt und Land von den sozialen Missständen ablenken bzw. ihn auf eine irrationale Deutung derselben stoßen“ (Gloger/Zöllner 1984: 126).

Als einschlagendes Werk für die Frauen- und Geschlechterforschung gilt der Beitrag Claudia Honeggers „Die Hexen der Neuzeit“ (1979). In ihrem Erklärungsbündel zum „Hexenwahn“, fasst sie die Entstehung einer kapitalistischen Gesellschaft mit einem „bürgerlich-männlichen Subjekt“ (Honegger 1979: 34), die magische Irrationalität sowie die formal-juristischen Vernunft zusammen und folgert daraus das zeitgenössische Verhaltensmuster der Bekämpfung von Autoritätskrisen und der Angst vor weiblicher Sexualität. Ursprünglich wäre die Hexenlehre als „kulturelles Deutungsmuster“ zur kirchlichen Abwehr von Ketzerbewegungen konzeptualisiert worden, unterlag jedoch im 16. Jh. seiner Eigendynamik und verselbständigte sich. Ihr inhärent war ein „kulturelles Verhaltensmuster“, dessen Funktion „in der Vermittlung von Verhaltens- und Einstellungsorientierungen,“ bestand „die die Menschen ihrer sozialen Identität versichern und vor Identitätsverlust schützen (...)“ (Honegger 1979: 25). Aufgrund des Zugehörigkeitsgefühls zu einer sozialen Gruppe, wurden somit gewisse Personen als Hexen erkannt.

In „Die Vernichtung der weisen Frau“ (1985) tragen die Autoren Gunnar Heinsohn und Otto Steiger einige dieser Erkenntnisse nochmals zusammen und formulieren die These, dass sich die Hexenverfolgung zentral gegen die „weise Frau“ (v.a. Hebamme) gerichtet hätte, um das Verhütungswissen zu vernichten und einer eigenen Familienplanung entgegen zu treten. Von

Staat und Kirche sei diese „bevölkerungspolitische Maßnahme“ aus reinem „politischen Kalkül“ eingesetzt worden, um der Bedrohung ihrer Macht und ihres Reichtums infolge der großen Pest (Mitte 14. Jh.) und dem Arbeitskräftemangel entgegenzuwirken. Schließlich kam es zu einer Umkehrung der demographischen Kurve, welche langfristig zur Bevölkerungsexplosion im 18. Jh. führte. Dieser publizistische Beitrag wurde in den darauf folgenden Jahren zum regelrechten „Renner“ in der Öffentlichkeit. Seine breite Zustimmung ist nicht nur in den Kommentaren diverser Rezensenten zu sehen, sondern auch in der Tatsache, dass es innerhalb eines dreiviertel Jahres fünf Auflagen mit insgesamt 25 000 Exemplare fand. Obwohl diese Theorie mehrmals widerlegt wurde, stößt sie in der interessierten Öffentlichkeit auf breite Akzeptanz, da sie neben esoterischen und feministischen Positionen auch gesellschafts- und politikkritische Aspekte aufweist (Grössing 1998: 11). Die Argumente dieses „bevölkerungspolitischen Ansatzes“ bauen einschlägig auf der Analyse „zentraler Dokumente“ der Verfolgung - den Hexentraktaten - auf, worin sie die zahlreichen Motive zur Geburtenkontrollauslöschung zu finden glauben (Heinsohn/Steiger 1985: 147). Eines ihrer Fazite ist dabei auch – in Anbetracht ihrer unreflektierten Verwendung längst überholter Hinrichtungszahlen –, dass die katholische Kirche in gemeinsamer Sache mit dem „Staat“ das frühneuzeitliche Europa in ein KZ verwandelt hätte (Heinsohn/Steiger 1985: 158f.). Schon alleine die Tatsache, dass die meisten Opfer keine „weisen Frauen“ waren oder es im damaligen „Deutschland“ alles andere als einen übermächtig agierenden Staat gab widerlegt ihre These. Weiters war die Anwendung von weißer oder schwarzer Magie keine bloße Idee oder Erfindung der Traktatschreiber, kein Fremdkörper in der Gesellschaft sondern soziale Realität. Ebenso wenig kann mit diesen Ansätzen erklärt werden, warum die Hexenprozesse erst im Spätmittelalter beginnen, denn Krisen und Krisenbewusstsein gab es schon lange zuvor, wobei noch andere Gruppen (Juden/Häretiker/Bettler/Dirnen) stigmatisiert wurden. Eines ist klar, die Grundaussage von der „Vernichtung der weisen Frau“ steht, wenn überhaupt, in einem kleinen Verhältnis zur historischen Realität und zielt vordergründig auf eine oberflächliche Schuldzuweisung der Männerbünde „Staat“ und „Kirche“ ab.

Entgegen diesem Standpunkt vertritt Schwerhoff die These, dass sich die Hexenlehre nicht als „ideengeschichtlicher Evolutionsprozess“ verstehen lässt, da man erst seit 1430 von einer „Hexenliteratur im engeren Sinne“ sprechen könne, Theorie und Praxis der Verfolgung sich parallel aufeinander bewegten und somit die „innere Logik scholastischen Denkens“ nicht automatisch in die Hexereivorstellung mündete (Schwerhoff 1995: 411). Die Zunahme von Zaubereibeschildigungen wird hier nicht als direktes Ergebnis der Gelehrtenintervention gesehen, sondern auf den Prozess seiner „Verrechtlichung“ (Kiekhefer 1976: 18-20; 37f.) im

Rahmen eines umfangreichen Wandels im Rechtssystem verwiesen. Mit dem weltlichen Inquisitionsprozess wäre es zu einer Minimierung des Klagerisikos und somit zu einer größeren gesellschaftlichen Bereitschaft der formalrechtlichen Konfliktaustragung gekommen (Schwerhoff 1995: 412). Als wichtige Akteure benennt er die Juristen in städtischen oder landesherrlichen Diensten, welche allgemein hin im Staatsbildungsprozess und der Ausbildung einer funktionierenden Verwaltungspraxis eine wichtige Rolle eingenommen hätten (Schwerhoff 1995: 409). Weiters führt er an, dass es aufgrund der „Wechselwirkung zwischen gelehrter Vorstellung, Rechtssystem und alltäglicher Praxis“ dazu kam, dass der neue Hexenglaube die „Volks- und Elitekultur“ überwölbte und nur dadurch das verheerende Ausmaß der Prozesse erklärt werden könnte (Schwerhoff 1995: 414).

Aus einer staatstheoretischen Perspektive erweist sich für Wimmer die frühneuzeitliche Hexenverfolgung als Resultat eines fehlenden staatlichen Gewaltmonopols unter vormodernen und vorstaatlichen Bedingungen. „So gesehen waren die armen Hexen auch Opfer von Verhältnissen, in denen der moderne, rationale „Anstaltsstaat“ fehlte, was wiederum nichts anders heißt, als dass das Fehlen moderner Staatlichkeit für die Bewohner solcher Herrschaftsgebilde tödlich sein kann,(...)“ (Wimmer 2009: 106). Als Kausalfaktoren gibt er dazu die „spezifische Religiosität des Spätmittelalters“, sowie eine durch den Buchdruck ermöglichte neue Art der Interaktion zwischen den „greater traditions“ von Hochkulturen der Elite und den vielen „little traditions“ des gemeinen Volkes an. „Die Inhalte dieser offiziellen Doktrin lassen sich nun nieder auf die vielen Versionen des Volksglaubens wie kalter Nebel auf eine Landschaft, die eben noch im Sonnenschein gelegen hatte; (...) man hatte jetzt quasi eine „Bestätigung von oben“ für das, woran man insgeheim ohnehin glaubte (...)“ (Wimmer 2009: 104). Weiters bedurfte es einer Justiz, die offen für „Gewalt von oben“ und „Gewalt von unten“ war; in deren Zentrum die Schadenszauberei als strafbares Delikt verhandelt wurde und die Folterung erlaubt war, so dass ein Prozessserfolg möglich wäre. Das Modell „dezentralisierte Gerichtsbarkeit mit hoher lokaler Autonomie als Folge fehlender Staatlichkeit“ (Wimmer 2009: 18) dient hier zur Erklärung des „Erfolges“ der Hexenverfolgungen.

3. Der theoretische Rahmen

Die für die Beantwortung der Fragestellung ausgewählten theoretischen Ansätze sollen die Interaktion zwischen Psyche, Bewusstsein, Gesellschaft und frühmoderner Staatlichkeit zu Zeiten der großen Hexenverfolgungen erklären können. In diesem Sinne werden Konzepte aus der Soziologie Bourdieus und weiter entwickelte Ansätze aus der Freudschen Individual- und Massenpsychologie verwendet. Zusammen mit Rückgriffen auf die von Jan

und Aleida Assmann entwickelte Theorie des kulturellen Gedächtnisses sowie theoretischen Ansätzen aus der Gesellschafts- und Staatstheorie von Wimmer ergibt dieser Mix den theoretischen Rahmen der angestellten Untersuchung.

3.1 `Hexe` als Ordnungswort und soziale Realität

„Das Fremde gilt als verstanden, wenn es in die vertrauten Kategorien übersetzt ist. (...) Das Fremde wird `entfremdet`, wird heimisch gemacht und dadurch neutralisiert. Verstanden ist etwas dann, wenn gezeigt werden kann, dass wir es virtuell immer schon verstanden haben, wenn es eingeordnet ist in das, was wir zum Bereich unserer eigenen Kultur rechnen. (...)“ (Deurr 1978: 152)

Setzt sich jemand mit dem Thema der Hexenverfolgung auseinander, so kommt er unweigerlich im Laufe seines Forschungsprozesses zu dem Punkt an dem er sich seines Verständnisses über den Hexereibegriff klar werden muss. In vielen Beiträgen zur Forschung wird nach der realen Existenz, der Wirkung ihrer magischen Praktiken und den physischen Merkmalen frühneuzeitlicher Hexen/Hexer gefragt, andere wiederum bauen auf den frühneuzeitlichen Hexereibegriff auf, betrachten diesen als reine Fiktion der Realität und unterminieren somit seine tatsächliche Bedeutung für die damaligen Gesellschaften. In dieser Arbeit wird „Hexe“ als soziale Kategorie gedacht, welche in struktureller Weise als „Ordnungswort“ funktioniert. Ihm unterliegt ein „Konstruktionsprinzip der kollektiven Realität. Man kann, ohne sich zu widersprechen, sowohl sagen, die sozialen Realitäten seien soziale Fiktionen ohne andere Grundlage als die soziale Konstruktion, wie auch dass sie real existieren, nämlich insoweit, als sie kollektiv anerkannt sind“ (Bourdieu 1998:128). Dieses Konstruktionsprinzip gilt als ein „Grundelement“ des Habitus einer Gesellschaft, welches durch die Sozialisationsarbeit individuell sowie kollektiv als „Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzip“ der sozialen Realitäten fungiert (ebenda).

Als „objektive soziale Kategorie (strukturierende Struktur)“ sowie als „subjektive soziale Kategorie (strukturierte Struktur)“ beschreibt „Hexe“ einen Sachverhalt, welcher als „mentale Kategorie“ zugleich Vorschriften und gewisse Verhaltensformen in gewissen Situationen einfordert. Dies trägt so zur „Reproduktion der objektiven sozialen Kategorien“ und der „sozialen Ordnung“ (Bourdieu 1998: 59-60, 129) bei. Auf dieser erzeugten Übereinstimmung beruhen die Wahrnehmung der Welt und die Naturalisierung einer sozialen Konstruktion. Der Erfolg des frühneuzeitlichen Hexereibegriffes liegt somit auch weiters nicht in seinem Wesen als Produkt der Erfahrungen mit schadenstiftender Zauberei, sondern in dem Faktum, dass er diesen Erfahrungen vorgelagert war. Soziale Kategorien wirken wie erklärende oder deutende Filter zur Wahrnehmung von alltäglichen sowie außergewöhnlichen Erfahrungen. Sie reihen

und ordnen diese ein, um ihnen letztlich einen Sinn zu verleihen. Durch die Bearbeitung der Wirklichkeit von sozialen Kategorien resultiert in ihrem Kontaktmoment die kollektive wie individuelle Erfahrung, welche sich im Gedächtnis speichert und das Handeln in Gegenwart und Zukunft determiniert. Dies bedeutet zugleich, dass derjenige, der die Kontrolle über die „Kategorien der Wahrnehmung“ (Six 2006:52) inne hat, oder diese teilweise verändern kann, auch über ein großes politisches Potential verfügt, welches sich durch die kollektive Interpretation von Erfahrungen entlang dieser Kategorien und über ihre zeitgleiche Bestätigung potenziert. Nach diesem Einblick in die Genese sozialer Kategorien, ist zu Recht zu fragen mittels welcher Inhalte sie sich als interpretativer Filter für die Wahrnehmung eines Kollektivs qualifizieren beziehungsweise wie jemand die Kontrolle über die „Kategorien der Wahrnehmung“ erlangt.

3.2 `Hexe` im Kontext seines gesellschaftlichen Gedächtnisses

„Menschen sind in Begriffen orientiert und das Feld der Begriffe ist ein politisch umkämpftes, unsicheres, teilweise auch vermintes Gelände. Das ist so reizvoll wie gefährlich und es verpflichtet“ (Tilman Borsche 2003:23f.).

Es ist das Verdienst der Kulturwissenschaftler Jan und Aleida Assmann erklären zu können, dass unser Gehirn nicht nur aus einer neuronalen Basis - der „Hardware“ - und einer sozialen Basis besteht, wobei die zuletzt genannte erstere durch ihren Kontakt mit der „Konstellation des sozialen Lebens“ (Assmann J. 2000:11) mit Informationen füllt und verwaltet. Die strikte Trennung zwischen „individuellen“ und „sozialen“ Gedächtnis erweist sich dabei als unmöglich, da „der sinngebende und strukturierende Einfluß unseres gesellschaftlichen Lebens mit seinen Normen und Werten, seinen Bestimmungen von Sinn und Wichtigkeit auch in unsere privatesten Erinnerungen hineinwirkt“ (Assmann J. 2000:13) und deswegen, ebenso wie Sprache und Bewusstsein eminent sozial ist.

In ihrer Analyse des Begriffs „Gedächtnis“ (Assmann A. 2001: 34-45) unternimmt Aleida Assmann eine systematische Differenzierung zwischen vier Formen des Gedächtnisses; das individuelle, soziale, kollektive und kulturelle Gedächtnis. Um den sozialen Aspekt des *individuellen Gedächtnisses* zu unterstreichen wird ihm der Begriff des *kommunikativen Gedächtnisses* beigelegt, welches sich durch das „Vergessen“ und „Erinnern“ auszeichnet und unseren Erinnerungen „Horizont“ verleiht. Die Prägnanz und Perspektive unserer Erinnerungsräume werden über Affekte (Liebe, Schmerz, Hass, Interesse etc.) vermittelt, womit inhaltliche Beliebigkeit vermieden und Struktur und Relevanz der Erinnerungen festgelegt wird (Assmann J. 2000:13). Dieses Gedächtnis ist für die Identitätsbildung eines

Individuums zuständig, indem es den flüchtigen beziehungsweise fragmentarischen Erinnerungsbildern über stetiger Auflebung in Form von Erzählungen oder Erinnerungsgegenständen einen strukturellen Wiedererkennungswert verleiht (Assmann A. 2001). Es können hier aber auch Störungen und Pathologien wie Konfabulationen auftreten, welche für die Verinnerlichung einzelner Erfahrungen des sozialen Gedächtnisses über kollektive und kommunikative Vorgänge bezeichnend sind (Assmann J. 2000:14).¹

Gleichzeitig ist bei jeder Erinnerung der „Wunsch nach Aufmerksamkeit und Zugehörigkeit (...) lebendig“ (Assmann J. 2000:15), wobei sich mit der Sozialisation nicht nur die Grundlage des Gedächtnisses ergibt, sondern sich auch eine Funktion des *Bindungsgedächtnisses* ergibt. Das *soziale Gedächtnis* beinhaltet bestimmte Überzeugungshaltungen, Wertungsnormen oder Deutungsmuster aber auch historische Schlüsselerfahrungen von Generationengenossen einer sozialen Schicht. Die Mitglieder einer sozialen Gruppe teilen sich diesen Inhalt und konstituieren somit eine spezielle soziale Identität mit.

Der Begriff „kollektives Gedächtnis“ muss dabei als ein „Sammelbegriff für den in jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs- Texten, -Bildern und -Riten [...], in deren `Pflege` sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt“ (Assmann J. 1988: 9) gesehen werden. „In dieses Gedächtnis schreibt sich die Gesellschaft ein mit ihren Normen und Werten und formt im Einzelnen jene Instanz, die Freud das Über-Ich genannt hat und die man traditionell als „Gewissen“ bezeichnet“ (Assmann J. 2000:17). Das *kollektive Gedächtnis* wird über Körperschaften und Institutionen vermittelt. Da diesen die biologische Grundlage eines „sich Erinnerns“ fehlt, werden spezielle Zeichen und Symbole (Texte, Riten, Praktiken, bestimmte Orte) als Gedächtnisinhalte gepflegt und nach Belieben auf die Individuen übertragen, welche so zu Trägern dieses Gedächtnisses werden und seine Inhalte durch Wiederbetätigung festschreiben.

Zur Veranschaulichung dieses *kollektiven Gedächtnisses* könnte beispielsweise das „nationale Gedächtnis“ als eine Art seiner Ausprägung angegeben werden. Über tradierte „nationale Mythen“ erweckt es das Zusammengehörigkeitsgefühl einer politischen Gemeinschaft und vermittelt durch die Abgrenzung zu und Abwertung der „Anderen“ ein kollektives Überlegenheitsgefühl. Es enthält also – konträr zum *individuellen Gedächtnis* – keine spontanen Momente. Vielmehr unterliegen seine Inhalte einer strikten selektiven Auswahl, welche zweierlei Zwecken dienen kann. Einerseits könnten als positiv beurteilte Erfahrungen oder Erlebnisse zu einem übersteigerten Selbstbild der Nation oder „nur“ zu dessen Stärkung beitragen.

¹ Als bestes Beispiel gibt Assmann J. die unter dem Titel „Bruchstücke“ veröffentlichten Kindheitserfahrungen von Benjamin Wilkomirski alias Bruno Dössekler an.

Andererseits könnte diese Auswahl ganz bewusst die zu verdrängenden Bestandteile eines nationalen Fehltrittes ausklammern und durch kollektives `Beschweigen` Schandtaten symbolisch ins sog. „Hinterkammerl“ der Wahrnehmung treten lassen, wie dies auch das Beispiel der deutsch-österreichischen Verdrängungskultur im Kontext ihrer nationalsozialistischen Aufarbeitung zeigte. Die soeben beschriebenen Dynamiken des „nationalen Gedächtnisses“ wären ohne weiteres auf ein „religiöses Gedächtnis“ übertragbar. Letztlich bedeutet dies, dass das *kollektive Gedächtnis* je nach Absicht form- und lenkbar ist und es einem *Gedächtnis des Willens* (Nietzsche) gleich kommt. Hier kann ein Gedächtnis „gemacht“ werden, was „sich nicht autopoietisch“ aufbaut, „wie das kommunikative Gedächtnis,(...). Es ist keine körperliche Wunde, die nicht aufhört wehzutun, und es ist keine Gedächtnisspur in der „archaischen Erbschaft“ der Seele. Es ist eine Sache des Kollektivs, das sich erinnern will, und des Einzelnen, der sich erinnert, um dazuzugehören. Und dazu bedienen sich beide, das Kollektiv und der Einzelne, des Archivs der kulturellen Traditionen, des Arsenal der symbolischen Formen, des „Imaginaires“ der Mythen und Bilder, der „Großen Erzählungen“, der Sagen und Legenden, Szenen und Konstellationen, die nur immer im Überlieferungsschatz eines Volkes lebendig oder reaktivierbar sind“ (Assmann J. 2000:18).

Mit dem Verweis auf die symbolische Vermittlung brechen Jan und Aleida Assmann die von Freud und Nietzsche postulierte „körperliche und seelische Einschreibung“(Assmann J. 2000: 16) der Kultur als Gedächtnisfunktion im Individuum auf und führen die kulturelle Basis des Gedächtnisses ein. Kulturen - im Sinne von „Versicherungssystemen gegen das allgemeine und unaufhaltsame Vergessen“ verstanden - bilden somit ebenso ein Gedächtnis, indem sie ihrer Aufgabe der Erfahrungs- und Wissensvermittlung über Generationen hinweg nachkommen und dabei ein „soziales Langzeitgedächtnis“ ausbilden. Das *kulturelle Gedächtnis* einer Gesellschaft umfasst die Vorstellungen über „Traditionsbildung“ und „Vergangenheitsbezug“ und bezeichnet daher „die Außendimensionen des menschlichen Gedächtnisses“(Assmann J. 1999:19). Indem das *kulturelle Gedächtnis* eine andere Zeitstruktur aufweist, lässt es sich als „Sonderfall“ des *kommunikativen Gedächtnisses* begreifen. „Tradition lässt sich als ein Sonderfall von Kommunikation auffassen, bei dem Nachrichten nicht wechselseitig und horizontal ausgetauscht, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben werden“ (Assmann A. 1999: 64). Die Erfahrungen und das Wissen einer Gesellschaft werden in Institutionen wie Bibliotheken, Archiven, Museen etc. bewahrt, verwaltet und durch umfassende und systematische Pflege und Deutung vermittelt. Die Vermittlung der Inhalte erscheint hier als zentraler Punkt für die existentielle Präsenz eines „kulturellen Gedächtnisses“. Da tradierte Überlieferungszusammenhänge die Tendenz zeigen, sich in der alltäglichen

Kommunikation aus dem Bewusstsein der Menschen auszulagern, müssen diese ihnen mittelbar gemacht werden, um sich zu ihrem geistigen Besitz zu erhärten. So tragen Bildungs- und Kultureinrichtungen aber auch Medien zur stetigen Wahrnehmung gewählter und als wertvoll betrachteter Inhalte des *kulturellen Gedächtnisses* maßgeblich bei. Eine selektive Kanonisierung der vom Vergessenwerden bedrohter Inhalte einer Gesellschaft sorgt dafür, dass den entnommenen Inhalten im aktiven kulturellen Gedächtnis - dem „Funktionsgedächtnis“ - ein Platz zukommt. Dies vollzieht sich beispielsweise via thematische Schwerpunkte in Lehrplänen, des Kultur- und Verlagsprogramms etc.

Dieses Gedächtnis ist „kulturell, weil es nur institutionell, artifiziell realisiert werden kann, und es ist ein Gedächtnis, weil es in Bezug auf gesellschaftliche Kommunikation genauso funktioniert wie das individuelle Gedächtnis.“ (Assmann J. 1999: 24) Es ist jedoch noch anzuführen, dass das kulturelle Gedächtnis – ganz so wie es hier den Anschein nimmt – nicht über Generationen und weite Zeithorizonte hinweg statische Bezugspunkte einer kulturellen Identität markiert und somit ein historisches Produkt bleibt. Es wird sehr wohl von seinem jeweiligen sozialen Kontext geprägt, wirkt zeitabhängig und gibt so Auskunft über das Woher und Wohin einer Gesellschaft. Dabei stellt es zugleich das praktische Wissen zu seiner Umsetzung zu Verfügung. Die Interaktion von Symbolik und Erfahrung auf allen Ebenen des Gedächtnisses bildet deswegen einen anhaltenden Prozess, welcher ein „System von Merkzeichen“ (Assmann J. 2000:20) – Bräuche, Riten, Feste, Gedächtnisorte – generiert, um dem Einzelnen die Zugehörigkeit zu dieser Gesellschaft zu ermöglichen. Riten spielen hierfür eine besondere Rolle, „weil sie eine Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsform des kulturellen Sinns darstellen (...)“ und weil sie „(...) im Regellaß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität“ Sorge tragen und so die „Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit“ (Assmann J. 1999: 21, 57) sichern.

Um eine kollektive Geschichte und Identitätsbildung gewähren zu können, muss sich also das kulturelle Gedächtnis stets an die ändernden Lebensbedingungen und –umständen anpassen und für Neuformulierungen offen bleiben; und genau dies macht seine partielle Reformulierung nötig. Denn schon alleine wenn Kollektive sich gemeinsam erinnern, entwickeln und verwenden sie eine „konnektive Semantik“, die sie „im Inneren zusammenhält“ und erzeugen zugleich Formen der Erinnerung, „die über die Generationenfolge hinweg eine gemeinsame Identität und Orientierung stabilisieren sollen“ (Assmann 2000:23). Die Reformulierung vollzieht sich nicht in einem machtneutralen Raum, sondern es setzt ein Ringen verschiedener Gruppen (Interpreten) um die Definitionsmacht der sich geänderten Umstände ein, wonach

der sich aus diesem Ringen ergebenden Elite die alleinige Deutungshoheit (Interpretationsangebot) über das gegenwärtige Selbstbildnis der Gesellschaft oder sozialen Gruppe zukommt (Assmann A. 2001: 41). Wie auch schon Karl Marx meinte sind die herrschenden Gedanken, diejenigen der Herrschenden.

3.3 Die Erzeugung von `Hexen`

Wichtig für die breite Akzeptanz des frühneuzeitlichen Hexereibegriffes war, dass die soziale Kategorie „Hexe“ den Menschen nicht als etwas abstraktes, sondern als etwas real Nachvollziehbares erschien. Sie baute zunächst auf kollektiv geteilte Erfahrungen einer magischen Weltsicht auf und neue außergewöhnliche Erfahrungen wurden dann entlang ihrer Semantik interpretiert. In diesem Sinne konnten ihre Inhalte den Eindruck eines etwas schon längst bekannten hinterlassen und gewissermaßen natürlich erscheinen. Es mussten also Elemente aus dem kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft selektiert werden, diese im kollektiven Gedächtnis vergegenwärtigt und für die neue Hexenlehre reformuliert werden. Aus dem Glauben an Magie und Zauberei wurden beispielsweise der nächtliche Ritt, die Zaubersalben und Nachteilszauberei ausgewählt, in Bezug zu häretischen Vorkommnissen – der Ketzerbewegungen – gesetzt und mit der Dämonologie verbunden. Es entstand die Ansicht, dass der Teufel am Sabbat den glaubensabfälligen Menschen die Kraft und das Wissen zur Schadenszauberei gab, wobei dieser Pakt durch Beischlaf besiegelt wurde.

Durch die Zusammenführung mit diesen diabolischen Aspekten, weist die Hexenlehre für die volkstümliche Gesellschaft auch etwas Innovatives auf; Magie war beispielsweise nun nicht mehr länger eine persönliche Fähigkeit sondern wurde vom Teufel oder Dämonen übergeben. Somit spielte im Vermittlungsprozess der neuen Hexenlehre neben den gedanklichen, rein inhaltlichen Botschaften auch die Aktivität der Realisierungsmittel, also ihre aktive Umsetzung eine wichtige Rolle. Das *konnektive Gedächtnis* zeichnet sich besonders durch sein kontrapräsentisches Element aus, da es mit unter auch etwas Fernes und Fremdes in die soziale Realität holt. Um einen scheinbaren Zusammenhang vor Zerfall oder dem Vergessenwerden zu schützen, muss dieser stetig vergegenwärtigt werden. Jan Assmann spricht hier von einer „kulturellen, rituellen Mnemotechnik (...), die im Dienst des Bindungsgedächtnisses steht und den Zweck hat, eine kollektive Identität durch symbolische Inszenierungen zu veranschaulichen und zu stabilisieren“ (Assmann J. 2000:28). Diese Produktions-, Reproduktions- sowie Bestätigungsarbeit mentaler Kategorien kann mit Bourdieu gesprochen als „Setzungsarbeit“ bezeichnet werden, „mit der bei jedem Mitglied der Einheit dauerhaft die Empfindung induziert werden sollen, die geeignet sind, jene Integration zu gewährleisten, die

die Voraussetzung für Bestand und Fortbestand dieser Einheit ist“ (Bourdieu 1998: 130). Die Existenz der „Hexen“ – sowie sie in Zeiten der großen Verfolgungen verstanden wurden – hang maßgeblich von den Bestätigungen durch öffentliche Setzungsarbeit ab und garantierte gleichzeitig die Kohäsionskraft und den Fortbestand der kollektiven Identität der gläubigen Christen.

Beispielsweise informierten die sonntäglichen Predigten in vereinfachter Form die Leute über das ketzerische und schadenstiftende Treiben der Hexen. Bestätigt wurde dies dann auch durch die erfolgten Geständnisse der Angeklagten und den Besagungen anderer Sabbatteilnehmer. Als bestes Exempel für die öffentliche Setzungsarbeit dienen jedoch die als „Theater des Schreckens“ (Dülmen) inszenierten Hinrichtungen, bei denen die Übeltaten der Verurteilten vorgelesen wurden. Hier wurden nicht nur einfach „Hexen“ hingerichtet, sondern die Inhalte der Hexenlehre verwirklichten sich und veränderten die Wahrnehmung der Zuseher. Aber auch die Berichterstattung über Folterabläufe in Zeitungen und die Darstellung von Folterszenen auf Flugblättern bestätigten stets die Existenz von Hexen. Diese Setzungsarbeit schuf und erhielt die Kategorien der Einheit und Differenz und machte sie zur erlebbaren Wirklichkeit. Dabei gilt zu bedenken, dass

„(...) Gewalt, wenn sie einmal in einen destruktiven Zirkel eingetreten ist, zur Routinisierung und Ritualisierung, zu einer weiteren Verfestigung (...) [von] Stereotypen neigt, die (...) zu einem chronischen institutionalized riot system führen kann“ (Etzersdorfer 2007:199).

Als Voraussetzung für den Erfolg dieser öffentlichen Setzungsarbeit für eine Gemeinschaft muss zumindest ihr Bedürfnis nach kollektiver Organisation, sei es auch aus dem negativen Grund zur Umgehung chaotischer Zustände gegeben sein. „Das Unterfangen kollektiver Mobilisierung bleibt erfolglos, wenn nicht ein Mindestmaß an Übereinstimmung zwischen den Mobilisierenden (Propheten, Rädelsführer usw.) und den Dispositionen derjenigen gegeben ist, die sich in deren Praktiken oder Äußerungen wieder erkennen, und vor allem nicht ohne das von der spontanen Konzertierung der Dispositionen geweckte Bestreben, sich zusammenzuschließen“ (Bourdieu 1997: 111).

Um den individuellen Verfolgungseifer nach scheinbaren Hexen verstehen zu können sind Erläuterungen über die gesellschaftlichen Rollen der Magie, der Religiosität oder Frauenfeindlichkeit zwar nötig, für seine gänzliche Klärung jedoch unzulänglich. Derartige Begründungszusammenhänge würden letztlich mit der Erklärung eines kollektiv imaginierten Wahnes enden. Ein Rückgriff auf Erkenntnisse aus der Freudschen Psychoanalyse und insbesondere seiner Narzißmustheorie lässt gegensätzlich dazu dessen Rückschluss auf zweckrati-

onale Handlungen mit Vorteilsbildung zu. Wobei weiters den Fragen über die Rolle der kollektiv getragenen Überzeugung einer diabolischen Hexerei und ihrer Bedeutung für eine Gruppenidentität nachgegangen werden können.

3.4 Gemeinschaftsbildung und Konfliktaustragung

Gerechtfertigte kritische Stimmen zu den Freudschen Konzepten der Frauwerdung, der infantilen Sexualität, der Todestribe oder seiner starken Bezugnahme auf die traditionelle Ausformung der familiären Institution ändern nichts an der Tatsache, dass es weiterhin notwendig erscheint mit Begriffen wie dem `Unbewussten`, der `Verinnerlichung` und der `Verdrängung` zu arbeiten um untersuchen zu können, wie dominante Rollenbilder, Stereotypen oder kollektive Projizierungen in einer Gesellschaft entstehen, verinnerlicht werden und sich in die Gesellschaftsstruktur einschreiben (Radonic 2004:7). Den Vertretern der Kritischen Theorie ging es mit der Anwendung der Psychoanalyse als Arbeitsinstrumentarium im Wesentlichen darum, aufzuzeigen, dass sich äußere, gesellschaftlich bedingte Momente in der Psyche des Einzelnen festsetzen. Zwar ihrem Wesen nach etwas gesellschaftlich Produziertes und somit Veränderbares, erscheinen jedoch diese gesellschaftlich bedingten Momente durch stetige Wiederbetätigung und Reproduktion dem Individuum als etwas Naturhaftes und Reales (Hartmann/Kernberg 2006:188f.).

Um die Mechanismen der im Kollektiv getragenen Überzeugungen – wie die Hexenlehre eine war – veranschaulichen zu können, bieten sich Erkenntnisse aus der Freudschen „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ (Freud (1921) 2007) an. Autoren, welche die gesellschaftlichen Dynamiken in den Hexenverfolgungen mit dem irrationalen Begriff des „Hexenwahns“ erklären möchten, greifen dabei auf das passive Bild einer verführbaren Masse, eines hypnotisierten Individuums mit seiner Affektsteigerung und Denkhemmung zurück. Verwendung finden dabei die Begriffe „Suggestion“ und „Ansteckung“, womit dem Individuum eigenständige Entscheidungen und zweckrationale Handlungen abgesprochen werden. Gegensätzlich dazu entwickelte Freud „die Formel der libidinösen Konstitution“ einer Masse (Freud 2007: 87), wobei die Massenbildung und –kohärenz nach einen Prozess in vier Etappen verlangt:

- Zum einen erfordert es die Identifizierung der Individuen untereinander, zum anderen die kollektive Identifizierung mit einer Idee (Führer/Ideologie). Die dabei investierte Libido ist zielgehemmt (Freud 2007: 77), da es zu keiner direkten sexuellen Befriedigung kommt, womit wiederum die Dauerhaftigkeit der Massenbildung erklärt wird.

- Gleichzeitig setzt die Projektion des individuellen Ich-Ideals auf die Idee (od. Führer) ein, welche damit eine übersteigerte Autorität erfährt. In der letzten Etappe wird das individuelle Ich-Ideal durch die kollektiv gewordene Idee (od. Führer) komplett ersetzt (Freud 2007: 91).

Nach Freud würde das Individuum „in der Masse unter Bedingungen [geraten], die ihm gestatten, die Verdrängungen seiner unbewußten Triebregungen abzuwerfen“ (Freud 2007: 69). Das Kollektiv und die darin gemeinsam geteilten Überzeugungen stellen gewissermaßen einen „Schutzmantel“ dar, der es den Individuen gewährt ihre Hemmungen fallen zulassen. Da die übergeordnete psychische Instanz des Über-Ichs, welche die im Laufe der Entwicklung verinnerlichten Ver- und Gebote beherbergt und wesentlich die Handlungen des Individuums in Abstimmung zu den Erfordernissen der Außenwelt formt, nun durch die kollektiv gewordene Idee ersetzt wird, fällt die Instanz des eigenen Prüfsteins weg.

Dort wo das Individuum stärker im Kollektiv aufgeht und sich mit diesem verbindet, geht die Extrahierung des Ichideals, des Gewissens und der Verantwortung einher (Marcuse 1965:90). Theodor W. Adorno stellte in seiner Studie zum autoritären Charakter fest, dass die „Ichschwäche eine der wichtigsten Ursachen der Stereotypie und des Hanges zum Aberglauben ist“ (Adorno 1968: 399). Intrapsychische Konflikte, welche durch eine gefühlte/wahrgenommene Deprivation und den unbefriedigten Anforderungen des Es und (alten) Über-Ich entstehen könnten, können so im Kollektiv über die gemeinsam geteilten Überzeugungen ausgetragen werden. Der individuelle psychische Vorteil und Nutzen wird dabei mit der Entlastung der eigenen Psyche durch Projektion der als schlecht empfundenen Eigenschaften auf den `Anderen` und eine damit einhergehenden narzißtischen Aufwertung gesehen. Um die individuelle Bereitschaft zur Unterwerfung oder Inanspruchnahme kollektiv getragener Überzeugungen zu verstehen, sind psychoanalytische Überlegungen zur individuellen Selbstachtung und Stärkung des Selbstwertgefühls von großer Bedeutung, da sie einerseits mit dem Verweis auf individueller Vorteilsnutzung sowie narzisstischer Aufwertung rational erscheinende Hexereianklagen etwa aus Neid oder einem Schuldgefühl zu erklären vermögen. Andererseits geben sie Auskunft über irrationale, angstbesetzte und aggressive Verhaltensmuster, welche durch die komplette Verinnerlichung der Hexenlehre als Ersatz der zuvor geltenden Normen und Werte einsetzen.

Aufbauend auf zentrale Erkenntnisse aus der Freudschen Psychoanalyse bedient sich Irene Etzersdorfer der `ethnischen Zelt` Metapher von Vamik Volkan, um sowohl die Konstitution einer sozialen Identität als auch die ihre inhärenten Abgrenzungsbestimmungen zu veranschaulichen. Sie filtert dabei diejenigen psychischen Dispositionen heraus, die für politische

Instrumentalisierungen zugänglich sind und gibt Begründungen zu den Radikalisierungspotentialen von sozialen Einheiten mit Gruppenbewusstsein (Etzersdorfer 2007: insbes. 187-200). Die Ausgangspositionen einer religiösen, ethnischen oder nationalen Identität würden sich demnach folgendermaßen darstellen.

Den Individuen eines gegebenen Territoriums sind zunächst ihre verbindende Geschichte und Gemeinsamkeiten nicht bewusst. Erst bei Gefahr und Druck von außen suchen sie Halt am Vertrauten und rücken näher aneinander. Im Kontaktmoment mit dem Fremden/Bedrohenden wird ihnen erstmals das Verbindende untereinander bewusst – gemeinsam langjährig geteilte Erfahrungen, Religion, Traditionen, Kultur, Äußerlichkeiten... . Dies bildet die Zeltwand ihrer sozialen Einheit und lässt sie daran, als gefühlte zweite Haut ihrer individuellen Identität festhalten. Für Stabilität sorgt der Zeltpfosten in der Mitte (Idee/Führer), welcher versucht durch Artikulierung der Elemente des `historischen Speichers` Gemeinsamkeiten zu formieren und in das aktuelle öffentliche Bewusstsein zu heben. Ebenso benennt er die Wünsche der Gruppe und transformiert sie in Forderungen. Durch die horizontale (Gruppenmitglieder zueinander) und vertikale (zur Idee/zum Führer) Gefühlsbindungen entsteht ein stabiles Kollektiv (Etzersdorfer 2007: 195). Solange ihre Gruppenidentität nicht weiters bedroht wird bleibt es flexibel, da es historisch gewachsen ist und eine offene Identifikation mit dem `historischen Speicher` der Gruppe zulässt. Erst ein akutes Bedrohungsszenarium führt zu einer starren Identität (kollektives Gedächtnis). Es ist festzuhalten, dass „...alle Individuen eine Bindung an eine Gruppenidentität als gleichsam erweiterte Identität“ (Etzersdorfer 2007: 196) besitzen. Entscheidend ist aber nun, wie populär diese Identität im öffentlichen Bewusstsein in Erscheinung tritt und andere Elemente (Beruf/Geschlecht/sozialer Status) in den Hintergrund verdrängt. In welchem Grade sie also „das soziale und politische Dasein“ bestimmt und zeitgleich „die innere Freiheit im Denken und Fühlen“ (Etzersdorfer 2007: 197) unterminiert. Ein Bedrohungsszenarium entsteht im Laufe einer (selbst verursachte/beschworenen) Krisensituation, wobei ein ungeahntes Mobilisierungspotential einer Gruppe zu Tage treten kann. Dies wohnt allen Gruppenidentitäten als latent pathogenen Konstruktionen inne. Derartige Krisensituationen werden beispielsweise durch ein gesellschaftliches Manko an Be- und Verarbeitungsoptionen etwaig erscheinender sozialer Phänomene eingeleitet und rufen nach Erklärungen, Begründungen und Schuldigen. Indem entweder eine unbewusste Wunschalette einer großen Anhängerschaft ausagiert oder erst eine emotionale Stimmung der Gruppe generiert wird, könnte ein `Interpret` der Situation die momentane Labilität der sozialen Einheit nützen und sein Interpretationsangebot darlegen. Eine fortwährende Aktualisierung dieses Angebotes durch stetiger Betätigung, Reproduktion- und (Re-)interpre-

tation seiner Elemente steigert seine Akzeptanz im Kollektiv. Gerade politische/religiöse Führer neigen zur Betonung und Überakzentuierung existierender Konflikte und bedienen sich dabei gerne Feindbilder um die Einheit der eigenen Bezugsgruppe zu stärken. Zu einer Radikalisierung sozialer Einheiten kann es hier nun dadurch kommen, dass eine erfahrene Deprivation auf die Gruppenidentität zurückgeführt und mit wirtschaftlichen oder sozialen Benachteiligungen in Verbindung gebracht wird. Eine einheitliche Wahrnehmung dieser Deprivation entsteht durch die `Verbalisierung` und `Kanalisierung` des Interpreteten. Elemente, welche dabei nicht den Reinheitsvorstellungen der eigenen Kernidentität entsprechen, werden externalisiert und bilden Projektionspotential auf die Fremdgruppe oder das Feindbild. Gleichzeitig beinhaltet dies die Möglichkeit individuelle intrapsychische Konflikte der Gruppenmitglieder aufzunehmen und auszuhandeln. Dabei könnte es zu einer Verschmelzung des `Ichs` mit dem `Ich-Ideal` kommen, also einer absoluten Identifizierung und Gleichsetzung der individuellen Identität mit der Gruppenidentität. Handlungen werden nicht mehr in Anbetracht der eigenen Maßstäbe gesetzt, sondern nach dem Kollektiv ausgerichtet.

*„Wenn die (...) homogene Gruppe in ihrer abstrakten Form zu einem holistischen Konzept erhoben wird, zu einer überindividuellen Entität, dann wird hier eine grundsätzliche Potenz ins Pathologische gesteigert, nämlich dass die politische Existenz das Individuum über seine Privatexistenz erhebt, und zwar (...) in prinzipieller Weise“
(Etzersdorfer 2007: 198).*

Die Vorstellung einer diabolischen Hexerei kann dabei als Interpretationsangebot von Krisensituationen gesehen werden, für welche die frühmoderne Gesellschaft Europas noch keine anderen Erklärungen gefunden hatte, als diese als Angriff auf die christliche Glaubensgemeinschaft zu bewerten. Um die Effizienz dieser Weltanschauung zu verstehen, darf sich der Blick nicht nur auf die unmittelbar gegebenen Ereignisse richten, denn – wie wir bereits feststellen konnten – entsprang das zeitgenössische Verständnis über Hexen/Hexer keinem `luftleeren` Raum. Vielmehr bauten alle Elemente des kumulativen Hexereibegriffs auf Jahrhunderte lang tradierte Mythen, Geschichten und magischen Überzeugungen auf, welche tief im Volksglauben – als Teil des gesellschaftlichen Gedächtnisses - verwurzelt waren und im Kontakt mit neuen Erfahrungen reinterpretiert wurden. Indem über die Selektion einzelner Elemente aus dem `historischen Speicher` der Gesellschaft eine breite Anhängerschaft der neuen Hexenlehre angesprochen werden konnte, widerfuhr ihr die nötige Stabilität. Das Bedürfnis nach einer kollektiven Organisation kann darin festgemacht werden, dass die Menschen des krisenanfälligen Europa Erklärungen für die Ernteauffälle oder den sich ver-

breitenden Seuchen forderten. Sie suchten nach Antworten auf die in unterschiedlicher Weise und zu unterschiedlichen Zeiten auftretenden Katastrophen, die letztlich mit dem Interpretationsangebot der scholastischen Theologen gegeben wurde. In Abgrenzung zur christlichen Glaubensgemeinschaft diente das Feindbild der Hexe als multifunktionaler Erklärungsansatz.

Sie, die Ungläubigen wollen *uns* nur Schaden zufügen und *sie* stellen eine akute Bedrohung für *unsere* soziale Ordnung dar. *Sie* tragen die Schuld für Wetterschäden, Ernteverluste, Krankheiten und Sterbefälle und wollen sich auf *unsere* Kosten bereichern, indem *sie* Gott abgeschworen und sich dem Teufel zugewandt haben.

Das so erzeugte Identifikationspotential der gläubigen Christen generiert eine Identität, welche die gemeinsame Überzeugung von der schändlichen Existenz der Hexen beinhaltet. Spannungen und Konflikte im Kollektiv als auch im Individuum selbst können unter Indienstnahme des Feindbildes ausgetragen werden. Der damit erzeugten `Wir`-Kategorie steht zwingend und zu jeder Zeit diejenige der `Anderen` gegenüber. Sie bedingen einander und bilden ein Ganzes, denn um das `Eigene` benennen zu können braucht es immer das `Andere` von dem es sich abgrenzt und umgekehrt.

3.5 Frauen und Gewaltpotential

Das historische Faktum, dass mehrheitlich Frauen auch ohne Folteranwendung Menschen der Hexerei anklagten kratzt stark an dem Mythos des „sanften Geschlechts“. Noch in der 1985 von Margarete Mitscherlich unternommenen psychoanalytischen Untersuchung zur Genese und dem Aggressionsabbau der weiblichen Psyche, wird die Vorstellung des „friedfertigen Geschlechts“ unterstrichen. Aufgrund der weiblichen Über-Ich Strukturen hätten Frauen nicht dasselbe Bedürfnis nach Projizierungen eigener Schwächen oder intrapsychischen Konflikten auf eine „Sündenbock-Kategorie“. Ein autoritärer Charakter bestimmt sich hier dadurch:

„Eine Verinnerlichung der Gebote und Verbote des Vaters, mit deren Hilfe der ödipale Konflikt sein Ende findet, wird (...) nicht hergestellt. Vielmehr bleibt die Angst vor der Macht des Vaters in primitiver Weise bestehen und bestimmt so das Verhalten (...). Der ödipale Misserfolg des kleinen Jungen, das heißt, die Nichterfüllung seiner sexuellen Wünsche an die Mutter, wird nicht der eigenen sexuellen Unreife und dem Verhältnis zur Mutter zugeschrieben, sondern bleibt im Unbewussten des späteren Erwachsenen eine Folge der machtvollen väterlichen Rivalität“ (Mitscherlich 1985: 155f.).

Die ungelösten ödipalen Konflikte entwickeln sich nun entweder zu Rivalitätsaggressionen gegen den Vater und/oder werden auf „Sündenböcke“ projiziert. Weitere Konflikte im Entwicklungsstadium des Jungen provozieren einen autoritären Charakter. Dem gegenüber würden Frauen kaum unter Kastrations- bzw. Inzestängste oder psychischen Konflikten leiden. Folglich wäre keine Verinnerlichung väterlicher Ge- oder Verbote nötig und somit ein schwächeres weibliches Über-Ich das Resultat.

„Diese Veränderung (die Errichtung des Überichs durch Introjektion elterlicher Verbote/Anmerk.: K.G.) scheint weit eher als beim Knaben Erfolg der Erziehung, der äußeren Einschüchterung zu sein, die mit dem Verlust des Geliebtwerdens droht“ (Freud zit. nach Mitscherlich 1985: 156)

Die Angst vor Liebesentzug steht also hier im Zentrum der Betrachtungen. Innerhalb dieser Psychoanalyse würden Frauen dem autoritären Handeln und die Inanspruchnahme der „Sündenbock-Kategorien“ *verfallen(!)*, weil sie aus Angst vor Liebesentzug dazu tendieren, sich mit dem Aggressor zu identifizieren, sich seiner Meinung zu unterwerfen und zu eigen machen (Mitscherlich 1985: 159). Konsequenterweise weiter gedacht bedeutet dies eine psychoanalytisch begründete Entmündigung einer selbstbestimmten Handlungsfähigkeit der Frau, wobei zugleich jegliche Diskussion um weibliche Eigenverantwortung in gewalttätigen Unrechtsbewegungen abgewürgt wird. Derartige Argumentationen unterstützen bis heute noch Thesen, welche die Verantwortung des weiblichen Geschlechts entweder ausblenden aber auch ihren Opferstatus verstärken möchten.

Provoziert von Margarete Mitscherlichs Überlegungen setzte sich erstmals wieder Ljiljana Radonic kritisch und systematisch mit der These vom „friedfertigen Geschlecht“ auseinander (Radonic 2004). Obwohl schon alleine die historischen Fakten die These vom „friedfertigen Geschlecht“ widerlegen, bedarf dies dennoch einer psychoanalytischen Begründung. So sieht sie den Begriff der „Kastrationsangst“ als weitgehend symbolisch und für beide Geschlechter gültig an. Dies im Sinne einer „Einschränkung sexueller Strebungen durch den/die mächtige(n) Rivalen/in“, wobei sich das Verdrängungs- und Aggressionspotential in beiden Geschlechtern äußern würde. Ebenso aufschlussreich erscheint hier die Untersuchung des gesellschaftlichen Umganges mit (un)erlaubten Wünschen und Bedürfnissen, denn wie Radonic angibt, beschreibt das Freudsche Konzept des Ödipuskomplex ebenso gut, „(...)wie das Kind an diesem Punkt seiner Entwicklung die Gesetze der Kultur erwirbt; und damit wird gleichzeitig sichtbar, wie sich diese Kultur reproduziert“ (Radonic 2004:18). So würden weiters nicht nur äußere Autoritäten geliebt oder gehasst werden, sondern es gelten auch Aggressionen dem eigenen Über-Ich (Ichideal). Für einen autoritären Charakter käme es erst

in einer ihm gleich gesinnten Gemeinschaft zu jener kollektiv-narzißtischen Aufwertung, die er braucht, um seine Affekte zu befreien.

„Die Verschiebung und Projektion der eigenen unerlaubten Regungen auf Sündenböcke, denen all das erlaubt scheint, was dem Projizierenden unmöglich ist (...) stellt – zumindest für den Moment – eine Möglichkeit dar, all diesen psychischen Spannungen zu entgehen“ (Radonic 2004: 161). Der individuelle psychische Nutzen einer kollektiven Projektion kennt dabei kein Geschlecht:

„Die Funktionsweise und der psychische Gewinn (...) sind bei Männern und Frauen gleich; bloß die Inhalte, welche nicht ins Bewusstsein vorgelassen, sondern verdrängt und projiziert werden müssen, unterscheiden sich entsprechend den unterschiedlichen Geschlechterrollen“ (Radonic 2004:163)

Potentielle Geschlechtsunterschiede im Aggressionsabbau und in Gewalthandlungen beziehen sich auf die diversen gesellschaftlichen Geschlechtsrollen und sind von den jeweils verdrängten Inhalten motiviert. Da gesellschaftlich Männern eher als Frauen Aggressionen zugestanden werden, können sie ungeachtet ihres Ansehens einige Aggressionen auf eigene Autoritäten verschieben und projizieren, den anderen Teil würden sie sowieso ungehindert auf Schwächere auslassen. Gegensätzlich dazu verhält es sich bei den Frauen, „die sich im größeren Maße als Männer als ohnmächtig erfahren“(ebenda); sie würden gemäß ihrer Sozialisation weniger ihre Aggressionen äußern. Fakt ist aber, dass sie diese haben und auch für sie kollektive „Sündenbock-Kategorien“ unzählige Möglichkeiten zur psychischen Entlastung bieten. Nun wissen wir darüber bescheid, dass aggressives Verhalten und Wutausbrüche schon fast zum „guten Ton“ der männlich-europäischen Gesellschaft gezählt wurde. Dies kann besonders gut am Beispiel des ländlichen und städtischen Wirtshausmilieus beobachtet werden (Briggs 1998: 367-382/Wimmer 2009: 61-67), doch auch die Frauen standen wahrscheinlich in ihrer diesbezüglichen Sozialisation den Männern um nichts nach. Dies trifft zumindest auf die Gestaltung der weiblichen Geschlechtsrolle in den bäuerlichen Dorfgemeinden zu, wo es bekanntlich zu den meisten Anklagen der Hexerei kam. Briggs informiert uns darüber, dass die Frauen hier sowohl für die Produktion als auch Vermarktung der Waren zuständig waren und sich durch aggressives Auftreten am Markt Respekt verschaffen mussten, während sie in der allgemeinen Konvention untergeordnet waren. Auch um das begrenzte Angebot an bezahlter Arbeit standen die Frauen in einem direkten Konkurrenzverhältnis. „Die Aggressivität und Konkurrenz der Frauen kam im öffentlichen Rahmen hauptsächlich anderen Frauen gegenüber zum Ausdruck“ (Briggs 1998: 337), wohingegen Streitigkeiten zwischen den Geschlechtern außerhalb der Familie in der Regel nicht der Fall waren.

Gestützt durch den Schutzmantel der Öffentlichkeit und den Augenzeugen erklärt dies auch die Relation der Hexereianklagen zur Geschlechtskategorie.

3.6 Das symbolische Kapital:

- Interpretationskompetenz und Eigennutze

Um die Akzeptanz des theologischen Interpretationsangebotes, wie auch die Vormachtstellung der christlichen Glaubensgemeinschaft erklären zu können, wird auf das Kapitalkonzept Bourdieus zur Begründung der „allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis“ (Bourdieu 1992: 51) zurückgegriffen. „Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muss sich deshalb bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen,“ (Bourdieu 1992: 52) denn die praktische Verfügung über eine Kapitalsorte und dessen Akkumulation, bestimmt die Handlungs- und Profitmöglichkeiten eines Akteurs in einem sozialen Bereich (Feld). Es gilt, dass „man die mondänen Aktivitäten der Aristokraten genauso wie die religiösen Tätigkeiten des Priesters oder Rabbiners als spezifische, auf Wahrung oder Mehrung spezifischer Formen von Kapital ausgerichtete Formen von Arbeit ansehen muß“ (Bourdieu zit. nach Schwingel 1998: 81). Neben dem *ökonomischen Kapital* verweist Bourdieu auf die Eigenlogik des *kulturellen Kapitals*, welches sich in seinem *objektiviertem Zustand* (Bücher, Maschinen, Gemälde) aufgrund seiner materiellen Substanz und monetären Umtausches noch nicht so sehr vom *ökonomischen Kapital* differenziert. In seinem *inkorporierten Zustand* (durch Bildung erworbene kulturelle Fertigkeiten, Kompetenzen und Wissensformen) erwirbt es durch die Körper- und Personengebundenheit seine Eigenständigkeit. „Das *Delegationsprinzip* ist hier ausgeschlossen“ (Bourdieu 1992: 55) und durch seine Verinnerlichung wird es zum „festen Bestandteil der >Person<, zum Habitus (...), aus >Haben< ist >Sein< geworden“ (Bourdieu 1992: 56). *Institutionalisieren* sich die kulturellen Kompetenzen einer Person in Form eines Bildungstitels, besitzt sie so nun auch *legitimes kulturelles Kapital*, welches aufgrund seiner gesellschaftlichen Anerkennung *symbolisches Kapital* darstellt. Die investierte Zeit zur Akkumulierung von Kulturkapital liegt in dem Interesse symbolische und materielle Profitchancen zu erlangen. Das *soziale Kapital* hingegen bezieht sich auf Ressourcen, „die auf der *Zugehörigkeit zu einer Gruppe* beruhen“ und häuft sich für eine Person aus der Beanspruchung eines „dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens“ (Bourdieu 1992: 63) an. In unserem Falle kann hier die Klientelwirtschaft der Adelligen angeführt werden, ebenso wie die ihr zugeschriebene Funktion der Ehre. Ist ein solches soziales Netz der gegenseitigen Anerkennung und Wertschätzung umfangreich angelegt, entsteht ein

Multiplikatoreffekt bei der Reproduktion anderer Kapitalformen. „(A)ls wahrgenommene und als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien“ bezeichnet Bourdieu die vierte Kapitalform des *symbolischen Kapitals* (Bourdieu 1992: 77). Das *legitimierte kulturelle* sowie generell *das soziale Kapital* gehören hier dazu, denn es „bewegt sich (...) so ausschließlich in der Logik des Kennens und Anerkennens, daß es immer als symbolisches Kapital funktioniert“ (Bourdieu 1992: 77). Dazu zählt aber auch der Kredit an sozialer Anerkennung durch (symbolische) Wertschätzung aufgrund gemeinnütziger Arbeit, gesellschaftlicher Anerkennung für gewisse Berufsgruppen (Politiker, Pfarrer, Künstler), die Hervorhebung durch Statussymbolen und Distinktionsmerkmalen, aber auch das verliehene Ehrenkapital, welches für „traditionale“ Gesellschaften charakteristisch ist.

Der Begriff des symbolischen Kapitals beschreibt im Wesentlichen das von einer Gesellschaft verliehene „Kapital an Anerkennung“ (Prestige), welches individuell oder kollektiv angehäuft werden kann und seinem Besitzer erlaubt „symbolische Wirkung“ in Form von „harmloser Anerkennung“ oder von „Vorherrschaft oder Unterordnung“ auszuüben (Bourdieu 1998: 173). Das von der Gesellschaft in Anbetracht seiner Maßstäbe und Kategorien verliehene Prestige spricht seinem Besitzer Handlungskompetenz zu. So kann es Gruppen oder einzelnen Personen mit besonders hohen symbolischen Status durch Einsatz ihrer Sanktionsmöglichkeiten gelingen, die realen Verhältnisse zu verschleiern und die Bedeutung der sozialen Kategorien der Wahrnehmung zu verändern. „Selbst dann wenn Herrschaft auf nackter Gewalt – der der Waffen oder der des Geldes – beruht, hat sie stets auch eine symbolische Dimension, und die Akte der Unterwerfung und des Gehorsams sind Akte des Erkennens und Anerkennens, die als solche kognitive Strukturen einsetzen, die auf alle Dinge der Welt passen, und insbesondere auf soziale Strukturen“ (Bourdieu 2001: 220). Das *symbolische Kapital* kann jedoch auch die kollektive Akkumulation bezeichnen und für den „Gemeinbesitz aller Mitglieder einer Gruppe“ stehen (Bourdieu 1998: 175), welches sie aufwertet.

Erstens bedeutet dies, dass den Theologen und Priestern aufgrund ihres noch immer hohen symbolischen Kapitals in der Frühen Neuzeit die Handlungskompetenz zum Umgang mit und Interpretation von den „übernatürlich“ oft auftretenden Krisen dieser Zeit gegeben wurde. Zweitens konnten die Mitglieder der christlichen Glaubensgemeinschaft mit ihrer Partizipation an Verfolgungen selbst symbolisches Kapital akkumulieren und ihr Leben erleichtern. Die schändliche Hexensekte wurde durch die Formulierung einer gläubigen, reinen und nach Rechten handelnden und urteilenden christlichen Glaubensgemeinschaft abgewertet. Da sie weiters als anerkanntes Projektionsmedium für diffuse Gefühle von Angst, Bedrohung, Neid und Habsucht diente, widerfuhr den scheinbaren Hexen ein stetiger Entzug an gesellschaft-

lichem Prestige, welches sich zeitgleich bei seinem Gegenüber anhäuft und dessen zugeschriebene Handlungskompetenz verstärkt. Das so akkumulierte *symbolische Kapital* dient seinen Mitgliedern als Multiplikator anderer Kapitalformen und konstruiert zugleich eine neue soziale Wirklichkeit mit.

Dieser Punkt ist für unseren Fall insofern von Bedeutung, da es erklärt, warum es für die frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen nicht nur der juristischen Voraussetzungen zur legalen Gewaltanwendung in Form von Folter, Denunziation oder Hinrichtungen brauchte. In der - durchaus nicht immer selbstverständlichen - selbst gefühlten und allseits legitimierten Überlegenheit der christlichen Glaubensgemeinschaft vollzog sich ihr Handeln. Der frühneuzeitliche Hexereibegriff stellt sich als eine soziale Kategorie dar, insofern er Strukturen von sozialen Beziehungen bezeichnete und Positionierungen damit einhergingen. Hexe kann als Ordnungswort angesehen werden, dem ein Konstruktionsprinzip der kollektiven Realität inhärent wird. Die Kontrolle darüber wie der Begriff Hexe wahrgenommen wurde oblag den Theologen, sie reicherten ihn mit den unterschiedlichen Vorstellungen an und dadurch, dass die Inhalte kollektiv anerkannt waren wurden sie zur Wirklichkeit. Die Existenz der Hexe war soziale Realität und erzeugte ein Identifikationspotential unter den gläubigen Christen. Was weiters erklärt werden kann, ist die individuelle Bereitschaft zur Hexenverfolgung, die enthemmende Wirkung eines Gruppenbewusstseins wie auch die zentrale Rolle der diabolischen Hexereivorstellung. Als `Zeltpfosten` inmitten der Verfolgungseifrigen stärkt sie deren Gemeinschaft, indem die gemeinsam getragenen Glaubensinhalte Identifikationspotential zueinander schaffen. Für das Interpretationsangebot einer Krisensituation ist der Rückgriff von selektierten Elementen aus dem `historischen Speicher` einer Gesellschaft von besonderer Bedeutung, um auf die gesellschaftliche Akzeptanz zu treffen. Spannungen und Konflikte im Kollektiv als auch im Individuum selbst konnten über die erzeugte Kategorie „Hexe“ ständig ausgetragen werden, wobei sich seine Inhalte gleichzeitig wieder bestätigten und reproduzierten. Die Kategorie „Hexe“ war also multifunktional, sie konnte Antworten auf fasst alle Fragen liefern und zum eigenen Vorteil verwendet werden.

Zwar sind Erklärungen zu den sozialen und psychologischen Mechanismen wichtig, um die breite Partizipation an den Verfolgungen sowie die Jahrhunderte andauernde Stabilität dieser Hexereivorstellung zu verstehen, zur gänzlichen Erklärung der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen sind diese theoretischen Ansätze alleine nicht im Stande. Da durch die legitime Folteranwendung von weltlichen Gerichten und den daraus resultierenden Denunziationen mehrheitlich die Hexen „gemacht“ wurden, ist zu klären, über welche vorstaatlichen Rahmenbedingungen dieses neue Weltbild in Handlungen einfließen konnte.

3.7 Gesellschaft und „Staat“ in der Frühen Neuzeit

Aus einer gesellschaftstheoretischen Perspektive ist zunächst von Interesse, welche Gesellschaftsform das europäische Gesellschaftsmodell des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit zuzuordnen ist. Hannes Wimmers system- und differenzierungstheoretischer Zugang erscheint hier passend, da er die Entwicklung der Gesellschaft – verstanden als autopoietisches System – gleich den biologischen Prozessen als evolutionäre Prozesse auffasst. Dieser wird durch die Variablen *Variation*, *Selektion* und *Stabilisierung*² vorangetrieben, wobei es zu Differenzierungen im Gesellschaftssystem kommt.

Zwar sind durch die empirische Verschiedenartigkeit besonders vormoderner Gesellschaften Mischformen zu beobachten, jedoch können drei Formen der Systemdifferenzierung kategorisiert werden. *Segmentäre Gesellschaften* setzen sich aus einfachen, kleinen, egalitären Einheiten zusammen. Sie sind politisch akephal (Möglichkeit zur Abspaltung als Konfliktlösung!) und haben generell ein geringes inklusives Niveau der politischen Ordnung. Weiters zeichnen sie sich durch ihre face-to-face Kommunikation (kein gesellschaftliches „Gedächtnis“!), der Subsistenzwirtschaft, dem Prinzip der Reziprozität und ihrer lokalen Gebundenheit aus. Die Gewaltordnung segmentärer Gesellschaften beruht auf der Blutrachefehde bzw. im talionschen Prinzip der Vergeltung. Parallel dazu kann der Ältestenrat als Streitschlichtungsinstanz bestehen. Es herrscht kein dualistisches Weltbild, womit keine Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz stattfindet. Es existieren Parallelwelten, welche ineinander greifen. Vertrautes und Nicht-Vertrautes, Recht und Unrecht (ähnlich dem moralischen Codes: gut/böse) werden unterschieden, wobei die Rechtspraxis meist nach dem Grundsatz des Talionprinzips verfährt. Das Wissen generiert sich über Mythen und Tradierungen. In *Big-Men-Systeme* kann eine *Competitive Leadership* beobachtet werden, in *Chieftdom-Societies* kommt einer Person durch Vergesellschaftung Macht (charismatische Herrschaft/M. Weber) zu. Beide dieser Ausprägungen von Führungskompetenz sind jedoch sehr labil und fragil, so dass es im Kontext der evolutionären Entwicklung einen regulierenden Mechanismus brauchte. Stratifikation beziehungsweise die Etablierung von (erblichen) Rangpositionen stellen dabei die notwendige evolutionäre Abweichung dar (Wimmer 1996: 162-180/2009: 12f.).

Ranggesellschaften entstehen vermutlich über den Konkurrenzkampf um die Führerschaft oder über die Privilegierung einer sozialen Gruppe nach Herkunft oder göttlicher Abstam-

² Auftreten neuer Möglichkeiten durch Innovationen → Auswahl bestimmter Möglichkeiten → Stabilisierung der Problemlösung

mung (Wimmer 1996: 193). Als zwei Ausprägungsarten von *hierarchisch-stratifizierten Gesellschaften* kann einerseits das politisch dezentralisierte europäische Feudalwesen (auch indisches Kastenwesen), andererseits die staatlich organisierten Stadtstaaten und Imperien genannt werden. Die Differenzierung der Gesellschaft ist hier durch die hierarchische Strukturierung der sozialen Schichten gegeben. Wesentlich ist dabei - anfänglich - die Differenz zwischen Adel und gemeinen Volk, welche die Asymmetrie in der Verfügung über die Ressourcen der Gesellschaft verdeutlicht. Dabei kommt es zu Subdifferenzierungen, welche sich entlang des realen politischen und ökonomischen Potentials ergeben. Die Schichten einer beispielsweise mittelalterlichen Feudalgesellschaft (hoher/niederer Adel, hoher/niederer Klerus, Bürger, Bauern, Besitzlose, sozial Deklassierte) bilden als Teilsysteme insgesamt das ganze Gesellschaftssystem. Für gewöhnlich sind die Individuen in eine Schicht hineingeboren, wobei ein sozialer Aufstieg aber auch Abstieg undenkbar wäre (Wimmer 1996: 199). Es kommt zur Schließung der Schichten (Endogamie) und zur Stratifizierung des Rechtes. Dadurch, dass die Gesellschaft mit der Vorstellung bricht sie sei ein Verwandtschaftssystem auf Grundlage gemeinsamer Abstammung, kann sie sowohl eine politisch zentralisierte Herrschaft, wie auch eine von der Priesterschaft verwaltete Religion akzeptieren.

Die interaktionsfreie Kommunikation durch die Entwicklung der Schrift erlaubt sowohl den Aufbau eines gesellschaftlichen „Gedächtnisses“, die Verschriftlichung des Rechts als auch das Verfassen einer Buchreligion. In den Hochkulturen wurde das Weltbild stabilisiert, indem sie die Götter disziplinierten und ihre alltäglichen Interventionen unterbanden. Durch den Buchdruck wurde die Interaktionsfreiheit der Kommunikation gesteigert und förderte zugleich die Herausbildung der *little traditions* der ungebildeten analphabetisierten Leute am Land (Peripherie) und der *great traditions* in den Zentren. Die Spitze und das Zentrum der hierarchisch-stratifizierten Gesellschaft bildete in Europa ab 1500 der vormoderne Staat. Charakteristisch dafür ist die langsame Herausbildung der fünf zentralen Institutionen des modernen Staates:

- die Zentralisierung der politischen Herrschaft zeichnet sich dafür aus, dass die *Führungsspitze*, im Zweifelsfall letztverbindliche Entscheidungen zu treffen hat. Sie ist jedoch noch sehr instabil; von Rebellionen aus der Verwandtschaft, Nachfolgeproblemen, Klientelwirtschaft und religiöser Legitimation abhängig.
- Parallel dazu ist die Etablierung einer *Bürokratie*, aufgrund des verstärkten Verwaltungskomplexes und der Anforderungen eines geregelten Alltagslebens zu sehen.

- In der *Gerichtsbarkeit* wird das Fehderecht (1495) eingezogen und friedliche Streitschlichtung eingeführt, jedoch ist die Trennung von Verwaltung und Justiz noch nicht eingeführt.
- Durch die Bearbeitung des *Steuerwesens* und der Anschaffung der „staatlichen“ Ressourcenbasis kann ein Amtsbetrieb und teils die Kriegsführung finanziert werden.
- Im *Heereswesen* vollzieht sich die Entwicklung zum stehenden Heer oder Milizsystem, aufgrund der Notwendigkeit zur Landesverteidigung und der inneren Pazifizierung (Privatarmeen).

Im Gegensatz dazu geht mit einem modernen Staat zwingend eine moderne Gesellschaft einher. Der Modernisierungsprozess bezeichnet die Umstellung der primären Differenzierungsform auf die funktionale Differenzierung, wobei sich autonome Funktionssysteme für die Herstellung von Regeln, Verhaltensnormen, Sanktionsmechanismen etc. einer Gesellschaft ausdifferenzieren. Die funktional differenzierten Funktionssysteme – Politik, Recht, Kultur, Religion, Wissenschaft, Familie/Intimbeziehungen, Wirtschaft, (Massenmedien) – beziehen sich in ihrer Leistung ausschließlich auf das ihnen übergeordnete Gesellschaftssystem und kennen dabei keine territorialen Grenzen (Ausnahme: Politik). Die Aufgabe des Funktionssystems „Politik“ besteht beispielsweise in der Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen, in seinem Zentrum steht der Staat. Die Individuen nehmen entweder ihren Beobachterstatus ein, oder befinden sich aufgrund des Kommunikationsinhaltes in einem dieser Systeme. Der Begriff „Säkularisierung“ meint hier die Ausdifferenzierung aller Funktionssysteme voneinander, wobei eine minimale Rückkoppelung bestehen bleibt und Interdependenzen gegeben sind. Diese garantieren den Zusammenhalt einer modernen Gesellschaft, welche weiters aufgrund ihrer gleichwertigen Subsysteme polyzentrisch und heterarchisch ist. Jedes dieser Systeme ist selbstreferentiell, selbstsubstitutiv, autopoietisch und steuert sich über ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. Technische Innovationen multiplizieren den Differenzierungsprozess, was zur Expansion der Funktionssysteme und deren Komplexitätsanstieg führt. Die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Subsysteme, besonders der Religion aus der Politik, ist eine notwendige Bedingung um die innere Pazifizierung der Gesellschaft zu ermöglichen und das staatliche Gewaltmonopol zu legitimieren. Denn, so Wimmer: „Wenn in solch einer Situation [gemeint sind Gewaltexzesse] der religiöse Wahn freien Lauf erhält, sind schauerliche Blutbäder fast vorprogrammiert“ (Wimmer 2009:19).

Die so entscheidende These Wimmers lautet nun, dass es zwischen 500 bis 1500 n. Chr. keinen Staat und auch keinen vormodernen Staat in Europa gab (Wimmer 2009: 12). Viel-

mehr waren für das Mittelalter Herrschaftsgebilde kennzeichnend, die auf Grundlage des Feudalismus dem Adel Großgrundbesitze zur Verwaltung übertrugen. Erst in der frühen Neuzeit kam es - und einstweilen ausschließlich in Europa - zu einem historisch einzigartigen Wandel im Gesellschaftssystem, welcher Modernisierungsdruck auf die Institutionen erzeugte. Die günstigen Bedingungen für eine Entwicklung hin zum vormodernen Staat sieht Wimmer darin, dass über dem frühneuzeitlichen Europa keine Universalmonarchie oder theokratische Herrschaft „wüteten“. Die fehlende Kontrolle über weiträumige Wirtschaftsbeziehungen, sowie die Spaltung der Konfessionen gaben im Kontext eines stark stratifizierten Gesellschaftssystems den Subsystemen langsame Impulse zur Ausdifferenzierung. Untermauert wurde dies durch die Innovation des Buchdruckes und vor allem der *Military Revolution*, welche unter den vormodernen Staaten eine Modernisierungskonkurrenz auslöste und neben der Effizienzsteigerung der Institution „Militär“ gleichzeitig zwingend Leistungs- und Modernisierungsdruck auf alle anderen Institutionen auslöste. In diesem „Wettrüsten“ kam es zur Ko-Evolution der modernen Staaten und der Etablierung des internationalen politischen Staatensystems. Der Staat entstand also als Militärapparat, infolge der geopolitischen Dynamik des internationalen politischen Systems (Wimmer 2009: 20). Als wesentlichstes Merkmal moderner Staatlichkeit gilt das staatliche Gewaltmonopol, das Monopol der *legitimen* physischen Gewaltanwendung. Um die Realisierungschancen seiner erfolgreichen Inanspruchnahme und Durchsetzung zu erhöhen, benötigt es eine kollektiv anerkannte und daran orientierte Rechtsordnung (Wimmer 2009: 12).

Vor dem Hintergrund dieses gradualisierten Verständnisses von Staatlichkeit und der Evolution von Gesellschaftssystemen ist nun interessant, dass die europäische Hexenverfolgung genau in diesem Zeitraum der umfassenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse fiel. Sie kann dabei als eine Art „zufälliger“ Begleiterscheinung aus der sich restrukturierenden Gesellschaftsordnung untersucht werden. Diesbezüglich forschungsleitende Aspekte werden in der Frage nach dem damaligen Weltbild, der Trennung zwischen Bürokratie und Justiz sowie der politischen Zentralisierung gesehen.

4. Einblicke zur Gestalt der Hexenverfolgung in Europa

- Ausmaß, Verlauf und Chronologie

Ausgehend von den seit 1648 zur Schweizer Eidgenossenschaft gezählten Territorien verbreiteten sich die Verfolgungen seit dem 15. Jh. über fast ganz Europa, wobei sie an Ausmaß und Intensität stark variierten. Es ist zu bemerken, dass die Verfolgungen südlich der Alpen rasch erlagen und südlich der Pyrenäen eher marginal blieben. Ausgehend von dem Raum nördlich der Alpen kann ihr Verlauf in den weiteren Norden und Osten festgestellt werden. Auf den deutschen Ländern und Territorien konzentrierte sich die Verfolgung besonders. Obwohl hier nur etwa 20 % der damaligen Gesamtbevölkerung Europas lebte, kommen ihnen in etwa die Hälfte aller Hinrichtungen zu. In den fränkischen Hochstiften fand zwischen 1626 und 1630 auch die vermutlich größte europäische Hexenverfolgung statt (Behringer 2000: 186). Da die Hexenverfolgung in einigen Regionen weit häretischer betrieben wurde als in anderen, sind regionale aber auch zeitliche Konzentrationen zu verzeichnen. Sie stellt also keine einzige und einheitliche Episode dar. Zwar sind uns für das Früh- sowie Hochmittelalter einige kirchlich sowie „staatlich“ verhängte Todesstrafen für Wahrsagerei, Zauberei oder Wettermacherei bekannt, in denen Folter und Gottesbeweise zur Überführung angewandt wurden, jedoch handelte man diese noch als Einzelverfahren ab. Hexenverfolgungen – sowie sie in der Frühen Neuzeit erschienen - waren während des größten Teils der europäischen Geschichte illegal. Die zeitliche Eingrenzung der legal geführten Hexenprozesse in Europa wird mit der Zeitspanne von 1430 bis 1780 vorgenommen.

4.1 Hinrichtungszahlen und Ausmaß

Die europäische Hexenverfolgung, welche oftmals als „eine der schlimmsten von Menschenhand angerichteten Katastrophen der europäischen Geschichte“ (Behringer) Bezeichnung findet, wird oft mit horrenden Opferzahlen in Verbindung gebracht. Immer wieder scheinen im Laufe der Nachforschungen diesbezügliche Angaben auf, die von bis zu neun Millionen Opfern sprechen. Ungeprüft lebt der „9-Millionen-Mythos“ bis heute in der Presse, populärwissenschaftlichen Arbeiten und auch im Geschichtsunterricht fort, womit je nach Interessenslage Dramatisierungen eines „Massengemetzels“ im unaufgeklärten Europa aufgezeigt werden können. Als Begründer dieses Mythos wird der Aufklärer Gottfried Christian Voigt (gest. 1791) angegeben, der lokale Prozesszahlen für einen völlig willkürlich festgelegten Zeitraum von 11 Jahrhunderten (7. Jh. - 17. Jh.) unzulässig hochrechnete (Rummel/Voltmer 2008: 74). Im Laufe der Zeit bedienten sich religiöse Amtsträger und politische Bewegungen immer wieder dieser Zahl, um Akzeptanz und Legitimation für ein eigens gesetztes Feindbild

zu erhalten. So konnten mit diesem Rückgriff beispielsweise die völkische Propaganda in seinem Kulturkampf, aber auch feministische Bewegungen gegen die Kirche und das Patriarchat überzeugend argumentieren (Dillinger 2007: 89). Wie Wolf schreibt, bedarf „das Phänomen der Hexenbrände (...) der Übertreibung nicht; es ist furchtbar genug“ und „(...) es werden immer weniger, als man seither angenommen hat!“ (Wolf 1995: 27).

Erst in der jüngeren Hexenforschung wurde diese Zahl über seriöse Quellen relativiert. Zwar erweist sich eine Berechnung der tatsächlichen Opferzahl, aufgrund der Quellenlage als unmöglich, da für viele Regionen die Prozessakten entweder unvollständig, nicht überliefert oder noch nicht vollständig ausgewertet sind, jedoch können die Resultate im Hinblick der Ermittlungsverfahren als realistische Richtwerte verwendet werden. Vorsichtige Schätzungen gehen dabei von 70.000 bis höchstens 100.000 (Wolf 1995: 28) aus, wovon mit mindestens 15.000 Opfern auf den deutschen Territorien zu rechnen wäre (Schormann 1996: 71/Midelfort 1995: 15). Während der letzten acht Jahre ist in der Hexenforschung der Trend zu beobachten die Zahlen noch weiter nach unten zu korrigieren. So wird von insgesamt 50 000 – 60 000 Menschen gesprochen, die in Europa der Hexenverfolgung zum Opfer fielen (u.a. Behringer 2000: 8, Rummel/Voltmer 2008: 74/Dillinger 2007: 90). Davon wird die Hälfte den deutschen Länder und Territorien zugeschrieben.

Zu beachten ist, dass in diesen Angaben nur diejenigen Hexenprozesse Berücksichtigung finden, welche mit einer Hinrichtung endeten. Sie geben keine Auskunft über die insgesamt geführten Hexereiverfahren, Verfahren gegen magische Einzeldelikte (Schadenszauber, Wahrsagerei, Sodomie, Kindstötung, Inzest..), Opfer der Lynchjustiz oder derjenigen Personen, die in Folge der schlechten Haftbedingungen oder der Folter ihr Leben ließen. Die Hinrichtungszahlen drücken somit nur ansatzweise die „sozialen Konsequenzen der Hexenprozesse“ und des Hexenglaubens insgesamt aus (Dillinger 2007: 91). Die Unterdrückung des Verfolgungswillens durch die weltliche oder geistliche Obrigkeit provozierte für viele Teile in Europa Akte der Lynchjustiz. Dies gilt besonders für Skandinavien, dem Alpenraum und dem orthodoxen Russland. Zu Zeiten der Osmanenherrschaft in Ungarn war dies auch hier der Fall. Es gibt sogar Schätzungen, welche die Hälfte aller Opfer von Polen und der Ukraine der Lynchjustiz zuschreiben (Behringer 2005: 33f.).

Als Schauplatz der Entstehung dieses „Superverbrechens“, werden die Länder des ehemaligen Herzogtums Savoyen gesehen. Diesem Herrschaftskomplex kam um 1400 eine eigenartige Zentralität zu, welche in der Wahl eines (Gegen-)Papstes am Konzil von Basel mündete. Nach den Juden- und Waldenserverfolgungen wurde hier ab 1390 die Frage der Magie zunehmend als Problem aufgenommen und die dualistische Häresie konzipiert. Insgesamt stellten die

Territorien der Schweizer Eidgenossenschaft ein verfolgungsintensives Gebiet dar, wo bis zu 3500 der Hexerei angeklagte Menschen verurteilt wurden (Gugler 1989:88). Ausgehend von den romanischen Kantonen zogen sich diese bis nach Genf und ins Waadtland (Bern), wo sie sich dann auch intensivierten (König 1995:124). Auf einem ersten Blick ist schnell ersichtlich, dass sich die Verfolgungen besonders auf die herrschaftlich und gerichtsrechtlich stark zersplitterten Gebiete der deutschen Länder und Territorien, auf seinem Grenzgebiet zu Frankreich und dessen peripheren Räume (Navarra, Normandie) konzentrierten (Voltmer/Rummel 2008: 76; Dillinger 2007: 89). Levack stellte für die verfolgungsintensiven Territorien der heutigen Staaten Deutschland, Frankreich und Schweiz eine gemeinsame Untersuchung an. Er kam zu dem Schluss, dass dort wo die Hälfte der Gesamtbevölkerung Europas lebte, 75 % aller Prozesse geführt wurden (Levack 1999: 176).

In der Literatur werden oft wilde Spekulationen über die Opferzahlen desjenigen Landes geführt, in dem der erste im Sinne der frühneuzeitlichen Hexereivorstellung geführte Hexenprozesse vermutet wird. Das früheste vor einem weltlichen Gericht verhandelte Verfahren fand 1390 in Paris statt, wo zwei Zauberinnen verbrannt wurden (Gugler 1989:77). Demnach sollen im bevölkerungsreichen Flächenstaat „Frankreich“, viele tausende Menschen dem Hexereiverdacht zum Opfer gefallen sein (Perlhefter/Dillinger 2007: 173). Dass an seinen Randzonen, in der Languedoc, im Norden und Osten intensivere Verfolgungen herrschten, kann nicht bezweifelt werden. Frankreich besaß aber bereits mit seinen obersten Gerichtshöfen eine zentralistische Verwaltungsstruktur und konnte somit eine verhältnismäßig starke Kontrolle auf die lokalen Gerichte ausüben (siehe Kap.9). So kam es zwar im 14. Jh. zu zahlreichen Verbrennungen von Zauberern, seitdem jedoch das Parlement de Paris den geistlichen Richtern die Hexenprozesse 1390 abgenommen hatte, kamen derselben nur mehr selten vor (König 1995: 113). Autoren, die sich auf jüngste Forschungen stützen argumentieren, dass es zwar bei 20 Millionen Einwohner zu mehreren tausend Verfahren kam, so spricht Levack von 4000 Prozessen die unter königlicher Jurisdiktion liefen (Levack 1999: 181), es kam auch zu unzähligen Lynchmorden, die von den obersten Gerichtshöfen genehmigten Hinrichtungen beliefen sich jedoch „nur“ auf 400 (Rummel/Voltmer 2008:79).

Für die Territorien der österreichischen Erblande werden vergleichsweise moderate Verfolgungen konstatiert, welche zwischen dem 15. und 18. Jh. bei zwei Millionen Einwohner 1 900 Hinrichtungen aufweisen. Dies gilt ebenso für Ungarn (1 110) und Böhmen (400) (Rummel/Voltmer 2008: 75). Im westlichen Polen ist es scheinbar erst zwischen 1650 und 1750 zu intensiven Verfolgungen gekommen. Großzügige Schätzungen sprechen hier von 10 000 offiziellen und weiteren 5000 inoffiziellen Hinrichtungen (Gugler 1989:89). Die Datenlage ist je-

doch noch so unvollkommen, dass es kaum zu seriösen Angaben kommen kann (Rummel/Voltmer 2008: 78).

In den europäischen peripheren Gebieten wie Portugal, Spanien, Italien, England und den skandinavischen Ländern stellte sich die Hexenverfolgung ebenso moderat dar, wobei Schottland die Ausnahme bildet. Werden für das katholische Irland gerade mal vier Fälle und für England 500 gezählt, so wurden in Schottland etwa 1000 Menschen wegen angeblicher Hexerei hingerichtet (Rummel/Voltmer 2007: 75). Man bedenke dabei, dass England eine viermal größere Bevölkerungsanzahl vorwies als Schottland. Die englische Gesetzeslage verbot die Anwendung der Folter und der diabolische Aspekt des Hexenwesens fand verhältnismäßig sehr spät und nur peripher Beachtung (Gugler 1989: 88). Demgegenüber war in Schottland schon vor 1600 die neue Hexenlehre voll etabliert und die Folteranwendung erlaubt. Ging die Forschung bis vor einigen Jahren noch davon aus, dass die Hexenprozesse in den skandinavischen Ländern (Beginn 1555 in Amsterdam) Dänemark, Norwegen, Schweden und Finnland insgesamt nicht die Zahl 5.000 (mit 1 800 Hinrichtungen) überschritten hätten (Levack 1999: 20), lassen neue Regionalstudien diese Zahl in die Höhe schnellen. Die Angaben über tatsächliche Hinrichtungen werden jedoch mit 1 100 nach unten korrigiert (Rummel/Voltmer 2008: 78). Die Länder Portugal (7) und Spanien (300) sind für ihre äußerst moderate Vorgehensweise gegenüber Hexereiverdächtigungen bekannt und fallen hinsichtlich der Hinrichtungszahlen kaum ins Gewicht. Beispielsweise wurden während des 16. und 17. Jh. im Gericht der Inquisition in Toledo und Cuenca (Spanien) über 500 des Hexereideliktes angeklagte Personen verhandelt. Es kam dabei zu keiner einzigen Verurteilung, obwohl die Anwendung der Folter erlaubt gewesen wäre (Gugler 1989: 89). Behringer führt die geringe Verfolgungstätigkeit in den Mittelmeerländern auf die Bedeutung ihrer Küstenlage zurück, wobei sie nicht so hart von den sozialen Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“ betroffen gewesen wären, wie Mitteleuropa (Behringer 2005: 47). Die in christlich-römischer Tradition entstandene Hexereivorstellung weitete sich kaum auf den griechisch-/russisch-orthodoxen Raum aus. Insgesamt fanden in Europa einzelne Verfahren noch bis ins 18. Jh. statt, wobei nach bisherigem Forschungsstand, die letzte legale Hinrichtung 1782 im Kanton Glarus (Schweiz) durchgeführt wurde.

Genaue Angaben zum regionalen Ausmaß und der Intensität der europäischen Hexenverfolgung bestehen noch nicht. Im Hinblick zu der absoluten Zahl legaler Hinrichtungen setzt die Hexenforschung zwischen 50 und 60 000 an, wobei aber mit Dunkelziffern zu rechnen ist und Opfer der Lynchjustiz oder des Prozessverfahrens nicht inbegriffen sind. Um diesen Punkt mit der Meinung Schormanns zu schließen, dürfte lediglich feststehen, „(...) dass diese Prozesse

mit Ausnahme der Judenverfolgungen die größte nicht kriegsbedingte Massentötung von Menschen durch Menschen in Europa bewirkt haben“ (Schormann 1996 : 303).

4.2 Geschlechtsbezogenheit

Nach dem heutigen Wissensstand kann nicht mehr bezweifelt werden, dass der Hexereiverdacht und die Verfolgung in enger Verbindung zum Geschlecht stehen, wobei zwischen 70 und 80 % aller Opfer Frauen waren (Rummel/Voltmer 2008: 79; Behringer 2005: 67). Das Delikt der Hexerei war jedoch „sex-related“ und keinesfalls „sex-specific“ (Christina Lerner). Für Island kann festgehalten werden, dass 90 % der Hingerichteten Männer waren, in Estland waren es 60 % und in Finnland 50 %. Ebenso wird für den Alpenraum und besonders der Normandie eine gleichmäßige Verteilung beobachtet (Behringer 2005: 67). Bedenkt man weiters, dass der Frauenanteil in den ungefähr 1 300 Appellationsverfahren des Pariser Gerichtsbezirkes bei lediglich 40 bis 50 % lag, ergibt sich die Verpflichtung für ein nuancierteres Bild im Hinblick des Geschlechterverhältnisses (Lorenz/Midelfort 2003:16). So könnte man weiters darüber spekulieren wie die geschlechtsspezifische Verteilung in den Hinrichtungszahlen ausgesehen hätte, wenn der Schwerpunkt der Hexenverfolgung in Nordeuropa gelegen wäre. In Mitteleuropa, wo ja die Mehrzahl der Hexenverbrennungen stattfand, waren die Opfer zu Zeiten des ´Hexenhammers`, wie auch in der Hauptphase der Verfolgung vorwiegend Frauen. Dies im Gegensatz zu den einzelnen Zaubereiverfahren während des Früh- und Hochmittelalters, wo sowohl Frauen als auch Männer verurteilt wurden.

Die Feminisierung der Hexenproblematik ist ein ausschließlich europäisches Phänomen und steht in einem durchaus logischen Zusammenhang zu dem zeitgenössischen Weiblichkeitsbild. Die Überzeugung der Inferiorität der Frau ist uns bereits aus dem aristotelischen Weltbild bekannt. Ihre Adaption und Zuspitzung in der dominierenden christlichen Weltanschauung belegt Deschners Analyse über die theologische Diffamierung der Frau (Dok. 6). Nach Thomas von Aquin müsse die Ehefrau dem Manne Untertan sein, denn er wäre ihr Haupt und vollkommener in Leib und Seele. Diese Unterordnung gehe aus dem göttlichen Recht, sowie aus dem Naturrecht ohnedies hervor. „Das Weib verhält sich zum Mann wie das Unvollkommene und Defekte (imperfectum, deficiens) zum Vollkommenen (perfectum)“ (Thomas, zit. nach Deschner 1974: 211). Sie sei weiters körperlich sowie geistig minderwertig, ein Missgriff der Natur, ein misslungener Mann (Femina est mas occasionatus). Thomas von Aquin lässt der Frau eine dreifache Minderwertigkeit zukommen; ihre Minderwertigkeit im Werden, im Sein und im Tätigsein. Einzig nützlich wäre sie zum Gebären. Diese Verschmähung des weiblichen Geschlechts geht auf Aristoteles zurück und wurde von den Schülern Thomas`

übernommen. Die frauenfeindliche Stimmung unter den Theologen fand über zahlreiche Predigten in Kathedralen, Dorfkirchen oder Schlosskapellen auch ihren Eingang in die Literatur. „Die Frau erscheint darin als Tod für Körper und Seele, als Drache und Teufelsschlange, Lockvogel und Giftspritze, als Hure schlechthin“ (Deschner 1979: 211). Unter dem Begriff „Hure“ subsumierte beispielsweise der französische Bischof Marbod de Rennes (1035-1123) das gesamte weibliche Geschlecht.

Als sich um 1440 Vorstellungen entwickelten, welche erstmals die Ketzerei der Hexen beinhalteten, konnte daraus bereits die Feminisierung der Hexerei gelesen werden. Alle Elemente dieser Vorstellungen bezogen sich auf typischen Formen der Volksmagie, welche traditionell den Frauen zugesprochen wurde (Dillinger 2007: 126). Die päpstliche Bulle *Summis desiderantes affectibus* von Innozenz VIII (1484) sprach zwar noch von vielen Personen beiderlei Geschlechts, welche sich mit `buhlerischen Nachtgeistern` leiblich vermischten, der von den Beauftragten des Papstes verfasste Kommentar dazu, richtete sich jedoch einseitig gegen die Frau (Dok. 8). In dem von ihnen verfassten `Hexenhammer` (1486/87) kommt dies auch klar zum Ausdruck, wobei schon mit seiner lateinischen Bezeichnung „*Malleus Maleficarum*“ die weibliche Endung das weibliche Problem der Hexerei anspricht (Berenwinkel 1999: 89). So überrascht dann auch nicht die Quintessenz dieses Werkes, wonach besonders Frauen sensibel und anfällig für die Verführungen des Teufels wären. Dabei berufen sich die Verfasser auf ziemlich alle seit der Antike bestehenden frauenfeindlichen Vorurteile. Anhand der Darstellung typisch weiblicher Lebens- und Arbeitssituationen vollzieht sie die Biologisierung spezifisch „weiblicher“ Eigenschaften wie Boshaftigkeit, Streitsucht, Neid, Rachsucht, Glaubensschwäche und unkontrollierter Sexualität (Dok. 7). Ebenso erzeugen sie erstmals das Bild des Hexensabbats als ein ausschließlich zweigeschlechtliches Treiben (Rummel/Voltmer 2008: 71). Ein besonders enges Verhältnis zwischen der Weiblichkeit und dem Hexereidelikt war auf protestantischer Seite gegeben, wo Martin Luther (gest. 1546) Zauberer und Hexen als `böse Teufelshuren` bezeichnete. Er interpretierte dabei die aus dem Buch Exodus stammende Bibelstelle nach „der aus dem hebräischen Original stammenden weiblichen Form: Die Zauberin sollst du nicht leben lassen“³ (Rummel/Voltmer 2008: 71). Auffällig ist dabei, dass in katholischen Regionen bis zu 30 % und in protestantischen Regionen lediglich bis zu 10 % der Hingerichteten Männer waren (Rummel/Voltmer 2008: 80). Doch auch unabhängig von der konfessionellen Frage wurden einzelne Bestandteile des Hexereideliktes (bes. Hexenflug) immer wieder dezidiert als feminin bezeichnet. Konfessionsübergreifend berichteten die Flugblätter oder *Neuen*

³ Dieser „*Maleficos non patieris vivere*“ diente als Legitimation für die Todesstrafe (Gugler 1989: 11)

Zeyttungen vorwiegend und mit großer Hingabe über die gegen Frauen geführten Hexenprozesse und Hinrichtungen. Grundeinstellungen und allgemein bestehende Erwartungen, die sich aus den volkstümlich tradierten Elementen generierten, konnten so erfüllt werden.

Allgemein wird beobachtet, dass zu Beginn der Hochphase von Hexenverfolgungen, die Opfer noch weitgehend dem gängigen Klischee von der Hexe - alt und arm - entsprachen (Behringer 2000: 272). Einige Historiker gehen heute davon aus, dass weit mehr als die Hälfte aller Hingerichteten über 50 Jahre alt waren - ein beträchtliches Alter für die damalige Zeit - und unter den Verurteilten überproportional ledige Frauen und Witwen vertreten waren. In diesem Zusammenhang wird gesehen, dass sich „a profound shift in family patterns“ (Midelfort 1972: 184) ergab und der Anteil der allein lebenden Frauen sehr stieg; in einigen europäischen Regionen erreichte er bis zu 20%. Diese Bevölkerungsgruppe zählte oftmals zu den Ärmsten, stellte ein großes soziales Problem dar und war somit für die Verdächtigungen besonders anfällig.

“(...) the growing number of unmarried women would have appeared as a seditious element in society, especially after the death of their fathers removed them from patriarchal control altogether. (...) Until society learned to adjust to the new family patterns, one could argue that unmarried women would have been especially susceptible to attack” (Midelfort 1972: 185).

Nach Monter wurde Hexerei damals scheinbar als eine Art magische Revanche gegen die weitgehende Absenz physischen Gewaltpotentials von Frauen gesehen. Diese Projektion hätte dann auch mehr die isolierten und ungebildeten Witwen oder ledigen Frauen in ländlichen Gebieten getroffen.

„(...) witchcraft accusations can best be understood as projections of patriarchal social fears onto atypical women, those who lived apart from the direct male control of husbands or fathers” (Monter 1976: 122).

Im fortschreitenden Verlauf der Verfolgungen sind Verzerrungen im Verfolgungsmuster festzustellen, wobei zusehend auch reiche, ständisch gehobene Männer und Frauen der Hexerei angeklagt waren. So wurden in Würzburg etwa Vikare, Theologen, junge Adelige, Chorherren, die Frau des Bürgermeisters und des Hofstiftskanzlers hingerichtet (Behringer 2000: 273f). Rummel und Voltmer zeigen u.a. am Beispiel der Verfolgungen in Trier auf, dass die gängigen Opfermuster von heilkundigen Frauen, Hebammen, Witwen, Sozialfällen etc.. in jeder Phase der massenhaften Hexenjagden durchbrochen wurden.

„Gerade in jenen Kettenprozessen, wo nicht mehr nach vermeintlichem Schadenzauber geforscht wurde, sondern allein die erfolgte Bezeichnung durch eine geständig gemachte Hexe als Indiz für eine Verhaftung ausreichte, konnten unterschiedslos alle Stände und Berufe, junge, verheiratete, schwangere und ledige Frauen, Kinder, Jugendliche, Männer, Amtsträger und geistliche in die Hexereiverfahren geraten“ (Rummel/Voltmer 2008: 80).

Letztlich ist festzuhalten, dass es keinen eindeutigen Grund gab, weshalb Menschen in den Hexereiverdacht gerieten. Mit der Zeit entstand aus irgendwelchen unvereinbaren Gründen der Ruf eine Hexe zu sein. Vermutlich fand sich in jeder Gemeinde eine kleine Gruppe, die dessen intensiv verdächtigt wurde und noch ein paar andere, die auch nicht ganz unschuldig zu sein schienen. „Sie waren einerseits gefährliche Feinde, die Unglück und Tod zu bringen vermochten, andererseits aber auch erbärmliche Gestalten, die man verachten und beleidigen konnte“ (Briggs 1998: 33).

4.3 Chronologie der europäischen Hexenverfolgungen

Wie bereits erwähnt zeichneten sich die Hexenverfolgungen nicht als durchgehendes, flächendeckendes oder gleichzeitiges Phänomen aus, sondern sind in Wellen von Anfang des 15. bis Mitte des 17. Jh. aufgetreten. Allen Anschein nach gab es vor 1430 noch keine Hexenprozesse, welche die Elemente der frühneuzeitlichen Hexenlehre umfassten. Diesbezüglich geben überlieferte Prozessakten Auskunft darüber, dass die Anklagepunkte lediglich das „maleficium“ (Schadenszauber) oder rituelle Magieausübung stellten. Richard Kieckhefer erstellte infolge seiner Chronologisierung der Vorphase der großen Hexenverfolgungen eine Typologie. Da vor 1300 nur sehr selten Fälle der Zauberei vor Gericht abgehandelt wurden, setzt er den Zeitraum seiner Untersuchung zwischen 1300 und 1500 an und macht vier unterschiedlich gewichtete Perioden ausfindig (Kieckhefer 1976:10-26).

Die erste Periode bezeichnet den Zeitraum zwischen 1300 und 1330. Sie konzentriert sich vor allem auf Frankreich und schließt England sowie die deutschen Länder und Territorien ein. Da hier zwei Drittel der Opfer, geistliche und weltliche Persönlichkeiten ausmachten und vornehmlich politische Gründe die Prozesse initiierten (Templerprozess), weist Kieckhefer dieser Periode einen politischen Charakter zu. *Die zweite Periode (1330-1375)* bezieht sich fast ausschließlich auf Frankreich und die deutschen Länder und Territorien und war wohl nicht politisch motiviert. Auffällig ist dabei die dominierende Stelle des Vorwurfes der *Schadenzauberei*.

„Once again, apart from a few trials for Luciferanism, the charge of diabolism was rare and undeveloped. In short, until about 1375 the emphasis was mainly on sorcery, and to a lesser extent on invocation, diabolism seldom arose in the allegations, and when it came forth at all it took a vague or subdued form” (Kieckhefer 1976: 16).

Für die *dritte Periode (1375-1435)*, die nun auch die Schweiz und Italien in gleich hohem Ausmaß einbezieht, ergaben sich zwei neue und interessante Entwicklungen. Nicht nur, dass die Prozesse zunahmen auch diabolische Aspekte ließen sich in den Zaubereivorwürfen mehr und mehr finden (v.a. in Italien). Kieckhefer führt dies auf den verstärkten Gebrauch inquisitorischer Methoden auf lokaler Ebene in Verbindung mit sozialen Spannungen (Pest) zurück. Zwar steht hier noch der Vorwurf des „maleficium“ im Vordergrund der Anklage, es ergeben sich jedoch zu dieser Zeit die ersten Überschneidungen der Vorstellung des „normalen“ Schadenzaubers mit derjenigen der ketzerisch-diabolischen Hexerei. Erklärend dazu muss gesehen werden, dass während den Jahren 1399-1409 apokalyptische Predigten des Dominikaners Vincent Ferrer (gest. 1419) genau diese Gebiete der Westalpen aufwühlten, wo letztlich die Fusion von Ketzerei und Zauberei zur neuen Hexerei stattfand: „Piemont, Lombardei Savoyen, Dauphinè, die Bistümer Lausanne, Genf und Lion“ (Rummel/Voltmer 2008: 28). Das Ineinandergreifen der `klassischen Ketzerei` und `neuen Ketzerei der Hexen` kann an den Waldenserprozessen der Inquisitoren beobachtet werden, die zunehmend über Zaubereivorwürfen initiiert wurden. Als Katalysator soll auch die Wirkung des zwischen 1431 bis 1449 in Basel tagenden Konzils bedacht werden. Diese Versammlung bildete eine „intellektuelle Drehscheibe“, deren abgefasste Erkenntnisse über die Hexenverschwörung über schätzungsweise 150 000 Besucher weite Verbreitung fand. Gelehrtenreflexion und Gerichtspraxis durchliefen im alpinen Raum innerhalb eines Jahrzehnts alle Übergänge bis zur neuen Gefahrenquelle der Hexerei, was zugleich auf eine intensive Kommunikation zwischen Inquisitoren und Theologen als auch zwischen geistlicher und weltlicher Obrigkeit verweist (Rummel/Voltmer 2008: 29).

In einem vorher nie gekannten Ausmaß fanden so in der *vierten Periode*, zwischen 1435 und 1500 Zauberei-/Hexereiverfahren in Frankreich, der Schweiz und auf den deutschen Ländern und Territorien statt. Anhand der Prozesszahlen und der in den Anklagen fast vollständig figurierten Dämonologie bezeichnet Kieckhefer diese Periode als direkten Vorläufer der späteren Hexenverfolgung. Beispielsweise kam es in dem 1459 geführten Prozess gegen die „Waldenser“ von Arras (Frankreich) dazu, dass unter Anwendung der Folter, Aussagen über weitere Sabbatteilnehmer erzwungen wurden. Die Besagung erfolgte unter Einfluss von Gewalt und dem Versprechen der Strafaufhebung. Letztlich wurden 34 Personen kirchlich

angeklagt und 12 verbrannt (Kieckhefer 1976: 20). Die verfolgungshemmende Wirkung höherer Gerichtsinstanzen kann daran festgemacht werden, dass das Pariser Parlement 1491 – zwar 50 Jahre nach dem es den Fall übernahm – die Angeklagten und Verurteilten rückwirkend rehabilitierte. Das frühe 16. Jh. könnte als `Ruhephase` bezeichnet werden, welche sich Levack mit der Kombination von Effekten eines gelernten Skeptizismus und dem “Schock” der Reformation (Levack 1999:172) erklärt.

Angestellte Versuche die späteren großen Verfolgungswellen zu datieren variieren in der Literatur. Voltmer und Rummel sehen für Europa zunächst ein Ansteigen der Verfolgungstätigkeit zwischen 1420 und 1520, die konzentrierte `Hexenjagd` datieren sie auf den Zeitraum 1560-1630, wonach sie bis 1800 ihre langsame Abnahme konstatieren (Rummel/Voltmer 2008: 81). Schormann setzt die zeitlichen Schwerpunkte auf die 1590er, 1630er und 1660er Jahre an (Schormann 1996: 55). Behringer hingegen stellt insgesamt sieben Wellen zwischen 1562 und 1630 fest, wonach er nur den Zeitraum von 1626 bis 1630 als „große Verfolgungswelle“ charakterisiert (Behringer 2000: 130-267). Stimmig ist man sich darin, dass die 1560er Jahre eine einschneidende Zäsur für die großen Hexenverfolgungen ergaben.

„The recrudescence of the witch-craze from about 1560 can be documented from innumerable sources. We can trace it geographically, watch it, country by country, as the Protestant or the catholic missionaries declare war on the obstinate. We can see it in literature, in the series of grotesque encyclopaedias in which writer after writer repeated and amplified the fantasies of the “Malleus”. We can see it in its legal form, in the gradual acquiescence of the lawyers in a new and profitable branch of their business.”
(Trevor-Roper 1970: 124).

5. Die Landschaft des krisenanfälligen Europas

Entgegen dem Einwand, „welches Zeitalter kennt keine Krisen“ (Schormann), muss hier angeführt werden, dass das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Europa besonders krisenanfällig war. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Umbrüche zeichneten die Gesellschaftsordnung schwer. Der Übergang von der Feudal- hin zur gewinnorientierten Geldwirtschaft erodierte die traditionelle Gemeinschaftssolidarität und brachte das Prinzip der Reziprozität schwer ins Wanken. Dies bildete eine gute Grundlage für das Aufkommen von Gefühlen des Neids, der Eifersucht, Habgier und des Konkurrenzdenkens. Ebenso setzte ein Wertewandel durch die professionelle Spezialisierung und der unpersönlichen Lohnarbeit ein.

Infolge der seit Mitte des 13. Jh. einsetzenden „kleinen Eiszeit“, kam es besonders für Menschen im Agrarsektor zu existentiellen Problemen. Die Inflation, welche durch den Preisdruck der Importe billiger Rohstoffe aus den Kolonien entstand und die ständigen Steuererhöhungen erhärteten nochmals die Situation. Die Mehrheit der Menschen lebte am Existenzminimum (Delumeau 1985: 235-239/Renggli 1992: 35-39). Ebenso trugen die zahlreichen politischen Konflikte zur allgemeinen Verunsicherung bei. Die extensiven Ausschweifungen, Plünderungen und unsittlichen Verwilderungen der oftmals unbezahlten und ausgehungerten Soldaten stellten für die Landbevölkerung eine ernstzunehmende Bedrohung dar (Delumeau 1985: 223-227). Zusätzlich raffte die 1346 plötzlich einsetzende Pest (Lungen- und Beulenpest) innerhalb sechs Jahren unzählige Menschen dahin, und bis ins 18. Jh. insgesamt zwei Drittel der europäischen Bevölkerung (Renggli 1992: 29f.), was das soziale Klima noch mehr anspannte. Die Zeitgenossen suchten nach Verantwortliche um ihrem Leiden ein Ende zu bereiten. Randgruppen wie Juden, Aussätzige oder Bettler stellten dafür oftmals das perfekte Projektionsmedium dar. Bereits nach diesem oberflächlich gezeichneten Bild sollte klar sein, dass sich dieser Zeitraum in der europäischen Geschichte angesichts seiner Krisenanfälligkeit besonders auszeichnet und sich eine tiefere Auseinandersetzung lohnt.

5.1 Die sozioökonomische Dimension

Im letzten Drittel des 16. Jh. und dem ersten Drittel des 17. Jh. wurde Europa von zahlreichen Agrarkrisen überlagert. Die erste Klimaverschlechterung berechnet die historische Meteorologie auf das 14. Jh., seine erneute Stabilisierung für das ausgehenden 15. Jh. und anfängliche 16. Jh.. In den 1560er und 70er Jahren sanken die Durchschnittstemperaturen wieder um 1,0 bis 1,5 Grad, was zu „einer ganzen Serie von extrem nassen und kalten Sommern und von extrem harten und langen Wintern“ führte (Lehmann 1995: 361). Der Mechanismus der daraus resultierenden Agrarkrisen vom „Typ Ancien“, lässt sich wie folgend auf den Punkt bringen:

„Eine klima- bzw. unwetterbedingte Missernte resultierte in einer Verknappung der Grundnahrungsmittel, (...). Die unmittelbare Folge davon war eine Teuerung, die dazu führte, dass Teile der Bevölkerung hungerten oder zumindest an Unterernährung litten. Dies erhöhte die Krankheitsanfälligkeit und bewirkte oft die epidemische Ausbreitung endemischer Krankheiten und ganz allgemein eine stark erhöhte Krankheitsanfälligkeit. Hinzu kam die Zunahme individueller existenzbedrohender Situationen durch Entlassungen in Stadt und

Land, Arbeitslosigkeit, Landflucht, Mangelernährung, Mangelbekleidung, Versagen sonst üblicher sozialer Hilfen, rapider Anstieg der sozialen Gegensätze (...)“ (Behringer 1995: 326).

Eine erste klimatische Verbesserung wird auf das frühe 18. Jh. berechnet, wobei eine grundlegende Stabilisierung erst im 19. Jh. folgte (Lehmann 1995: 361). Für gewöhnlich dauerte der Zyklus *Unwetter* → *Missernte* → *Teuerung* → *Hungersnot* → *Seuchen* bis zur nächsten Erntezeit, wo sich die Auswirkungen für eine Gesellschaft entweder verbessern, oder durch abermalige Missernten potenzieren konnten. Genau dies war im Kontext der „Kleinen Eiszeit“ der Fall. Doch auch endogene Kräfte trugen zu den sozialen Spannungen und dem Aggressionsabbau bei. Das zuvor herrschende lang anhaltende Bevölkerungswachstum überforderte die Landwirtschaft Europas (Ausnahme England u. Holland), wobei in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine überraschend große Anzahl nicht sesshafter Personen in Erscheinung trat, die den sozialen Frieden zu stören vermochte. Entgegen der Vermutung einer allgemeinen Pauperisierung, kam es zur Polarisierung der gesellschaftlichen Ressourcen, wobei einige wenige massiv von der Agrarkonjunktur Profit schlagen konnten (Händler, Kreditgeber, Großbauern, Klöster) (Lehmann 1980: 141). Dazu häuften sich Weltuntergangsprophezeihungen, die sich in vielen Kirchenliedern, der Literatur und Predigten ausdrückten. Darauf entfaltete sich der Chiliasmus im 17. Jh., der in zentralen Persönlichkeiten (bsp. Gustav Adolf von Schweden) die Hoffnung zur Wiederherstellung des Friedens und des Rechts legte (Münch 1995: 15).

Neben dem Bevölkerungsrückgang infolge der zahlreichen Fehden, rafften vor allem die Pestwellen die Europäer hin. Es gab die Lungenpest, welche durch Tröpfcheninfektion übertragen wurde und das gesicherte Todesurteil bedeutete, und die stärker grassierende Beulenpest. Da damals noch nicht bekannt war, dass der Pestbazillus über Rattenflöhe übertragen wurde, rechneten anfänglich die Zeitgenossen dies noch den göttlichen Heimsuchungen zu (Münch 1995: 37), wovon die Pestheiligen Rochus und Sebastian zeugen. Die Sterberate war jedoch auch in „normalen“ Zeiten generell sehr hoch. Man geht davon aus, dass nur jedes zweite Kind das Erwachsenenalter erreichte, und erst ab dem 20. Lebensjahr mit einer gesicherten Lebenserwartung rechnen konnte. In der Regel stand die Medizin den Krankheiten und besonders den Epidemien, ausgelöst durch Fehl- und Unterernährung sowie mangelnden hygienischen Standards, ratlos gegenüber. Es mag nicht verwundern, dass eine soziale Ungleichheit vor dem Tod zu beobachten ist (Münch 1995: 38-40). Analog dazu vollzog sich die Verhärtung gesellschaftlicher Beziehungen aufgrund der Verknappung gesellschaftlicher Ressourcen, welche sich in

- der Aufstellung verbindlicher Normen für die Konfessionen,

- der Abschließung des Adels und der Zünfte,
- der „Gesetzgebungsbesessenheit“,
- der Militarisierung und „Brutalisierung“ der Strafjustiz ausdrückte.

Neben dem magischen Delikt machten über 90 % der Hinrichtungen Gewalt-, Sittlichkeits- und Eigentumsdelikte aus, was zahlenmäßig weder vor- noch nach den Zeitraum 1560-1630 erreicht wurde (Dülmen 1995: 11, 64ff). Der „Ordnungs- und Kontrollwahn“ ist weiters daran zu veranschaulichen, dass eine Eheschließung beispielsweise die Zustimmung der Kirche, des Haushaltsvorstandes und der lokalen oder territorialen Herrschaft voraussetzte. Die Absicht lag darin, nur ökonomisch gesicherte Verbindungen zu gewähren, um Sozialfälle zu vermeiden. Die intensivierte strafrechtliche Verfolgung von Frauen, sowie generell die „Kriminalisierung von Randgruppen“ können als „Krisensymptome“ einer Gesellschaft gewertet werden, welche auf die einsetzenden Transformationen in der Gesellschaftsstruktur von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung zurückzuführen sind (Wimmer 2009: 80). Alle Normabweichungen einer Schicht wurden von dem damaligen Strafrecht sanktioniert. Die Sozialdisziplinierung einer verschärften Strafgewalt ist dabei die Folge der Ausdifferenzierung des Rechts; seiner Positivierung und Verdichtung der Rechtsbestände (Wimmer 2009: 82f.). Weiters waren die Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen stark von den natürlichen Gegebenheiten eingeschränkt. Der alltägliche Transport von Rohstoffen und Waren, welcher für ein harmonisches Verhältnis „zwischen nachbarschaftlich verbundenen Produktions- und Konsumtionsregionen unabdingbar war“ (Münch 1999:33), war bei Schlechtwetterlage meist schon unterbrochen, was das Austauschverhältnis zwischen Gewerbezentren und Agrarlandschaften erheblich störte (Münch 1999: 32-35).

In Europa lebten um 1600 mehr als 80 % der Bevölkerung auf dem Land und versorgten sich größtenteils über die Erträge der Landwirtschaft, sie waren also von den Witterungsverhältnissen unmittelbar betroffen. Im Dorf zeigte sich auch der angegebene Zyklus einer Agrarkrise mehr als anders wo, weswegen auch zuerst hier dieses ganze Elend erklärt werden musste. Die orthodoxe Erklärung eines strafenden Gottes, der zur Buße aufforderte, konnte in Anbetracht der existentiellen Nöte wahrscheinlich nicht mehr zufrieden stellen (Lehmann 1995: 364f.). Da sich in Folge der sozialen Entwicklung die traditionelle Dorfgemeinschaft aufgelöst hatte, das Solidaritätsprinzip entschwand und sich die Gesellschaft polarisierte, wurden auch Vorwürfe an sozial und ökonomisch besser Gestellte ermöglicht.

5.2 Die politische und religiöse Dimension

Da die Subsysteme Politik und Religion zu dieser Zeit noch nicht im Entferntesten ausdifferenziert waren, können konsequenter Weise ihre Ereignisse auch nicht getrennt voneinander untersucht werden. Genau dies ist auch eines der folgenschwersten Charakteristika vormoderner Gesellschaftsordnungen, denn religiöse Gemeinschaften waren mit politischen identisch. Dies bedeutet, dass es immer legitim religiöse Gründe gab, um eine politische Gruppe gegenüber Andersgläubigen zu privilegieren.

Die Wirkmächtigkeit der Kirche im Mittelalter ist im Kontext ihrer Verweltlichung und Akkumulierung von Anerkennung zu sehen. Anstatt sich direkt um das Seelenheil der gläubigen Christen zu bemühen, führte der hohe wie auch niedere Klerus ein ausschweifendes Leben. Kreuzzüge wurden von Päpsten ausgerufen, um die Sünden der „Schäfer“ zu erlassen und der Verkauf kirchlicher Ämter sowie die Einkünfte aus Ablass sorgten ihrerseits für einen sorgenfreien Alltag und einen vollen Bauch. Infolge der Kreuzzüge und den Studien arabischer Schriften; dem Kontakt mit einem Normen- und Wertesystem einer anderen Gesellschaft und deren Wissenschaft, kam es zu gegensätzlichen Standpunkten in der Theologie. Die Mystiker standen den Anhängern rationaler Erklärungen sozialer Phänomenen gegenüber, was zu Konflikten hinsichtlich der Glaubensfrage führte (Bologne 1995 :265-268).

Der Umstand der Reformbedürftigkeit innerhalb der Kirche führte letztlich im frühen 12. Jh. zu Abspaltungen und Ketzerbewegungen. So verleugneten die Katharer und Waldenser (1175) die Autorität des Papstes und der Amtskirche. Ihre erklärte Absicht war es, ein Leben in Armut, ganz nach dem Vorbild der Urchristen, zu führen. Da sie nach kurzer Zeit bereits eine große Anhängerschaft verzeichneten, wurde die kirchliche Institution der Inquisition zu deren Verfolgung eingerichtet. Aus einer anfänglichen Verfolgung des Irrglaubens, wurde sie bald wegen den Vorwürfen des Kindsmordes, Kannibalismus, Orgien und des Teufelsdienst betrieben (Renggli 1992: 42). Die Konzeption einer dualistischen Häresie (Glaubensabfall/ rituelle Teufelsanbetung) sorgte nicht nur für die Legitimation der geistlichen Haltung, sondern auch für eine Stärkung der Glaubensgemeinschaft im gemeinsamen Kampf gegen die kollektive Bedrohung ihrer moralischen Welt.

Auch die weltliche und geistliche Autorität lebten nicht in Eintracht, ihr Verhältnis war vielmehr durch das Streben nach Vormacht gekennzeichnet. So sonderte sich beispielsweise im 11. Jh. der deutsche Kaiser vom Papsttum ab und der französische König Philipp IV beschloss Anfang des 14. Jh. den Klerus zu besteuern, was 1302 zur berühmten Bulle „*Unam Sanctam*“ von Bonifatius VIII. führte (stellt Papst über alle weltlichen Herrscher). Nach der

„Babylonischen Gefangenschaft“ (1309-1377) der Päpste in Avignon und dem Großen Abendländischen Schisma (1377-1417/ Kirchenspaltung durch doppelte Papstwahl) setzte erst die Reformation der kirchlichen Universalität einen Riegel vor das Schloss (Levack 1995: 102). Nachdem drei dogmatisch unterschiedliche Bekenntnisrichtungen entstanden, war auch der religiöse Konsens zerbrochen. Die Bekenntnisgrundlage für die reformierten Calvinisten lag in der „*Institutio Christianae Religionis*“ und im Heidelberger Katechismus (1563), der Katholizismus reformierte sein Lehrgebäude mit den Dekreten des Trienter Konzils (1545-1563), wohingegen die Grundlage des Großteils der evangelisch Reformierten Augsburger Konfession seit 1580 die „*Formula Concordiae*“ und das Konkordienbuch bildeten. Es musste also eine klare Definition zur Abgrenzung von anderen Glaubensgemeinschaften unternommen werden. Dies führte auch innerhalb der Bevölkerung zu großen Unsicherheiten, denn was vorher toleriert wurde, konnte nun als Häresie abgetan werden (Levack 1995: 103). Anfängliche dogmatische Kontroversen führten zum Glaubensstreit und zu tiefen gesellschaftlichen Trennlinien, wonach die gegenseitigen Bekundungen als Antichristen grausame „Religionskriege“ auslösten. Auch kam es zu enormen Aufbrüchen in der Gestaltung des alltäglichen Lebens, da die Jahres- sowie generell die Zeiteinteilung bis hin zur Namensgebung von festen religiösen Traditionen und Vorschriften überformt waren. Davon zeugt schon alleine das Chaos in der Zeitordnung, welche nach der Gregorianischen Kalenderreform (1582) eingeführt und um 1700 erst von den Protestanten übernommen wurde. Soziale und wirtschaftliche Tage stimmten plötzlich nicht mehr überein und die Geschichtsschreibung verlief asynchron (Münch 1999: 109). Jede von den Konfessionen vertrat ihren dogmatisch umfassenden Heilsanspruch, was zeitgleich mit den oftmals schnellen Obrigkeitswechsel zu großer Verunsicherung im Volke führte. In der Kurpfalz wechselten beispielsweise die Kurfürsten innerhalb weniger Jahrzehnte mehrmals zwischen Luthertum und Calvinismus. Alltägliche Konflikte im konfessionellen Zusammenleben führten Anfang des 17. Jh. zur Bildung von religiös-politischen Bündnissen in Europa; die evangelische „Union“ und die katholische „Liga“. Die Glaubensfrage spielte für den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges neben anderen Aspekten eine bedeutende Rolle. Trotzdem kam es im Kriegsverlauf sehr häufig zu strategischen Wechseln der politischen Lager, welche sich über die konfessionelle Grenze bewegten (Münch 1999: 110f.). Im selben Zeitraum spielten sich auch zahlreiche bäuerliche Revolten ab, wobei die Unfähigkeit der Obrigkeit zur Behebung der Missstände beschuldigt wurde. Die Fürsten versuchten alt einhergebrachte Vorrechte der regionalen und lokalen Herrschaften zu minimieren. Dynastische Rivalitäten zwischen den europäischen Mächten, sowie das Aufeinanderprallen

der Ansätze zu frühmodernen Zentralismus und der adelig-ständischen Herrschaftsansprüchen sowie städtische Machtkämpfe verdeutlichten zusätzlich die politische Instabilität Europas im 15. und 16. Jh. (Lehmann 1995: 370). Die Aktivität der „Warlords“ im Dreißigjährigen Krieg und die Bereitschaft der Söldnerführer und Söldner Konflikte zu schüren, führten neben einer bedeutenden „Heeresreformation“ zur finanziellen Erschöpfung der europäischen Großmächte. Spanien hatte mit Aufständen in seinen Kolonien, Katalonien und Portugal zu kämpfen und England sowie Frankreich waren mit den Beseitigungen innerer Unruhen und Bürgeraufstände beschäftigt. Die Kontraproduktivität der Kriegsführung machte sich langsam in allen gesellschaftlichen Bereichen bemerkbar und mündete letztlich im Westfälischen Frieden - einem „Erschöpfungsfrieden“. Die Intention aller Verhandlungen war die Errichtung eines christlichen und stabilen Friedens. Das „Eiße und martialische Saeculum“ endete jedoch erst mit Ende des 17. Jh.. Kriege zwischen Spanien und Frankreich, die andauernden Machtansprüche Schwedens, die erneute Bedrohung der Türken sowie generelle Territorial- und Machtstreitigkeiten konnten das Bild eines „europäischen Schlachtfeldes“ nicht übermalen (Münch 1999: 147-153).

Die Frage die sich hier nun stellt ist, in welchem Verhältnis die Konfessionsspaltung und Agrarkrise zu den Hexenverfolgungen stehen. In „Reflex der Glaubenskämpfe“ (1970) beschäftigt sich Trevor-Roper eingehend mit den Vorgängen der Konfessionalisierung und setzt sie in einen Kausalzusammenhang. Sowohl katholische wie protestantische Reformer hielten an einzelne Bestandteile der Hexereivorstellung fest, ebenso fanden auf katholischen und protestantischen Gebieten gleichermaßen Verfolgungen statt. Im Zuge der Reformation wurden diese Vorstellungen verbreitet. Über die Anhänger Luthers und Calvins hielten sie bis nach Dänemark und Siebenbürgen Einzug, wobei es mit den calvinistischen Reformationen in Schottland zu exzessiven Ausschreitungen gegen Katholiken kam. Aber auch die Gegenreformation steuerte seinen Beitrag dazu bei: „(...) und wenn die protestantischen Glaubensprediger den Hexenwahn in die Länder trugen, die sie der Reformation gewannen, dann taten die Katholiken das gleichermaßen mit den Gebieten, die sie Rom zurückeroberten“ (Trevor-Roper 1970: 135). Trevor-Roper zufolge kann jeder lokal eingeschränkt ausbrechende „Hexenwahn“ auf das Aggressionspotential der beiden Religionen rückgeführt werden (Trevor-Roper 1970: 139). Die Hexenverfolgung sowie das Wiederaufleben der scholastischen Dämonologie des Mittelalters seien direktes Resultat des dogmatischen Kampfes zwischen Katholiken und Protestanten (Trevor-Roper 1970: 136). Der „Hexenwahn“ diene ihnen beiden gleichermaßen zur Stärkung der eigenen Glaubenseinheit, indem sie Andersgläubige bekämpften.

Demgegenüber sieht Levack in der „Reformation und Gegenreformation“ Kontextfaktoren, welche zu geänderten religiösen Ansichten führten und mehr die Ausbreitung und Stabilität der Hexereivorstellung erklären würde. Dadurch, dass die Periode der Reformation (1520-1650) zugleich den Höhepunkt der europäischen Hexenverfolgung absteckt, sieht er auch Erklärungen für die moderate Verfolgungstätigkeit in konfessionell homogenen Gebieten und den intensiver betriebenen Verfolgungen in religiös zersplitterten Räumen (Levack 1999: 120f.). Die Reformation und Gegenreformation wiesen eine Wechselwirkung zu den Verfolgungen auf und wirkten in ihrem sozialen Kontext als Katalysator. Die religiösen Konflikte förderten so zunächst lediglich die politische Instabilität Europas, was zum Dreißigjährigen Krieg führte und schließlich die sozialen und ökonomischen Probleme zuspitzte. Ansonsten könnte auch nicht der Rückgang der Hexenprozesse in einigen Gebieten (Bsp. Luxemburg) unmittelbar nach Kriegsbeginn erklärt werden, noch dass die Verfolgten häufig dem selben religiösen Milieu wie ihre Richter entsprangen. Ebenso darf die Tatsache nicht umgangen werden, dass zwischen der Häresie einer Hexe und der Häresie eines Nonkonformanten in der katholischen Theologie und Praxis weitgehend unterschieden wurde, da bei letzteren kein Teufelsbündnis vorlag. Im protestantischen Lager kam es hier jedoch eher zu einer Gleichstellung (Levack 1999:104,115,117). Ihr Kausalzusammenhang darf also nicht angenommen, jedoch ein ganz bestimmter Punkt berücksichtigt werden.

Die Gegenreformation begann schon lange vor der Reformation, wobei sie die Beseitigung der Korruption in der katholischen Kirche vor Augen hatte. Bis Ende des 17. Jh. wurde eine umfassende Umwälzung vorgenommen, welche durch die Dekrete am Trienter Konzil einsetzten. Das Theologiestudium war nun verpflichtend für die Ausbildung eines Pfarrers und die strengere Normierung vertiefte und verengte „das geistige und religiöse Leben“ (Münch 1999:112). Die religiöse Gemeinschaft sollte damit besser in ihrem Glauben und der Moral geschult und verlorene Anhänger zurück gewonnen werden. Luther ebenso wie Calvin hielten an der Vorstellung des Teufelspaktes und der Dämonen fest, wobei sie sich bei dem Aufruf zur Hexenverfolgung auf den biblischen Vers des Buches Exodus beriefen: „Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen“ (Exodus 22, 18). Die Reformatoren sahen in der Bibel die einzige Quelle der Erkenntnis und lehnten eigentlich all jenes ab, was vom Papsttum zugefügt wurde. Ursprünglich handelt es sich jedoch in der besagten Stelle um Giftmischer, welche weiters keine Ähnlichkeiten mit der Dämonologie der Scholastik aufweist (Levack 1987: 120f.).

Somit halten wir fest, dass Reformation und Gegenreformation die europäische Einheit in religiösen Glaubensfragen spaltete und ihre Vormachtstellung erheblich minimierte. In dieser

Zeit kam es jedoch zu einem wachsenden Bewusstsein für die Existenz Satans, welcher über seine Dämonen und den Menschen auf Erden wirkte. In dem Konkurrenzkampf um religiöse Anhängerschaft wurde ein verstärkter „Wahlkampf“ geführt. Religiöse Amtsträger mussten natürlich präsent sein, traten mehr und mehr in die Öffentlichkeit, um sich mittels fesselnde und apokalyptischer Reden um das Seelenheil der Gläubigen zu kümmern. Es wurde geboten ein moralisches Leben zu führen und den Versuchungen Satans zu widerstehen, denn letztlich trage jeder für sich die eigene Verantwortung; und genau so wurde auch die Furcht vor dem Teufel oder Satan geschürt.

Behringer stellt in seiner Studie den Zusammenhang zwischen den Agrarkrisen und den sechs größten Hexenverfolgungswellen her, wobei er den pragmatisch-säkularen Aspekt vor der theologischen Legitimation von Hexenverfolgungen hervorhebt und die rationalen Interessen von Kirche, Volk und weltlicher Obrigkeit betont. Der „Kernzeitraum der Hexenverfolgung wurde von den Zeitgenossen in direktem Zusammenhang mit den Existenz bedrohenden unwetterbedingten Missernten der Zeit gesehen“ (Behringer 1995: 332). Infolge seiner Untersuchung hebt er die Wetterzauberei über alle anderen Malefizien hervor. Dieses Delikt wurde strenger verfolgt und stünde in kausalem Zusammenhang zu jeder großen Verfolgungswelle, da hier die Vorstellung einer kollektiven magischen Handlung zur Vernichtung eines ganzen Dorfes Einzug gehalten hatte (Behringer 1995: 343). Werden die Zusammenhänge zwischen der sozialen Not und den daraus resultierenden negativen Affekte mit der Verfolgungstätigkeit beleuchtet, so bricht unweigerlich das Erklärungsangebot der von oben geplanten und initiierten „Ausmerzungen“ von Hexen auf. Zwar kamen mancher Orts landesherrlich propagierte oder unterstützte Verfolgungen vor, auch existierte eine gewisse Bereitschaft der Elite Hexen zu identifizieren, doch bezeichnet dies kein typisches Vorgehen, noch stellte es eine fundamentale Voraussetzung dar. Die „Hexerei“ spielte sich hauptsächlich in Dörfern und Kleingemeinden ab, in denen die Leute in täglichen Kontakt zueinander standen. Die `bösen` Gefühle und der Hexereiverdacht zogen sich für gewöhnlich über Generationen hinweg, bevor es zu einer konkreten Anklage einer Familie oder eines ihrer Mitglieder kam. Leute, die sich verhext fühlten, griffen zunächst auf volkstümliche Mittel der Gegenmagie zurück oder wandten sich an die verdächtige Person und baten um die Aufhebung des Zaubers. Zeigte sich diese nicht kooperativ so wurde man handgreiflich oder drohte mit der Strafjustiz. Briggs verdeutlicht in seiner Studie, dass es in der Regel erst nach einem Todesfall oder dem sturen Unwillen der verdächtigten Person zu einer Anklage kam. Man hielt es eben so lange mit den Hexen aus, bis sie jemanden über seine Grenzen hinaus peinigten (Briggs 1998: 508f.; 33; 117; 147).

Gegenüber anderen Optionen zur Bewältigung der Not und Reorganisation der alten Ordnung, hatte die Verfolgung von Hexen offensichtlich Vorteile, denn sie stimmte erstens überein mit dem weit verbreiteten Teufelsglauben und dem göttlichen und teuflischen Kampfe um die Welt. Zweites war derjenige, der Hexen verfolgte nicht unbedingt dazu gezwungen sittlich zu leben, da er durch sein Handeln schon den gut-christlichen Willen demonstrierte (Lehmann 1995: 370f.). Andererseits kann auch angeführt werden, dass hohe moralische Ansprüche bekanntlich ein besonders ausgeprägtes Sündenbewusstsein generieren, was bei den geringsten Vergehen zugleich große Schuldgefühle und somit persönliche Konflikte hervorruft. Da sowohl für den protestantischen wie auch für den katholischen Glauben Nächstenliebe ein Gebot darstellt, rangen höchst wahrscheinlich sehr viele Menschen nach einer Abfuhr von Bittstellern mit ihren eigenen Schuldgefühlen (siehe Macfarlane Kap.2). Ein Schuldgefühl bleibt immer zurück, wenn jemandem nicht geholfen werden kann. Trifft einem kurz darauf ein, wie auch immer geartetes Unglück, wird es darauf zurückgeführt und die Schuld zur eigenen Entlastung externalisiert. In diesem Kontext spricht Briggs vom „Refusal-Guilt-Syndrom“ (Briggs 1998: 173). Ebenso logisch erscheint Levacks Argumentation, dass die Hexenprozesse ein Mittel waren, „das den Bewohnern der europäischen Städte und Gemeinden Zuversicht für ihre eigene moralische Reinheit und ihre Erlösung vermitteln konnte“ (Levack 1995: 153). So könnte die Hexenverfolgung als Handlungsoption zum Streben nach und zur Schaustellung von Heiligkeit und Reinheit verwendet worden sein.

Die in diesem Kapitel angelegte Intention war, die sozioökonomischen sowie religiös-politischen Rahmenbedingungen der europäischen Hexenverfolgung nachzuzeichnen und Verbindungen herzustellen. Es sollte verdeutlicht worden sein, dass daraus keine Kausalzusammenhänge gezogen werden dürfen, da sie nicht zu erklären vermögen, wie das Hexenstereotyp entstand und gesellschaftlich wie rechtlich aufgenommen wurde. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass die geschilderte krisenhafte Situation zwar einen erhöhten Erklärungsbedarf für die Verschlechterung der Lebensverhältnisse auslöste; sie beschreibt zwar die Not, Angst und den zwanghaften Druck der Bevölkerung auf Antworten, jedoch nicht, warum ausgerechnet in den Hexen die Schuldigen gefunden wurden.

6. Gesellschaftsordnung und Volksglaube

„Der Glaube an übernatürliche Mächte ist wohl so alt wie die Menschheit selbst. (...) Überall dort, wo der Menschengestalt mit für ihn unerklärlichen Naturerscheinungen konfrontiert wurde, überall dort, wo ihm die Kausalität von Naturerscheinungen verborgen blieb, wähnte er das Walten übernatürlicher Kräfte am Werk, die er je nach dem Effekte der betreffenden Erscheinung als gute oder böse Geister, Götter oder Teufel personifizierte“ (Gugler 1989:10).

6.1 Statik und Aufbrüche in der Gesellschaft

Das zeitgenössische Weltbild kann als ein Amalgam der Physik und Metaphysik, der Realität und Transzendenz bezeichnet werden. Mittelalterlich-christliche Vorstellungen rannen ungehindert in diejenigen der humanistischen Antike ein. Lang tradierte kosmologische Ordnungsvorstellungen korrespondierten mit den sozialen. Sie galten als Gesetze, unveränderlich und vorgegeben. Das geozentrische Weltbild unterstrich die philosophisch und theologisch gewünschte zentrale Position des Menschen im Kosmos. So wie die Erde neben den über- und unterirdischen Welten einen Platz in der hierarchischen Ordnung einnahm, galt dies auch für alles Irdische, indem der Vernunft besitzende Mensch die höchste Position einnahm. Der Himmel stellte den Wohnort der Seligen dar, die Erde einen allgegenwärtigen Ort der Sünde und Vergänglichkeit, unterhalb der Erde war die Hölle, von wo aus Gottes Widersacher die Menschen verführte. Die menschliche Natur stand in einem stetigen Kampf mit seinen tierischen Leidenschaften und der göttlichen Seele. Geschlechtsspezifische Unterschiede in der antiken und christlichen Anschauung des Menschen kommen mit der Überbetonung positiv männlicher und negativ weiblicher Eigenschaften zum Ausdruck. Der Mann galt als Ebenbild Gottes und vernunftbegabtes Wesen; die Frau als irrational, emotional und leicht verführbar (Münch 1995: 61-63). Das gegliederte Ordnungsbild des Universums entsprach dem Zusammenleben der Menschen. Das hierarchische Ordnungsprinzip galt für die Wissenschaften, den Aufbau der Kirche und das politische Gemeinwesen sowie für die Regulierung der Gesellschaft. Der anfängliche Ordnungswahn dieser Epoche kann mit dem Philosophen Alsted vorgeführt werden:

„Nichts ist schöner, nichts ist fruchtbarer als die Ordnung. Die Ordnung verschafft auf dem riesigen Theater dieser Welt allen Dingen Wert und Rang. Die Ordnung ist in der Kirche Gottes der Nerv des Corpus mysticum. Die Ordnung ist das stärkste Band im Staats- und Familienleben“ (Alsted 1630, zit. nach Münch 1995: 67).

Nach dieser Schilderung des zeitgenössischen „Ordnungskomplexes“ wollen wir uns nun ein genaueres Bild darüber verschaffen. Für die Gewaltordnung des europäischen Mittelalters

galten bis ins Hochmittelalter alte Traditionen der germanischen Stämme zur Konfliktaustragung. Blutrachefehden, charakteristisch für segmentäre Gesellschaften, wurden in den europäischen Randzonen und entlegenen Gebieten noch sehr lange zwischen Verwandtschaftssegmenten ausgeführt. Erst mit dem 1495 verabschiedeten Gesetz des römisch-deutschen Reichstages wurde das Recht auf gewalttätige Selbsthilfe, die Fehde, allgemein verboten. In der Form des Duells, kam es jedoch zur Monopolisierung des Fehderechts beim Adel und war unter Einhaltung bestimmter Regelungen (Absagebrief, Einhaltung von Fristen) eingeschränkt (Wimmer 2009: 54). Bis ins Spätmittelalter blieb die Herrschaftsform in Europa, die Adels herrschaft. Unter Berufung auf ihre „vornehme Abstammung“, dem Verweis der besonderen Bedeutung ihres Blutes sowie dem praktizierten Konnubium (exklusive Heiratspolitik) fand zumindest der klassische Geburtsadel seine Legitimierung und beanspruchte sämtliche Herrschaftsrechte. Aufgrund der mangelnden Zentralgewalt waren die Kaiser und Könige Europas mehr oder weniger *primus inter pares* in den Herrschaftskomplexen und besaßen meist nur symbolische Bedeutung. Zusätzlich unterminierten zahlreiche Fehde-Kleinkriege des Adels die ersten Spuren der Landesherrschaft und zeichneten das Bild der „feudalen Anarchie“ selbst im europäischen Spätmittelalter. Durch die Souveränität der aristokratischen Grundherren kam es zu einer „patrimonialen Herrschaft“ – im Sinne Max Webers -, welche über den Landbesitz auch die Gerichtsgewalt seiner Bauern innehatte. Die adelige Grundherrschaft basierte auf dem Wechselspiel hoher Schutzlosigkeit der Bauern und Verteidigung/kämpferische Spezialisierung des Adels/der Ritter, über welches sich letztlich sämtliche feudalen Abgaben, sowie Rechte und Pflichten der Bauern regelte (Wimmer 2009: 11-14, 52-54). Um diese vormoderne Gesellschaftsordnung zu beschreiben, wird oftmals auf den Ständebegriff sowie auf die „Drei-Stände-Lehre“ zurückgegriffen. Der Verweis auf den Stand der Geistlichkeit, des Adels und des Bürgertums reicht in Anbetracht der realen Komplexität nicht aus. Die Bedeutung des Begriffs „Stand“ lag darin, dass er jeden Zustand einer Gruppierung, einer Funktion oder eines Berufes erfasste. Neben dem Berufsstand gab es also beispielsweise noch vier Stände am Hof, den ehelichen oder jungfräulichen Stand, den Stand der Sündigkeit, des Kloster- oder Ritterordens und dergleichen. „Im mittelalterlichen Denken wird der Begriff „Stand“ oder „Orden“ in all diesen Fällen zusammengehalten durch das Bewusstsein, dass jeder dieser Gruppen etwas von Gott Geordnetes darstellt, ein Organ im Weltbau ist, ebenso wesentlich und ebenso hierarchisch-ehrwürdig wie die himmlischen Throne und Mächte der Engelhierarchie. (...) Das mittelalterliche Bild der Gesellschaft ist statisch, nicht dynamisch“ (Huizinga 1953: 56, zit. nach Wimmer 2009: 57).

Wir haben es also mit einer hierarchisch-stratifizierten Gesellschaft zu tun, dessen primäre Differenzierungsform das stratifikatorische Prinzip ist. Über Prozesse der „sozialen Schließung“ kommt es zur gesellschaftlichen Unterteilung in höhere und niedere Schichten (strata); es entstehen gesellschaftliche Subsysteme, welche jedes für sich, die jeweils anderen als seine Umwelt betrachtet. Über die Familien gehören alle Personen einem Teilsystem der Gesellschaft an. Anerkennung, Prestige sowie eine besondere Wertschätzungsform wie die „Ehre“ dienen hier der gruppenspezifischen Identitätsbildung (ihrem Status), der Selbstwahrnehmung wie auch der Abgrenzung zu und Abschliefung gegenüber der Umwelt und allen „Anderen“. Ein eintretender Ehrverlust einer Person würde seine Verwandtschaftsverbindungen, also seine kommunikativen Chancen in den sozialen Verbindungen gefährden. Daraus ergibt sich das Insistieren auf die Einhaltung der Ehrenkodices, sowie die Verteidigung der Ehre über Mittel der physischen Gewalt. Als oberste Schicht, und somit an der Spitze einer jeden Gesellschaft ist der Adel angesiedelt (Wimmer 2009: 33, 55f., 68). Durch den Zugewinn an sozialen und somit auch symbolischen Kapital des städtischen Bürgertums sah sich besonders der niedere Adel in seiner „Kraft durch Geburt“ verliehenen Ehre bedroht und verletzt. Bis ins Spätmittelalter stand noch die adelig-ritterliche Standesehre durch ihre kriegerische Tugend, der Kampfbereitschaft und den damit verbundenen Privilegien (Stichwort: Amtslehen) im Vordergrund. Mit der Verschriftlichung von Rangordnungen und dessen Merkmalen kam es zu deren Verfestigung und Regulierung, aber auch zu einer steigenden Komplexität der Ehrenkodices. Besonders beim niederen Adel nahmen Gewalthandlungen infolge behaupteter Ehrverletzungen zu. Dies vermutlich um ihre traditionelle Rangordnung und ihr Ausmaß an Ehre gegenüber aufsteigenden sozialen Gruppen zu verteidigen und zu legitimieren (Wimmer 2009: 58).

„Ehre“ diene ab dem ausgehenden Mittelalter als sozialer Code, welcher einerseits die gesellschaftliche Unterteilung in einen ehrenhaften und einen unehrenhaften/unehrlichen Stand unternahm. Als ehrlos galten beispielsweise Leibeigene, ledig Geborene, Nicht-Christen (Juden, Zigeuner, Türken, Heiden), Personen den eine Ehrenstrafe verhängt wurde oder die einen „unehrlichen“ Beruf (Henker, Prostituierte etc.) ausübten. Damit verbunden waren gesellschaftliche Sanktionen des ökonomischen wie sozialen Ausschlusses. Ein nicht unwesentlicher Teil wird im 16. Jh. dem Stand der „Ehrbarkeit“ entzogen, er wird als Randgruppe stigmatisiert, verdächtigt und Verfolgungen ausgesetzt. Weiters widerfuhr dem ursprünglich adelig-ritterlichen Ehrenkodex eine gesellschaftsweite Generalisierung. Die gewalttätige Selbsthilfe im Falle der „verletzten Ehre“ galt nun sowohl für das Ehrgefühl des Bauern am Lande wie auch des Bürgers in der Stadt. Als Zentrum des Tratsch und Klatsches,

war das Wirtshaus in Stadt und Land oftmals Schauplatz von Ehrverletzungen und brutalen gewalttätigen Auseinandersetzungen (Wimmer 2009: 59).

Die frühmoderne Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jh. zeichnet sich durch eine vorher nicht gekannte gesellschaftliche Auf- und Abstiegsdynamik über Rangvergesellschaftung aus, welche von radikalisierten Gewalthandlungen unter dem Gesichtspunkt der Ehre begleitet waren, „und zwar in einer Situation, in welcher die Normen des alten Strafrechts nicht mehr, das Gewaltmonopol des modernen Staates mit seiner Kriminalisierung der Gewalt noch nicht Abhilfe schaffen konnten“ (Wimmer 2009: 60). Weder das gesetzte Recht noch die rechtlichen Institutionen konnten zu dieser Zeit durchsetzungsfähige und effiziente Strukturen behaupten, welche den Eskalationen entgegenzuwirken vermochten.

6.2 Was ist Volksglaube?

In der Literatur stößt man unentwegt auf die Begriffe Volks- und Aberglaube um die Vorstellungswelt der damaligen Gesellschaft zu beschreiben. Ihre meist unreflektierte Verwendung beinhalten unklare Bestimmungen und führen dazu, dass Volks- und Aberglaube von den Lesern als Synonyme interpretiert werden könnten. Der Begriff `Aberglaube` ist jedoch ursprünglich eine aus Sicht der Hochreligionen abwertende Bezeichnung für unliebsame volkstümliche Vorstellungen. So verwendete die Kirchenleitung der Frühen Neuzeit `Aberglaube` als Sammelbegriff für alle verurteilten Formen magischer Vorstellungen (Labouvie 1992:19-22, 76-85). Noch zu Beginn des 20. Jh. wurde in einem der wichtigsten Nachschlagewerke mit der Bedeutung „vom rechten Glauben abweichender Glaube“ operiert, wenn es eigentlich um Fragen des Volksglaubens ging. Diese Semantik von `Aberglaube` kann bis zu Bischof Augustinus von Hippo (354-430) zurückverfolgt werden, der jegliche Art der Zauberei, Wahrsagerei oder des Aberglaubens als Idolatrie benannte (siehe Dok. 2). Dem Begriff `Aberglaube` widerfuhr also im Wesentlichen aufgrund der kirchlichen Haltung zu heidnischen oder magischen volkstümlichen Vorstellungen seine negative Konnotation. Volksglaube hingegen wird als Oberbegriff der beiden Elemente Magie und (gelebter) Religion verstanden (Labouvie 1992:19). Volksglaube bezieht sich auf das,

„(...) was die Mehrheit der Bevölkerung über eine Welt jenseits der Alltagserfahrung imaginiert (...). Der Volksglaube umfasst religiösen Glauben im modernen Sinn ebenso wie Schicksalsglauben, Geisterglauben, Glauben an die Wirksamkeit von Magie. Als integrale Bestandteile dieses Glaubens werden die Handlungen betrachtet, die sich aus ihm unmittelbar ergeben. (...) Volksglaube war Alltagsglaube“ (Dillinger 200: 18)

6.2.1 Was ist Magie, was Religion?

Aus grundsätzlichen Betrachtungen erscheint die Unterscheidung zwischen Magie und Religion weniger sinnvoll. „Von wesentlicher Bedeutung ist (...) die Beobachtung, dass Magie und Religion in einem genetischen Zusammenhang stehen ungeachtet ihrer verschiedenartigen Erscheinungsformen“ (Petzoldt 1978: VII). Es verhält sich hier ebenso, wie wenn Junge und Mann, Mädchen und Frau getrennt voneinander betrachtet werden würden. Als Verbindendes tritt das Geschlecht, als Trennendes das Alter oder Reifegrad hervor. Religiöses sowie magisches Denken sind ihrem Wesen nach nicht rational. Erste Betrachtungen des Magiebegriffes würden den Glauben an das Übernatürliche als zentralen Bestandteil inkludieren. Dies könnte ebenso bei dem der Religion angeführt werden. So ist es nur sinnvoll, sich in diesem Kontext von den Vokabeln `natürlich-übernatürlich` zu trennen, da auch von Gesellschaft zu Gesellschaft die Grenzen des Natürlichen unterschiedlich gezogen werden (Dillinger 2007:13).

Die Forschung ist sich darin größtenteils einig, dass der wesentliche Unterschied zwischen Magie und Religion in deren Praxis sichtbar wird; mit den in Anspruch genommenen Kräften der handelnden Personen. Mit dem instrumental Charakter der Magie geht die Überzeugung einher, dass das magische Ritual eine bewirkende Kraft ausübt. Der Glaube an die übernatürliche Wirkung seiner eigenen Mittel steht im Gegensatz zu der „ehrfürchtig-verehrenden“ Haltung des religiösen Menschen, der eine übergeordnete Instanz um Hilfe bittet (Petzoldt 1978: XI). Levack sieht in der Ausübung magischer Handlungen Fähigkeiten, welche vom Menschen selbst aktiviert und kontrolliert werden, um diesseitsbezogene Ergebnisse zu erzielen. Er handelt meist in kritischen Situationen und versagt, wenn er seine Kunst nicht richtig ausübt (Levack 1999:14). Konträr dazu, appelliere ein religiöser Mensch lediglich an die Götter, um auf die Erfüllung seiner Jenseits bezogenen Wünsche zu hoffen. Werden seine Ziele nicht erreicht, gewähren die Götter seine Bitte nicht. Religiöses Handeln ist weiters meist gruppenorientiert und organisiert (Levack 199: 15). Nach Malinowski bedeutet der Begriff „Ritus“ die Standardisierung und glaubensmäßige Sanktionierung magischer oder religiöser Handlungsabläufe, welche aufgrund ihrer peinlich genauen Durchführung „außergewöhnlich monoton und langweilig, streng begrenzt in ihren Aktionsmöglichkeiten“ (Malinowski 1925: 85) sind. Die ihnen deswegen inhärenten Tendenzen zur Automatisierung lassen die Grenzen zwischen kultischen (Hochreligionen) und magischen Ritualen fließend erscheinen. So wird mit den Ausdrücken „magischer Religion oder religiöse Magie“ (Kriss 1968: 368) die prinzipielle Affinität der beiden

Geisteshaltungen unterstrichen, andererseits zugleich das Magische in die Religion integriert, was zu ihrer Differenzierungsproblematik führt. Anhand einiger Vorschläge zur Differenzierungsproblematik von Magie und Religion kann ebenso aufgezeigt werden, dass die meisten dieser, dem theologischen oder rationalistischen Paradigma Europas verfallen sind. Oftmals wird dabei entweder Religion gegenüber Magie aufgewertet oder aber ihre Trennung gänzlich abgelehnt.

So trennt Malinowski beispielsweise Magie und Religion, in dem er die Magie „als eine Anzahl rein praktischer Handlungen“ ansieht, welche „als Mittel zu einem Zweck ausgeführt werden“ und weiters angibt, dass derjenige, der die Grundprinzipien erfasst hätte, in der Lage sei, „sich in jedem Teil der Welt als praktizierender Magier niederzulassen, wo man noch glücklich genug ist, an diese begehrenswerte Kunst zu glauben“ (Malinowski 1925: 85). Einerseits weist er damit auf die anthropologische Grundkonstante von Magie hin, andererseits nimmt er eine für die ethnografische und religionswissenschaftliche typische Argumentation in der Diskussion um Magie auf, welche dem westlichen Rationalismus als das Maß aller Dinge unterliegt. Demgegenüber meint Pettersson sogar, dass die Beziehungen zwischen Magie und Religion als „eine Diskussion über ein künstliches Problem,“ geführt würde, welches „dadurch erzeugt wurde, dass man `Religion` anhand des idealen, christlichen Grundmusters definierte“ (Pettersson 1957: 323). Ausgehend von den jeweilig konstituierenden Grundelementen – Fordern (Magie), Unterwerfung (Religion) – löste er den Gegensatz völlig auf. „Tatsächlich aber gehören beide Aspekte zur Sphäre des Heiligen, d.h. zum Glauben des Menschen an die übernatürliche Macht, die als letzte Instanz für die Wünsche und Schicksale der Menschen begriffen wird (...)“ (Pettersson 1957: 316). Andere wiederum sehen Magie als eine spezifische Art der Religion an, oder ersetzen sie mit einer `magischen Weltsicht`, welche nur auf primitive Gesellschaften beschränkt sei (Ehnmark 1956/Wax; Wax 1963).

All diesen Forschungsbeiträgen zu trotz bleibt jedoch das Entscheidende in der Tatsache, dass es Formen der Magie, sowohl vor als auch in den Hochreligionen gibt, welche von diesen nicht akzeptiert werden und somit unabhängig von ihren Bezügen Bezeichnung finden müssen. Denn ist es nicht weiters so, dass der Magie und der Religion unterschiedliches Prestige in einer Gesellschaft zukommt, sich ihre Vertreter voneinander abzugrenzen versuchen und dabei in einem regelrechten konflikthaften Verhältnis zueinander stehen? Das Öffentlichkeitsdefizit der Magie generiert(e) Misstrauen, es sorgt(e) für kirchliche und herrschaftspolitische Kritik. Dies sind offensichtlich Umstände, welche ihrer Beachtung in

einer Gesellschaft und ihre eigenständige soziale Realität mehr bestätigen als negieren. So ist aus einer sozialen und historischen Perspektive die Trennung der Begriffe geboten.

Aufbauend auf die Soziologie Durkheims und Mauss` schlägt Dillinger die Differenzierung beider Phänomene gemäß ihrer Institutionalisierung vor. Danach produzieren Religionen verbindliche Aussagen und Vorschriften, welche von den „institutionalisierten Glaubensgemeinschaften“ übernommen, tradiert und durchgesetzt werden. Konträr verhält sich dies bei der Magie, welche in keinem Verhältnis zu Glaubensinhalte und Institutionen steht.

„Unter Magie wird jedes System von Vorstellungen und Verhaltensweisen verstanden, das darauf abzielt, die sichtbare, im Alltag erlebbare Welt mit einem Raum außerhalb dieser Welt in Beziehung zu setzen. Dieses System wird von Einzelnen oder informellen Kleingruppen getragen, die jeweiligen Vorstellungen und Verhaltensweisen sind weder institutionalisiert noch unterliegen sie allgemeinen fixen Regeln oder Dogmen“ (Dillinger 2007:13). „Für ihre Tradierung ist Magie auf informelles Brauchtum oder Geheimlehren angewiesen. Der Institutions- und Öffentlichkeitscharakter von Religion legt ihr stets eine Verbindung mit staatlichen Strukturen nahe. In der Regel genießen Religionen staatliche Anerkennung oder gar Förderung. Die privatistische Magie dagegen bleibt stets staatsfern“ (Dillinger 2007:17).

Diese in Abgrenzung zur Religion unternommene Definition von Magie ist offen und flexibel für ihre Wandelbarkeit und kann somit auf die je variierenden gesellschaftlichen Realitäten in Bezug gesetzt werden.

6.3 Magischer Volksglaube und Christianisierung

„Kein Volk steht in der Geistesbildung so niedrig, dass es sich nicht zu ihm (zum Magischen/Anmerk: K.G.) erheben vermöchte, keines so hoch, dass es ihn ganz aus sich verbannen könnte“ (Jigl 1999: 56).

Die sinnvolle Verwendung von `Volksglaube` als Oberbegriff, kann anhand des sich ergebenden Spektrums an Glaubensvorstellungen zwischen der idealtypischen Unterscheidung von theologischer Religion und Magie nachvollzogen werden. Wie das Kapitel einleitende Zitat verdeutlicht, resultiert der Glaube an Magie einer allgemein menschlichen Disposition. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass sich die christliche Kirche in Folge ihrer Ausbreitung in der Spätantike und dem frühen Mittelalter stets mit archaischen Glaubensvorstellungen der keltischen, slawischen oder germanischen Völker konfrontiert sah. Neben einigen Hauptgöttern bestimmten Hilfs- und Lokalgötter in Bäumen, Flüssen, Steinen

etc. das irdische Leben der Menschen. Riten, Kulte und Bräuche waren fixe Bestandteile des alltäglichen Lebens einer Welt, welche die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz nicht zog. Seit dem Ende des Römischen Reiches im Westen Europas (5. Jh.) waren die Vertreter der Kirche mit festen Traditionen des magischen Denkens und Praktizierens konfrontiert. Mit dem universalen Heilsanspruch des monotheistischen Christentums war diese Situation für einige Missionare nicht gerade „erfreulich“ (Dok. 1). Nicht nur Augustinus sondern auch nachfolgende katholische Theologen, wie auch die großen Reformatoren behandelten in ihren Kommentaren zum Dekalog die Zauberei in Bezug zum ersten Gebot `Du sollst nur einem Gott dienen` (Behringer 2000: 11). Den germanischen, slawischen wie keltischen Völkern war die Vorstellung der guten wie schädlichen Zauberei gemein. Die *Lex Baiuvariorum* eine Bestimmung im germanischen Volksrecht verdeutlicht das Delikt der zauberischen Ernteschädigung (Dok. 5), und weist auf ihre traditionelle Kriminalisierung hin. Der Glaube an böse Kreaturen, welche halb Mensch, halb Dämon waren und im Mantel der Nacht Unwesen trieben ist ab dem 5. Jh. dokumentiert. Während weltliche Eliten und die Bevölkerung bis in die Frühe Neuzeit an die Wirksamkeit der Schadenzauberei glaubten, vertraten die Vertreter der Kirche im Mittelalter noch ihre missionarisch-theologische Grundposition. Dabei galt, dass Zauberei zwar möglich sei, jedoch nicht aus eigener Kraft, sondern nur mittels heimlichen, ausdrücklichen oder impliziten Verbindungen zu Dämonen ausgeübt werden könne (Rummel/Voltmer: 20).

Die Christianisierung im Frühmittelalter verlief bekanntlich über brutale Gewaltanwendung, wovon heute noch Überlieferungen zeugen (Dok. 3). Um die Bevölkerung weiters nachhaltig zum christlichen Glauben zu bekehren, musste sie die heidnischen Götter dämonisieren und zugleich deren Wirksamkeit absprechen. Taufe, priesterlicher Exorzismus und ein frommes Leben sollten Schutz vor Trugbildern der Dämonen bieten. Neben dieser offiziellen Haltung, wurden innerhalb der Kirche oftmals widersprüchliche Positionen zu Dämonen und Zauberei eingenommen. Der missionarische Ansatz dieser Epoche beinhaltete, dass die Bestrafung von der Abhaltung heidnisch-magischer Rituale/Feste lediglich deren Besserung über materielle und spirituelle Buße meinte. Wurde jedoch die Ausübung von Magie als Einkommensquelle verwendet sah die Strafe das Auspeitschen oder die Ausweisung vor. Gegensätzlich dazu konnte Schadenzauberei durchaus von weltlichen Gerichten mit der Todesstrafe abgehandelt werden (Rummel/Voltmer 2008: 18-20).

Doch auch, trotz der prinzipiellen Absage heidnischen `Aberglaubens`, musste sich die neue Religion einige attraktive Aspekte einverleiben, um den Eingliederungsprozess der Heiden zu erleichtern. Davon zeugen beispielsweise die Missionsinstruktionen von Papst Gregor I aus

dem Jahre 601, in denen die bewusste Eingliederung heidnischer Opferfeste und Heiligtümer gefordert wurde (Dok. 4). Aus dieser Interaktion resultierte auch die Inanspruchnahme christlicher Elemente und Symbole für volksmagische Praktiken. So nutzen Formen des Heilszaubers wie die Segnerei, christliche Segenssprüche und biblische Gleichnisse, wobei sie die Bekreuzigung als Abwehr von menschlichen und tierischen Bedrohungen einsetzten. Im magischen Ritual des Hilfszaubers wurden Kreuze, Weihwasser und der christliche Segen verwendet um heilige Christen zur Offenbarung von Reichtümern anzurufen. Die Einbindung von Elementen der Volksfrömmigkeit wie Wallfahrten, Reliquien- und Heiligenverehrungen in das volksmagische Repertoire geschah ebenso (Labouvie 1992:141). Neben der orthodoxen Volksfrömmigkeit bestand also die Volksmagie fort. Das Repertoire an magischen Denk- und Handlungsweisen für die mittelalterliche Gesellschaft Europas bezeichnete die Ausübung der weißen wie schwarzen Magie von Hexen/-meistern, Segner/-innen, Heilkundigen, Teufels- und Schwarzkünstler/-innen. Diese praktizierten gemäß ihrer Professionalisierung Wahrsagerei, `Crystallguckerei`, `Segenwerk`, Brauchen, Heilkunst oder Hexerei, Schwarzkünstlerei sowie Hexen- und Geisterbannung. Während für viele traditionale Gesellschaften gilt, dass prinzipiell Männern und Frauen im Besitz persönlicher magischer Kräfte sind und sie die selben Fertigkeiten und Geschicklichkeiten bei ihrer Durchführung vorweisen, kam es in den europäischen Ländern zu einer geschlechtsspezifischen Trennung. Frauen waren hier mehr dem Bereich der schwarzen Magie zugeordnet, wonach sie häufig in Kontakt zur Geister- und Dämonenwelt stünden (Labouvie 1987:52).

Neben der Volksmagie, welche vermutlich für die Mehrheit der Menschen der Vormoderne zum Alltag gehörte, gab es auch noch diejenige der Gelehrten. Die gelehrten Magier (Alchemie/Astrologie) sahen sich als Elite an, welche Philosophie, Natur- und Gotteserkenntnisse verband und sich gegenüber der Bevölkerung in Zirkeln abschloss. Das Zwischenstadium von lang erlernter gelehrter und mündlich überlieferter Volksmagie verkörperten die Virtuosen der Volksmagie, welche ihre Kenntnisse auch der Bevölkerung als bezahlte Dienstleistung anboten (Dillinger 2007: 28). Diese Zauberer und Zauberinnen galten als zwielichtige Personen, denen man sowohl die Ausübung von schwarzer wie auch weißer Magie zutraute. Doch konnten zauberkundige Personen noch im 16. Jh. nicht selten auf ihren weit getragenen Ruf zurückgreifen und genossen in der Bevölkerung zumeist hohes Ansehen. Dies besonders, wenn sie Menschen in Hoffnung auf Abhilfe ihrer Nöte, zur Aussprache und Einforderung irdischer Bedürfnisse kontaktierten. Zauberer und Zauberinnen boten „Hilfe zur Selbsthilfe“ an und verlangten nicht die Unterwerfung, weswegen sie auch nicht gern von der lokalen Geistlichkeit und Obrigkeit gesehen waren (Behringer 2000: 14).

Das „christliche Mittelalter“ war für den Großteil der Bevölkerung weit nicht so christlich wie es in Folge der zeitgenössischen Literatur angenommen werden könnte. Bereits knapp unter der Oberfläche breiteten sich eine Vielzahl magischer volkstümlicher Vorstellungen und kultischer Praktiken aus (Behringer 2000: 17). Alte Glaubensvorstellungen sind nach wie vor stark in den Köpfen der Menschen eingeschrieben gewesen. Volkslieder waren voll von Heil-, Binde- und Lösezauber sowie heidnischen Göttern. Die bis heute überlieferten Vorstellungen über die Nachtfahrt der Unholden oder des Berchten zeugen von den teils fruchtlosen Bemühungen der Kirche, den `heidnischen Aberglauben` einzudämmen (Behringer 2000: 12f). Trotz Inquisition, Reformation/Gegenreformation blieb die Vergegenwärtigung des magischen Volksglaubens relativ ungebrochen. In einem Zaubersegen aus Sachsen wird beispielsweise deutlich, dass dort mit Ende des 16. Jh. die Götter „Alb und Elbin“ und die „Unholde“ Gegenpole zu Jesus und Maria bildeten (Dok. 6). Neben der christlichen Interpretation der Welt, existierte eine magische Weltsicht, in welcher die Überzeugung herrschte mit volksmagischen Praktiken das Alltagsleben beeinflussen zu können und Erklärungen für Ereignisse oder plötzlich geänderten Situationen zu finden. Interessant zu erwähnen ist, dass Menschen die an Hexerei glauben und Ängste vor Flüche, Drohungen und böswilligen Äußerungen entwickeln empfänglich für psychosomatische Störungen sind, welche zu Neurosen oder sogar zum Tode führen können (Briggs 1998: 78f.)

Obwohl die offizielle Haltung der Theologie und katholischen Kirchenleitung, mehr noch der Kirchen der Reformation die Magie der Volksfrömmigkeit als unorthodoxe Missbräuche verurteilte, so unterstützten oder tolerierten doch oftmals die Geistlichen vor Ort kirchlich geprägte Magie. So wurde beispielsweise von katholischen Priestern verlangt Bann- und Heilszauber auszusprechen. Christlicher Glaube und die Anwendung von Magie standen in der allgemeinen Auffassung der Menschen des Mittelalters nicht in Konkurrenz zueinander (Dillinger 2007:35). Im Volksglauben der Vormoderne konnten die Systeme der beiden Elemente einander bruchlos integrieren, da besonders die Dorfbevölkerung in ihrem geistigen wie praktischen Umgang mit den geheiligten Dingen der Kirche, weder eine Sünde noch ein Teufelswerk sahen. Sie wollten nicht zwischen den christlich-institutionellen und magisch-traditionellen Einsatz von Kräften wählen, sondern integrierten die magische Interpretation der Weltsicht in den alternativ angebotenen christlichen Vorstellungskomplex (Labouvie 1992: 162). Trotz der Jahrhunderte langen Eingliederungsversuche von magischen Festbräuchen und Ritualen, ihrer Umprägung nach christlichen Normen, trotz des massiven Vorgehens der protestantischen Kirche gegen abergläubisch interpretierter Volksfrömmigkeit und trotz der überkonfessionellen Bemühungen christliche Elemente und Symbole nicht zu

entäußern, konnte der Glaube an die Wirksamkeit volksmagischer christlicher Praktiken nicht gelingen. Dies belegt vor allem der Umstand, dass für gewöhnlich das Hexenbild eines Dorfes einem volksmagisch geprägten Hexenglauben entsprach. Schutz- und Gegenmaßnahmen aus dem volksmagischen Repertoire, welche schon lange davor den Handlungs- und Interpretationsrahmen der landläufigen Imagination von Zauberei angehörten, dienten nun zur ausschließlichen Bekämpfung von Elementen des neuen Hexenglaubens. Die kirchlich-theologisch begründeten Bedeutungselemente, wie die Hexensekte oder die Teufelsbuhlschaft, wurden meist als fremd und bedrohlich empfunden und somit als „unberechenbares Gesamtphänomen“ (Labouvie 1992: 93) aus dem volkstümlichen Magiebereich ausgegrenzt und mit altbewährten Mitteln bekämpft.

7. Die neue Weltanschauung

Die Einzelverfahren des Zaubereideliktes, die bis Anfang 16. Jh. deutlich überwogen hatten, unterscheiden sich von den frühneuzeitlichen Hexenprozessen aufgrund ihres Anklagepunktes.⁴ War Zauberei anfänglich nur aufgrund ihrer Schadenzauberei verfolgungswert, so bezog sich dies später bei den Hexenprozessen auf die zusätzlichen Delikte Teufelsbuhlschaft, Teufelpakt, Hexenflug und –sabbat. Die Zauberei galt im frühneuzeitlichen Sprachgebrauch als diabolische Hexerei, wobei besonders der letzte Anklagepunkt, aufgrund der Annahme von mehreren Anwesenden am Sabbat, verheerende Auswirkungen in Form von Kettenprozessen annehmen konnte. Der amerikanische Historiker Henry Charles Lea beschreibt in seiner dreibändigen „Geschichte der Inquisition“ (1888/89) die damalige Stimmungslage wie folgt:

„Der Frühling des Jahres 1568 ließ in den Rheinlanden lange auf sich warten; die Kälte dauerte bis Juni. Das konnte nur die Folge von Hexenbosheit sein, weshalb der Erzbischof von Trier in Pfalzel 118 Frauen und 2 Männer verbrannte, denen das Geständnis erpreßt worden war, daß sie sie durch ihre Zaubersprüche den Winter verlängert hatten.“ Lea kommentierte dabei: *„Die Anschauung, daß Satan durch die Vermittlung seiner Verehrer wirkte, war so vollständig in den Gedankengang jener Zeit eingedrungen, daß man jeden außergewöhnlichen Vorgang in der Natur unbedenklich ihm und seinen Helfershelfern zuschrieb.“* (Lea zitiert nach Brackert 1977: 131)

Einflussreich für diese Weltanschauung und der darauf aufbauende Verfolgungspraxen waren die Schriften der Inquisitoren und scholastischen Theologen, welche darin den Kollektiv-

⁴ Es muss berücksichtigt werden, dass genaue Trennungen aufgrund der schlechten Quellenlage und des uneinheitlichen Sprachgebrauches nicht möglich sind.

begriff der Hexe formten. Im Rahmen der Dämonologie und den Ketzerverfolgungen, resultierte eine „wissenschaftlich“ erarbeitete Lehre der Hexerei. Als ihre Grundlage und Stabilisatoren dienten Elemente aus dem volkstümlichen Magie- und Zauberglaube.

7.1 Seine ideengeschichtliche Grundlage

Etymologisch ist das Wort `Hexe` von `Hagazussa` aus dem 10. Jh. abzuleiten. Darunter wurde ein nicht-menschliches Wesen verstanden, welches in Hecken und Zäunen wohnte und ein grenzhütender Geist war. Seine magische Bedeutung wurde bald auf Frauen, welchen man magische Fähigkeiten zuschrieb, übertragen. Das Wort `Tùnridr` wurde ganz ähnlich in Skandinavien zur Bezeichnung von Seelenwanderern, also Personen deren Seelen vorübergehend den Körper verließen verwendet (Dillinger 2007: 19). Dies bezeichnet bereits einen Vorstellungskomplex, welcher dann in den Kern der frühneuzeitlichen Hexereivorstellung übertragen wurde. Ende des 13. Jh. erschien erstmals das alemannisch-schweizerische Wort `Hexse`, welches Magierin meinte. Ab 1360 wurde das Wort `Hex` als Schimpfwort im Frevelbuch der Stadt Schaffhausen aufgenommen, wobei das städtische Rechnungsbuch von 1402/03 die Verbrennung von `Hegsen` auflistet. Zeitgleich wurden damals auf den Gebieten der heutigen Schweiz die Wörter `Haxney` und `Charaez` verwandt, welche in Konkurrenz zueinander standen, sich aber auf beide Geschlechter bezogen. 1419 fiel in einem Prozess in Luzern erstmals das Wort `Hexereye`. Allgemein wurden während der Verfolgungen Wörter wie Trutten, Wichersche, Unholde oder einfach `böse Leut` als Bezeichnung der Verdächtigen verwendet (Dillinger 2007: 20).

In der Hexenforschung herrscht Übereinstimmung darin, dass die geistige Grundlage der im 16. und 17. Jh. stattfindenden Hexenprozesse eine neue Hexenlehre ausmachte (Grafik 1), welche auf einem aus mehreren Elementen zusammengesetzten Sammelbegriff der Hexe aufbaute. Die Arbeiten Joseph Hansens – ein wichtiger Vertreter der älteren Hexenforschung - beschäftigen sich vor allem mit der Genese dieses Begriffes und prägten dafür den Ausdruck „kumulativer Hexenbegriff“. Er beruht auf Vorinterpretamenten von Kirchenvätern wie Augustinus und der Hochscholastiker Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Der Begriff umfasst eine wissenschaftlich fundierte Lehre der Hexerei, welche im Laufe der Ketzerprozesse weiterentwickelt wurde. Eine allgemeingültige Definition des vielschichtigen Begriffes `Hexe` - so wie er am Höhepunkt der Verfolgungen gängig war - ist in der Literatur nur schwer zu finden, dennoch herrscht Übereinstimmung über seine zentralen Bestandteile. Hansens Versuch eine Bestimmung des Begriffes „Hexe“ anzugeben, hebt zu Recht die

Bedeutung der Hexensekte hervor. Bis heute wird er exemplarisch für die damaligen Vorstellungen von Hexen angeführt (Dok. 9). Vier Elemente erscheinen dabei zentral:

- nach der Abschwörung Gottes wird ein Pakt mit dem Teufel eingegangen,
- dieser wird durch den Beischlaf mit dem Teufel „Teufelsbuhlschaft“ besiegelt,
- welcher meistens am Hexensabbat, neben generellen Orgien, vollzogen wird und
- wo die Hexe ihre magischen Fertigkeiten für die Ausübung von Schadenzauberei erlernt (u.a. Jilg 1999:38).

Dieser Hexereibegriff wird deshalb „kumulativ“ verstanden, weil in ihm unterschiedlich weit zurückreichende volkstümliche Vorstellungen und gelehrten Auffassung zu einem neuen Sammelbegriff vernetzt wurden. Die Vorstellung über den Schadenzauber (maleficium) war beispielsweise schon im Volksglauben der vorchristlichen Zeit fest verankert, wohingegen die Konzeption des Hexensabbats oder des Teufelspakts als imaginierte Produkte der Häretikerverfolgungen im Spätmittelalter angesehen werden können. In dem bereits erwähnten „Hexenhammer“ (1487/88) der Inquisitoren Institoris und Sprenger schließen sich die einzelnen Bestandteile der neuen Hexenlehre erstmals zu einem System zusammen. Das Buch wuchs auch später zu einem `wissenschaftlichen Handbuch der Hexenlehre` empor. Mit dem Begriff `Hexerei` wurden also zwei unterschiedliche Handlungstypen – die Ausübung des maleficium und der Satanskult - verstanden und zueinander in Verbindung gesetzt. Ihre Bedeutungsgehalte standen in der Praxis jedoch so eng zueinander, dass die Feststellung eines Tatbestandes zumeist den anderen nach sich zog (Levack 1992: 20). Als wichtige Vorbedingung des Satankultes sind das Theorem des Teufelspaktes von Augustinus und die elaborierte Dämonologie der Hochscholastik zu nennen.

7.1.1 Die Entwicklung der Dämonologie

Der bereits erwähnte Dämonenpakt von Augustinus fand seine Ursprünge in der Spätantike und hatte große Einwirkungen auf die „wissenschaftliche“ Begründung des Hexenglaubens im Mittelalter. In der neuplatonischen Dämonenlehre sind Entwicklungen zu beobachten, wonach dämonische Zwischenwesen zunächst dazu dienten, die Transzendenz eines „höchsten geistigen Wesens zu sichern und es von der Verantwortung für das Böse in der Welt freizuhalten“ (Götz 1999: 61). Dies ermöglichte die Verbindung des philosophischen Monotheismus mit dem traditionellen Polytheismus. Zunehmend wurden hier die herkömmlichen Götter und ihr Kult in den Bereich des Dämonischen eingeordnet. Zeitgleich kristallisierte sich der Dualismus `Gut-Böse` in der Geisterwelt heraus, bei dem die Dämonen

immer öfter dem Bösen zugerechnet wurden. Mit dem Wirken von Dämonen erklärte(n) sich letztlich eine Menge an magischen Praktiken (Zauberei, Wahrsagerei) und das Unheil in der Welt (Götz 1999: 62).

Bei Augustinus, seinerseits ein Vertreter des Neuplatonismus, ist die gesamte Wirklichkeit durch das Gegensatzpaar des Gottesstaates „civitas Dei“ und des Weltstaates oder Teufelsstaates „civitas terrena“/„civitas diaboli“ geprägt. Er verwendet den Begriff `Staat` im Sinne einer Gemeinschaft, die das Irdische und Überirdische in mystischer Weise verbindet. Die Dämonen sind dabei Kreaturen Gottes, welche unter seiner Billigung ihre unheilvollen Taten walten lassen. Das Böse entsteht mit dem Abfall freier Wesen (Menschen und Dämonen) von Gott und ist somit kein mit Gott ungleichursprüngliches Prinzip. Das Böse dient Gott dazu, die Menschen in ihrer religiösen Standhaftigkeit zu prüfen. Aufgrund des Einheitsmomentes in der göttlichen universalen Schöpfungsmacht, fasst Augustinus` Konzeption keinen ontologischen Dualismus ins Auge. Der Mensch müsse sich jedoch stets zwischen Gut und Böse entscheiden (Götz 1998: 68f.). Dämonen besäßen weiters Geist, Seele und einen unsterblichen feinmateriellen Körper. Über ihre Hilfe könne die Fantasie eines Menschen in körperlicher Gestalt einem anderen Menschen erscheinen und diesem einiges vorgaukeln (Grössing 1998: 23).

In seinem Werk *De doctrina christiana* behandelt Augustinus den Dämonenpakt (Dok. 9) und sieht die wahre Sünde nicht so sehr in der Anwendung von Magie, da sie ohnehin wirkungslos sei, sondern mehr im Abfall von Gott durch den eingegangenen Pakt mit dem Dämon. Die reale Existenz und das Wirken der Dämonen betrachtete er mit dem heidnischen Götterkult als bestätigt. Dämonen würden sich in Tiere verwandeln können, Unwetter herbeiführen, trieben mit Frauen Unzucht und wären für deren `bösen Blick` verantwortlich. Über festgelegte Zeichensysteme und den im Pakt vereinbarten abergläubischen Praktiken komme es zur Kommunikation zwischen den Menschen und Dämonen. Somit seien auch alle abergläubischen Praktiken und Hilfsmittel verboten. Für Christen sei nach Augustinus der unsittliche, amoralische Götterkult unannehmbar, denn Zauberei und Aberglaube wäre Dämonenkult (Behringer 2000: 54). Im Gegensatz zu den `bösen` Menschen, welche über die göttlich zugelassene Hilfe der Dämonen okkulte Praktiken ausführen, liegt die moralische Qualität der Christen darin, dass sie durch Gottes Beistand Wunder vollbringen und Gutes tun können (Götz 1999: 70, 72).

Der *Canon episcopi* - erarbeitet von Abt Regino von Prüm 906 – übernahm Augustinus` Auffassungen und wurde als Codex der christlichen Lehre in das Kirchenrecht integriert. Die Vorstellung der Wirkungslosigkeit abergläubischer Rituale bestimmte bis zu den Scholasti-

kern des 13. Jh. die offizielle kirchliche Haltung gegenüber des Aberglaubens. Augustinus Lehre vom Dämonenpakt und seine Befürwortung der Anwendung von Gewalt gegen religiöse Gegner fand auch Eingang in den Traditionsstrang der scholastischen Theologie des Mittelalters. So schrieb Petrus Lombardus (1100-1160):

„Die magischen Künste wirken aufgrund des Vermögens und des Wissens des Teufels, die ihm von Gott gegeben sind, um die Schlechten zu betrügen oder die Guten zu mahnen oder zu prüfen.“ Die Vorstellung des Dämonenpaktes findet sich dann bei Albertus Magnus (1200-1280) wieder. *„Die Zauberer wirken Wunder durch private Verträge eines mit Dämonen eingegangenen Bündnisses.“* (zit. nach Götz 1999: 77)

Der Vertragsschluss kam hier entweder durch ausdrückliche Anrufung der Dämonen oder einfach aufgrund der erfolgten Tat zustande. Albertus Magnus, nach Joseph Hansen einer der Vorsichtigsten aller Hochscholastiker, verurteilte besonders die Gestalten der trügerischen Magier, da - analog zu den heiligen Schriften und kirchlichen Rechtsgrundsätzen – nur durch die Kraft der Dämonen Zauberei ausgeübt werden könne (Grössing 1998: 23). Es kam jedoch auch zu (Miss-)Interpretationen, welche den Dualismus `Gut-Böse` auf das Gegensatzpaar Gott und Teufel übertrugen und keine gegenseitige Anerkennung kannten. Besondere Bedeutung kam der Vorstellung des Dämonenpaktes bei Thomas von Aquin zu, dessen Ausführungen maßgeblich in die neue Hexenlehre einfließen. Nach ihm können gute und böse Engel, also auch Dämonen in echter körperlicher Gestalt auftreten (Dok. 10). Zwar würden sie essen, aber nicht verdauen, weswegen sie auch keinen Samen produzieren könnten. Sie wären eher Vermittler bei der Befruchtung (Grössing 1998: 24). So nehme der Teufel als *Sukubus* den Samen auf, den er dann als *Inkubus* weitergeben würde. Er vertrat nicht nur die Ansicht eines möglichen Geschlechtsverkehrs zwischen Dämonen und Menschen, sondern glaubte auch an das Zustandekommen von Nachfahren `Wechselbälge` aus dieser Verbindung (Aristotelische Anthropologie). Ebenso wie Augustinus lehnte Thomas die Vorstellung einer Tierverwandlung ab, jedoch galt mit ihm der theologische Beweis des Teufelspaktes. Er wandte seine Vorstellung des Dämonenpaktes auf den Alltagsglauben an und trennte dabei zwischen „*pakta expressa*“ den ausdrücklichen und „*pakta tacita*“ den stillschweigenden Dämonenpakt. Der `Aberglaube` wurde hier als grenzenlose Bedrohung stilisiert (Dok. 11), da jegliche – wenn auch unbewusste – `abergläubische` Handlung auf einen Teufelspakt (*paktum tacitum*) zurückgeführt wurde (Behringer 2000: 20). Eine differenzierte Herangehensweise an Zauberei wurde damit unnötig, da alles was scheinbar negative Aspekte aufwies als Teufelswerk bezeichnet werden konnte. Zwar war noch an der Schwelle zu den Hexenverfolgungen – 15. und Anfang des 16. Jh. – weiße Magie, wie

Vorteilszauber (Heilung und Schutz materieller Güter) nur nach kanonischem nicht aber nach weltlichen Recht ein strafbares Delikt. Aufgrund der wachsenden Bedeutung die der Dämonologie zukam, änderte sich dies. Es galt nun auch hier nicht mehr, die in dem „zauberischen Akt“ angelegte Intention zu bestrafen, sondern alleine den Umstand, dass Hexen mit dem Teufel den „pactum expressum“ oder „implicitum“ eingingen (Gugler 1989: 5).

Die Dämonologie stellt zweifelsohne die wichtigste Grundlage für die frühneuzeitliche Hexenlehre dar. Infolge der Ketzerverfolgungen adaptierte sie die Vorstellung der Orgien am „Kettersabbat“, (Behringer 2000:21) und setzte die als Ketzerei bezeichnete Zauberei zu ihr in Verbindung. Im 14. Jh. kamen die heidnischen Vorstellungen des Hexenfluges, der Tierverwandlung und des Schadenzaubers hinzu, wonach um 1430 der Entstehungsprozess des Sammelbegriffes des Hexenwesens in seinen wesentlichen Zügen abgeschlossen war (Jigl 1999: 55).

7.1.2 Die Bestandteile des Hexereibegriffes

- Historische Wurzeln und Reinterpretation

Die Verwandlung von Menschen in Tiere, das Vertrautsein mit der Natur und den Tieren, Zauberei jeglicher Art, Tier- und Kindermord und an manchen Orten die Verbindung mit Dämonen, waren dem Alltagsglauben bekannte Vorstellungen. Der Hexereibegriff umschließt inhaltlich viele verschiedene Kulturbereiche und weist Einflüsse aus dem Orientalischen, Altindischen und Altägyptischen, der griechisch-römischen Antike als auch aus dem keltischen, germanischen und slawischen Zauberglauben auf. Wobei „Hexe“ vielerlei bezeichnen konnte und nicht unbedingt eine Person oder ein bestimmtes Geschlecht meinte (Jigl 1999:41). Doch wurde der Begriff in der Frühen Neuzeit fast immer in Zusammenhang mit der Ausübung von unheilbringender und bössartiger Magie verwendet. Im Lateinischen fanden diese Taten als `maleficia` ihre Bezeichnung, im Englischen als `witchcrafts`. Das wichtigste Charakteristikum des Schadenzaubers ist, dass er eher magisch als religiös ist (Levack 1992: 14-16). Unter dem Vorwurf des *Schadenzaubers* fasste man traditionelle Vorstellungen der Zauberei, welche zum Nachteil einer Person oder der Gemeinschaft eingesetzt wurde: Liebes- und Wahnsinnszauber (Liebes- und Unfruchtbarkeitstränke), Butter- oder Milchzauber, Wetterzauber, Erntezauber, Giftmord, Bildzauber, der böse Blick, Beschwörung, das „sortilegium“ (Fernwirkung mittels Loswerfen) (Gugler 1989: 14f.).

Ebenso wie der Schadenzauber ist die *Strigavorstellung* (nächtlicher Flug) tief im Volksglauben verwurzelt, wobei sie noch bis ins 14. Jh. getrennt vom Maleficium bestand. Im

traditionellen Volksglauben handelt es sich hier um ein weibliches Nachtgespenst („striga“/“lamia“/“furia“/Diana/Herodia), das entweder nach Liebesabenteuern sucht oder mit anderen, kleine Kinder entführt und verspeist (Gugler 1989:23). Der Flug durch die Nacht wurde entweder als Ritt auf Tieren, Gegenständen (Stecken) oder auch als Entrückung (Seelenfahrt) gedacht, wobei der Stabritt auf die germanischen Fruchtbarkeits- und Initiationsfeste zurückgreift. Aus dem römischen Volksglauben ist uns die Vorstellung der *strix* (zoologisch: Ohreule) bekannt. Demnach würde eine hässliche Nachteule die Säuglinge an seiner Brust mit giftiger Milch nähren. Von dem Neuplatoniker Lucius Apuleius (ca. 124-180 n. Chr.) ist der Mythos der Dienstmagd Pamphile bekannt. Sie hätte sich durch eine Salbung in eine *strix* verwandelt, und sei aus dem Fenster des Hauses geflogen. Diese in der Mythologie dargestellten Unwesen – halb Frau, halb Vogel – fliegen nachts aus und nähren sich vom Blut der Kinder. Später stellte diese Vorstellung ein Element der Hexenmahlzeit dar, wobei Herz, Lunge und Leber dem Teufel überlassen wurden (Grössing 1998: 25). Die Verwandlung der Frau in einen Vogel sah man durch eine Zaubersalbe erreicht. Diese war bereits ein wichtiges Utensil der thessalischen Zauberinnen der Antike. Für frühneuzeitliche „Hexen“ galt, dass sie diese Salbe vom Teufel bekommen würden, welcher sie mit dem Fett eines neugeborenen und getauften Kindes oder mit einer verbrannten Kröte zubereitete. Die Salbe diente hier als Flugsalbe um auf den Stecken, den Teufel in Bockgestalt oder der Heugabel zur Walpurgisnacht zu gelangen (Jigl 1999: 46-48). Annahmen über die Verwandlung in ein Tier, deren nächtlichen Verwüstungen auf Streifzügen im Lande und der anschließenden Rückverwandlung, standen in einem engem Bezug zur Flugvorstellung (Gugler 1989:32). Die Vorstellung der *Tierverwandlung* kann bei den germanischen Walküren (Schwäne), thessalischen „Weibern“ (Vögel, Esel, Steine) oder bei der Metamorphose Ovids schon gesehen werden. Das Phänomen des Werwolfes begegnet uns weiters bei Platon und Herodot. In den Germanischen Sagen verwandelten sich die Hexen besonders gerne in Kröten, dreibeinige Hasen, Katzen oder Raben (Jigl 1999:48-50). Die Tierverwandlung steht in der neuen Hexenlehre also in einem besonders engen Verhältnis zum Hexenflug und somit zum Teufelspakt und Hexensabbat.

Der *Hexensabbat* bezieht sich auf den Gedanken an geheime Treffen in abgelegenen Orten, wo es zu Orgien, blasphemischen Ritualen und dem Schmieden böser Pläne kam. Diese Vorstellung muss wohl eine der ältesten und grundlegendsten der menschlichen Phantasien sein. Vorwürfe der nächtlichen Verschwörung, orgiastischen Sexualität und Kindsmord wurden schon gegen Häretiker, Juden, Leprakranke aber auch gegen Päpste, Bischöfe und Kreuzritter im 14. Jh. gerichtet. Das altbewährte Stereotyp erscheint dabei ganz einfach: „Alle

positiven Werte der Gesellschaft wurden von den Beschuldigten ins Gegenteil verkehrt, zahlreiche skandalöse Einzelheiten hinzugefügt (die man oft früheren Anschuldigungen entlehnte), und dann schüttete man den ganzen Schmutzkübel über die ausgewählten Opfer“ (Briggs 1998: 43). Das Hexensabbat-Konstrukt beruht somit ebenso auf dem Prinzip der Inversion, als ein Spiegelbild der christlichen Welt.

Die Bezeichnung Sabbat geht als Spottbezeichnung der Ketzerversammlungen auf die Zeit der Ketzerverfolgungen zurück (Jigl 1999: 51). Während des 15. und 16. Jh. erfolgte die endgültige Ausbildung der Sabbattheorie, hauptsächlich durch praxiserprobte und (fantasiereiche) Inquisitoren. Eine erste genaue Beschreibung des Hexensabbats wird für das Jahr 1428 vermutet (Gugl 1989:59). Interessant ist dabei, dass der Sabbatgedanke zu einer Zeit entstand, als die christliche Ehe von der Kirche als puritanische Lebensauffassung verstanden wurde und gleichzeitig die „Lust dämonisierte“ (Dülmen 1987: 96).

In ganz Europa unterschieden sich die Auffassungen über den Sabbat nur gering, was auf die vorgefertigten Suggestivfragen des Richters, wie auch den öffentlich verlesenen Geständnissen rückgeführt werden kann. Der Hexensabbat stellt sich als folgenschwerster Bestandteil der neuen Hexenlehre heraus, denn hier kam es zur Dämonisierung und weltlichen Kriminalisierung der Zauberei. Die Beschreibung einer dort einsetzenden Teufelsverehrung und Verhöhnung des Christentums; dem Abschluss der Verträge und des Geschlechtsverkehrs mit dem Teufel, Dämonen oder untereinander; die Übermittlung der Kenntnisse der Schadenzauberei und des Tötens und Verspeisen von Kindern (Gugler 1989: 58) kam schon einer Art „Gelehrtenpornographie“ (Briggs 1998: 43) gleich, welche zugleich eine besonders harte Vorgehensweise gegen Hexen legitimierte. Weiters wurde angenommen, dass die Teilnehmerzahl solcher Treffen Hunderte sogar Tausende übersteigen könne. Deshalb schrieben die Verfasser derartiger Traktate der Denunziation angeblicher SabbatteilnehmerInnen einen besonders hohen verdachtsleitenden Indizienwert zu. Denn jede Hexe müsse andere kennen, da sie auf der Tanzveranstaltung viele zu sehen bekäme. Nach diesen wurde dann in den Verhören gezielt gefragt. So war beispielsweise die Besagung einer vermeintlichen Hexe von einer bereits überführten, unmittelbare Folge der Vorstellung des Hexensabbats. Für die Gelehrten besaß die Sabbattheorie durchwegs einen rationalen Kern. Dies, insofern sie in Kategorien wie dem Abfall von Gott oder der `perversen` Häresie dachten. Auch wenn einzelne Elemente aus Erzählungen bekannt waren, konnte sich doch das Volk weitgehend nicht das ganze Konstrukt vorstellen. Was Hexen auf dem Sabbat trieben, war durch Gerichtsurteile und auch Predigten bekannt, aber diese Berichte in Verbindung mit konkreten,

bekannten Personen zu bringen, das überstieg dann doch oft die Phantasie der einfachen Leute“ (Dülmen 1987: 129).

Der *Teufelspakt* bildet neben dem Hexensabbat das Kernstück des Hexereibegriffes. Die Vorstellung des Bündnisses mit Dämonen ist sehr alt und entsprach weitgehend der Wirklichkeitserfahrung des einfachen Volkes, da sie doch auch Muster der zeremoniellen Ehelichung aufwies (Dülmen 1987: 96). In den Erzählungen über den Teufelspakt verschmolzen volkstümliche Wissensbestände mit jenen der Dämonologie, welche weiters um zentrale soziale und psychologische Begriffe kreisten. Briggs rechnet der Vorstellung des Teufelspaktes einen erhöhten Stressfaktor für eine Gemeinschaft zu. Dies, indem der Teufel die Versuchung *symbolisiere (!)*, die normalen Hemmnisse und Pflichten zur Regulierung persönlichen Beziehungen zu missachten. „In einer Gesellschaft, in der die gemeinsamen Normen so zwingend waren und Privatheit so wenig bedeutete, (...)“ (Briggs 1998: 37) kam es dabei zu einer Stresssituation, welche sich als inneres Drama der Individuen in der Schilderung der Straftatbestände abzeichnete. Der Teufelspakt bezeichnet das freiwillige Bündnis der Hexe mit dem Teufel, nachdem sie von Gott abgeschworen hatte. Da sich die Hexe seinem Willen unterwirft, stellt er ihr alle Hilfsmittel für die „malefica“ zur Verfügung. Mit erfolgter Aufnahme der Hexe wird sie stigmatisiert („stigma diaboli“) um den Vertrag zu besiegeln. Das Hexenmal galt für die Überführung einer Person als wichtiges Indiz und konnte neben Leberflecken, eine blutleere oder schmerzempfindliche Stellen sein. Die Hexerei entsteht aus einem ausdrücklichen („pacta expressum“) oder stillschweigenden („pactum tacitum“) Vertrag mit Dämonen oder dem Teufel, aus dem alleine die Hexe ihre Wirksamkeit beziehe (Gugler 1989:46). Das Novum des Teufelspaktes liegt darin, dass er als zwingende Voraussetzung für die Anwendung jeglicher Art von Magie – weißer oder schwarzer - galt (Jigl 1999: 53). Als Besiegelung des Teufelspaktes wurde die *Teufelsbuhlschaft* in Form einer Eheschließung mit dem Teufel gesehen. Vorstellungen über die geschlechtliche Vereinigung der Menschen mit Dämonen gehen bis in die griechisch-römische Mythologie (Homer/Ovid) zurück. Die sexuelle Vereinigung zwischen Menschen und Götter war hier nichts Außergewöhnliches. Im germanischen Mythos geht etwa die Abstammung des Volkes von Tuisco auf den Geschlechtsakt des Meeresgottes und der Gemahlin des Königs Chlodio zurück. Bis ins Mittelalter war die Vorstellung über den Geschlechtsverkehr zwischen Menschen und Dämonen in Legenden und Sagen erhalten. Erst ab 1100 wurden Inhalte solcher Erzählungen in die Wahrnehmung des täglichen Lebens miteinbezogen, wobei sie spätestens ab dem 13. Jh. durch ihre Einarbeitung in die Dämonologie mit Zauberei in Verbindung standen (Gugler 1989: 54f.).

Hexensabbat, Teufelsbund und Hexentanz sind weitgehend fantastische Konstrukte, welche sowohl volkstümliche wie theologische Traditionen umfassten. Ihre einzelnen Elemente können sehr weit zurückverfolgt werden, ihre Verquickung mit der Dämonologie fand jedoch sehr spät statt. Unter den gesellschaftlichen Gegebenheiten hatte kaum jemand Schwierigkeiten, sich die Vorstellungen des Paktes, der Buhlschaft, des Fluges oder Tanzes anzueignen und sie mit den alltäglichen Lebenserfahrungen in Einklang zu bringen, dies galt jedoch nicht für die Vorstellung des Sabbats.

7.2 Die Hexenbücher und ihre Bedeutung

Im Wesentlichen fand die „wissenschaftliche“ Beschreibung des Hexereibegriffes im Zeitraum zwischen 1230 bis 1430, also zu Zeiten der Ketzerverfolgungen statt. Zur Erinnerung soll nochmals angeführt werden, dass die ersten größeren Hexenverfolgungen auf den Zeitraum um 1430 angesetzt werden, wobei sich erst die Wende vom 15. zum 16. Jh. als die Zeit des Teufels schlechthin beschreiben lässt und von 1560 bis 1630 die Hochphase der Verfolgungstätigkeit erfolgte. Zug um Zug wurde das aus den Ketzerprozessen stammende Element der Häresie in den Hexenbegriff integrierten. Magie hatte nun nicht mehr ihren Ursprung in einer Person, sondern wurde als eine Fähigkeit vom Teufel an alle Gottesabfälligen übertragen. Innerhalb dieser Vorstellung herrscht das Gebot: Der Subversion der christlichen Gemeinschaft durch eine häretische Hexensekte entgegenzuwirken.

Lässt man einige interessante und durchaus wichtige Vorläufer wie das „*Tractatus de strigiis*“ des Inquisitors Bernard von Como außer Betracht, kann zweifellos der von Heinrich Kramer (Institoris) und Sprenger verfasste „Hexenhammer“ als Tor der breiten literarischen Tradition des 16. und 17. Jh. gesehen werden. Ältere Historiographen des Hexenwesens die noch in der aufklärerischen Tradition des 19. und Anfang 20. Jh. standen, bezeichneten dieses Werk als ein „unglaubliches Monstrum voll geistiger Sumpfluft“ (Hansen), „das ungeheuerlichste Denkmal des Aberglaubens, das die Welt hervorgebracht hat“ (Lea), oder das „verruchteste und zugleich läppischste, verrückteste und dennoch unheilvollste Buch der Weltliteratur“ (Riezler) (zit. nach Brackert 1977:133).

Aufgrund der vielen in Rom eingetroffenen Beschwerden magischer Verbrechen fühlte sich Papst Innocenz VIII. verpflichtet einzugreifen und verfasste 1484 eine Bulle (Dok. 12). Darin drückte er seine Besorgnis aus, gab gerichtliche Verwaltungsmaßnahmen an und wünschte die Mithilfe der weltlichen Justiz beim Strafvollzug. Hexerei wurde hier erstmals von einem Papst mit Glaubensabfall/Ketzerei und diabolischer Hingabe gleichgesetzt. Es kam jedoch zu keiner endgültigen Kodifikation der kirchlichen Hexenlehre, wonach die Interpretation der

päpstlichen Bulle den Richtern offen stand. Eine einseitige und systematische Interpretation widerfuhr ihr wahrscheinlich durch den Hexenhammer, dessen Einleitung sie ja darstellte (Nesner 1999: 86-88).

Der Hexenhammer selbst besteht aus drei Büchern, wobei im ersten und zweiten theoretisch das Problem der Existenz, Natur und Wirkung der Hexen erörtert wird. Neben der dämonischen Hexenlehre gibt er auch Auskunft über die verschiedenen Malefizien der Hexen, gegen die es letztlich kein Gegenmittel gäbe (Dok.13). Der dritte Teil behandelt den eigentlichen Criminal-Codex und gibt praktische Anweisungen für das gerichtliche Verfahren der Hexenprozesse. Er behandelt die *„Arten der Ausrottung oder wenigstens Bestrafung durch die gebührende Gerechtigkeit vor dem geistlichen oder weltlichen Gericht“* (Brackert 1977:135). Mit der Berechtigung der päpstlichen Bulle wird der Rückzug der Inquisitoren von den Hexenverfolgungen und deren Übergabe an die bischöflichen und weltlichen Gerichte angeführt. Die Inquisition solle nur mehr bei einem ketzerischen Charakter der Hexerei einschreiten, über jenem alleinig der Inquisitor entscheide (Nesner 1999:84). Kramer schlägt weiterhin die übliche Inquisitionsprozessführung vor. Es brauche also keinen Ankläger sondern nur einen Denunzianten der lediglich einen Schwur auf die Wahrheit seiner Aussage, beruhend auf Indizien leisten müsse. Ein Recht auf Verteidigungsbeistand ist nicht vorgesehen. Weiters gibt der Hexenhammer Ratschläge, wie der Richter durch fortwährende Anwendung der Folter den Widerstand des Straftätigen zu brechen vermag (Brackert 1997: 136). Nun werden dem Hexenhammer gemeinhin keine großen oder neuen Erkenntnisse zugesprochen, er rezitiert im Wesentlichen nur die Inhalte vorangegangener Schriften. Seine überragende Rolle für die frühneuzeitlichen Hexenprozesse sieht die jüngere Hexenforschung mehr in der speziellen Zuspitzung von Meinungen, welche dann für die Begründung und Durchführung von Verfolgungen wichtig wurden. Wie bereits erwähnt zeichnet sich diese Schrift besonders durch den aufgezeichneten Nexus des weiblichen Geschlechts mit dem Teufel aus. Zusätzlich wurde ordentlich im Topf der traditionellen Zaubereivorstellungen gekocht und die Betonung auf die von den Hexen ausgehende akute Bedrohung für materielle Schäden gelegt, was somit die Zuständigkeit der weltlichen Gerichte unterstreicht (Perlhefter 2003: 21). Die hartnäckige Bekundung der besonderen Tarnung des Verbrechens, sah die Außerkraftsetzung der Schutzregeln, die einem Angeklagten vor Gericht zustanden vor. Einerseits kann aus dem Hexenhammer das Engagement für eine „totale“ Verfolgung abgelesen werden, andererseits bezeichnet es ein kluges politisches Taktieren. Wie Brackert meint, wurde ein etwaiger Widerstand der bischöflichen und weltlichen Gerichte gegen die Inquisitionspraxis bereits in seinem Vorfeld mit der päpstlichen Bulle entwaffnet (Brackert 1977:

137). Auf den deutschen Ländern und Territorien kann eine konsequente Weiterentwicklung dieser Strafgesetzzordnung beobachtet werden. Hier ergab sich aus dem *crimen mixtum* der Hexerei, was wegen der Häresie und dem Schadenzauber sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Verfolgung unterlag, die Entwicklung zum *crimen*, was sich auf die alleinige Kompetenz der weltlichen Gerichtsbarkeit bezieht.

Durch die päpstlich vorangestellte Bulle und der vermutlich gefälschten Approbation der Kölner Universität fand der Hexenhammer breite Rezeption, zumal er bis 1669 immerhin in 29 Auflagen erschien. Damit gehört er zu den meistgedruckten Werken der Frühzeit des Buchdruckes (Brackert 1977: 131). Da er jedoch ausschließlich in Latein erschien richteten sich seine Inhalte in erster Linie an die intellektuelle Oberschicht. Als ein kirchlich approbiertes Handbuch konnte sich jeder auf ihn berufen. Nennenswert ist in diesem Zusammenhang auch das „*Tractatus de Confessionibus Maleficorum et Sagarum*“ (1589) des Trierer Weichbischofs Peter Binsfeld. Hier wird besonders das Hexereidelikt als Ausnahmetatbestand (*crimen exceptum*) hervorgehoben. Strafrechtliche Beschränkungen sollten somit allesamt aufgehoben werden. Den publizistischen Höhepunkt jesuitischer Hetze gegen die vermeintliche „Hexensekte“ bildete das dämonologische Standardwerk „*Disquisitionum Magicarum libri sex*“ (1599/1600) von dem Theologen und Juristen Martin Del Rio. Bei der Erstellung nützte er das Netzwerk der „Gesellschaft Jesu“ ebenso wie dasjenige der Jesuiten. Er griff auf die Jahresberichte der Jesuiten zurück, verarbeitete über die „Gesellschaft Jesu“ konkrete Informationen der Prozesse und übernahm das Hexereigeständnis des Mönches Jean del Vaux, welcher zugab die Kunst der Hexerei in Trier erlernt zu haben. Die breit angelegte Beschreibung des Hexensabbats, so wie das abgedruckte Interrogatorium machen dieses Werk so außergewöhnlich. Seine wortwörtliche Anwendung fand es gleich 1600 in einem überaus brutal geführten Hexereiprozess in München. Die daraus resultierenden Aussagen über den Sabbat sind jenen von Jean del Vaux fast ident (Behringer 2000:182).

Allgemein kann die Bedeutung der Hexenbücher darin gesehen werden, dass sie sich auf ihre reale Verwendung im anzutreffenden politischen und soziokulturellen Umfeld bezogen, neue Erfahrungen von diesem wieder aufnahmen und weiterverarbeiteten, womit sich ein ständiger Interaktions- und Weiterentwicklungsprozess ergab. Sie gaben Legitimationshilfen für die ganz konkreten Fälle, waren mit hieb- und stichfesten theologischen Argumentationen zum Wirken des Teufels und zur Bedeutung der Hexen ausgestattet, gaben aber auch exakte Handlungsanweisungen und Verhaltensmaßregeln vor. Das Vorgehen der Hexe, die Verhörform, die Art der Folter, der Prozessablauf und die Urteilsbegründung waren in ihnen vorgegeben (Brackert 1977: 133f.).

7.3 Kommunikationskanäle und Vermittlung

Der Hexenglaube, die Teufelsfurcht sowie das Verlangen nach Prozessen waren keine Ereignisse die dem `Nichts` entsprangen, sondern waren massiv von ihrer Kommunikation und der konkreten Vermittlung abhängig. Die diesbezügliche Bedeutung des Basler Konzils (Anf. 15. Jh.), als „intellektuelle Drehscheibe“ wurde bereits erwähnt. Besonders über das Netzwerk der Dominikaner und Franziskaner wurden jene Nachrichten über die „Hexensekte“ weit verbreitet. Aber auch die konfessionell geprägten Universitäten der Frühen Neuzeit bildeten einen entscheidenden Kommunikationsknotenpunkt. So verbreitete beispielsweise die „Gesellschaft Jesu“ über Universitätslehrer, religiösem Schriftentum oder Gutachten in Hexereifragen in den Universitäten von Trier, Köln, Ingolstadt usw. ihre einschlägigen Hexereivorstellungen und Vorschläge zu den juristischen Verfahrensweisen. Nicht zu vergessen sei, dass hier die Juristen, Schöffen, Gutachter ausgebildet wurden, welche erheblichen Einfluss auf Annahme, Verlauf und Ausgang eines Prozesses hatten (Rummel/Voltmer 2008: 91f.).

In diesem Zusammenhang muss auch der Einfluss verschiedener Traktate gesehen werden, denen es erfolgreich gelang die gebildeten Bevölkerungsteile Europas auf das Unwesen der Hexerei aufmerksam zu machen und sie von dessen Existenz zu überzeugen. Nun darf eine direkte Rezeption der Inhalte dämonologischer Hexenschriften wohl nur den oberen lesekundigen Schichten, denen die Rechtsgelehrten, Richter, Magistrate sowie der Klerus angehörten zugesprochen werden. Vorraussetzungen für die Lektüre und das Verständnis theoretisch komplexer Abhandlungen waren theologische und juristische Kenntnisse (Schormann 1996:32). Sie waren auch durchaus in der Lage auf der Grundlage der gewonnenen Erkenntnisse über das Hexenwesen und der ihnen verfügbaren Rechtsbefugnisse Hexereiverfahren einzuleiten. Obwohl viele Anklagen „von Amts wegen“, also von Beamten und Richtern ausgingen, erforderte es jedoch für die Identifizierung und Verfolgung von Hexen die Unterstützung der breiten Gesellschaft. So mussten also auch die unteren Schichten ein Verständnis über die diabolische Natur des Hexereideliktes erwerben. Es bestand eine Lücke in den Auffassungen zwischen der gebildeten und volkstümlich geprägten Bevölkerungsschicht (Levack 1999: 64-67).

Nach den Ergebnissen der jüngsten Nachforschungen tritt der Anteil der Bevölkerung an den Verfolgungen immer deutlicher zutage. So schlossen sich Untertanen förmlich in Ausschüsse zusammen, um - im Sinne einer Bürgerinitiative – die Obrigkeit zur Einleitung von Verfolgungen zu bewegen. In der Tat waren Hexenverfolgungen populär, und als treibende Kraft der großen Verfolgungen stellte sich das „gemeine Fußvolk“ dar (Behringer 2000:

189). Diese Tatsache drängt uns zur Frage, wie sich hier die Kommunikation und Übernahme der diabolischen Aspekte darstellte. Ein wichtiges Kommunikationsmedium dafür waren zweifelsohne die volkssprachlichen Predigten. In Todi und Rom kam es beispielsweise infolge gezielter Predigtkampagnen über den sittlich-moralischen Verfall, der Ehebrecherei und Sodomie zu den frühen Hexenhinrichtungen nach 1425. 1581 brach in der südfranzösischen Grafschaft Venaissin eine Hexenpanik aus, nachdem Jesuiten gegen die Protestanten predigten und einen engen Zusammenhang zwischen Ketzerei und Teufel darstellten. Die Erfindung des Buchdruckes hatte eine überaus innovative Entwicklung für die Verbreitung der Glaubensinhalte zur Folge. Die Aussagen der Traktate, ließen sich jetzt erst über Flugblätter und –schriften in vereinfachter Sprache oder Illustrationen vervielfältigen (Bild 22). Das diabolische Hexereidelikt wurde bekannt, etliche seiner Vorstellungen visualisiert und für das Volk `greifbar` gemacht. Plötzlich konnte man sich ein Bild von dem Teufel und seinen Gehilfen machen, sie wurden wahrhaftig und in den Bereich des täglichen Lebens gesetzt. Das auf Sensation abzielende Geschäft der Flugblätter und –schriften produzierte auch absichtlich Falschmeldungen über die Vergehen der Hexensekte. Natürlich trat nun auch eine intensive Kommunikation und Wechselwirkung zwischen Prozesstätigkeit und den einschlägigen Hexenbüchern ein (Rummel/Voltmer 2008: 92f.).

Kaum ein zeitgenössisches Traktat, kaum ein informatives Tagesblatt oder Buch über das Hexenwesen kam ohne Illustrationen oder Abbildungen von künstlerisch gestalteten Hexenbildern aus. Die Illustrationen, welche im Zusammenhang der verschiedenen Traktatausgaben erschienen, stellten zumeist Einzelszenen der jeweiligen Tatbestände dar. Mit dem gestalteten Hintergrund einer alltäglichen Szene hatten die meisten Illustrationen die Wirkung eines realen Vorkommnisses, an dem jede Frau und jeder Mann beteiligt hätte sein können. Über ihre Miteinbeziehung volkstümlicher Glaubensvorstellungen und kollektiver Erfahrungswerte boten sie einen umfassenden und dennoch strikten Interpretationsrahmen sowie ausreichendes Identifikationspotential. Die im Anhang besprochenen Bilder (Bilder 1-9) beinhalten alle symbolische Codes, welche ihren Betrachter versteckte Botschaften überbringen die an überlieferte Wissensbestände anknüpfen. Das Interessante einer derartigen Kunstanalyse ist, dass die Bilder zwar nicht von den historischen Texten und Quellen unabhängig sind, dennoch erzählen sie über die Gestaltung von Körpern, Gesten und Handlungen eine Geschichte, welche über den dazugehörigen Text hinausgeht. „In der Weise aber, in der Bilder von komplexer ästhetischer Qualität Vorstellungswelten synthetisieren und verdichten, gehen sie über andere Quellen hinaus, verraten sie manchmal etwas von den Widersprüchen und Verdrängungen einer Zeit, während schriftliche Zeugnisse diese möglicherweise leugnen.

Bilder stehen in keinem bloßen Abbildungsverhältnis zur >>Realität<< ihrer Zeit, sie sind – wenn sie Vorstellungswelten der Zeitgenossen formulieren – selbst Realität ihrer Zeit, aber nicht nur ihrer“ (Schade 1987: 170). In Volkssagen und Erzählungen fand das Gedankengut der häretischen, schadenstiftenden Hexe ebenso seinen Platz und hielten disziplinierende Botschaften parat, wie eine Badische Erzählung um 1570 verdeutlichen soll (Dok. 21). Doch auch Reisende, Inquisitoren oder erfahrene Henker, deren Fachwissen in anderen Regionen benötigt wurden, trugen ebenso neue Erkenntnisse von Hexenprozessen oder ihr Verfolgungswissen über die Grenzen hinaus. Unterhalb der herrschaftlichen und grundherrlichen Ebene vollzog sich die Vermittlung der Glaubensbeständen über Wallfahrten, Kirchenweihen oder Marktbesuche, bei denen man sich in geselliger Runde über die neuesten Methoden zur Entlarvung einer Hexe oder den geführten Prozessen unterhielt. Die Besiedelungsdichte sowie die Größe der Herrschaftseinheiten trugen natürlich zu Art und Schnelligkeit der Informationsverbreitung bei (Rummel/Voltmer 2008: 95f.).

Neben den soeben beschriebenen geistigen Grundlagen der Hexenverfolgung, spielen die Gerichte selbst und die juristischen Vorraussetzungen, in denen die Folter und Denunziation an Bedeutung gewinnen konnten die entscheidende Rolle. Denn es gilt, ohne Strafdelikt kein Tatbestand, ohne Folter (fast) kein Geständnis oder keine Denunziation, ohne gerichtlicher Verfolgungsbereitschaft keine Verfahrenseinleitungen. Die Rezeption des römischen Rechts und die Durchsetzung des `gelehrten` Rechts mit seinen prozessrechtlichen Implikationen sowie die damit einhergehende fragmentarische Überlagerung oder Verdrängung des gewohnheitsrechtlichen Akkusationsprinzips führten nicht nur zu rechtlichen Partikularismen sondern auch zu Verwirrungen in deren Auslegung. So können weiters für die Ebene der Gerichtspraxis verfolgungsfördernde und –hemmende Faktoren festgestellt werden.

8. Umwälzungen und Innovationen im Rechtswesen

Aus juristischer Sicht stellt sich das `alte` Europa als ein Nebeneinander verschiedener Rechtsauffassungen dar, indem die Landesrechte und sogar die lokalen Rechte dominierten. Es bezeichnet eine Übergangszeit in der die Ablösung des mündlich tradierten Gewohnheitsrechts vom so genannten „gelehrten Recht“ („Legistik“ u. „Kanoistik“) zu unterschiedlichen Etappen von den Herrschaftsgebieten übernommen wurde. Im Bereich des europäischen Rechtswesens und insbesondere auf dem Gebiet des Straf- und Prozessrechts gab es eine Fülle unterschiedlicher Rechtsnormen und Gepflogenheiten. Sie alle hatten vorrangig die Einhegung der Gewalt- und Eigentumsdelikte sowie generell die Sozialdisziplinierung (Selbstbeherrschung: durch Internalisierung umgewandelter Fremdzwang) zum Ziel. Eine

Konsequenz dieses Pluralismus war die Verwirrung bei der Rechtsanwendung, deren Auslegung sowie der Gerichtszuständigkeit. Mit der Zersplitterung des Rechtswesens existierten landesherrliche, patrimoniale (der Grundherrschaft) und kirchliche Gerichte sowie städtische Magistrate oder die Gerichte der „Stadtherrn“ - welche zugleich Bischöfe sein konnten - mit unklarer Kompetenzverteilung nebeneinander. Kennzeichnend für diese Rechtsverhältnisse waren der extreme herrschaftsräumliche Partikularismus, sowie die religiösen Elemente im Strafrecht. Hier spiegelte sich der Glaube an die Kollektivschuld einer christlichen Gemeinschaft wieder, welche durch Hinrichtungsrituale als Reinigungsakte den Zorn Gottes besänftigen sollten (Wimmer 2009: 30f., 76, 93).

Dies bedeutet für unseren Fall, dass es bei der Bestrafung des Hexenwesens erstens keine `einheitlich europäische Linie` gab. Wie wir später noch sehen werden, wurde beispielsweise auf den deutschen Ländern und Territorien in etlichen hundert Städten oder kleineren Herrschaftsgebilden im Rahmen ihrer traditionell selbständigen Gerichtsverfassungen das Hexereidelikt verhandelt. Die für einige Gebiete damit einhergehende erleichterte Verfahrenseinleitung, sowie das Rechtsmittel der Folter konnten nach einem einzigen Prozess eine ganze Welle an Hexereiverfahren auslösen, welche ihrerseits über die Berichterstattung und den erpressten Geständnissen die Realität der Hexen für die Menschen vergegenwärtigte und bestätigte. Doch sind auch klare Unterschiede im europäischen Rechtswesen zu verzeichnen, welche den Verfolgungsdrang von oben und unten fördern oder hemmen konnten. Zweitens, verdeutlicht der Umstand des noch nicht vollzogenen Ausdifferenzierungsprozesses der Subsysteme Religion und Recht in der vormodernen Gesellschaft das Eskalationspotential der fremdreferentiellen Bezogenheit und Einflussnahme religiöser Glaubensinhalte auf das Rechtswesen.

8.1 Vom Gewohnheitsrecht zum `gelehrten` Recht

Das überlieferte Gewohnheitsrecht reicht bis ins Hochmittelalter zurück, wo hauptsächlich Stammes- und Ständerechte die Grundlage für die Rechtspraxis boten. Da hier noch kein `Archiv` angelegt war - es keine Verschriftlichung sowie Sammlung des Rechtes gab -, stützte sich seine Autorität auf die mündliche Tradierung und besaß somit meistens nur lokale oder regionale Gültigkeit. Charakteristisch dafür ist, dass das Recht ein Laienrecht war, insofern es nicht von juristisch ausgebildeten Personen ausgeübt wurde, sondern hauptsächlich von der Gerichtsgemeinde oder den nach Expertise, Alter und sozialem Ansehen ausgewählten Vertretern (Schöffen und Richter). Die Bedeutung dieses Prozessverfahrens liegt darin, dass es erstmals ein geeignetes institutionelles Setting schuf, um private Fehden zu umgehen und

eine soziale Ordnung zu gewähren. Das akkusatorische Prinzip bezeichnete hier das rechtliche Vorgehen. Nicht die rationale Wahrheitsermittlung galt für das öffentliche Parteiverfahren vor der Gerichtsgemeinde, sondern „formale“ Beweismittel wie Gottesurteile. Zeugen und Reinigungseide waren für die Urteilsfindung entscheidend, wobei diese aufgrund der ausschließlich mündlich geführten Verhandlung unmittelbar gefällt werden musste. Mit dem im 13. Jh. erstellten Sachsenspiegel erfolgte beispielsweise erstmals eine umfangreiche Sammlung der auf deutschen Ländern und Territorien ähnlich ausgeübten mündlich tradierten Rechte. Diese Darstellung besaß zwar nicht den Charakter verbindlicher Rechtsnormen, doch erlaubte sie letztlich seine überregionale Verbreitung und Vereinheitlichung (Stegmann 2006:9-11).

Gegensätzlich zum Gewohnheitsrecht war das `gelehrten` Recht verschriftlicht und an den Rechtsschulen wissenschaftlicher Gegenstand. Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit kamen dieser Zuständigkeit insbesondere die italienischen Universitäten nach, wobei sich die Rechtswissenschaft seit dem 12. Jh. in einen römischen und katholischen Zweig trennte. Im 16. Jh. fand das aus dem 6. Jh. stammende römische Recht unter dem Titel *Corpus iuris civilis* seine Neuauflage und bildete den Ausgangspunkt der weltlichen Rechtswissenschaft („Legistik“). Parallel dazu existierte die theologische Auseinandersetzung („Kanoistik“), welche auf die 1140 entstandene Sammlung *Decretum Gratiani* fußt. Aus dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Recht resultierten abstrakt formulierte und allgemeingültige Rechtsnormen. Es entstand die gesetzliche Grundlage der kirchlichen Gerichtsbarkeit als auch neue Verfahrensformen, wie der Inquisitionsprozess, der 1215 auf dem 4. Lateralkonzil erlassen wurde. Die Verfahrenseinleitung von Amts wegen, Zeugenaussagen, Geständnisse und damit verbunden die Verwendung der Folter standen hier im Vordergrund (Stegmann 2006:11f.; Trusen 1984:54ff.; Gugler 1989:71f.).

Es soll nicht weiter verwunderlich sein, dass das kanonische Recht samt seinen prozessrechtlichen Neuerungen über die kirchliche Gerichtsbarkeit seine Verbreitung fand. Seit dem Mittelalter wurden vor ihr alle Verfahren geführt die den Klerus oder die kirchlichen Institutionen betrafen, was natürlich auch Personen oder Institutionen aus dem weltlichen Bereich miteinbeziehen konnte. Die Bedeutung, welche diesem Umstand für die weltliche Gerichtsbarkeit zukam, sieht Trusen darin, dass nun auch Städte und Fürsten auf ausgebildete Juristen angewiesen waren, um bei ihren Auseinandersetzungen mit den geistlichen Personen und Institutionen gute Unterstützung zu bekommen (Trusen 1984:57). So setzte eine allmähliche Verwissenschaftlichung des Rechts ein. Die anfängliche Rezeption römisch-kanonischer Rechtsvorstellungen erging also nicht via gesetzliche Verordnung. Die Überbringer des gelehrten Rechts waren vielmehr Absolventen der Rechtsschulen, die von Fürsten oder Städten ein-

gestellt wurden. Somit kann auch erklärt werden, warum Umfang und zeitlicher Verlauf der Implementierung des gelehrten Rechtes in die weltliche Gerichtsbarkeit regional variierten. Es konnte entweder als Ergänzung des tradierten Gewohnheitsrechtes verstanden, oder durch den systematischen Einsatz gelehrter Juristen gänzlich in den Vordergrund der Gerichtsbarkeit gestellt werden. Gleichzeitig gab es jedoch auch viele entlegene Orte, Gemeinden oder Städte, welche sich ausschließlich auf ihre traditionelle gewohnheitsrechtliche Grundlage bezogen (Stegmann 2006:13).

8.2 Das Akkusations- und Inquisitionsprinzip im Vergleich

„Es gibt nichts, worauf die Menschen gemeinhin so erpicht wären, wie ihren Überzeugungen Eingang zu verschaffen: wo die gewöhnlichen Mittel versagen, da nehmen wir Zuflucht zum Zwang, zur Gewalt, zu Feuer und Schwert. Es ist ein Unglück, so weit gekommen zu sein, daß als der beste Prüfstein der Wahrheit die Menge der Gläubigen gilt, in einem Gewimmel in dem die Zahl der Narren die der Weisen um ein Vielfaches übertrifft“

Michel de Montaigne, Essais, 1588 (übersetzt von Helmut Brackert).

Die Grundlage des mittelalterlichen Strafverfahrens bildete bis ins 13. Jh. und in einigen Teilen Europas sogar bis ins 15. Jh. das Akkusationsverfahren. Dabei galt die alte Regel des germanischen Volksbewusstseins: Wo kein Kläger, da kein Richter! Da der Kläger sowohl in zivil- als auch strafrechtlichen Fällen beweispflichtig war, musste er mit konkreten Beweisen vor Gericht erscheinen. Die Basis des Prozesses bildete eine schriftliche Aufstellung der Anklage im Gerichtsprotokoll (vom Kläger unterzeichnet oder selbst angefertigt). Für die Urteilsprechung war eine richterliche Kommission zuständig, die sich vor dem Schiedsspruch beide Parteien anhörte. Kam es zu keinem Geständnis und waren die gesammelten Beweise des Klägers zweifelhaft, musste sich der Angeklagte einem Gottesurteil⁵ (Vorläufer der Hexenproben) unterwerfen. Waren die Beweise des Anklägers jedoch ganz und gar nicht überzeugend, beziehungsweise sein akkumuliertes Sozialkapital verkörpert durch familiären und freundschaftlichen Beistand nicht ausreichend, und wurde die Anklage vom Richter abgewiesen, musste sich der Kläger wegen Verleumdung verantworten. Entweder er konnte das Zustandekommen der Klage auf ein Missverständnis überzeugend rückführen oder er wurde nach einer alten römischen Rechtstradition „lex talionis“, die sich durch das ganze mittelalterliche Rechtssystem zog, bestraft. Dem Kläger wurde damit die ganze Strafe aufgebürdet, welche sonst dem Angeklagten im Falle seiner Verurteilung zugekommen wäre (Berenwinkel 1998:144f.). Das eigentliche Ziel des Gerichtsprozesses war nicht unbedingt die

⁵ Beispielsweise sollte der Angeklagte ein Stück heißes Eisen tragen und danach beweisen, dass Gott seine Verbrennungen geheilt hätte oder er wurde ins kalte Wasser geworfen und wenn er unterging war seine Unschuld bewiesen.

Bestrafung des Täters, sondern eher eine materielle Kompensation des verursachten Schadens, also ein „Täter-Opfer Ausgleich“ (Wimmer 2009: 83). Die jeweilige Höhe des Ausgleiches war dabei im mittelalterlichen Bußenstrafrecht festgelegt. Aufgrund der harten Sanktionen, die eine Privatperson bei abgewiesener Klage treffen würden, konnten leichtfertige Anklagen umgangen werden. Zusätzlich wurde mit der Beweisspflichtigkeit des Klägers die Einleitung eines Verfahrens erschwert (Gugler 1989: 69). Vor diesem Hintergrund muss die Einführung des Inquisitionsverfahrens gegen Ketzer und später auch Hexen gesehen werden. Da die Beweismittelführung hier nur sehr schwer zu erbringen war, stellte das neue strafrechtliche Verfahren die nötigen Weichen, um die indizienrechtliche Problematik zu umgehen.

Ebenso wie die neue Hexenlehre fand der weltliche Inquisitionsprozess, wie bereits erwähnt, seine Ursprünge im kirchlichen Bereich des kanonischen Rechts. Die Ketzerbewegungen und die von ihnen ausgehende vermeintliche Gefahr für das Papst- und Christentum erforderten im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jh. juristische Neuerungen zu ihrer Bekämpfung. 1183 tauchte der inquisitorische Gedanke erstmals bei einer Besprechung zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Lucius III. auf, wobei jede geringste Abweichung von der Kirchenlehre als strafwürdige Ketzerei und Blasphemie gedeutet wurde. Das 4. Lateralkonzil (1215) zeugte dann auch von der großen Sorge des Klerus gegenüber dem sich verbreitenden Ketzerwesen. Die jährliche Beichte und Kommunion wurden eingeführt und die Bischöfe zu einem drastischeren Vorgehen gegen Glaubensabweichler in ihrer Diözese aufgefordert. Da dafür die zersplitterte Macht der Bischöfe nicht mehr ausreichte entzog Papst Gregor IX. (1167-1241) schließlich den lokalen Bischofsgerichten die Inquisitionsgewalt und führte die rein päpstliche Anstalt der Inquisition „*Inquisitio haereticae pravitatis*“ ein. Das Amt des Inquisitors nahmen von den bischöflichen Gerichten unabhängige Sonderbeauftragte (vorwiegend Dominikaner/Franziskaner) ein, wofür die bis dahin geltende Rechtsordnung aufgehoben werden musste. Der Akkusationsprozess wurde vom Inquisitionsprozess ersetzt und der Feuertod der Ketzer eingeführt, da das Böse nur durch Verbrennung von der Erde weicht. Ab nun waren alle erwachsenen Christen vereidigt und zur Anzeige von Ketzern verpflichtet, wobei die Geheimhaltung ihrer Namen galt. Die Anwendung der Folter zur Geständniserpresung forderte letztlich Papst Innocenz IV (Gugler 1989:64f).

Die Inquisitoren konnten zunächst ihren Wirkungsbereich auf das Hexenwesen nur unter Einschränkungen übertragen. Denn gemäß den päpstlichen Bullen musste eine klare Verbindung von Ketzerei und Hexerei vorliegen, wobei die Grenzen zwischen häretischer und „normaler“ Zauberei in der Praxis hauchdünn gezogen waren. Mit der 1326 von Papst Johannes XXII verfassten Bulle „*Super illius specula*“, wurde letztlich die gänzliche Gleichsetzung der

Hexerei mit dem Ketzerwesen unternommen. Alle Zauberei war fortan teuflische Hexerei und deswegen Ketzerei. Die endgültige Verankerung dieser Gleichung vollzog sich in der bereits erwähnten „Hexenbulle“ 1484, in der auch die Anwendung des kanonischen Inquisitionsverfahrens bei Hexereiverdacht für die weltlichen Gerichte vorgeschlagen wurde.

Im ausgehenden Spätmittelalter übernahmen die weltlichen Gerichtsbehörden Zug um Zug Elemente aus dem kanonischen Inquisitionsverfahren. Gegensätzlich zum akkusatorischen Prinzip, konnte das Gericht nun aus eigener Initiative Ermittlungen aufnehmen und einen Prozess einleiten. Es begünstigte somit ein schnelleres und effizienteres Eingreifen der Obrigkeit. Daneben gab es noch das Denunziationsverfahren, wonach der Denunziant unter Eid dem Notar und den Zeugen seine Beobachtungen oder Verdächtigungen mitteilte. Diese wurden – ohne namentliche Nennung des Denunzianten - dem Verdächtigten überbracht. Jeder konnte also jeden in aller Heimlichkeit anzeigen. Stellte sich dabei letztlich heraus, dass der Verdacht unbegründet war, riskierte die Privatperson keine Strafe mehr. Denn nach erfolgter Denunziation oblag die Durchführung des Verfahrens, die Beweispflicht und Suche nach Indizien alleinig den obrigkeitlichen Ermittlungsinstanzen, wobei die Zeugenaussagen geheim blieben. Das Inquisitionsverfahren kannte keine Reinigungseide und Gottesurteile mehr, nur das Verfahren selbst entschied über das Geständnis (Dillinger 2007: 93f.). Das Gericht verstand sich nun als Untersuchungsbehörde, dessen Aufgabe es war, die Wahrheit des Falles und die Umstände der Tat zu ergründen, wobei das Beweisrecht nicht mehr bei der Glaubwürdigkeit der Parteien, sondern beim alleinigen Nachweis der Tat, durch übereinstimmende Aussage zweier Augenzeugen, einen unumstößlichen Beweis oder einem Geständnis lag (Wimmer 2009: 84f.). Da die Obrigkeit jedem Verdacht und jeder Anzeige nachgehen musste, reichte in einigen Fällen eine einzige Denunziation um ein Verfahren einzuleiten (Berenwinkel 2003:145). Nach organisatorischen Gesichtspunkten entsprach der weltliche Inquisitionsprozess den von der Inquisition geführten Prozessen. Das kirchliche Inquisitionstribunal wandte sich jedoch mit dem „crimen mageia“ gegen konfessionelle Abweichler, wohingegen die weltliche Gerichtsbarkeit den Inquisitionsprozess als strafrechtliches Verfahren gegen Kriminelle einsetzte (Dillinger 2007:94).

Wo lagen nun aber die justiziellen Modernisierungstendenzen? Wie wir etwas später noch genauer sehen werden, kam es in einigen Teilen Europas zu einer Zweiteilung des Verfahrens, wobei vom Richter auf lokaler Ebene nach erbrachtem Geständnis des Angeklagten die gesamte Aktenlage an eine zentrale Justizbehörde für die Urteilsfindung geschickt wurde. Eingeholte Rechtsgutachten der Juridischen Fakultät sollten die nach Mehrheitsprinzip gefällten Sprüche erleichtern. Das dafür nötige Ausmaß der Verschriftlichung, sowie eine

juristisch orientierte Prozess- und Protokollführung, das Untersuchungsverfahren „von Amts wegen“, wie auch die Urteilsfindung aufgrund der Prozess-Schriftführung sind schon erhebliche Innovationen im Bereich der Justiz. Wir halten somit fest, dass die einsetzende Monopolisierung und Zentralisierung von juristischen Entscheidungs- und Strafkompetenzen bei den entstehenden Zentralstellen der vormodernen Territorialstaaten, wesentliche Impulse für den im 16. Jahrhundert vorangetriebenen Verstaatlichungsprozess der traditionell partikularistischen Gerichtsbarkeiten setzten. „Trotzdem sei es zu einer völligen institutionellen Ausdifferenzierung und Professionalisierung der Gerichte sowie des Richteramtes noch lange nicht gekommen, nun kam es zur Bildung institutionell unabhängiger, ständiger und nur mit Juristen besetzter Strafgerichte, die sich ausschließlich mit Justiz beschäftigten“ (Wimmer 2009: 87f.).

8.3 Die Konsequenzen: Folter, Denunziation und Hinrichtung

„Was suchen wir so mühsam nach Zauberern? Hört auf mich, ihr Richter, ich will euch gleich zeigen, wo sie stecken. Auf greift Kapuziner, Jesuiten, alle Ordenspersonen und foltert sie, sie werden gestehen (...). Wollt ihr dann noch mehr, so packt Prälaten, Kanoniker, Kirchenlehrer, sie werden gestehen, denn wie sollen diese zarten, feinen Herren etwas aushalten können? Wollt ihr immer noch mehr, dann will ich euch selbst foltern lassen und ihr dann mich. Ich werde nicht in Abrede stellen, was ihr gestanden habt: So sind wir schließlich alle Zauberer (...).“

*(Friedrich von Spee: Cautio criminalis,
zit. nach Schormann 1996:42)*

8.3.1 Folter

Da Magie nicht objektiv beweisbar ist, sich für die Delikte der Hexerei (Pakt, Flug, Buhlschaft) kaum Zeugen stellen würden, Aussagen über den Sabbat praktisch die Mittäterschaft bedeutete, und Geständnisse kaum der Fall waren, kam es bei den Hexereiverfahren stets zu Komplikationen im Indizienrecht. Schon für einige Zeitgenossen war die Durchführung der Hexenprozesse hinsichtlich ihrer Legalität aufgrund des unzulänglichen Beweismittelverfahrens fragwürdig. Es fehlten sowohl verlässliche Zeugen als auch materielle Beweise. Mit der Einstufung des Hexereidelikts als Ausnahme-/Sonderverfahren und insbesondere unter der legalisierten Folterung konnte die Lücke der indizienrechtlichen Problematik geschlossen werden. Zwar war die Folter theoretisch an ein hohes Ausmaß an Beweismaterial und an die Aussagen zweier Augenzeugen gebunden, konnte dies jedoch nicht erbracht werden, sah die Rechtspraxis oftmals vor, die Schwere anderer Indizien vorzugsweise des „corpus delicti“(Hexenmal) gelten zu lassen. Da es im Regelfall weder Augenzeugen (ausgenommen Kinder) noch ein entsprechendes „corpus delicti“ gab, wurden unter Berufung der besonders

geheimen Vorgehensweise der Hexen andere Wege der Wahrheitsfindung angewendet (Rummel/Voltmer 2008:48).

Nach vormodernem Verständnis galt die Folter als reine Wahrheitsfindung: Indem sich der Verdächtige auf diesem Wege in einer Krisensituation wieder finde, käme es keiner Erpressung des Geständnisses gleich, sondern es würde sich zweifelsfrei ein selbst erbrachtes Bekenntnis der ausschließlichen Wahrheit über Schuld oder Unschuld ergeben (Dillinger 2007:84f.). Schon im antiken Rom und Athen wurde die Folter gegen Sklaven angewendet. Weiters sah das römische Recht die Tortur bei freien Bürgern zur Wahrheitsfindung und Überführung bezüglich besonders schwerer Verbrechen wie Hochverrat oder Majestätsverbrechen vor. In Gebieten mit starker germanischer Rechtstradition konnte sie darüber hinaus als Ersatz der älteren Gottesurteile gelten. Nachdem für das mittelalterliche Europa das Gewohnheitsrecht mit dem Gottesurteil als Urteilsprechung charakteristisch war, vollzog sich im Spätmittelalter die Rückkehr des römischen Rechts. „Mit seiner Wiederbelebung erlebte auch die Folter eine Renaissance und eroberte einen festen Platz in der Rechtspraxis des spätmittelalterlichen Europas“ (Gugler 1989:71). Schon im 12. Jh. wurde Ketzerei als Angriff auf die Majestät Gottes verstanden und im Rahmen der Ausnahmeverfahren sanktioniert. Im Jahre 1252 erließ Papst Innozenz IV in seiner Bulle „Ad Extirpanda“ die Anordnung der Anwendung der Folter für die Inquisition gegen Ketzer (Albigenser) und als der Papst 1468 das „crimen magiae“ als „crimen eceptum“ formulierte, fielen jegliche diesbezügliche Schranken. Die weltlichen Gerichte machten von der Folter in den Zaubereiverfahren zu diesem Zeitpunkt noch keinen regelmäßigen Gebrauch, doch stellten sie generell keine Seltenheit dar, da sie bei allen Kapitalverbrechen Anwendung finden konnte. Nur in England stand ihr Gebrauch in ausschließlicher Verbindung mit Hochverrat, zu dem das Zaubereidelikt nicht gezählt wurde. Unter Ausgrenzung der Folter fand hier der ketzerisch-diabolische Aspekt keine große Bedeutung und der Vorwurf der Zauberei blieb im Wesentlichen auf das „maleficium“ beschränkt. Einschränkungen fand die Folterung auch im dänischen Recht, wo sie erst nach erbrachtem Geständnis und Todesurteil eingesetzt werden durfte. Auf den deutschen Ländern und Territorien wurde im Rahmen der Sonderverfahren die Folter für „Majestätsverbrechen“ („crimen laesae maiestatis“/Hochverrat) und Raubmord angewandt, wobei sie später besonders für Hexereidelikte an Bedeutung gewann (Rummel/Voltmer 2008:48). Der anfängliche Unterschied in den weltlichen und geistlichen Anwendungsbereichen der Folter entschwand jedoch mit der Zeit.

„The use of torture in heresy trials provided the foundation for its employment against witches in the church courts, while both the example of the ecclesiastical courts and the

general practice of using torture in the prosecution of capital crimes led to its imployment in secular witchcraft trials“ (Levack 1987:71.)

Brian Levack rechnet der Anwendung der Folter für den Ursprung und der Verbreitung von Hexenverfolgungen in Europa drei wesentliche Momente zu (Levack 1987:76f.). Da die Folter Geständnisse erpresste, sich die Inquisitoren in ihrer Überzeugung einer Hexensekte gestärkt fühlten und weiters wesentliche Elemente des kumulativen Hexenbegriffes in den Geständnissen bestätigt wurden, trug sie so massiv zur Verbreitung der Hexenlehre bei. „The second effect (...) was that it greatly increased the chances of witches being convicted“ (Levack 1987:76). Beispielsweise konnte die Verurteilungsquote der Hexereiverfahren auf den deutschen Ländern und Territorien des heutigen Südwestdeutschlands bis zu 95 % erreichen, wohingegen sie in England allgemein unter 50 % blieb. Der dritte Effekt, der maßgeblich auf den entgrenzten Charakter der frühneuzeitlichen Hexenprozesse einwirkte kann mit dem Umstand der erfolgten „Besagungen“ angeführt werden. War es noch nach römischem Recht nicht erlaubt einen bereits Verurteilten hinsichtlich Informationen über Dritte zu foltern, hielten sich die weltlichen Gerichte bald nicht mehr daran. Vor allem im Herzstück der Hexenverfolgungen, auf den deutschsprachigen Gebieten, kam es so zu den Kettenprozessen. Ein einzelnes Geständnis konnte dabei zur Nennung zahlreicher vermeintlicher Komplizen führen, deren Namen in einer Aufstellung (sog. Schwarze Bücher oder Blutbücher) festgehalten wurden und oft über 100 Personen betraf. So kam es im Territorium der Reichsabtei St. Maximin bei Trier bei 306 geständigen „Hexen“ in über 6400 Besagungen zu etwa 1400 Personen, welche als Teilnehmer der Hexentänze bezeichnet wurden (Rummel/Voltmer 2008: 50).

Grundsätzlich war die Folter nur gegenüber bereits sehr stark belasteten Personen zulässig. Dort wo das Delikt der Hexerei in der strafrechtlichen Grundlage des Ausnahmeverbrechens (crimen exeptum) verhandelt wurde, konnten sonst gültige Rechtsregeln umgangen und Normen, welche die Anwendung der Folter einschränkten aufgehoben werden. Im Falle des Ausnahme- oder Sonderverfahrens waren die Anforderungen des Beweismaterials erheblich reduziert, wobei schon eine bloße Denunziation einer zweifelwürdigen Person gelten konnte. Sich der potentiell schrankenlosen Anwendung der Folter bewusst, wurden zusätzlich feste Regeln bezüglich ihrer Dauer, Intensität und Wiederholung formuliert (Rummel/Voltmer 2008: 49). Natürlich änderten sich diese Regeln von Ort zu Ort und über die Zeit, es können jedoch allgemeine Grundsätze festgehalten werden: Neben den Voraussetzungen, dass ein Verbrechen als Tatbestand, die Aussage eines Augenzeugen oder genügend Indizien (!) vorliegen mussten, durfte eine Folter nicht zum Tode des Straffälligen führen. Gerade dies kam

in der Praxis sehr häufig vor und wurde letztlich auf das Einwirken des Teufels rückgeführt. Die theoretisch verbotene Wiederholung der Folter entwickelte sich je nach Interpretation in komplett widersprüchliche Richtungen und konnte eine stufenweise gestärkte Fortsetzung der Folter über Tage bedeuten (Gugler 1989: 73). Während der Tortur mussten weiters Vertreter der Obrigkeit anwesend sein, wobei für ihre Ausführung die Scharfrichter betraut waren (Behringer 2000:273). Dort wo sich ein Verfolgungsmilieu etablierte, das sich gegen die obrigkeitliche Aufsicht abschottete und eventuell sogar durch eine fanatische juristische Aufsicht Unterstützung fand, oder wo eine für die Hexenverfolgung von der Obrigkeit eingesetzte gerichtliche Sonderkommission zuständig war, konnte eine schrankenlos durchgeführte Folter eingesetzt werden (Rummel/Voltmer 2008:49).

Die Hexenprozesse im Ausnahmeverfahren folgten meist einem festen Schema, beginnend mit dem Verhör – „gütliche Befragung“ -, das nach einem vorgefertigten Fragenkatalog – „Interrogatorien“ – ablief und deren Antworten alle dokumentiert wurden. Erlaubt und gefordert waren bei der Befragung sämtliche Wege (Lügen, Fangfragen, Drohungen), welche die angeklagte Person zu einer Aussage bewegen würde. Kam es dabei zu keinem Geständnis schritt der Prozess in seine nächste Etappe, der „peinlichen Befragung“. Zunächst sollten die Folterinstrumentarien als Abschreckung vorgeführt werden, half dies nichts kamen sie zum Einsatz und steigerten sich nach jeder Unterlassung eines Geständnisses. Somit gab es verschiedene Foltergrade und –instrumentarien, welche die Qualen schrittweise steigern sollten (Dillinger 2007:85). Wie die Torturen nun genau abliefen und wie die angewandten Mittel aussahen kann bis heute nicht klar gesagt werden. In der Forschung wird dem Umstand große Rechnung getragen, dass die „vielen bildlichen Darstellungen von Folderszenen in alten Büchern, Flugschriften und sonstigen Druckwerken (...) ebenso wie die Nachbildungen von Foltergeräten in sog. Kriminalmuseen mit Vorsicht zu bewerten“ sind (Baldauf 2004:163). Da die Folterungen nicht öffentlich erfolgten, kam es zu Abbildungen in Büchern die eine nur zu bekannte Marketingmaßnahme verfolgten. Je schrecklicher die Darstellung, umso höher die Verkaufszahlen! Ebenso wurden als Abschreckung vor dem Hexereidelikt oder Vertrauensbildung für die funktionsfähige Rechtspflege, Flugblätter für das nicht lesekundige Volk verteilt, auf das möglichst abscheulich die Folderszenen nachgezeichnet waren. (Baldauf 2004:164). Die wahrscheinlich in dem peinlichen Verhör am meist angewandten und gestaffelten Methoden der Tortur reichten von den „Daumen- und Schienbeinschrauben, dem Aufziehen mit nach hinten verrenkten Armen (strappado), dem Sitzen auf einem so genannten Bock (spanischer Esel: Anm. K.G.), dem Auspeitschen, dem Abbrennen von Schwefel auf der Haut, dem Stehen auf einer glühenden Ofenplatte bis zum Sitzen auf einem glühenden Stuhl“

(Rummel/Voltmer 2008:49). In unserem heutigen gesellschaftlichen Verständnis, erscheinen die rationalen Beschreibungen über die Folterung der zeitgenössischen Juristen ziemlich gefühlskalt und nicht nachvollziehbar (siehe Dok.14).

Die bereits klar ausgeführte indizienrechtliche Schwäche der Hexereiverfahren konnte weiters auch dazu führen, dass von Gerichten spezifische Hilfsindizien anerkannt wurden. Sogar unter entschiedenen Verfolgungsbefürwortern waren diese umstritten, demgemäß lässt sich dieses Vorgehen auch nicht der Norm zuordnen, sondern bezeichnet eher eine Begleiterscheinung am Rande. Solche Hilfsindizien sind uns heute als Hexenproben bekannt, welche regional variierten. Ihnen lag die Absicht zugrunde, die von der Hexe im Verlauf ihres dämonischen Kontaktes angeeigneten Eigenschaften festzustellen und diese als belastende materielle Hinweise zu verwenden. Dazu zählten beispielsweise die Suche nach unempfindlichen und blutleeren Stellen auf der Haut - Hexenmal „stigma diabolicum“. Weiters wurde die Unfähigkeit zu weinen in der Tränenprobe, die Fesselung und Ertrückung von Verdächtigten in der Wasserprobe⁶ (Dillinger 2007: 86), als auch die Wiegeprobe für die Untersuchung herangezogen. In der Feuerprobe sollte die verdächtige Person unverletzt mit einem Stück glühenden Eisen oder über brennenden Kohlen gehen, um ihre Unschuld zu beweisen (Berenwinkel 1998:150ff).

Die Bedeutung, die die Hexenforschung der Folter für die Hexenprozesse zukommen lässt spiegelt sich im folgenden Satz. „Die Folter machte die Hexenleute!“ (Baldauf 2004: 142). Ohne die Folter und den aus ihr resultierenden Besagungen von anderen scheinbaren Hexen, wäre das Ausmaß der großen Verfolgungen des 16. und 17. Jh. nicht erreicht worden. Es sind uns zwar bis heute vereinzelt Gerichtsprotokolle überliefert, in welchen Angeklagte scheinbar ohne weiteres freiwillige Geständnisse ablegten (meistens Kinder und Jugendliche), für die große Mehrheit der Geständigen waren jedoch die Qualen der Tortur ausschlaggebend. In seinem Vorfeld wirkte sich ebenso das Wissen um die Folter für viele einschüchternd aus. Wiederum aus den Gerichtsprotokollen kann entnommen werden, dass bereits unter ihrer Androhung viele freiwillig geständig waren. Im Zusammenspiel mit den auf falsche Versprechungen ausgerichteten Verhören der Beamten und Richter, als auch den schlimmen Haftbedingungen wäre dies durchaus nachvollziehbar. Wenn nach der erfolgten, oftmals mehrmaligen Folterung kein Geständnis erbracht wurde, brachte man die Angeklagte in ein Gefängnis oder einen sogenannten Hexenturm. Wenn sie Glück hatte, wurde sie noch notdürftig versorgt. Anton Prätorius, Geistlicher und Verfolgungsgegner kannte durch Besuche der Verurteilten

⁶ Sie wurden für schuldig gesprochen, wenn sie nicht untergingen: Der Teufel der als Geist gewichtslos sei, wäre so sehr in ihrem/seinem Körper, dass sie/er unnatürlich leicht wäre und daher auf dem Wasser schwämme. Dieses Vorgehen vom aufgebrachten Volke ist uns bis ins 19. Jh. bekannt.

die Zustände in den Gefängnissen und beschrieb sie als zermürbend für die Persönlichkeit (Dok.22). Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass die Wahrscheinlichkeit der Manipulation von Gerichtsprotokollen ziemlich hoch ist (Briggs 1998: 25-28; Rummel/Voltmer 2008: 50). Die Geständnisse selbst mussten der Logik des situationsbedingten Tatherganges entsprechen, und gerade diese Logik erzeugte ihr seltsames inneres Ungleichgewicht; logisch exakt und widersinnig zugleich. „Der Gemütszustand, der die Frau in Gefahr brachte, wirkte sehr überzeugend: Wenn Menschen von Gefühlen überwältigt werden, neigen sie zu törichten impulsiven Handlungen. Andererseits war die Identität und Verlogenheit des Teufels so offensichtlich, daß man schwer begreift, wieso ihm jemand in die Falle gehen konnte“ (Briggs 1998: 36), denn jeder schien gewusst zu haben, wie sich der Verführung des Teufels abspielte. Abschließend soll hierzu angemerkt werden, dass auch heute noch Menschen zu Tode oder bis an ihre Grenzen gefoltert und gequält werden. Doch bei diesen Gewaltanwendungen im 21. Jh. handelt es sich um illegale Verfahren, welche in der Regel durch nationales oder internationales Recht sanktioniert werden.

8.3.2 Denunziation

Wie dem bereits Geschriebenen entnommen werden kann, spielte die Folter eine große Rolle für die Besagung vermeintlicher Komplizen. Friedrich von Spee, ein zeitgenössischer Bekämpfer der Hexenverfolgungen, beschrieb schon in seiner *Cautio criminalis* (1631) die Mechanismen der scheinbar `freiwilligen` Besagungen von scheinbar `wahrhaftigen` Komplizen und Komplizinnen (Dok. 15). Doch auch die Rolle und Motivation des Privatklägers darf hier nicht ausgeblendet werden. Das große destruktive Potential der Hexenvorstellungen lag vor allem darin, dass es keine typischen Hexereiverdächtigen gab. Der Hexereiverdacht zog sich viel mehr diffus über viele Spannungsfelder im gesellschaftlichen Leben. So konnten all jene Personen, welche sozial unerwünschte Verhaltensweisen vorwiesen der Hexerei verdächtig werden (Walz 1993: 37-39, 50-52). Dabei war es völlig egal wie diese nun genau aussahen, was sie taten oder nicht taten.

„Hexereiverdacht konnte sich grundsätzlich an jeden Konflikt anlagern. (...) Sie konnten eine Vielzahl von Situationen und Verhaltensweisen interpretieren; alle Arten von Spannungen und von sozialem Misstrauen ließen sich mit ihnen formulieren. Die Deutung der erlebten Negativität war stets dieselbe: Sie bewies die wesenhafte Schlechtigkeit des jeweiligen Gegners, dem man einen Pakt mit dem Teufel durchaus zutrauen konnte (Dillinger 2007:135).

Empirische Untersuchungen zeigten, dass die von den Bürgern erfolgten Verdächtigungen meist aus vorausgehenden Ereignissen resultierten. „Streit, Missgunst, Neid, Eifersucht, Hass, Gewinnsucht, nicht verarbeitete Vorfälle in den Familien“ (Wolf 1995:40) konnten im Kontext der Hexenverfolgungen leicht hervorbrechen und unter der Obhut der Obrigkeit oder auf Bevölkerungsdruck Krisen auslösen. Der oftmals leichtfertige Schritt zur Denunziation muss auch vor dem in Kapitel 5 beschriebenen Hintergrund, aber auch der tatsächlichen Angst vor dem Hexenwesen gesehen werden (Behringer 2000:4/Berenwinkel 1998:166-172/Perlhefter 2003:7). Das soziale Konfliktpotential wurde maßgeblich von den Krisenfaktoren der `Kleine Eiszeit` (1560-1630), der Kriege und konfessionellen Streitigkeiten gestärkt. Die so erfolgte Steigerung der Ressourcenknappheit führte zu einer Schwächung der gesamtgesellschaftlichen Solidarität. Indem das Interpretationsangebot der häretischen Hexerei eine Projektionsfläche für die Schuldzuweisungen produzierte, hatte es zwar einen katharsischen Effekt in Form der Konfliktlösung, aufgrund der Möglichkeit wahlloser gegenseitiger Verdächtigungen und der als Schauspiel inszenierten Hinrichtungen konnte der Verfolgungsdrang bei mangelnden regulierenden Eingriffen der Obrigkeit jedoch nur das soziale Konfliktpotential steigern. Dies führte mancher Orts zu einem *`institutionalized riot system`*, also zu einer regionalen oder lokalen Gerichtsbarkeit, welche sich besonders gut auf den Verfolgungsdrang von oben und unten ausgerichtet hatte und dafür offen war.

8.3.3 Hinrichtungen

Generell gilt, dass dort wo das römische Recht Anwendung fand, das Urteil erst gefällt werden konnte, nachdem ein Geständnis vorlag. Kam es infolge der Folter zu einem Geständnis, musste dies nochmals *`freiwillig`* wiederholt werden. Im angelsächsischen Raum erfolgte die Hinrichtung der als Hexen Verurteilten meist durch den Strang. Verbrannt wurden in England nur diese Frauen, die scheinbar durch Schadenzauberei ihre Ehemänner getötet hatten. In Schottland wurden die Hexen zuerst stranguliert und danach ihre Körper verbrannt. Dort wo das christlich-römische Verständnis von Hexerei nicht verbreitet war, wie am Balkan oder in Russland wurden sie in der Regel von der Bevölkerung durch Steinigung zum Tode verurteilt (Balkan). In Russland war die Lebendbegrabung oder Verbrennung von Frauen vorgesehen und die Männer sollten geköpft werden, meistens fanden Letztere jedoch Begnadigung mit Verweis zum Militärdienst. Es gab jedoch auch Gerichte, die das Todesurteil nur an nichtgeständigen hartnäckigen Personen verhängten und *`lediglich`* Buße für die reuigen Hexen vorsah. Dies bezieht sich vor allem auf die Urteile der kirchlichen Inquisition ab Mitte des 16. Jh. Als bestes Beispiel dafür kann die Spanische Inquisition mit ihrem großen Auto-

dafè im baskischen Longrã o 1610 genannt werden. Von den 31 der Häresie und Hexerei Verdächtigten wurden lediglich elf Nichtgeständige zum Tode verurteilt. Die 18 freiwillig geständigen Personen fanden unter entsprechenden Auflagen Begnadigung. Zwei Priester konnten sich weiters durch die Folter vom Vorwurf bereinigen. Einzelne protestantische Gerichte verfuhrten ebenso (Rummel/Voltmer 2008:52f).

Im Kontinentaleuropa vollzog sich die Hinrichtung generell durch das Schwert mit anschließender Verbrennung des Leichnams. Die Lebendverbrennung wurde besonders dann angewandt, wenn sich die verurteilte Person als besonders hartnäckig zeigte oder das Geständnis mehrmals widerrief. Durch die Verbrennung selbst sollte die Welt von den `sündigen` Körpern der Hexen endgültig bereinigt werden. Ihre Weiterexistenz als Widergänger könne nur so verhindert werden. Am häufigsten fanden die Verbrennungen in Strohhütten, auf Scheiterhaufen oder speziell angefertigten Öfen⁷ (Schlesien) statt (Dillinger 2007:85ff). Kinder bis zu 14 Jahren erfuhren ihren Tod meist durch das Schwert, wobei es auch vorkommen konnte, dass Hebammen den Jüngsten unter ihnen im Bad die Pulsadern aufschnitten. All denjenigen, die einmal unter Verdacht im Gefängnis saßen und freigesprochen wurden widerfuhr ebenso ein hartes Urteil. Generell mussten diese Personen schwören keine Rache zu üben und wurden von der Gesellschaft ausgegrenzt, entweder gemieden oder vom Ort vertrieben (Berenwinkel 1998:158-160).

Die frühneuzeitlichen Hinrichtungen wurden als „Theater des Schreckens“ (Dülmen) inszeniert. Die abschreckende Wirkung der öffentlichen Schauspiele sollte von den kahlgeschorenen und im Büßerhemd angerollten Verurteilten unterstrichen werden. Dabei wurde die Versammlung einer größtmöglichen Öffentlichkeit an den Hinrichtungsstätten von der Obrigkeit oftmals angeordnet. Die Inszenierung eignete sich besonders um Herrschaftsansprüche zu legitimieren, wobei die Fähigkeit zur Friedenssicherung und Bewahrung der sozialen Ordnung anhand der Hinrichtungen demonstriert werden konnte. Nachdem der Henker die Vergehen des Verurteilten dem versammelten Volk verlas und als Abschreckung das Urteil verkündete, wurde von den Deliquenten zusätzlich eine reumütige Pose und Ansprache verlangt. Nicht selten geschah es, dass sie die gesamte Versammlung um Verzeihung baten und Umkehr und Buße forderten (Berenwinkel 1998: 160; Rummel/Voltmer 2008:53)

Doch die Hinrichtungen als öffentliche Strafschauspiele dienten nicht nur zur Machtdemonstration oder zur Bereinigung einer religiös-sakral begründeten Kollektivschuld, sondern auch zur Vergegenwärtigung des Zusammenhanges von Verbrechen und Strafe im „Gedächtnis der Gesellschaft“ (Wimmer 2009: 92). In einer Welt, in der mehr als drei Viertel der Bevölkerung

⁷ Das waren auch dann die Vorlagen für die Judenverbrennungen im Nationalsozialismus. Erforscht durch das Sonderreichskommando von Himmler

von den Vorzügen einer breiten Schriftkultur ausgeschlossen waren brauchte es sehr viel mehr an „sinnlich-sinnfälliger symbolischer Darstellung“ (ebenda), um die illiterate Bevölkerung in die gesellschaftliche Kommunikation zu integrieren. Diese öffentlich inszenierten Spektakel sorgten so auch zum Erlernen und Erfahren der rechtlichen Sanktionen für Gottesabfall oder Unterminierung der Rechtmäßigkeit von Recht und Ordnung beim „Fußvolk“. Für die Veranschaulichung und Nachvollziehbarkeit sollte das Verbrechen als Warnung am menschlichen Körper vor all den anderen bestraft werden, um somit die Rechtsordnung wieder herzustellen. Entscheidend dabei war, dass nicht nur eine bloße Erfahrung mit Hinrichtungen gemacht wurde, sondern die „Verbindung von Norm und Sanktion, von Recht und Unrecht im Kollektiv hergestellt wurde“ (Wimmer 2009: 92) und sich im „Gedächtnis der Gesellschaft“ verhärtete und einschrieb. Genau dies war für die Entwicklung des Rechts, für seinen Ausdifferenzierungsprozess als Funktionssystem der Gesellschaft von enormer Bedeutung, da sich auf der normativen Dimension der Gesellschaft der Code „Recht/Unrecht“ profilierte, wobei ein Normbruch unter der normativen Erwartung der Leute strafrechtliche Sanktionierung fand.

9. Das Gerichtswesen und die Gerichtswirklichkeit

Die neue Hexenlehre als geistige Grundlage der neuen Weltanschauung und die juristischen Voraussetzungen zur legitimen Gewaltanwendung stellten also die Voraussetzungen für die großen Hexenverfolgungen des 16. und 17. Jh. dar. Instabile politische, religiöse und sozioökonomische Verhältnisse nährten zwar den Aktivismus und Verfolgungsdrang der Bevölkerung wie auch der adligen, geistlichen oder städtischen Herrschaftseinheiten. Mit den Angaben über die diversen Gründe der Denunziation oder mit den durch Folter erpressten Geständnisse können jedoch nicht adäquat der entgrenzte Charakter frühneuzeitlicher Hexenprozesse erklärt werden. Immer wieder wird in der Literatur auf das spezifische Zusammenspiel der Krisen und Konflikte in den gesellschaftlichen Bereichen verwiesen, um die Eskalation der Hexenprozesse mancherorts zu erklären (Perlhefter/Berenwinkel/Gugler), ohne dabei auf das Gerichtswesen und seine Praxis zu achten. Dabei bleibt ein ganz bedeutendes Moment im Verfolgungseifer nur am Rande der Aufmerksamkeit stehen. Im Wesentlichen geht es beim Erfolg der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen um die Gerichte selbst. Letztendlich entschied ihre Konstitution darüber, ob der Verfolgungseifer in das Rechtssystem absorbiert werden konnte oder ob er ausgegrenzt blieb, sich beruhigte oder sich in Lynchjustize kanalisierte.

Wie wir wissen, war die überwiegende Mehrzahl der Hexenprozesse auf der Rechtsgrundlage ordentlicher Gerichte geführt worden. Die weltliche Rechtssprechung löste schrittweise die inquisitorische Jurisdiktion über das „*crimen magiae*“ ab. Dies überall dort, wo das „*crimen magiae*“ als strafbares Delikt galt; die Schadenszauberei in Verbindung mit dem Glaubensabfall und dem Teufelsbündnis als Kapitalverbrechen verstanden wurde. Die der Hexerei Bezichtigten waren sonach auf das strafrechtliche Verfahren der Gerichte von Fürsten und Städte verwiesen (u.a. Levack 1999:75/Schormann 1996:51). Dies bedeutet wiederum, dass sich der Forschungsblick einer Untersuchung der institutionellen Struktur wie auch der Organisation von den großen Hexenprozessen auf die herrschaftspolitischen und/oder protostaatlichen Strukturen in der Justiz richten muss. Folglich wären die kettenprozessartigen Hexenverfolgungen von gewissen gerichtlichen und behördlichen Strukturen abhängig, welche je nach ihrer Komposition eine verfolgungsfördernde Interaktion der Obrigkeit und der Bevölkerung überhaupt zulassen würden. Je nach dem zu welchem Grad das Hexensabbat-Konstrukt akzeptiert, welche Art der Prozessführung (*processus ordinarius*/Ausnahmeverfahren) und Rechtssprechung (Gewohnheits vs. römisches Recht) angewandt wurde und welcher Verfolgungsdrang von der Bevölkerung, den Verfahrensbeteiligten (Henker, Kommissare, Notare) und Richtern der adeligen, geistlichen oder städtischen Herrschaftseinheiten ausging, war letztlich das jeweilige Justiz- und Verwaltungssystem eines Herrschaftskomplexes und somit auch das Niveau der zentralherrschaftlichen Durchdringung seiner Territorien ausschlaggebend für die Erfolgchancen von Hexereianklagen. Als Faustregel gilt dabei, dass rechtlicher und politischer Partikularismus, die Eigenständigkeit der lokalen Gerichte und Behörden förderte und der Verfolgungsdrang auf seine Kosten kam. Ihre Einbindung in ein hierarchisch aufgebautes Justiz- und Verwaltungssystem, welches durch die Trennung von verfahrensführender und urteilsfindender Behörde ein System der „checks and balances“ vorweisen konnte, ging mit wenigen Hinrichtungen einher. Das lokale Prozessgeschehen wurde hier durch eine durchsetzungsfähige Aufsicht kontrolliert (Rummel/Voltmer 2008:42f.).

9.1 Die Europäische Gerichtsbarkeit im Vergleich

Allgemein stieß die Vorstellung des diabolischen Hexensabbats in den protestantischen Regionen auf wenig Widerhall. Hier fand sich eher das Bild der in Gruppen praktizierenden Hexen wieder. Aufbauend auf diesem Nährboden konnte es sein, dass eine Hexenverfolgung auf seine unmittelbare Nachbarschaft ausstrahlte und die Vorstellung des Hexensabbats mit seinem diabolischen Aspekt transportierte. Dies war beispielsweise bei den nordschwedischen

Blakulla-Verfolgungen (1668-1676) der Fall, bei denen es zu 300 Hinrichtungen kam. Wie uns jedoch die Beispiele des calvinistischen Schottlands und des lutherischen Herzogtums Mecklenburg zeigen, wo es zu verhältnismäßig vielen Hinrichtungen kam (1000 und 2000), steht die Übernahme des Hexensabbat-Konstruktes nicht in direkter Verbindung zur Prozessdichte (Rummel/Voltmer 2008:43f.). Der bloße Verweis auf die Akzeptanz des Hexensabbat-Konstruktes unter Bedacht seiner konfessionellen Unterschieden in der Rezeption reicht also nicht aus, um die strukturellen Bedingungen des entgrenzten Gewaltphänomens erklären zu können. Dies gilt ebenso für die Frage nach der tatsächlichen Bedeutung von der Anwendung des Gewohnheits- oder `gelehrten` Rechtes.

So basierte etwa die Rechtssprechung in Skandinavien, England und Schottland vorwiegend auf dem Gewohnheitsrecht, welches je nach regionalen Grundlagen in England und Skandinavien den Gebrauch der Folter einschränkte. In Schottland wiederum war ihre Anwendung für diesen „speziellen“ Fall sogar geboten. Im Rahmen des gewohnheitsrechtlichen Akkusationsverfahrens fand mit der Institution der Geschworenen die Urteilsfindung statt. Dieser Umstand weist prinzipiell auf einen für den Angeklagten schlechten Prozessausgang hin, da die Geschworenen selbst dem Verfolgungsmilieu entsprangen. In Dänemark und Schweden, wo es bekanntlich zu gemäßigten Verfolgungen kam, wurden jedoch die Entschlüsse der Geschworenen von übergeordneten Instanzen überprüft und konnten revidiert werden. Mit der lokalen Distanzierung zu Verfolgungsausbrüchen kann gleichzeitig eine objektivere Einschätzung der Anklagepunkte und Rechtssprechung beobachtet werden. Weiters müssen für den Fall Dänemarks zwei Bestimmungen aus dem Jahr 1547 genannt werden, welche die Möglichkeit einer Kettenreaktion von Hexenprozessen erheblich verminderten. Eine Bestimmung bezieht sich auf das Denunziationsverbot bereits beklagter oder verurteilter Verbrecher. Die andere regelt den Gebrauch der Folter und besagt, dass ihr Einsatz bei den Verhören erst nach erfolgter Verurteilung des Angeklagten legitimiert wäre (Lorenz/Midelfort 2006:10f).

Die Tatsache, dass es in England zu verhältnismäßig wenigen Verurteilungen vermeintlicher Hexen kam (ca. 600) wurde lange mit dem Fehlen des inquisitorischen Prozessverfahrens und des Foltergebrauches erklärt. Kontrastierend dazu wurden die Ausschreitungen in Schottland mit der dortig ausgeprägten Dämonologie und des Strafverfahrens, welches dem Inquisitionsprozesses ähnelte gesehen. Wie Levack nachwies lag der entscheidende Unterschied in der stärkeren Zentralgewalt von England. Zwar fehlte hier ein Gerichtssystem der Instanzen und die lokalen Gerichte beriefen sich in der Rechtssprechung weitgehend auf ihre gewohnheitsrechtlichen Traditionen. Zusätzlich entsprangen die juristisch ungebildeten Geschworenen dem gleichen sozialen Umfeld wie die Angeklagten. Den Vorsitz dieser Gerichte übernahm

jedoch zwingend ein ausgebildeter Rechtsgelehrter, welcher zudem in der Ausübung seiner Tätigkeit von Ort zu Ort wechselte. Dieser hatte für gewöhnlich großen und besänftigenden Einfluss auf die lokalen Gerichte. In Schottland hingegen war die Kontrolle der Justiz eine örtliche. Somit kann festgehalten werden, dass aus den Gegensätzen Gewohnheitsrecht und `gelehrten` Recht, Akkusations- und Inquisitionsprozess sowie Akzeptanz des Hexensabbat-Konstruktes keine adäquaten und allgemein gültigen Erklärungen gegeben werden können (Lorenz/Midelfort 2006:9f.).

In den meisten europäischen Gerichten hielt das Strafrechtverfahren des römischen Rechtes formal Einzug. Daraus darf, wie bereits gezeigt wurde nicht zugleich gefolgert werden, dass überall dort wo die römische Rechtsgrundlage mit ihren inquisitorisch orientierten Rechtsverfahren in das Prozessgeschehen Eingang fand, es zu mehr Hinrichtungen kam. Dies zeigt uns schon alleine das Beispiel „Frankreichs“. Vielmehr sollte uns nach den eben angeführten Überlegungen, die Frage des politischen und rechtlichen Partikularismus mit seiner letztlich dezentralisierten Gerichtsbarkeit beschäftigen.

9.2 „Frankreich“ und das Appellationsverfahren

Der Prozess der politischen Zentralisierung begann auf den Gebieten des heutigen Frankreichs viel früher als im restlichen Europa. Zwar wurde dieser Vorgang mit den 1560 einsetzenden sogenannten Religionskriegen erheblich gestört, da es zum Autoritätsverlust der Krone und einer erneuten Fragmentierung in der politischen Landschaft kam. Die Justiz im spätmittelalterlichen Frankreich zeigte sich noch zersplittert, es gab weder einheitliche Rechtsnormen noch eine einheitliche Rechtssprechung. Im Verlaufe des 16. Jh. kam es auch hier zur Implementierung des Inquisitionsverfahrens. Das Gewohnheitsrecht und das akkusatorische Prinzip im Strafgerichtsverfahren fanden jedoch weiterhin Anwendung, vor allem in den ländlichen und abgelegenen Gebieten. Vielen grundherrlichen Gerichten kam zudem das Privileg der hohen Gerichtsbarkeit zu, wobei sie alleinig für die Urteilssprechung und Exekution von Todesurteilen zuständig waren. Weiters gab es städtische, bischöfliche und dörfliche Gerichte, wobei das zuletzt genannte stetig unwichtiger wurde. Die königliche Gerichtsbarkeit und die regionalen Parlements nahmen diesen gegenüber immer mehr an Bedeutung zu. Ab Anfang des 17. Jh. setzte mit Amtsantritt Heinrich IV. eine Stärkung der monarchischen Zentralgewalt ein, wobei auch ein hierarchisch organisiertes Justiz- und Verwaltungssystem in seinen groben Zügen aufgebaut wurde. Den Parlements oblag nun mit dem Instrument der Appellationsverfahren die Kontrolle der Gerichtsbarkeit. Wurden beispielsweise von grundherrlichen Gerichten Todesurteile verhängt, konnte an das zuständige

Parlement appelliert werden (Wimmer 2009:154). Die Jurisdiktion des Parlements de Paris – als höchste Appellationsinstanz - erstreckte sich über zwei Drittel des nördlichen Frankreichs (8-10 Mio. Einwohner) und ließ von 1565-1640 „nur“ 115 Exekutionen durchführen (Gugler 1989:84). Insgesamt werden ungefähr 400 Hinrichtungen gezählt, welche von den regionalen Parlements beschlossen wurden. Die letzte Verurteilung einer `Hexe` im Pariser Gerichtsbezirk erfolgte 1625.

Soman arbeitete heraus, dass sich dieses rechtliche Vorgehen auf eine allgemeine Skepsis gegen Hexenprozesse rückführen lässt, wobei königliche Erlasse aus dem Jahr 1588 anordneten, dass in allen Hexenprozessen nach Paris appelliert werden müsse. Da sich zu diesem Zeitpunkt „Frankreich“ noch inmitten der großen konfessionellen Unruhen befand, konnte sich die Reform erst 1620 durchsetzen, wonach sie scheinbar regelmäßig stattfand. Auf diesem Wege wurden mehr als zwei Drittel der von lokalen Gerichten verurteilten Hexen von der höchsten Appellationsinstanz freigesprochen. Die Juristen des Parlement de Paris zeigten auch gegenüber der Folter als Mittel der Wahrheitsfindung große Bedenken, entwickelten Überlegenheitsgefühle gegenüber den niederen, meist ungelehrten und „abergläubischen“ Gerichtsbehörden und stürzten auch deswegen gerne die Urteile dieser Amtsrichter (Lorenz/Midelfort 2006:13). Mit der Eingliederung der lokalen, städtischen und grundherrlichen Gerichte in ein hierarchisch aufgebautes Justizsystem der Appellationsinstanzen kam es zu deren Kontrolle, was verfolgungshemmende Auswirkungen zeigte.

Die zu beobachtende größere Toleranz der Zentralbehörden eines Flächenstaates gegenüber den Hexereiverdächtigungen wird weiters auf die räumliche Distanz der Oberratsleute und Richter zu den geschilderten Bedrohungsszenarien dörflicher oder auch städtischer Bevölkerung rückgeführt. Diese befanden sich weder inmitten des Szenarios der Hexereibesuldiungen - konnten also nicht angegriffen und verdächtigt werden -, noch waren sie von den ortsspezifischen täglichen Ängsten umgeben (Wimmer 2009: 85; Rummel/Voltmer 2008: 102).

9.3 Das Heilige Römische Reich Deutscher Nationen

- die Carolina und die salvatorische Klausel

Wie bereits am Anfang dieser Arbeit festgestellt wurde, fanden auf den deutschen Ländern und Territorien unverhältnismäßig viele Hexenprozesse statt. Im Anschluss zu den eben angeführten Überlegungen muss die Ursache dieser Konzentration in den vielen Territorialstaaten, ihrer politische Zersplitterung und der daraus resultierenden dezentralisierten Gerichtsbarkeit gesehen werden. Die schwache Zentralgewalt des Kaisers kann nicht nur an den

Autonomiebestrebungen der politischen Herrschaftseinheiten festgemacht werden, sondern auch an der eher marginalen Bedeutung seiner zentralen Rechtsinstanz - dem Reichskammergericht - für die Hexenprozesse. Ihre Ineffizienz in der Durchführung muss analog zu ihrer kaum vorhandenen Kontrolle von Gerichten gesehen werden. Viele deutsche Territorien besaßen das *privilegium de non appellando*, was besagt, dass das Reichskammergericht letztlich nicht in die Verfahren der territorialen Gerichte regulierend eingreifen durfte (Stegmann 2006:19). Die von Kaiser Karl V. 1532 erlassene Peinliche Halsgerichtsordnung (Carolina) stellte erstmals den Versuch dar, das Strafrecht wie auch den formalen Ablauf reichsweit zu vereinheitlichen. Dies wäre an sich ein ziemlicher Fortschritt gewesen, doch hatten hier die Stände noch sehr viel Macht.

Unter grundsätzlichen Betrachtungen orientierten sich die gerichtlichen Hexenprozesse an den straf- und prozessrechtlichen Normen dieser Reichsgesetzgebung. Dieses „Kriminalgesetzbuch“ berücksichtigt den dämonologischen Hexereibegriff, zumindest seinem Wortlaut nach nicht. Lediglich für Schadenzauber sah das Gesetz nach wie vor die Todesstrafe vor. Das Urteil der Richter wäre hinsichtlich der Bestrafung anderer Formen der Magie ausschlaggebend, wobei lediglich milde Strafen ausgesprochen werden sollten (Dillinger 2007: 82). Als Strafverfahren anerkannte die Carolina sowohl den Inquisitions- als auch Akkusationsprozess. Was die allgemeinen Vorteile dieser verfahrensrechtlichen Neuerung waren, wurde bereits an anderer Stelle behandelt. Was jedoch interessant erscheint sind die in Artikel 44 angegebenen Bestimmungen im Indizienrecht, welche eine peinliche Befragung wegen Zauberei erlauben würden (Dok. 18). Da hier die Indizien so weit gefasst wurden, konnte eine rechtliche Beschränkung willkürlich einsetzenden Foltergebrauchs nicht gegeben werden. Vielmehr geriet nach diesem Artikel so gut wie jedermann/-frau in den Hexereiverdacht. Wenn nach dem `gütlichen Verhör` und auch nach der Androhung der Folter der Angeklagte weiterhin leugnete und kein Geständnis entrichtete, sollte nach Artikel 58 der Richter Art und Ausmaß der Folter bestimmen, um die genauen Umstände der Tat festzustellen, Suggestivfragen waren nicht vorgesehen (Stegmann 2006:14).

Gleichzeitig bestimmte die Carolina erstmals, dass alle `peinlichen Verhöre` schriftlich dokumentiert (Art. 189) werden mussten, womit Aussage und Prozessablauf archiviert wurden. Dies garantierte eine Trennung zwischen Verfahrensführung und Urteilsfindung. Weiters empfahl die Carolina, dass Laienrichter vor Ort im Falle von Strafverfahren Ratschläge von ausgebildeten Juristen einzuholen hätten. Die Prozessakten sollten an Juristenfakultäten, unparteiischen Rechtskundigen oder höheren gerichtlichen Instanzen eingereicht werden, womit eine Kontrolle der Verfahren einhergehen würde. Da nicht die Geltung eines

bindenden Urteils vorgesehen war, gaben die Gutachter lediglich Ratschläge. Diese Bestimmung verfehlte in der Praxis zumeist die ihr inhärente Intention, da entweder gleich gesinnte Rechtskundige zu Rat gezogen, sich über den Rat hinweg gesetzt oder unterschiedliche Juristenfakultäten gegeneinander ausgespielt wurden. Dies hatte unter anderen auch die Willkür des Foltereinsatzes zur Folge (Dillinger 2007:109). Die Verbindung zur Öffentlichkeit, welche durch die Verschriftlichung des Verfahrens nicht mehr in dem selben Ausmaß als in den gewohnheitsrechtlichen Verfahrensformen nötig war, stellte sich – nach Carolina – erst wieder am „Endlichen Rechtstag“ an einem öffentlichen Gerichtsort her. Hier fanden sich das Gericht und der Schreiber zusammen, um sowohl Geständnis als auch Urteil öffentlich zu verlesen (Stegmann 2006:16).

Da die Stände zu damaligen Zeiten noch ein sehr großes politisches Stimmgewicht hatten, konnte die Carolina nicht ohne ihrer Zustimmung verabschiedet werden. Aus diesem Umstand entsprang die *salvatorische Klausel* in der Vorrede zur Carolina (Dok. 17), womit sie nicht zwingend sondern nur subsidiär galt. Ihre Rechtsvorschriften waren hinsichtlich ihrer Geltung und territorialen Reichweite insofern eingeschränkt, als es jedem Landesfürsten frei überlassen war sie zu übernehmen, sie als Richtlinien zu betrachten oder eigene Gesetze zu verabschieden. Das Recht des Landesfürsten stand über jenem des Reiches, was zu unterschiedliche Landesgesetze führte. Dies bedeutet wiederum, dass Inhalte der Dämonologie auf die juristischen Definitionen des Hexereideliktes nicht gleichsam einwirkten. Standen dabei einzelne Elemente des kumulativen Hexereibegriffs (Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexenflug, Sabbat) im Vordergrund, wandte sich der Blick von materiellen Indizien ab. Die Gerichte wurden zur Wahrheitsfindung vorrangig auf die Folter ausgerichtet. Doch auch wenn die geltenden Gesetze eines Territoriums nicht mit den Elementen des kumulativen Hexenbegriffes vereinbar waren, floss teilweise das Wissen über die Dämonologie in die Praxis der Strafverfolgungsbehörden mit ein (Dillinger 2007:83). So entstanden eine Vielzahl an Rechtsordnungen in den deutschen Ländern und Territorien, die sich einmal mehr und einmal weniger voneinander unterschieden. Die Kursächsische Konstitution von 1572 - und nach deren Vorbild später auch die Osnabrücker Gerichtsordnung von 1618 - hob sich besonders durch ihre Strafverschärfung für Zauberei von den anderen ab. Für den einfachen Tatbestand des Teufelspaktes galt hier schon die Todesstrafe durch Verbrennen (Dok. 18).

Diese kaum vorhandene Zentralmacht bedeutet also den rechtlichen Partikularismus im Reich, welcher als herrschaftspolitische Handlungsoption zur Kompensation von Herrschaftsschwächen verwendet werden konnte. Der von Besitzern von Hochgerichtsrechten (unterhalb der landesherrlichen Ebene) oftmals mit den Waffen der Justiz geführte Kampf gegen die

Landesherrschaft, konnte auch zur Provokation, Demonstration oder Legitimation von Herrschaftsansprüchen dienen. Etwas anders verhielt es sich im westfälisch-lippischen Städtchen Lemgo. Ende des 17. Jh kam es hier zu einer großen Verfolgungswelle, die durch einen politischen Machtkampf, der hier ansässigen und miteinander konkurrierenden mächtigen Familien ausgelöst wurde. Hexereianschuldigungen und ihre Erfolgsaussicht auf Verfahrenseinleitung stellten sich als wirksame Waffe dar, wobei die Appellationen an den gräflichen Gebietsherr nicht erhört oder mit dem Verweis auf Meuterei bestraft wurden.

Eine quantifizierbare Untersuchung ergab, dass die intensivsten Verfolgungen in unabhängigen, exemten und kleineren Territorien stattfanden (Lorenz/Midelfort 2006: 12). Die großen Wellen der Hexenverfolgungen breiteten sich nicht auf den Gebieten mit den typischen Merkmalen frühmoderner Staatlichkeit aus. Mit dem organisierten Justiz- und Verwaltungsapparat und den juristisch geschulten Beamten lässt sich hier ein großer qualitativer Unterschied zu den mittleren und kleinen Herrschaftseinheiten mit protostaatlicher Infrastruktur nachweisen. Dies steht wiederum in direkter Verbindung mit den regionalen Unterschieden in den Verfolgungswellen.

10. Ausblick

Fassen wir zunächst nochmals die zentralen Aussagen der einzelnen Kapitel zusammen bevor wir uns auf die anspruchsvolle Arbeit ihrer Interpretation einlassen.

Die europäische Hexenverfolgung des 16. und 17. Jh. lässt sich anhand ihrer strafbaren Delikte von den einzelnen Zaubereiverfahren im Mittelalter unterscheiden. Die Prozesse entsprangen zwar regional unterschiedlich geprägten volkstümlichen Formen des Hexenglaubens, doch wiesen sie alle Elemente der scholastischen Hexenlehre des Spätmittelalters auf. Die Vorstellung einer diabolischen Welt, welche über die Hexen böswillig interagiert, war als solche für viele Zeitgenossen real. Weiters stellt die Hexenverfolgung keine einheitliche oder einzige Episode dar, sondern äußerste sich in zeitlichen und regionalen Konzentrationen. Jede Verfolgungswelle muss dabei in ihrem spezifischen gesellschaftlichen Kontext betrachtet werden, wobei für die meisten anzunehmen ist, dass sie in direkter Verbindung zu den sozialen Konsequenzen einer Agrarkrise oder Unwetterkatastrophe infolge der „Kleinen Eiszeit“ stehen. Das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Europa befindet sich in einem ganzheitlichen Transformationsprozess, welcher das Gesellschaftssystem restrukturiert. Infolge der Aufbrüche einer statisch hierarchischen Ordnung kam es zu sozialen Spannungen, welche mit aggressiven und gewalttätigen Verhaltensmuster ausgelebt wurden. Damit einher gingen Disziplinierungsmaßnahmen der weltlichen sowie geistlichen Obrigkeit. Die Konfessionsspal-

tung und die „Religionskriege“ sowie die Bauernaufstände und Revolten, können als Resultate der Restabilisierungsversuche angesehen werden und verdeutlichen zugleich die soziale und politische Instabilität. Mit der Krisenanfälligkeit Europas ging eine allgemeine Verunsicherung, sowohl der oberen als auch der unteren Gesellschaftsschichten einher, wobei sich zwischenmenschliche Beziehungen in einer „Dunstwolke“ der Angst und des Misstrauens ergaben. Ausschlüsse und Verfolgungen von Menschen, welche in ihrem Verhalten oder in ihrer gesundheitlichen Verfassung nicht den gemeinschaftlich gesetzten Normen entsprachen waren die Konsequenz. Als ein „erfolgreiches Produkt“ dieser Zeit kann die Hexenverfolgung angesehen werden. Infolge der scholastisch-theologisch entwickelten Hexenlehre und den Innovationen im Strafprozessrecht wurden jene Bedingungen geschaffen, welche rein theoretisch die Kapazität zur Ausrottung Gesamteuropas in sich trugen. Letztlich waren 50 bis 60 000 Menschen Opfer dieser Vorgänge, was immer noch schrecklich genug ist. Die Fragen, die es zunächst zu beantworten gilt sind, warum *ausgerechnet* mit den „Hexen“ die Spannungen ausgetragen wurden. Wie kam es dazu, dass *ausgerechnet* von ihnen eine derartige Aura der Bedrohung ausging, welche wiederum das Vorgehen gegen sie zu rechtfertigen schien und warum passierte dies *ausgerechnet* zu dieser Zeit?

Wie diese Arbeit aufzeigte, war die Hexenverfolgung kein direktes Resultat des Zusammenspiels Patriarchat/Absolutismus/religiös-moralischer Rigorismus, obwohl deren Bedeutungen für die ideengeschichtliche Entwicklung der Hexenlehre nicht abgesprochen werden können. Es kam zur Hexenverfolgung, weil die Menschen von der Existenz der Hexen überzeugt waren und dieser Glaube ihre Weltanschauung mitkonstituierte. Dieser Glaube war jedoch nichts von Außen Fabriziertes, welches strategisch geplant und dem Volksglauben oktroyiert wurde. Die Vorstellung der schwarzen Magie und der Schadenzauberei sind zählebige und uralte Phänomene, gegen welche man sich über Gegenzauber und Hilfsmittel aus dem tradierten volkstümlichen Magierepertoires zu helfen wusste. Die Vorstellung der Hexerei, wie sie zu Zeiten der Verfolgungen gegenwärtig war, unterschied sich vom traditionellen Alltagsglauben durch ihre diabolische Komponente. Erst mit der Vereinigung dieser beiden Komponenten konnte sich in der Bevölkerung jene Energie generieren, welche den nötigen Druck auf das Rechtssystem zur Anpassung ausübte; und dies war ab Ende des 15. Jh. der Fall.

Dem manifesten Hexenglauben muss unweigerlich die soziale Kategorie „Hexe“, welche seinem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext entspringt, vorausgehen. Dies, insofern sie als Ordnungswort für die Individuen funktioniert und Orientierungs- sowie Erklärungsmuster für Ereignisabläufen oder neue Erfahrungen anbietet. Ihr inhärent ist ein interpretativer Filter, der die Alltagskomplexität mindert, indem er den Vorgängen Sinn verleiht, und sie zuordnet. So

konstruierte „Hexe“ als Ordnungswort die sozialen Realitäten mit und beinhaltete multifunktionale Handlungsoptionen. Weltliche Obrigkeiten konnten dem gemeinen Volk ihre Macht demonstrieren und als gefährlich empfundene soziale Gruppen disziplinieren. Der geistlichen Obrigkeit ermöglichte es die Strafe Gottes für den Abfall vom wahren Glauben anhand der Exempel ketzerischer Hexerei zu verdeutlichen. Aber auch plötzlich auftretende Sterbefälle oder Krankheiten von Mensch und Tier, ökonomischer Verlust und dergleichen wurden entlang der schadenstiftenden und böswilligen Art der Hexe interpretiert.

Dem Hexenglauben eingeschrieben war die Einbeziehung einer anderen als Hexe(r) bezeichneten und beschuldigten Person, was auf seine soziale Dimension verweist. Mit der Personifizierung des Bösen, als Urheber der schädigenden Einflüsse und der Übernahme dieses Interpretationsangebotes kam es zugleich zu bestimmten und vorgegebenen Handlungsanweisungen und -abläufen. Die soziale Isolierung sowie ein aggressives und/oder gewalttätiges Verhalten gegenüber der beschuldigten Person fand dabei Legitimierung.

Die in Abgrenzung zur „reinen, moralischen“ christlichen Gemeinschaft negativ formulierte und konstruierte Kategorie „Hexe“ bewirkt bei der beschuldigten Person einen Abzug seines gesellschaftlichen Ansehens und seiner Wertschätzung was sich zugleich auf dem Konto des Anklägers anhäuft. Es sind also direkte Rückwirkungen auf den sozialen Status der Personen beobachtbar. Exzentrische Hexenjäger mussten auf diese Art nicht mehr unbedingt nach den strengen moralischen Werten und Normen leben, da sie durch ihre Tätigkeit schon genügend Überzeugungsarbeit für ihre „reine“ christliche Seele lieferten. Gegensätzlich dazu führte ein Hexereiverdacht für die betreffende Person meist zum Aufbruch aller sozialen Beziehungen, was natürlich den Prozessverlauf als auch die Selbstwahrnehmung erheblich beeinträchtigen musste.

Das Verhältnis des Hexenglaubens und der tatsächlichen Handlung ist jedoch situationsbedingt, wobei eine konkrete Hexereibeschildigung gegen eine Person meist erst geäußert wurde, nachdem ihre Familie schon über Generationen im Hexereiverdacht stand. Die Persönlichkeitsstruktur des Hexengläubigen und Anklägers ist hier interessant. Es kann als Tatsache angesehen werden, dass der Einfluss der Gemeinschaft auf das Individuum und seine Zurichtung viel größer waren als heute. Daraus ergibt sich eine Schwächung des Selbst, bei der den Anforderungen der Gemeinschaft Folge geleistet wird und zumeist unreflektiert deren Normen- und Wertesystem in die Instanz des Gewissens übersetzt. Unter Verweis auf das hohe symbolische Kapital der geistlichen Amtsträger, deren anerkannte Interpretations- und Handlungskompetenz lässt sich die Einigkeit der Gemeinden in ihrem Wertesystem verstehen. Dieses Wertesystem stellte ein Ideal dar, welches sich nicht als Richtlinie verstand sondern

seine Erfüllung einforderte. Da das imaginierte Ideal jedoch tatsächlich zielgehemmt und von der Wirklichkeit so weit entfernt war, erschuf es eine Kluft zu den Individuen. Handlungen, welche den allgemeinen sozialen Pflichten entsprechen mussten, sollten in Einklang der persönlichen Bedürfnisse und des allgemeinen Wertesystems ausgerichtet sein. Konnten dabei diese oder jene Anforderungen nicht erfüllt werden, kam es zu Schuldgefühlen und Störungen im Selbstwertgefühl. Als Abwehrmechanismus dieses Scheiterns kann die Projektion gesehen werden. Die Ichschwäche einer Person und somit ihr Hang zur Vorurteilsbildung bietet dieser mit dem Interpretationsangebot der Kategorie „Hexe“ die Möglichkeit interpersonale (zwischenmenschliche) sowie intrapersonale (in der eigenen Person begründete) Konflikte und Spannungen abzubauen. Indem mit den Hexen/Hexern Verantwortliche für eigene oder äußere krisenhafte Umstände gefunden werden, tritt zeitgleich die emotionale Entlastung dieser Person ein. Bedingt durch die Aufladung mit negativen Gefühlen gegen die beschuldigte Person äußert sich zumeist eine aggressive Verhaltensdisposition. Dabei müssen wir bedenken: je intensiver und je gewalttätiger diese Projektionen auf das Ersatzobjekt „Hexe“ sind, desto eine schrecklichere Gestalt nimmt es an und desto größer wird die Angst vor ihm. Die Projizierung des Bösen verstärkte letztlich den Hexenglauben und intensivierte die Verfolgung. Mit der kollektiven Externalisierung zu Lasten der „Hexe“ kam es zur inneren Stabilisierung und Solidarisierung.

Hexereibeschildigungen wurzeln zunächst noch in umgeleiteten oder verschobenen sozialen Konflikten (Schuldgefühl/Hass), welche dann beim Auftreten eines realen Schadens kausal in Verbindung zum Verursacher (Hexer) oder der Verursacherin (Hexe) gesetzt werden. Bei allen Ängsten und Problemen die der neuen Weltansicht entspringen, wohnt dem Glaubenssystem der realen Existenz und Wirksamkeit von Hexen/Hexer eine enorme kollektive sowie individuelle Entlastungsfunktion inne. Mit dem Hexenstereotyp wirken Projektion und Externalisierung als Strategien der Situationsbewältigung, indem Eigenverantwortung, Schuldgefühl und als negativ empfundene Eigenschaften, wie auch Phantasien auf die Fremdgruppe übertragen werden konnten. Als illustrativstes uns überliefertes Beispiel können hier wohl die zahlreichen „pornographischen“ Darstellungen von „Hexen“ angeführt werden. Wie dazu im Anhang besprochen wird, wurden damit die eigenen sexuellen Phantasien und Wünsche, welche von den moralischen Normen der Gesellschaft sanktioniert waren ausgelebt. Ebenso konnte die eigene Schuld an Ernteauffälle oder Tierseuchen, wie auch das plagende Gewissen einer verwehrten Nachbarschaftshilfe nicht nur besänftigt und verdrängt, sondern auch ins Gegenteil gekehrt werden. Der Selbstwahrnehmung als Opfer der Hexerei, folgte die offizielle Beschuldigung der verdächtigten Person und mit den sozialen Sanktionen,

ihrem eventuellen Gerichtsverfahren, der Verurteilung und Hinrichtung kam es auf Seiten des Klägers zur Selbstbestärkung und narzißtischen Aufwertung. Über derartige Vorgehensweisen konnte es anhand des Hexenstereotyps zur individuellen Vorteilsnutzung kommen. Um die funktionalen und geschlechtsbezogenen Zusammenhänge zwischen Hexereibeschildigung und dem sozialen Kontext zu verdeutlichen, ist besonders aufschlussreich, dass fast ausschließlich Personen aus dem sozialen Nahraum dessen beschuldigt wurden; die „Hexe“ musste im Blickfeld des Hexengläubigen sein. Mit der damaligen Gestaltung der Geschlechterrollen, welche sich im Alltagsleben auf unterschiedlich zugewiesenen Bereichen bezogen, kann auch erklärt werden, warum Hexereianschuldigungen an Frauen ihren Ursprung mehrheitlich bei Frauen hatten. Die alltägliche kommunikative Interaktion in der Öffentlichkeit war eher selten geschlechtsübergreifend. Die Vorstellung einer ständigen Gefährdung verschärft die Angstbereitschaft von Menschen und sorgt für die Entwicklung präventiver Abwehrmechanismen. Ambivalent und ein im Hexenglauben angelegter Widerspruch ist nun, dass sich durch diese Angstbereitschaft die Entlastungsfunktion nur eingeschränkt wirksam macht. Auch wenn die Möglichkeit gegeben ist, aggressive Gefühle an einem gesellschaftlich legitimierten Projektionsobjekt abzuladen, ändert sich an den Verhältnissen der allseits gegebenen Bedrohung nichts Wesentliches.

Wenn wir annehmen, dass dem Begriff „Hexe“ ein Deutungs- Orientierungs- und Handlungsmuster inhärent war, so ist bereits vorweggenommen dass es *die* Hexe, *den* Hexer nie tatsächlich gegeben hat, jedoch als soziale Realität erschien. Diese Realität, gebär sich zum einen aus den volkstümlichen Glaubensvorstellungen, zum anderen aus dem Lehrgebäude der Scholastiker und Dämonologen, welche infolge der Ketzerverfolgungen von den Inquisitoren im 15. Jh. zueinander in Verbindung gesetzt und mit den Interpretationen der Juristen weiterentwickelt wurde. Auf diesem imaginierten Feld entwarfen sie das Muster des Bösen, an dem sich das Gute zu beweisen hatte. Doch erst als die Inhalte dieses Vorstellungssystems vermittelt und in der Gesellschaft Verankerung fand, konnten sich Menschen selbst oder andere des Hexe-Seins bezichtigen. Es mag nicht weiter verwunderlich erscheinen, dass Menschen dazu neigen ihre Erfahrungen anhand vorgefertigter Muster zu interpretieren. Es stellt sich aber die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass das Interpretationsangebot der Hexerei über 300 Jahre erfolgreich in Anspruch genommen wurde.

Die spezielle Ausprägung des Gedankengutes der Hexerei wie auch ihre Zählebigkeit war zu jeder Zeit von der äußeren Welt der Sprache und seiner transportierten Ideen beeinflusst worden. Diese Schnittstelle im *kommunikativen Gedächtnis* der Individuen war der ausschlaggebende Punkt für die Identitätsbildung, den Transport und Weitergabe an nachkommende

Generationen. Die Verbindung der gelehrten Auffassung über den strafbaren Delikt der Hexerei mit den volkstümlich geprägten Hexereivorstellungen der „einfachen“ Leute, infolge der Rezeption des römischen Rechts war zwar eine überaus wichtige Bedingung; für die Stabilität dieses Interpretationsangebotes und die dauerhafte Legitimierung seiner Normen bedurfte es jedoch der stetigen Vergegenwärtigung seiner abstrakten Glaubenselemente. Die Erfindung des Buchdrucks förderte nicht nur die Kommunikation und Weiterentwicklung der gelehrten Auffassung, sondern ermöglichte auch die massenhafte Illustration von Quintessenzen der Hexenbüchern und Folterszenen auf Flugblättern. Über die Verbindung der diabolischen Hexerei mit alltäglichen Lebenssituationen und der volksmagischen Vorstellungswelt, ergab sich infolge der erlebbaren Spektakel der Hinrichtungen die Naturalisierung dieses Vorstellungssystems. Über gewöhnliche Arbeitsaufgaben und Verhaltensmuster konnte plötzlich jeder anhand scheinbar typischer Hexenmerkmale identifiziert werden. Denunziationen und erfolterte Geständnisse bestätigten dies nicht nur, sondern bestärkten und manifestierten seine Inhalte. Durch ihre Aufnahme in Volkssagen, Kirchenlieder und in den Gesprächsstoff des üblichen „small talks“ wurde die Existenz der Hexen in die tagtäglichen Lebensbereiche aufgenommen.

Die Veränderungen im Prozessrecht und im Gerichtswesen, welche erst die juristischen Grundlagen für die großen Verfolgungen schufen, erklären weiters, warum die europäische Hexenverfolgung ausgerechnet im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit stattfanden, aber auch warum sie später ihr Ende fanden. Die regionalen Konzentrationen der Hexenjagden sind überall dort anzutreffen, wo es eine dezentralisierte Gerichtsbarkeit mit mangelnder oder fehlender Zentralinstanz gab. Die Gerichtsbediensteten entsprangen hier meist dem Verfolgungsmilieu und der ortsansässige Richter konnte teilweise uneingeschränkt die Folterung anordnen. In keinem der stärker zentralisierten vormodernen Staaten (Frankreich, Spanien, England) kam es zu intensiven Hexenverfolgungen. Staatliche Strukturen drangen hier oftmals schon bis zu den lokalen Gerichten vor und banden diese in ein übergeordnetes System der Kontrollinstanzen ein. Somit soll unterstrichen werden, dass sich die europäische Hexenverfolgung zu Zeiten der sich modernisierenden Gesellschaftssysteme ergab. Mit den tief greifenden Umwälzungen in den europäischen Gesellschaftsordnungen kam es auch zur Modernisierung ihrer Rechtssysteme, wobei die Rezeption des römischen Rechtes und deren Konsequenzen wichtige Impulse für ihre Ausdifferenzierung setzten. Dabei ist festzuhalten, dass dieser Transformationsprozess zu unterschiedlichen Etappen die Herrschaftsbereiche Europas ergriff. In diesem Sinne lässt sich auch beantworten, ob die europäische Hexenverfolgung als Zufall in der Geschichte verbucht werden kann.

Unter sozialpsychologischen und kultursozialen Überlegungen stellten wir zunächst fest, dass der Hexenglaube seinem Wesen nach die ständig betriebene Auseinandersetzung der Menschen mit dem „Bösen“ zum Inhalt hat und sich die Hexenverfolgung als Selbsthilfe vor diesem „Bösen“ ergibt. Die beschriebenen Abwehrmechanismen der Projektion scheinen allgemein gültige Gesetzmäßigkeiten für Gesellschaften zu besitzen, denen somit stets ein latentes Potential zur Ausgrenzung und Stigmatisierung sozialer Gruppen inne wohnt. Hexenverfolgungen hätten unter diesen Gesichtspunkten auch noch im 18. und 19. Jh. stattfinden können, da dieser Hexenglaube noch lange nach den Verfolgungen existierte. Entscheidend für seine Radikalisierung ist jedoch, zu welchem Ausmaß die Ausgleichmechanismen des gesellschaftlichen Systems vorhanden sind. In unserem Falle intensivierten sich durch die Krisenanfälligkeit Europas die sozialen Spannungen und „Sündenböcke“ wurden gesucht. Das entscheidende dabei war, dass die volkstümliche und gelehrte Hexereivorstellung erst zu Zeiten der Transformationen im Rechtswesen aneinander trafen. Diese anfänglich voneinander relativ unabhängigen Entwicklungsprozesse verschmolzen dann in der Justiz zu dem gefährlichen Amalgam. Dies soll bedeuten, ohne einsetzende Modernisierung im Rechtssystem,

- keine juristische Rezeption der Hexenlehre,
- keine weltlichen Inquisitionsverfahren,
- keine erfolgten Geständnisse und Denunziationen.

Andererseits könnte auch gesagt werden, mit der Säkularisierung des Rechtssystems,

- keine religiösen Elemente in den Rechtsnormen,
- keine Verfahrensaufnahmen wegen Hexereidelikte,
- keine legalen Hexenverfolgungen
- keine 50 – 60 000 Opfer der Hexerei.

Somit muss auch der „Erfolg“ der europäischen Hexenverfolgung als Zufall angesehen werden, der aus einer protostaatlichen Justiz in seiner Entwicklungsphase resultierte. Unter den Bedingungen moderner Staatlichkeit, mit seiner wirkungsvollen Ächtung privater Gewalt hat das Individuum Anspruch auf Sicherheit. Sie vermag die sozialen Devianzen der Individuen dadurch zu mildern, dass Bezugsprobleme ihrer Lebensformen auf die kollektive Ebene der Problemlösung gehoben werden. Moderne Antihexereibewegungen, welche in Verfolgungen ausarten, können sich so auch nur im Umfeld mangelnder Staatlichkeit ergeben.

11. Literaturverzeichnis

Adorno, T.W. 1968: Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil, Bd. I, Amsterdam, de Munter

Adorno, T.W. 1989: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, 5. Aufl., F.a.M., Suhrkamp

Assmann, Aleida 1998: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer, Köln-Weimar-Wien, Böhlau

Assmann, Jan 1999: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl., München, Beck

Assmann, Jan 2006: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 116, Wien, Picus

Assmann, Jan 2000: Religion und kulturelles Gedächtnis, Orig.-Ausg., München, Beck

Baldauf, Dieter 2004: Die Folter. Eine deutsche Rechtsgeschichte, Köln, Böhlau

Berenwinkel, Barbara 1998: Hexen. Geschichten einer dunklen Zeit in Bildern und Werken, Augsburg, Pattloch

Behringer, Wolfgang 1987: Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit, München-Wien, Oldenbourg

Behringer, Wolfgang 2005: Hexen. Glaube – Verfolgung – Vermarktung, 4. Aufl., München, Beck

Behringer, Wolfgang 2000: Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München, DTV

Bourdieu, Pierre 1992: Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg, VSA

Bourdieu, Pierre 2001: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, F.a.M., Suhrkamp

Bourdieu, Pierre 1998: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, 1. Aufl., F.a.M., Suhrkamp

Bourdieu, Pierre 1997: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, 2. Aufl., F.a.M., Suhrkamp

Bologne, Jean Claude 1995: Von der Fackel zum Scheiterhaufen. Magie und Aberglaube im Mittelalter, Solothurn-Düsseldorf, Walter

Briggs, Robin 1998: Die Hexenmacher. Geschichte der Hexenverfolgung in Europa und der Neuen Welt, Berlin, Argon

Decker, Rainer 2004: Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit, Darmstadt, Primus

Delumeau, Jean 1985: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt

Duerr, Hans Peter 1978: Traumzeit. Über die Grenzen zwischen Wildnis und Zivilisation, F.a.M., Syndikat

Deschner, Karlheinz 1974: Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums, 1. Aufl., Düsseldorf-Wien, Econ

Dillinger, Johannes 2007: Hexen und Magie. Eine historische Einführung, Bd. 3, F.a.M.-New York, Campus

Dülmen, Richard van 1995: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. 4. Aufl., München, Beck

Etzersdorfer, Irene 2007: Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte, Wien, Böhlau

Freud, Sigmund 2007: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, 8. Aufl., F.a.M., Fischer

Fuhrmann, Manfred 1985: Tacitus, Cornelius: Germania, Stuttgart, Reclam

Gloger, Bruno/Zöllner, Walter 1984: Teufelsglaube und Hexenwahn, Wien-Köln-Graz, Böhlau

Grössing, Helmut 1998: Hexenwesen und Hexenverfolgung in wissenschaftshistorischer Sicht, Wien, Erasmus

Hartmann, Hans-Peter/Kernberg, Otto F. 2006: Narzissmus. Grundlagen-Störungsbilder-Therapie, Schattauer Verlag

Heinz, Peter 1957: Soziale Vorurteile. Ein Problem der Persönlichkeit, der Kultur und der Gesellschaft, Köln, Verlag für Politik und Wirtschaft

Honegger, Claudia 1979: Die Hexen der Neuzeit. Analysen zur Anderen Seite der okzidentalen Rationalisierung, 2. Aufl., F.a.M., Suhrkamp

Heinsohn, Gustav/Steiger, Otto 1985: Die Vernichtung der weisen Frauen. Beiträge zur Theorie und Geschichte von Bevölkerung und Kindheit, 1. Aufl., Herstein, März

Kieckhefer, Richard 1976: European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500, London, Routledge & Kegan Paul

Horkheimer M./Adorno T.W. 1947: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente Amsterdam, Querido

Kittredge, George Lyman 1929: Witchcraft in Old and New England, Cambridge-Mass, Harvard Univ. Press

König, Emil B. 1995: Geschichte der Hexenprozesse, Wiesbaden, Fourier

Labouvie, Eva 1992: Verbotene Künste: Volksmagie und ländlicher Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16.-19. Jahrhundert), Bd.4, St. Ingbert, Röhrig-Universitätsverlag

Lehmann, Hartmut 1980: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart, Kohlhammer

Levack, Brian 1987: Witch-hunt in Early Modern Europe, 1. Aufl., London-New York, Longman

Levack, Brian 1999: Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa. – Aus dem Englischen von Ursula Scholz, 2. Aufl., München, Beck

- Ludendorff, Mathilde 1934: Christliche Grausamkeit an Deutschen Frauen, München
- Macfarlane, Alan 1979: The Origins of English individualism, Cambridge, Blackwell
- Macfarlane, Alan 1970: Witchcraft in Tudor and Stuart England, London, Oxford Univ. Press
- Malinowski, B. 1951: Die Dynamik des Kulturwandels, Wien, Humboldt
- Marcuse, Herbert 1965: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, insbes.: Das Veralten der Psychoanalyse, S. 85-107
- Midelfort, H.C.Eric 1972: Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations, Stanford, Stanford Univ. Press
- Mitscherlich, Margarete 1985: Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter, 2. Aufl., F.a.M., Fischer
- Monter, Edward William 1976: Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation, Ithaca
- Münch, Paul 1999: Das Jahrhundert des Zwiespalts. Deutsche Geschichte 1600-1700, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer
- Perlhefter, Verena 2003: Die Gestalt des „Hexenjägers“ des 17. Jahrhunderts und sein gesellschaftliches und politisches Umfeld, Wien-Oxford-Bern, Peter Lang
- Radonic, Ljiljana 2004: Die friedfertige Antisemitin? Kritische Theorie über Geschlechterverhältnis und Antisemitismus, Berlin-Wien-Frankfurt a.M. (u.a.), Peter Lang
- Renggli, Franz 1992: Selbstzerstörung aus Verlassenheit. Die Pest als Ausbruch einer Massenpsychose im Mittelalter, Hamburg, Rasch und Röhring
- Rosenberg, Alfred 1938: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, 9. Aufl., München, Hoheneichen
- Rummel, Walter/Voltmer, Rita 2008: Hexen und Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit, Darmstadt, WBG
- Schwingel, Markus 1998: Pierre Bourdieu zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg, Junius

Schormann, Gerhard 1996: Hexenprozesse in Deutschland, 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Six, Clemens 2006: Hindi – Hindu – Hindustan. Politik und Religion im modernen Indien, Bd. 2, Wien, Mandelbaum

Spee, Friedrich von (1632) 1982: Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter, München, DTV

Treuer-Roper, Hugh Redwald 1970: Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts, F.a.M.-Darmstadt, Propyläen, insbes.: Der europäische Hexenwahn des 16. und 17. Jahrhunderts, S. 95-179

Tschacher, Werner 2000: Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter, Aachen, Shaker

Walz, Rainer 1993: Hexenglaube und magische Kommunikation im Dorf der Frühen Neuzeit. Die Verfolgungen in der Grafschaft Lippe, Paderborn, Schöningh

Wimmer, Hannes 1996: Die Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie, Wien, WUV

Wimmer, Hannes 2000: Die Modernisierung politischer Systeme. Staat, Partei, Öffentlichkeit; Wien-Köln-Weimar; Böhlau

Wimmer, Hannes 2009: Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates, Wien, LIT

Sammelbände

Ahrendt-Schulte 1995: Hexenprozesse als Spiegel von Alltagskonflikten. In: Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 347-359

Assmann, Jan 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann/Hölscher (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis, F.a.M., Suhrkamp, S. 9-19

Behringer, Wolfgang 1987: >> Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung...<<. Hexenprozesse und Hexenverfolgungen in Europa. In: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Hexenwelten. Magie und Imagination, F.a.M, Fischer Taschenbuchverlag, S. 131-169

Behringer, Wolfgang 1995: Sozialgeschichte und Hexenverfolgung. Überlegungen auf der Grundlage einer quantifizierenden Regionalstudie. In: Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 321 – 345

Behringer, Wolfgang 1996: Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland. In: Barry, Jonathan u. a. (Hrsg.): Witchcraft in Early Modern Europe, Cambridge (u.a.), Cambridge Univ-Press, S. 64-95

Borsche, Tilmann 2003: Orientierung im unsicheren Feld der Begriffe. In: Scholtz/Trappe (Hrsg.): Sicherheit - Grundproblem moderner Gesellschaften, Königshausen&Neumann, S. 11-24

Brackert, Helmut 1977: „Unglückliche, was hast du gehofft?“ Zu den Hexenbüchern des 15. bis 17. Jh.. In: Becker/Bovenschen/Brackert u.a. (Hrsg.): Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, 1. Aufl., Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag

Dülmen, Richard van 1987: Imaginationen des Teuflischen. Nächtliche Zusammenkünfte, Hexentänze, Teufelssabbate. In: ders. (Hrsg.): Hexenwelten. Magie und Imagination, F.a.M, Fischer Taschenbuchverlag, S. 94-130

Ehnmark, Erland 1955: Religion und Magie – Frazer, Söderblom und Hägerstrom. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, S. 302-313

Götz, Roland 1999: Der Dämonenpakt bei Augustinus. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.): Teufelsglaube und Hexenprozesse, 4. Aufl., München, Beck Verlag, S. 57 – 85

Jilg, Waltraut 1999: „Hexe“ und „Hexerei“ als kultur- und religionsgeschichtliches Phänomen. In: Schwaiger, Georg (Hrsg.): Teufelsglaube und Hexenprozesse, 4. Aufl., München, Beck Verlag, S. 37-57

Kollingbaum, Gisela 1987: Naturwissenschaftliche, mythologische und historische Erklärungen. In: Flossmann, Ursula/Putschögl, Gerhard (Hrsg.): Hexenprozesse, S. 127-131

Kriss, Rudolf 1968: Zum Problem der religiösen Magie und ihrer Rolle im volkstümlichen Opferbrauch und Sakramentalien-Wesen. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.) 1978: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft

Labouvie, Eva 1987: Hexenspuk und Hexenabwehr. Volksmagie und volkstümlicher Hexenglaube. In: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Hexenwelten. Magie und Imagination, F.a.M, Fischer Taschenbuchverlag, S. 49-93

Labouvie, Eva 1995: Männer im Hexenprozess. Zur Sozialanthropologie eines männlichen Verständnisses von Magie und Hexerein. In: Opitz, Claudia (Hrsg.): Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung, Freiburg-Wien-Breisgau (u.a.), Herder Verlag

Lehmann, Hartmut 1978: Hexenverfolgungen und Hexenprozesse im alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung. In: Grab, Walter (Hrsg.): Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Bd. VII, S. 13-70

Lévi-Strauss, Claude 1949: Der Zauberer und seine Magie. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.) 1978: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, S. 256-278

Malinowski, Bronislaw 1925: Die Kunst der Magie und die Macht des Glaubens. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.) 1978: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, S. 84-109

Midelfort, H.C. Eric 1995: Alte Fragen und neue Methoden in der Geschichte des Hexenwahns. In: Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes, Bd. 15, Würzburg, Königshausen&Neumann, S. 13-30

Nassehi, Armin 2003: „Zutritt verboten!“ Über die politische Formierung privater Räume und die Politik des Unpolitischen. In: Lamnek, Siegfried/Tinnefeld, Marie-Theres (Hrsg.): Privatheit, Garten und politische Kultur. Von kommunikativen Zwischenräumen, Leske und Budrich, Opladen

Nesner, Hans-Jörg 1999: "Hexenbulle" (1484) und "Hexenhammer" (1487). In: Schwaiger, Georg (Hrsg.): Teufelsglaube und Hexenprozesse, 4. Aufl., München, Beck Verlag, S. 85-103

Schade, Ingrid 1987: Kunsthexen – Hexenkünste. Hexen in der bildenden Kunst vom 16. bis 20. Jahrhundert. In: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Hexenwelten. Magie und Imagination, F.a.M, Fischer Taschenbuchverlag, S. 170-218

Schöcke, Inge 1987: Hexen heute. Traditioneller Hexenglaube und aktuelle Hexenwelle. In: Dülmen, Richard van (Hrsg.): Hexenwelten. Magie und Imagination, F.a.M, Fischer Taschenbuchverlag, S. 282-305

Schwerhoff, Gerd 1995: Die Erdichtung der weisen Männer. Gegen falsche Übersetzungen von Hexenglauben und Hexenverfolgung. In: Lorenz, Sönke/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 391- 419

Pettersson, Olof 1957: Magie – Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.) 1978: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, S. 313-325

Petzoldt, Leander 1978: Einleitung. In: ders. (Hrsg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, VII-XVI

Wax, Murray/Wax Rosalie 1963: Der Begriff der Magie. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.) 1978: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, S. 325-348

Artikel

Assman, Aleida 2001: „Gedächtnis“ - Ein vielschichtiger Begriff -. In: Wirtschaft&Wissenschaft 9, Heft 4, S. 34 – 45

Trusen, Winfried 1988: Der Inquisitionsprozeß. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen. In: ZRG KA 74, S. 168–230

Online Dokumente

Lorenz, Sönke/Midelfort, H. C. Erik 2006: Hexen und Hexenprozesse. Ein historischer Überblick. In: historicum.net, URL:

http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/3353/ letzter Zugriff: 14.12.2008

Erstveröffentlichung 1991 in: Praxis Geschichte 4, Themenheft "Hexen(verfolgung)", Westermann Verlag, S. 4-12

Neugebauer-Wölk, Monika: Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung. In: Moeller, Katrin (Hrsg.): Hexenforschung/Forschungsdebatten, historicum.net, URL:

http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5511/ letzter Zugriff: 14.12.2008

Erstveröffentlichung 2003 in: Geschichte und Gesellschaft 29, Heft 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, S. 316-347

Stegmann, Knut 2006: „Die gefangene leugnet alles“. Untersuchungen zu Entstehungsbedingungen und Ausprägungen frühneuzeitlicher Hexenverhörprotokolle, Dipl. Arbeit, Philosophische Fakultät, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. In: Moeller, Katrin (Hrsg.): historicum.net, URL:

http://www.historicum.net/themen/hexenforschung/thementexte/magisterarbeiten/art/Die_gefangene/html/ca/995312ebb8/ letzter Zugriff: 14.12.2008

Links der Online-Bilderrecherche

<http://images.google.at/imgres?imgurl=http://histor.ws/hexen/katalog5/breughelalchemist.gif&imgrefurl=http://histor.ws/hexen/galdmagie.htm&usq= VecweHWjw5VNAuxwtmTrqpdcM6g=&h=216&w=300&sz=23&hl=de&start=1&tbnid=lnSI10a0IZd4gM:&tbnh=84&tbnw=116&prev=/images%3Fq%3DMaleuvre%2B1612%2BKupferstich%26gbv%3D2%26hl%3Dde%26sa%3DG>

<http://www.gerda-riedl.de/material/akte.jpg>

<http://www.latein-pagina.de/hexen/pics/hinrichtung/hinrichtung01.jpg>

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6b/Flugblatt_Zauberey_1626.JPG

http://www.inidia.de/folter_halsgericht.jpg

Anhang A.1 Dokumente

1. *Tacitus*: Heilige Rauen bei den Germanen. 1. Jahrhundert n. Chr.

„Die Germanen glauben sogar, den Frauen wohne etwas Heiliges und Seherisches inne; deshalb achten sie auf ihren Rat und hören auf ihren Bescheid. Wir haben es ja zur Zeit des verewigten Vespasian erlebt, wie Veleda lange Zeit bei vielen als göttliches Wesen galt. Doch schon vor Zeiten haben sie Albruna und mehrere andere Frauen verehrt, aber nicht aus Unterwürfigkeit und als ob sie erst Göttinnen aus ihnen machen mußten.

Von den Göttern verehren sie am meisten den Merkur (Wodan); sie halten es für geboten, ihm an bestimmten Tagen auch Menschenopfer darzubringen. Herkules (Donar) und Mars (Zio) stimmen sie durch bestimmte Tiere gnädig. Ein Teil der Sueben opfert auch der Isis. Worin der fremde Kult seinen Grund und Ursprung hat, ist mir nicht recht bekannt geworden; immerhin beweist das Zeichen der Göttin – es sieht wie eine Barke aus-, dass der Kult auf dem Seewege gekommen ist.

Im übrigen glauben die Germanen, dass es der Hoheit der Himmlischen nicht gemäß sei, Götter in Wände einzuschließen oder irgendwie der menschlichen Gestalt nachzubilden. Sie weihen ihnen Lichtungen und Haine, und mit göttlichen Namen benennen sie jenes geheimnisvolle Wesen, das sie nur in frommer Verehrung erblicken.

Auf Vorzeichen und Losorakel achtet niemand so viel wie sie (...)

(zit. nach Behringer 2000: 21-22/Fuhrmann 1985: 8).

2. Des Hl. *Augustinus* Lehre vom Teufelspakt

„Alles das ist Aberglaube, was von den Menschen eingerichtet wurde und sich auf die Herstellung und Verehrung von Götzenbildern bezieht oder auf die Verehrung eines Geschöpfes oder eines Teils eines Geschöpfes wie Gott oder auf Beratschlagungen oder gewisse Abmachungen (>pacta<) von Zeichen, die mit Dämonen abgeschlossen wurden, wie es die Bemühungen der magischen Künste sind. (...). Dazu gehören die Bücher der Eingeweiden und Vogelschauer (...), auch alle Amulette und Heilmittel (...), tausende nichtigster Einhaltungen (...). Zu dieser Art des verderblichen Aberglaubens sind ebenso die Nativitätssteller und Astrologen zu rechnen (...). Auch diese Ansichten sind auf die selben gleichsam Abmachungen (>pacta<) und Übereinkünfte mit Dämonen zurückzuführen. (...) Deshalb nämlich wird es geschehen, dass nach einem geheimen göttlichen Ratschluss die nach Bösen begierigen Menschen wegen der Vergehen ihres Willens zum Spott und Betrug den sie verspottenden und betrügenden pflichtvergessenen Engeln ausgeliefert werden, denen der unterste Teil der Welt gemäß der vortrefflichen

Ordnung der Dinge aufgrund des Gesetzes der göttlichen Vorsehung unterworfen ist (...). Also sind alle derartigen Künste eines nichtigen oder schädlichen Aberglaubens aufgrund einer verderblichen Gemeinschaft von Menschen und Dämonen als gleichsam Pakte einer treulosen und hinterlistigen Freundschaft zutiefst zurückzuweisen und zu meiden; (...) weil man, was man opfert, den Dämonen opfert und nicht Gott (...)“
(zit. nach Behringer 2000: 53/Götz 1999 : 72).

2. Zerstörung der Heiligtümer der Elbslawen durch den Bischof von Lübeck, Januar 1156
„Es traf sich aber, dass wir auf unserem Zuge in einen Wald kamen, welcher der einige in jenem Lande ist; denn dasselbe besteht ganz aus einer Ebene. Da sahen wir unter sehr alten Bäumen heilige Eichen, welche dem Prove, dem Gotte jenes Landes, geweiht waren; diese umgab ein freier Hofraum und ein sehr sorgfältig aus Holz gebauter Zaun, in dem sich zwei Pforten befanden. Denn außer den Hausgöttern und den Götzen, die jedes einzelne Dorf im Überfluss hatte, war dieser Ort das Heiligtum des gesamten Landes, und für denselben ein besonderer Oberpriester, sowie besondere Feste und verschiedene arten von Opfern bestimmt. Dort pflegte am zweiten Tage jeder Woche das Volk mit dem Priester und dem Fürsten zum Gerichte zusammenzukommen. Der Eintritt in den Hofraum war allen verwehrt, außer dem Priester und denen, die opfern wollten, oder die von Todesgefahr bedrängt wurden; denn diesen wurde Schutz und Zuflucht hier niemals verweigert. Die Slaven haben nämlich solche Ehrfurcht vor ihren Heiligtümern, dass sie nicht dulden, dass der Bezirk eines solchen mit Blut, sei es auch von Feinden, befleckt werde. Zum Eid lassen sie es selten kommen; denn schwören ist bei ihnen beinahe so viel wie sich verschwören, nämlich den rächenden Zorn der Götter auf sich herabrufen. Die Slaven haben vielerlei Götzendienst; denn sie stimmen nicht alle in derselben Art von Aberglauben überein. Die einen stellen nämlich phantastische Götzenbilder in den Tempeln zur Schau aus, wie z.B. das Götzenbild zu Plön, welches sie Podaga nennen; andere bewohnen Wälder und Haine, wie der Gott Prove zu Aldenburg; von solchen gibt es keine Bilder. Viele Götzen stellen sie auch mit zwei, drei oder noch mehr Köpfen dar. Bei aller Mannigfaltigkeit derjenigen Götter aber, denen sie Fluren und Wälder, Leiden und Freuden zuschreiben, leugnen sie doch nicht, dass ein Gott im Himmel über die übrigen herrsche; dieser vor allen gewaltige aber, sagen sie, Sorge nur für die himmlischen Angelegenheiten, die anderen aber gehorchen ihm, indem sie die ihnen von ihm übertragenen Ämter verwalten; sie seinen aus seinem Blute entsprossen, und jeder Gott stehe um so höher, je näher er diesem Gott der Götter stehe. Als wir an diesen Hain und an diesen Ort der Unheiligkeit kamen, ermahnte

uns der Bischof, dass wir tüchtig daran gehen möchten, den Hain zu zerstören. Er selbst sprang vom Pferde und zerschlug mit seinem Stabe die ausgezeichnet verzierten Vorderseiten des Tores; darauf traten wir in den Hof und häuften alle Zäune um jene heiligen Bäume herum auf, und machten einen Scheiterhaufen, den wir anzündeten, jedoch nicht ohne Besorgnis, von den Eingeborenen überfallen zu werden; allein Gott schütze uns (...). Am folgenden Sonntag kam das ganze Volk des Landes auf dem Markte zu Lübeck zusammen; dort fand sich auch der Bischof ein, und hielt an die versammelte Menge eine Anrede, in der er sie ermahnte, die Götzen aufzugeben und den einigen Gott, der im Himmel ist zu verehren, und sich taufen zu lassen und den bösen Werken zu entsagen, nämlich dem Berauben und Morden der Christen“ (zit. nach Behringer 2000: 63f.).

3. Papst Gregor I.: Missionsinstruktionen aus dem Jahr 601

„An den sehr geliebten Sohn, den Abt Mellitus, Gregor, Knecht der Knechte Gottes.

Nach der Abreise unserer Gefährten, die bei Dir sind, sind wir sehr besorgt geworden, weil wir nichts über den glücklichen Verlauf Eurer Reise gehört haben. Wenn Euch also der allmächtige Gott zu dem sehr ehrwürdigen Mann und unserem Bruder, dem Bischof Augustin geführt haben sollte, sagt ihm, was ich in der Sache der Engländer lange überlegt und bedacht habe; nämlich, dass die Heiligtümer der Götzen bei diesem Volk keineswegs zerstört werden müssen, dass aber die Götzenbilder, die sich darin befinden, zerstört werden sollen, dass Wasser geweiht und in diesen Heiligtümern versprengt, dass Altäre gebaut, Reliquien niedergelegt werden. Denn wenn diese Heiligtümer gut gebaut sind, müssen sie notwendigerweise vom Dämonen Kult in die Verehrung des wahren Gottes verwandelt werden, damit dieses Volk, wenn es sieht, dass diese seine Heiligtümer nicht zerstört werden, den Irrglauben aus dem Herzen verbannt und, den wahren Gott erkennend und bewundernd, mit mehr Zutrauen an den Orten zusammenkommt, an die es gewöhnt ist. Und da sie viele Rinder als Opfer für die Dämonen zu schlachten pflegen, muss für sie auch daraus eine andere Feier werden; dass sie sich am Tag der Weihe oder am Tag der heiligen Märtyrer, deren Reliquien dort niedergelegt sind, Hütten aus Baumzweigen um diejenigen Kirchen bauen, die aus den Heiligtümern entstanden sind, und den Festtag mit frommen Festmahlen begehen und nicht mehr Tiere dem Teufel opfern und zum Lobe Gottes für ihre Essen Tiere schlachten und dem Geber der Dinge für ihre Sättigung Dank sagen, damit sie, wenn ihnen äußerlich einige Freuden erhalten bleiben, den inneren Freuden leichter zustimmen können. Denn zweifellos ist es unmöglich, schwerfälligem

verstand alles auf einmal wegzunehmen, da ja auch derjenige, der den höchsten Gipfel besteigen möchte, Schritt für Schritt und nicht in Sprüngen nach oben kommt. (...) Es ist also notwendig, dass Deine Liebe dies dem erwähnten Bruder sagt, damit er, der gegenwärtig dort eingesetzt ist, erwägt, wie er alles ordnen soll. Gott möge dich unversehrt bewahren, wertester Sohn.

Gegeben am 17. Juli, im 19. Jahr der Herrschaft unseres Herrn Mauricius Tiberius, des allerfrömmsten Augustus, im 18. Jahr nach dem Konsulat dieses Herrn, in der 4. Indiktion“ (zit. nach Behringer 2000: 55f.).

4. *Lex Baiuvariorum*: Bestimmungen gegen *aranscarti*, frühes 8. Jahrhundert

Titel XIII, cap. 8: Si alterius initiaverit messem/Wenn einer die Getreide-Ernte eines anderen besprochen hat.

„Wenn einer mit Zauberkünsten (*maleficis artibus*) eines anderen Getreide-Ernte besprochen hat (*initiauerit*), was man *aranscarti* nennt, und ertappt worden ist, der büßt mit 12 Schillingen. Und er muss für ein Jahr dessen Familie, dessen ganzes Anwesen und das Vieh versorgen. Und wenn jener Mensch von seinem Gut in jenem Jahr verloren hat, so muss er es ersetzen. Und wenn er es leugnen wollte, muss er mit 12 Eideshelfern schwören oder sich mit einem gegürteten Kämpfer messen, das bedeutet: im Zweikampf.“

(zit. nach Behringer 2000: 56f.).

5. Sächsische Zaubersegen, 1588 und 1597

„Gehet hin, jhr alb vnd Elbin, zu N.
Solt jhme sein hertze zubrechen,
seine gliedmas schwächen;
eher alle glocken klingen,
alle messe sinden
vnd eher die Euangelien werden gelesen
vnd ehe jhr alle berge gestigen
vnd ehe jhr alle beume bladen
vnd ehe jhr alle wasser waden
sie sollen jm sein blut verzehren,
das ehr nitt mehr kan kiefen.“

(zit. nach Behringer 2000: 37).

6. Die alte abendländische Parole *`Tota mulier sexus`*:

„Im Mittelalter, als Männer und Frauen abends beteten, „in Schuld bin ich gezeugt worden, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“, wurde die Frau von der Kirche als Böse und teuflisch diffamiert, als Ursprung allen Übels. Der Fromme sollte sie fliehen, die Häuser von Frauen meiden, weder essen mit ihnen noch sprechen. Sie galten als „Schlangen und Skorpione“, „Gefäße der Sünde“, das „verdammte Geschlecht“, dessen „verruhte Aufgabe“ es war, die Menschheit zu verderben.“

(zit. nach Deschner 1974: 209)

7. Misogyne Passage aus dem Hexenhammer

„(...). Sie sind von Natur aus leichtgläubiger und einfältiger. Ihre Zunge ist schlüpfrig und sie können das, was sie durch schlechte Kunst erfahren, ihren Genossinnen kaum verheimlichen. Heimlich, da sie keine Kräfte haben, suchen sie sich leicht durch Hexenwerke zu rächen. Nochmals bitterer als der Tode, weil der Tod des Körpers ein offener, schrecklicher Feind ist; das Weib aber ein heimlicher, schmeichelnder Feind“

(zit. nach Berenwinkel 1998: 89).

8. Kommentar zur päpstlichen Bulle (1484) von den Dominikanern Institoris und Sprenger (Verfasser des Hexenhammers).

Ihnen sei völlig klar, „wenn von der Ketzerei der Hexer mehr Weiber als Männer besudelt gefunden werden. Daher ist auch folgerichtig die Ketzerei nicht zu nennen die der Hexer, sondern der Hexen, damit sie den Namen bekomme a potiori; und gepriesen sei der Höchste, der das männliche Geschlecht vor solcher Scheußlichkeit bis heute so wohl bewahrte“

(zit. nach Deschner 1979: 212).

9. Joseph Hansens Beschreibung des frühneuzeitlichen Hexereibegriffs

Diese Hexen waren: „(...) verworfene Menschen, und zwar vornehmlich Angehörige des weiblichen Geschlechts, welche zunächst einen Pakt mit dem Teufel geschlossen hatten, um mit dessen Hilfe unter Anwendung von mancherlei zauberischen Mitteln ihren Mitmenschen an Leib und Leben, am Besitz, an Haustieren oder an Saaten und Früchten Schädigungen aller Art zuzufügen; Menschen, die ferner an dem unter dem Vorsitz des Teufels stattfindenden nächtlichen Sabbat teilnahmen, auf diesem dem körperlich

erscheinenden Teufel Verehrung erwiesen, dagegen Christus, Kirche und Sakramente frech verleugneten und schimpflich verhöhnten; Menschen, die sich (...) mit teuflischer Hülfe in schnellem Flug durch die Lüfte hinbegaben, untereinander und mit dem Teufel sich geschlechtliche Ausschweifungen zu Schulden kommen ließen und eine große ketzerische Sekte bildeten; Menschen endlich, denen es ein Leichtes war, sich in Tiere (...) zu verwandeln und in dieser Gestalt ihren Mitmenschen zu erscheinen“
(zit. nach Gugler 1989: 2).

10. Der Dämonenpakt bei Augustinus (De doctrina christiana II, 30-40)

„Also sind alle derartigen Künste eines nichtigen oder schädlichen Aberglaubens aufgrund einer verderblichen Gemeinschaft von Menschen und Dämonen als gleichsam Pakte einer treulosen und hinterlistigen Freundschaft zutiefst zurückzuweisen und zu meiden; ‚nicht weil‘ – wie der Apostel sagt – ‚das Götzenbild (wirklich) etwas sei, sondern weil man, was man opfert, den Dämonen opfert und nicht Gott‘“
(zit. nach Perlhefter 2003: 13).

11. Thomas von Aquin über das Wesen der Dämonen

„Der wahre Glaube weist solche Ansichten (nämlich dass es keine Malefizien gäbe) zurück, durch ihn (den Glauben) glauben wir, dass Engel vom Himmel gefallen und zu Dämonen geworden sind; Dämonen, die aufgrund der Beschaffenheit (subtilitate) ihrer Natur vieles können, was uns versagt bleibt; und daher werden jene, die von den Dämonen zu uns unmöglichen Taten getrieben werden, malefici genannt (...)“
(zit. nach Grössing 1998: 24).

11. Thomas von Aquin über das Wesen der Malefizien

„Manche behaupten, dass das maleficium überhaupt keine Rolle spielen wurde, wenn es nicht in der Vorstellungswelt jener Menschen existierte, die die natürlichen Effekte, deren Gründe ihnen dunkel sind, den Malefizien zuschrieben. Aber so etwas zu behaupten ist gegen die heiligen Autoritäten, die feststellen, dass die Dämonen Macht über die Körper und die Imagination der Menschen haben, wenn es ihnen von Gott gestattet wird (permissione Dei) (...)“
(zit. nach Grössing 1998: 24).

12. Auszug aus der Bulle Papst Innozenz VIII. (1484)

„(...) Jüngst ist uns freilich nicht ohne außerordentliche Betrübniß zu Gehör gelangt, dass in etlichen Gegenden Deutschland (...) ziemlich viele Personen beiderlei Geschlechts, ihr eigenes Seelenheil missachtend und vom christlichen Glauben abweichend, mit Inkubus- und Sukkubus-Dämonen Unzucht treiben und durch ihre Zaubersprüche (...) und Beschwörungen und durch andere gottlose, abergläubische und wahrsagerische Frevel, Vergehen und Verbrechen die Geburten der Frauen und die Brut der Tiere, die Feldfrüchte, Weintrauben, Baumfrüchte, (...) und andere Früchte der Erde verderben, ersticken und zugrunde richten. (...) Überdies scheuen sie sich nicht, den Glauben, den sie durch den Empfang der heiligen Taufe angenommen haben, mit gotteslästerlichem Reden zu verleugnen und zahlreiche andere Ruchlosigkeiten (...), auf Anstiftung des Feindes des Menschengeschlechtes zu begehen (...). Und das, obwohl die geliebten Söhne Henrici Institoris (...), wie auch Jacobus Sprenger (...) durch apostolische Briefe zu Inquisitoren der ketzerischen Verworfenheit berufen worden waren und noch immer sind. (...) Daher wollen wir jegliche Hindernisse, durch welche die Amtshandlungen dieser Inquisitoren irgendwie behindert werden könnten, aus dem Weg räumen. (...)“

(Der Hexenhammer, Behringer/Jerouschek,(Hrsg.)2000, zit. nach Perlhefter 2003:76).

13. Auszug aus dem Hexenhammer, Teil I

„Sie nämlich schicken Hagelschlag, böse Stürme und Gewitter, verursachen Unfruchtbarkeit an Menschen und Tieren, bringen auch die Kinder, die sie nicht verschlingen, den Dämonen dar (...), oder töten sie sonst“

(zit. nach Gugler 1989: 4).

14. Aus den Aufzeichnungen des sächsischen Juristen, Benedikt Carpzow (1635)

„Beim untersten Grade der Tortur werden die Glieder an der Hand mit Stricken fest bis auf die Knochen zusammengeschnürt. Die Folgen davon sind unerträgliche Schmerzen, so dass dieser Grad rücksichtlich der Qual und des Schmerzes dem zweiten Grade ziemlich gleich steht. Denn die Henker sagen, wenn der Delinquent diese Schnüre überstehe, könne er leicht auch den Schmerzen der härteren Tortur Widerstand leisten. Der zweite schon stärkere Grad gilt dann als angewendet, wenn der Inquisit auf die Leiter gezogen und durch gewaltsame Ausspannung oder Dehnung die Gelenke aller Glieder auseinander gezogen und zerrissen werden. Diese Art der Tortur ist die gewöhnlichste und wird verstanden, wenn man von Tortur einfach hin spricht. Der dritte und höchste Grad besteht darin, dass die Henker nach

der Ausspannung auf der Leiter noch härtere Martern anwenden und mit brennenden Spänne oder mit Schwefel und Feuer die Haut versengen, oder unter die Fingernägel Keile aus Fichtenholz stecken, diese dann anzünden und so die Fingerspitzen der Wirkung des Feuers aussetzen. Oder sie legen den Angeklagten auf einen Stier oder Esel von Metall, der durch Feuer im Inneren allmählich beginnt glühend zu werden“
(zit. nach Dülmen 1987: 382).

15. Auszug aus der Cautio criminalis (1631) von Friedrich von Spee

„Dieser Richter, wenn etwa eine Gefangene auf sich selbst bekannt hatte und darauf um ihre Gesellen gefragt wurde, sie aber aufs beständigste darauf bestünde, daß sie deren keine wüßte und kennete, pflegte er zu fragen: Ei, kennest du denn die Titiam nicht, hast du dieselbe nicht auf dem Tanz gesehen? Sagte sie alsdann nein, sie wüsste nichts Böses von derselben, so hieß es sobald. Meister, ziehe auf, spanne besser an! Als dieses geschehen und die Gemarterte die Schmerzen nicht erdulden konnte, sondern rief: Ja, ja, sie kennete dieselbe und hätte sie auf dem Tag sehen, man solle sie nur herablassen, so ließ er solche Denunziation ad protocollum setzen, fuhr fort und fragete, ob sie nicht auch die Semproniam kennete (...)“
(zit. nach König 1990:55).

16. Art. 44 der Peinlichen Halsgerichtsordnung, Kaiser Karl V.

„(...) so jemand sich erbaut, andern Menschen Zauberei zu lernen, oder jemand zu bezaubern bedroht, und dem Bedrohten dergleichen geschieht, auch sonderliche Gemeinschaft mit Zaubern und Zaubern hat, oder mit solchen verdächtigen Dingen, Gebärden, Worten und Weisen umgeht, die Zauberei auf sich tragen, und dieselbige Person desselbigen sonst auch bezichtigt, das gibt eine redliche Anzeigung der Zauberei und genugsame Ursache zu peinlicher Frage.“
(zit. nach König 1995:47)

17. Die salvatorische Klausel der Carolina

„Doch wollen wir durch diese gnedige Erinnerung Churfürsten Fürsten und Stenden, an jren alten wohlherbrachten rechtmessigen vnd billichen gebreuchen nichts benommen haben“
(zit. nach Stegmann 2006:17).

18. Kursächsische Bestimmung zum Teufelspakt, 1572

„Demnach ordnen wir, so jemand in Vergessung seines christlichen Glaubens mit dem Teufel Verbündnis aufrichtet, umgeht oder zuschaffen hat, daß dieselbige Person, ob sie gleich mit Zauberei niemand Schaden zugefügt, mit dem Feuer vom Leben zum Tode gerichtet und gestraft werden soll“

(zit. nach Stegmann 2006: 17).

19. Untertanen bitten um Hexenverfolgung, Wertheim 1628

„Obwohl der leidige Satan, Gottes und aller Menschen abgesagter Feind, nach seinem Abfall von Gott viel unnatürliche Gräuel und verdammlische Sünd ins menschliche Geschlecht gebracht und unter seinen Adhaerenten mehr und mehr häufet und fortpflanzt, so finden wir doch bei der jetzigen sehr bösen Welt keine gemeinere, größere, verderblicher und bei Gott verhaßtere Sünd, als die teuflische verfluchte Zauberei und erschreckliche Abfall von Gott (...), welches Uebel vor wenig Jahren durch Verhängniß Gottes allenthalben dermaßen zugenommen (...). Demnach aber außer Zweifel ist, dass auch in dieser Grafschaft und hiesiger Stadt, in dergleichen Zauberer, Unholden und Zauberinnen gefunden werden, denen nicht mehr angelegen, auch von ihrem Meister dazu angetrieben werden, als wie sie dem armen Mann zu Haus und im Feld, in ganzer Landschaft durch göttliche Zulassung allerelei Ungewitter, Hagel, Frost und anderm Können mögen verderben. (...) So bitten wir in aller Unterthänigkeit und ums jüngste Gericht willen, da wir allsamt vor Gottes Richterstuhl erscheinen (...). Eine gnädige Herrschaft als Gottes Dienerin, weßhalb sie das Schwert trägt, gerufen aus göttlichem Befehl, welcher in der heiligen Schrift oft wiederholt ist, mit ernstem Eifer auf die berüchtigten durch ihren Ruf und gemeinen Leumund der Hexerei halber bezüchtigten Leute inquiren und sie nach Befund der Sachen exemplarisch abstrafen zu lassen. Dadurch geschieht Gottes des höchsten Richters Befehl nicht allein, sondern es wird auch seine göttliche Ehre befördert, das verunsäuberte und entheiligte Land von Gottes Zorn und Straf befreit und gesäubert, so dass wir der zuversichtlichen Hoffnung leben, weil dieses Unkraut nunmehr aller Orten auszurotten angefangen wird, es werden nicht allein um unseres eifrigen Gebetes bessere fruchtbarere Zeiten folgen, sondern der Allmächtige werden auch dem Teufel ein Ziel stecken, dass die unverständige einfältige Jugend, unsere lieben Kinder, nicht so jämmerlich verführt, schmähhlich hingerichtet und zugleich um Leib und Seel gebracht werde (...). Das Uebrige Gott und dem hohen obrigkeitlichem Amte anheim

stellende, der bald folgenden gnädigen Resolution uns getröstende unterthänig gehorsamste Bürger und Unterthanen der Stadt Werthheim“

(zit. nach Behringer 2000: 275f.).

20. Das Schauspiel des Todes, Landvogtei Ortenau, um 1600

„Da sieht der Pöbel, die Hexen und Zauberer auf der Schinderkarre zur Richtstätte geführt; oft sind alle Gliedermaßen von den Torturen zerrissen, die Brüste zerfetzt; der Einen hängt ein Arm auseinander, einem Anderen ist das Knie gebrochen wie dem Schächer am Kreuz; sie können nicht mehr gehen und stehen, denn die Beine sind zerquetscht; werden dann angebunden an den Brandpfahl, heulen und jammern ob aller der erlittenen Martern; Diese ruft Gott an und die Strafgerechtigkeit Gottes mit lauter Stimme, eine andere im Widertheil ruft den Teufel an, flucht und schwört noch im Angesicht des Todes: das Volk aber, Vornehm und Gering, Alt und Jung, schaut dem Allem zu, spottet, höhnt oftmals und lästert die armseligen Opfer – was gläubest du, christlicher Leser, wer hier regiert? Und wer jubilirt, wenn er all das Jammern und die Qualen sieht und das zuschauend Volk, in dem allbereit Viele sind, die selber für den nächsten Braten dienen; ist es nicht der Teufel? Wohl. Ihr kennet den Teufel längst, denn er ist unter euch bei dem gotteslästerlichen Fluche und Schwören, das ihr ohne Scheu und Scham treibe dürft, schlimmer, denn die Heiden je getrieben. Es ist ohne Zweifel, das Laster der Gotteslästerung bringt je länger je mehr in allen Ländern die Zauberei und Hexenkünste in Schwang. Ist es doch, als wenn das unmenschlich Fluchen und Lästern sowie das unmenschlich, viehisch Saufen, Ehebruch und Unzucht den Teufel, als man spricht, losgemacht hat, wie wenn er seine Wohnung jetzt und auf Erden genommen. Es war kein vereinzelter Fall, wenn in Ortenberg eine Frau den Scheiterhaufen bestieg, welche von ihrem eigenen Sohne als Hexe deßhalb angegeben worden, weil sie mit Gotteslästern, Schwören und Balgen zu Hause ein unchristliches Leben führe“

(zit. nach Behringer 2000: 313).

21. Badische Erzählung um 1570

„Zu einem siebenjährigen Mädchen in Flehingen sprach eines Tages seine Taufpate: >Wenn du morgen in der Frühe aufstehst, so unterlasse zu beten, kämmen und wasche dich nicht, und komme gleich zu mir herüber, da will ich dir etwas Schönes lehren.< Das Kind machte es so

und lernte von der Frau Milch aus einem Handtuch melken. Hieran hatte es solche Freude, daß es beim Heimkommen seinem Vater gleich seine Kunst zeigte. Da öffnete ihm derselbe eine Ader und ließ es sich verbluten, indem es beschwor, ihm kund zu tun, ob es in den Himmel oder in die Hölle gekommen sei. Als das Mädchen tot war, kam ein Rabe auf das Haus geflogen und schrie: >Wer Gott einmal geschworen, ist auf immer und ewig verloren!<“

(zit. nach Brackert 1977: 184).

22. Prätorius, Anton: Die Schrecken der Gefängnisse 1598

„(...) verschraubt, keilt und verschließet sie auf das härteste, dass die Gefangen weder Bein noch Arme nothdürftig gebrauchen oder regen können. Das heißt, im Stock liegen oder sitzen. Ethliche haben große eisern oder hölzern Kreuz, daran sie die Gefangen mit dem Hals, Rücken, arm und Beinen anfesseln, dass sie stets und immerhin entweder stehen, oder liegen, oder hangen müssen, (...) Etliche haben enge Löcher in den Mauern, darinn ein Mensch kaum sitzen, liegen oder stehen kann, darinn verschließen sie die Leute ohne gebunden, mit eisern Thüren, dass sie sich nicht wenden oder umkehren mögen. (...) Nach dem nun der Ort ist, sitzen etliche gefangen in großer Kälte, dass ihnen auch die Füß erfrieren und abfrieren, und sie hernach, wenn sie loskämen, ihr Lebtag Krüppel seyn müssen. Ethliche liegen in stäter Finsternuß (...) liegen in ihrem eigenen Mist und Gestank, (...) Und weil sie Hände und Füße nicht (...) wo nöthig hinlenken können, werden sie von Läusen und Mäusen, Steinhunde und Mardern übel geplaget, gebissen und gefressen (...)“

(zit. Behringer 2000: 277f.).

Anhang A.2 Abbildungen⁸

Bild 1



<http://www.gerda-riedl.de/material/akte.jpg> letzter Zugriff: 23.03.09

Hans Schuffelein, Die Schadenzaubertaten der Hexen. Holzschnitt aus: Ulrich Tengler, Der neue Layenspiegel, Augsburg 1511

Im Anschluss spätmittelalterlicher Holzschnitt-Illustrationen, welche in plakativer Umrissgestaltung Frauen in den üblichen Trachten und räumlichen Verhältnissen abbildeten, gestaltete Hans Schuffelein diesen Holzschnitt der alle vorangegangenen Einzelszenen zusammenfasste und räumlich vereinheitlichte. Er erschien 1511 in dem juristisch, populär-

⁸ Falls nicht anders angegeben wurden die Bilder der Webseite von histor.ws entnommen, letzter Zugriff: 22.03.09

<http://images.google.at/imgres?imgurl=http://histor.ws/hexen/katalog5/breughelalchemist.gif&imgrefurl=http://histor.ws/hexen/galdmagie.htm&usq= VecweHWjw5VNAuxwtmTrqpdCm6g=&h=216&w=300&sz=23&hl=de&start=1&tbnid=lnSI10a0IZd4gM:&tbnh=84&tbnw=116&prev=/images%3Fq%3DMaleuvre%2B1612%2BKupferstich%26gbv%3D2%26hl%3Dde%26sa%3DG>

ren Augsburger „Layenspiegel“ als Simultanbild, um die im dritten Teil des Hexenhammers aufgezählten Schadenzaubertaten (Unkeuschheit mit Dämonen, Anhexen von Krankheiten, Unwetterzauber etc.) zu illustrieren. So sehen wir am linken und rechten oberen Teil des Bildes eine Frau auf einem Bock durch die Luft reiten, auf dem Gipfel des Berges erhört ein Mann die Einflüsterungen des Teufels. Rechts daneben ist die Teufelsbuhlschaft abgebildet. Links oberhalb der Mitte braut eine Wetterhexe den Hagel. In der Mitte des Bildes beschwört ein Zauberer in seinem Kreis die Dämonen. Rechts von ihm melkt eine Frau Milch aus einem Baumstamm (die sie somit einer nachbarlichen Kuh entzieht). Links vom Zauberer übt eine Frau den Hexenschuss aus, der sich auf den lahmgehexten Mann mit Krücken rechts unten bezieht. Unten in der Mitte ist die Verbrennung der Hexen dargestellt, welche offensichtlich von den Rechtsgelehrten zur gerechten Bestrafung angeordnet wurde. Die Seele der Hexe wird dann vom Dämon ergriffen und in die Hölle gebracht (Schade 1987: 175). Die Funktion einer Illustration, welche infolge eines Traktates erscheint, liegt in der Abbildung der schadenstiftenden Taten und weniger in der Aufzählung äußerlicher Merkmale. Sie förderten die Erörterung juristischer Fragen zu Hexenprozesse und vermittelten selbst den Leseunkundigen die Inhalte der Hexenlehre. Hans Schäuffelein nahm bei seinen Arbeiten nicht nur Bezug auf vorangegangene Traktatillustrationen oder juristischen Texten, sondern auch auf seinen Lehrer Albrecht Dürer und seinen Kollegen Hans Baldung Grien (Schade 1987:177)

Bild 2



Die vier Hexen. Kupferstich
Albrecht Dürer, 1497

Bild 3



Die Hexe. Kupferstich
Albrecht Dürer um 1500

Albrecht Dürer war wohl der bekannteste deutsche Künstler um 1500 und setzte mit seinem Kupferstich, der auf einem Bock verkehrt reitenden Hexe (eine Allegorie zur >>Verkehrten Welt<<) Impulse für alle nachfolgenden Künstler. Diese Hexe ist in den antiken und humanistischen Vorstellungswelten angesiedelt. „Die Hexe ist hier Planetenkind des Saturn. Dürer verbindet die astrologische Zeitbestimmung des Jahreswechsels mit dem Assoziationskomplex der >>Verkehrten Welt<< der Saturnalien, wo die Welt auf den Kopf gestellt wird, (...). Die Interpretation stützt sich auf das Rückwärtsreiten der Hexe, die in die falsche Windrichtung wehenden Haare, die Purzelbäume der Genien und Dürers seitenverkehrtes Monogramm (Schade 1987: 178). Die Stellung der Hexe wird hier in der Hierarchie der Welt, im natürlichen Ablauf der Zeit als eine verkehrte dargestellt. Die Hexe herrscht über Wasser, Erde, Luft und Wetter. Da sie die Umkehrung der Hierarchie darstellt ist sie zugleich zeitlich begrenzt und gilt als Abbild der regelmäßigen Unregelmäßigkeit; sie ist eine Erscheinung der regelmäßig auftretenden Ausnahme.

Kein anderer Künstler gestaltete in der ersten Hälfte des 16. Jh. so oft Hexen ab wie Hans Baldung Grien. Im Gegensatz zu den Traktatillustrationen bezieht er den Hexenkörper als wollüstigen und erotischen Körper mit ein, wobei die nackten Frauenkörper eher an einen voyeuristischen und lustvollen Blick des Künstler erinnern möchten. In jener Zeit als die Hexenverfolgungen ihren Höhepunkt darstellten, wurde das Aktbild zum Hauptgegenstand der Kunst. So lag es nahe beide Themen miteinander zu verquicken, indem die Hexe als erotische Venus- und Nymphengestalten dargestellt wurden (Schade 1987:181).

Ein Aspekt der hier Interesse erweckt ist die Selbstreflexion der Bildenden Kunst, die in Hexenbildern mit ziemlicher Sicherheit vorangetrieben wurde. Dies vor allem , wenn es um die Erkenntniskategorien von „Abbild und Realität, Schein und Wahrheit, Traum und Vernunft“ (Schade 1987:218) ging. Verhält es sich hier mit dem Künstler nicht genauso wie mit dem Teufel, der hexenhaften Spuk vorgaukelt. Ist er nicht genauso mächtig wie eine Hexe die Geister und Seelen erscheinen lässt und übt er sich nicht in der Macht unwillkürliche Träume darzustellen und zu interpretieren? Dies ist die „Selbstreflexion der Macht des Künstlers“; die Magie der Kunst, welche „die Kunst der Magie in sich aufnahm“ (ebenda).

Bild 4



Zwei Wetterhexen, Ölgemälde
Hans Baldung Grien, 1523

Bild 5



Hexensabbat, Holzschnitt
Hans Baldung Grien, 1510

Bild 6



Der Hexensabbat
Albrecht Altdorfer, 1506

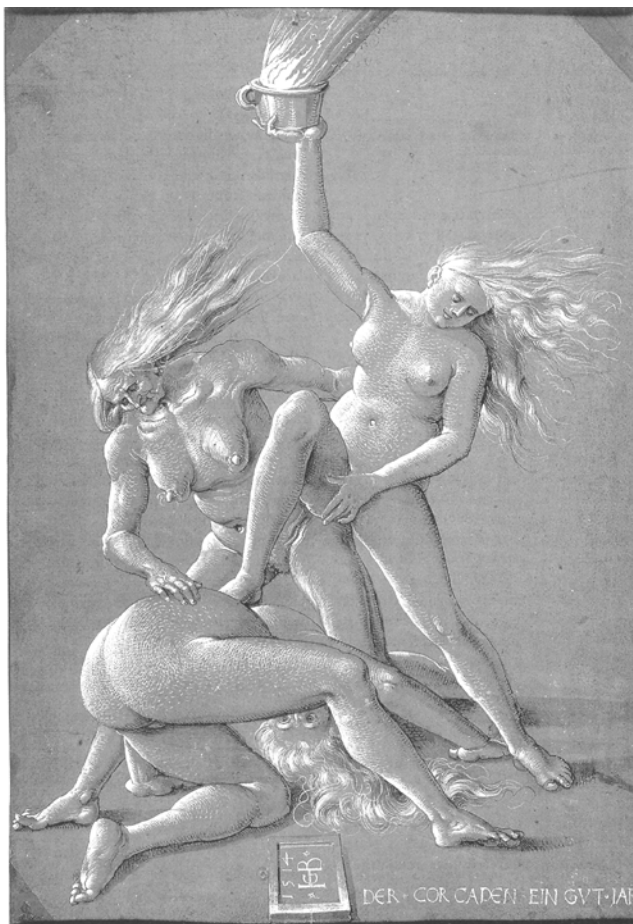
Bild 7



Vorbereitung zum Hexensabbat, Holzschnitt
Hans Baldung Grien, 1510

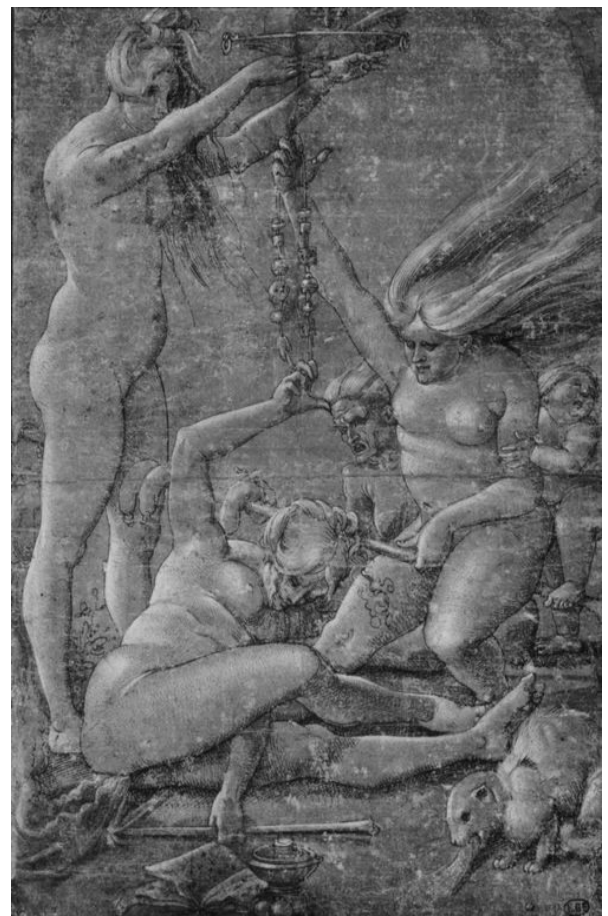
Neben den Predigten des Kanzelredners Geiler von Kaisersberg nahm offenbar auch die Zeichnung Altdorfers Einfluss auf den Holzschnitt Griens. Das Bild zeigt eine im Abflug begriffene Hexengruppe am Waldrand. Die drei Hexen in der Mitte bilden ein magisches Dreieck parallel zu dem der Furken. Die sie umgebenden Utensilien lassen an die Schadenzaubertaten des „Hexenhammers“ erinnern. Diese Handwerkzeuge der schwarzen dämonischen Magie, regen aufgrund der Absenz des Teufels den Betrachter zu phantastischen Überlegungen über die geheimen Zeichensysteme und Zauberkräfte der Hexen an. Das wehende Haar (Wetterhexe), obszöne Gesten, und ihre Nacktheit lassen sie als Hexen erkennen. Mit Baldungs späteren Federzeichnungen wird erkennbar, dass er sich ausdrücklich an die Schaulust und die erotischen Phantasien der Betrachter richtet. Die Nacktheit und Wildheit der jungen, wie auch alten Hexen, werden zum Zeichen ihrer unkontrollierbaren, bedrohlich-dämonischen und zugleich erotischen Macht (Dülmen/Labouvie 1987: 395).

Bild 8



Drei Hexen, Federzeichnung
Hans Baldung Grien, 1514

Bild 9



Hexensabbat, Federzeichnung
Hans Baldung Grien, 1514

Man stelle sich vor, dass die Zeichnung „Drei Hexen“ einem Klerikerfreund Baldungs als Neujahrsgruß zugebracht war. Obwohl das Bild durchaus den erotischen Vorstellungen des „Hexenhammers“ entspricht, erzielt es jedoch einen anderen Effekt, da es dem Verfolger seine eigene Motivation widerspiegelt. Das Bild bezieht die Vorstellung des Betrachteten und dessen mögliche Reaktion ein, wobei er ihn selber letztlich als Teil der >>Verkehrten Welt<< entlarvt. Indem sich wahrscheinlich sein Blick zuerst zwischen den Beinen fixiert, wird der Beobachter angeregt, jedoch zugleich ertappt und entlarvt, denn auf diese Weise würde man den Teufel erblicken. Es ist eine Anspielung auf das nicht eingehaltene Zölibat, wobei sich der Klerikerfreund als Teil der >>Verkehrten Welt<< mit seinen Kleriker-Konkubinen (Hexen) erkennt. Das Bild belegt somit auch die erotischen Projektionen auf das Bild der Hexe (Schade 1987: 181f.).

Bild 10



Hexe bei der Arbeit, Buchillustration
Stich von Thomassin, 1736

Bild 11



Schatzfinden mit Dämonen, Buchillustration
Sebastian Brant, 1494

Bild 12



Alte Hexe

Nikolaus Manuel Deutsch, Ende 16. Jh.

Bild 13



Vorbereitung zum Flug auf den Hexentanzplatz

Stich von Maleuvre, Paris 1612

Bild 14



Tanz auf dem Blocksberg. Illustriertes Flugblatt

Matthäus Merian d.Ä. 1626

Bild 15



Werwolf reißt Kleinkinder, Holzschnitt

Lucas Cranach um 1550

Bild 16



La jeune sorcière, Ölgemälde
Antoine Wiertz, 1857

Bild 17



Liebeszauber, flandrisches Ölgemälde
Anonym

Bild 18



Skandinavischer Aberglaube:
Eine Hexe lässt Schiffe sinken
Olaus Magnus, Rom 1555

Bild 19



Milchzauber: Melken aus dem Axtstiel
Johannes Geiler, 1516

Bild 20



Flug von Teufelsanhängern auf Tieren zum Convent
Anonym, Ölgemälde

Bild 21



Der Teufel holt eine Hexe auf der Richtstätte
Anonym, Flugblatt 1517

Bild 22



Foltermethoden – Flugblatt 1589

<http://www.latein-pagina.de/hexen/pics/hinrichtung/hinrichtung01.jpg>

letzter Zugriff: 22.03.09

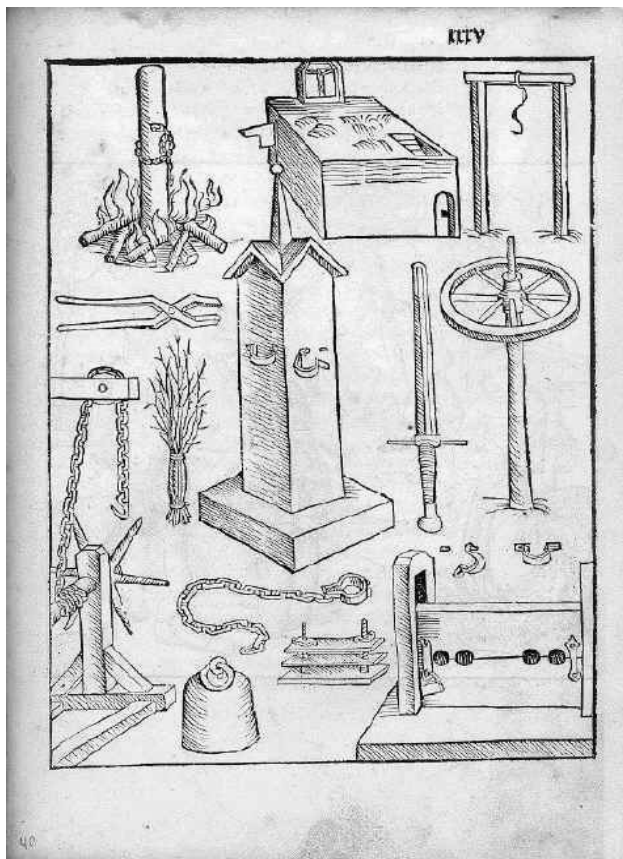


"Zauberey." Flugblatt von Matthäus Merian d. Ä., 1626, Text von Johann Ludwig Gottfried
(Kunstsammlungen der Veste Coburg)

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6b/Flugblatt_Zauberey_1626.JPG

letzter Zugriff: 23.03.09

Bild 24

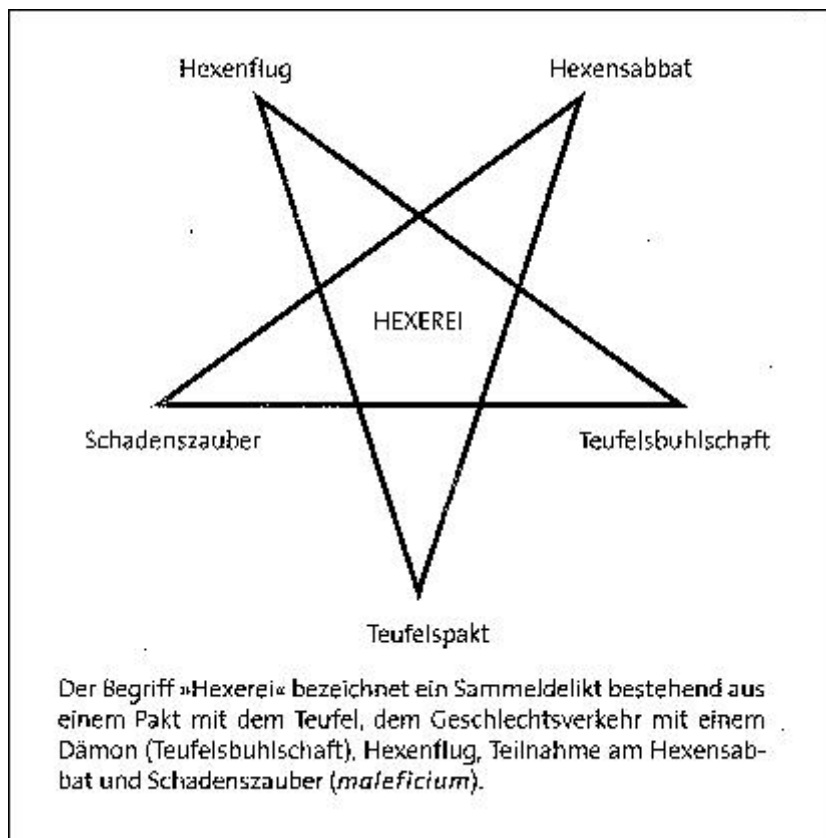


Darstellung der Folterutensilien

http://www.inidia.de/folter_halsgericht.jpg

letzter Zugriff: 23.03.09

Anhang A.3 Grafik



Quelle: Dillinger 2007: 20

Anhang A.4 Abstract

Im Zeitraum von 1450 bis 1750 wurden in Europa zwischen 50 000 und 60 000 Menschen der Hexerei angeklagt, überwiegend von weltlichen Gerichten verurteilt und hingerichtet. Die europäische Hexenverfolgung stellt dabei keine einzige und einheitliche Episode dar, sondern weist zeitliche und regionale Konzentrationen auf, welche den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen entsprechen. Schon im Mittelalter wurde das Delikt der schadenstiftenden Zauberei vor weltlichen Gerichten verhandelt; dies jedoch als Einzelverfahren. Voraussetzungen für die später einsetzenden Hexenverfolgungen waren die Entwicklung einer diabolischen Hexenlehre, sowie die Umwälzung und Modernisierung im europäischen Rechtssystem. Der hinter dieser Argumentation liegende plausible Gedankengang lässt sich wie folgt beschreiben: *Ohne das Wissen über eine Hexensekte und deren schändliches Treiben würde es nicht zur Dringlichkeit weiteren Nachforschens anderer Mitglieder kommen. Ohne Folter wäre die Besagung von Komplizen höchst unwahrscheinlich und ohne diesen könnte es zu keinen Kettenprozessen kommen.*

Der Hexenglaube jener Zeit diene als Erklärungsmuster der sozialen Realität des krisenanfälligen Europas. Über die Vernetzung der gelehrten mit der volkstümlichen Auffassung von `Hexerei` entwickelte sich jene diabolische Variante des Hexenglaubens, welche sich innerhalb ihrer Kommunikationskanäle vergegenwärtigte und stabilisierte. Gerichtsprozesse, Folterungen, Denunziationen und Hinrichtungen waren dabei Handlungsakte, die nicht nur das Hexereidelikt vermittelten und bestätigten, sondern zugleich die Wahrnehmung der Wirklichkeit mitgestalteten. In ihren fortwährenden Verlauf generierten die Personifizierung und Bestrafung des "Bösen" in der Alltagsrealität eine neue Weltanschauung. Die Effizienz und Kontinuität dieses Hexenglaubens muss auch im psychischen Nutzen der individuellen sowie kollektiven Entlastungsfunktion von Projektion, Stigmatisierung und Ausgrenzung gesehen werden.

Ist der relative „Erfolg“ der europäischen Hexenverfolgung des späten 16. und frühen 17. Jh. als ausschließliches Resultat einer strategischen „Ausrottungspolitik“ von Andersgläubigen und sozialen Randgruppen zu bewerten, oder verweist er infolge einer breit angelegten Analyse vielmehr auf tief greifende Transformationen im damaligen Gesellschaftssystem? Das vorrangige Ziel dieser Arbeit ist zu klären, ob der Analysegegenstand als zufälliges Produkt von mehreren nebeneinander ablaufenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen zu verstehen ist. Fragen, welche die Rolle des Volksglaubens, der Hexereivorstellung sowie die Eroderung der althergebrachten Herrschaftsordnung betreffen, erscheinen somit unumgänglich, um den Analysegegenstand in seinem gesellschaftshistorischen Kontext zu interpretieren.

Anhang A.5 Lebenslauf

LEBENS LAUF

PERSÖNLICHE DATEN

Name:	Kristina Martina Gahberger
Wohnort:	4850 Timelkam, Österreich
Geburtsdatum und -ort:	10.02.1984 in Vöcklabruck
Nationalität:	Österreich
Familienstand:	ledig

Schulische und akademische AUSBILDUNG

2005 – dato	Studium der Politikwissenschaft, Hauptuniversität Wien Schwerpunkt: Politische Theorie und Ideengeschichte
1998 – 2003	Höhere Bundeslehranstalt für Tourismus/Bad Ischl Schwerpunkt: Tourismusmanagement Abschluss: Matura
1994 – 1998	Private Mädchenhauptschule
1990 – 1994	Musikalische Volksschule

KRISTINA MARTINA GAHBERGER

Wien, im Mai 2009