

Richard van Dülmen (Hg.)

Hexenwelten

Magie und Imagination vom 16.–20. Jahrhundert

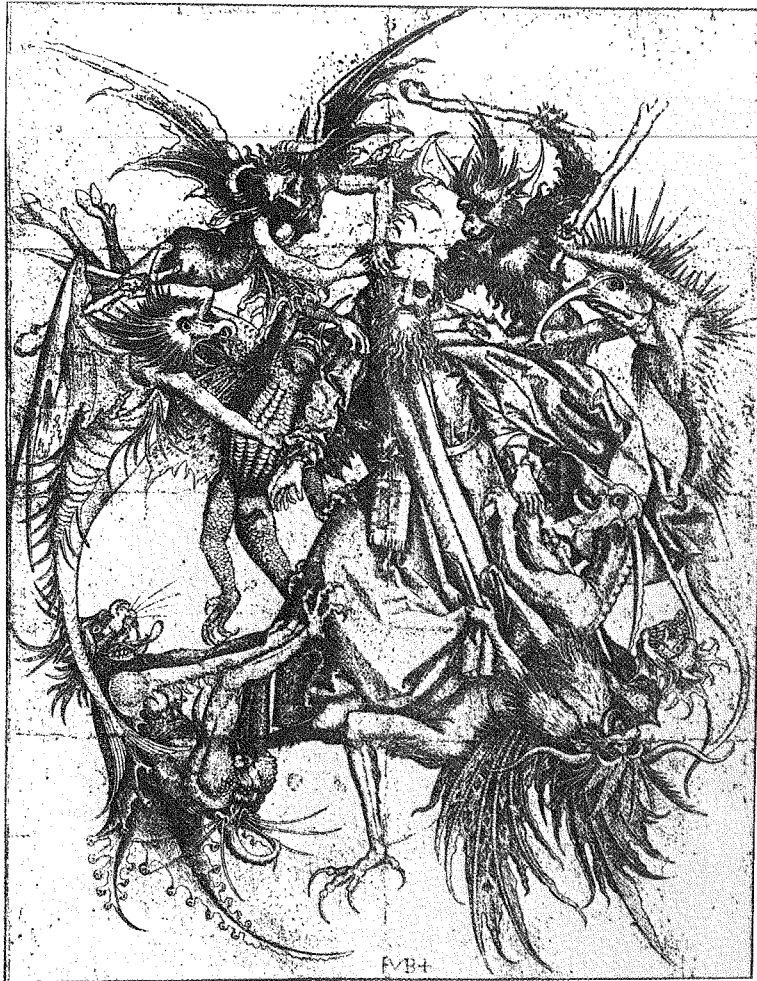
Veranstaltet von der Universität des Saarlandes
Fachgebiet Neuere Geschichte
in Verbindung mit der Landeshauptstadt Saarbrücken
Stadtgalerie

Über das Buch Die Ausstellung: »Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16. bis zum 20. Jahrhundert« verfolgt zwei Interessen: Zum einen geht es um die Darstellung und historische Aufarbeitung jener traditionell-imaginären Welt, der Imagination von Magie und Hexenkunst, die im Mittelalter entstand und über die eigentliche Zeit der Hexenverfolgung hinaus in immer neuen Figurationen, in der Phantasie, in Kunst, Literatur und nicht zuletzt im Film bis heute nachwirkte und lebendig blieb. Zum anderen thematisiert die Ausstellung die Diskriminierung von Frauen, wie sie zwar im traditionellen Hexenglauben und der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung ihren Höhepunkt erreichte, aber darüber hinaus in erotischen Männerphantasien und perversen Vorstellungen bis in die Gegenwart aktuell blieb. Der vorliegende Band versteht sich als ein eigenständiger Beitrag zum gleichen Thema, der zwar durchaus einen Ausschnitt der Ausstellung wiedergibt, ihre Ziele erläutern und einen intellektuellen Kontext vermitteln will, darüber hinaus aber den Versuch einer neuen Darstellung zum Thema »Hexenwelten« unternimmt.

Der Herausgeber Richard van Dülmen ist Professor für Neuere Geschichte in Saarbrücken.



Fischer
Taschenbuch
Verlag



Versuchung des hl. Antonius. Anonym, Kupferstich, um 1500.

Wolfgang Behringer

»Vom Unkraut unter dem Weizen«

Die Stellung der Kirchen zum Hexenproblem

»Ein anderes Gleichnis legte er ihnen vor und sprach:

Das Reich der Himmel ist gleich einem Menschen, der guten Samen auf seinen Acker säte. Doch während die Leute schliefen, kam sein Feind und säte Unkraut dazu mitten unter den Weizen...« (Matth: 13, 25)

I. Die Haltung der christlichen Kirche als institutioneller Vertreterin einer Offenbarungsreligion ist primär geprägt von den Aussagen des »geoffenbarten« Textes, dem in der Bibel niedergelegten »Wort Gottes«. Bestimmte Textstellen des Alten und Neuen Testaments wurden demgemäß jahrhundertlang immer wieder untersucht und interpretiert, im Zusammenhang mit den Hexenprozessen seit dem Spätmittelalter meist ausgehend von der mosaischen Gesetzgebung im Alten Testament, welche festlegt: »Die Zauberer sollst du nicht am Leben lassen.« (Exod. 22, 18)¹

Während der Phase ihrer Ausbreitung in der Spätantike und dem frühen Mittelalter sah sich die Kirche allenthalben mit anderen Religionen und Kulturen konfrontiert. Diese waren teilweise wie die altägyptischen Kulte hochentwickelt und Jahrtausende alt, teilweise wie der Mithraskult noch jung und von hoher Dynamik, darin der christlichen Erlösungsreligion nicht unähnlich. In West-, Mittel- und Osteuropa trafen die christlichen Missionare außerhalb der Grenzen des Römischen Reiches auf die Glaubensvorstellungen der keltischen, germanischen und slawischen Völker, welche neben einigen Hauptgottheiten eine Vielzahl von Neben- und Lokalgöttern kannten. Kulte um Quellen, Bäume und Steine, deren Bedeutung wir aber wegen der spärlichen Überlieferung kaum kennen. Die Aussagen der christlichen Schriftsteller über die fremden Religionen sind wenig ergiebig, weil die fremden Götter

mit den Dämonen des Christentums identifiziert wurden und ihr Kult als Teufelsanbetung denunziert wurde. Eines der verbreitetsten Bildmotive der christlichen Kunst zeigt die »Versuchung des Hl. Antonius« durch Dämonen. Der Eremit Antonius war einer jener ägyptischen Christen, die sich bewußt der Einwirkung der alten Götter aussetzten und subjektiv deren Anfechtungen widerstanden. Ihre zahllosen bildlichen Darstellungen erinnern jedoch in keiner Weise mehr an ihre ursprünglich sehr realen Vorbilder. Ähnlich stark verwischt wurden die Spuren der vorchristlichen europäischen Glaubensvorstellungen, welche durch die spezifische Optik der christlichen Missionare gleichsam künstlich vereinheitlicht wurden, um sie wirksamer bekämpfen zu können. Auf die alten Götter und Kulte wurde nur soweit eingegangen, daß den Missionierten eine Identifikation noch möglich war. So heißt es in dem berühmten sächsischen Taufgelöbniß aus dem späten 8. Jahrhundert schlicht:

»Widersagst du dem Teufel?

Und er antwortet: Ich widersage dem Teufel.

Und allem Teufelsopfer?

Er antwortet: Und ich widersage allem Teufelsopfer.

Und allen Teufelswerken?

Er antwortet: Und ich widersage allen Werken und Worten des Teufels, dem Donar und dem Wotan und dem Saxnot und allen Unholden, die ihre Genossen sind.

Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater (...).«²

Mit einiger Berechtigung wird man die Zwangsmissionierung der Sachsen zunächst für oberflächlich halten dürfen, und dies wird in nicht viel geringerem Maße auch für jene Völker gelten, deren Oberschichten freiwillig zum Christentum überwechselten. Das »christliche Mittelalter« mag für weite Teile der Bevölkerung weit weniger christlich gewesen sein, als man dies aufgrund der Literatur dieser Zeit annehmen würde. Knapp unter der Oberfläche hielt sich eine Vielzahl kultischer Verrichtungen und magischer Vorstellungen, von deren Existenz die frühmittelalterlichen »Bußbücher« berichten. Diese »Bußbücher« waren praktische Handreichungen für Beichtväter, welche die einzelnen Sünden klassifizierten und ihnen Kirchenbußen in unterschiedlichen Höhen zuordneten. Sinnvollerweise mußten diese Bußbücher engen Kontakt mit der Glaubenswirklichkeit bewahren, sonst wären sie in der seelsorgerischen Praxis nur von geringem Nutzen gewesen. Auch

wenn es stimmt, wie in Teilen der Literatur immer wieder betont wird, daß die Poenitentiale sehr traditionsverhaftet waren und namentlich auf dem Gebiet der Aberglaubensbekämpfung ein Großteil der Verfehlungen fast wortwörtlich bereits in einer Kompilation des Cäsarius von Arles aus dem 6. Jahrhundert zu finden ist³, so beweisen doch spätere Zusätze, daß der Kontakt zur Realität nicht verlorenging. Die bei Cäsarius von Arles erwähnte Sitte der Opferung bei bestimmten Bäumen wird beispielsweise in süddeutschen Beichtspiegeln des 15. Jahrhunderts dahingehend konkretisiert, daß Opfergegenstände, Anlaß des Opfers, der Name des Baums (»pilbispaum«) und vergleichbare andere Opfergelegenheiten angegeben werden (»Item de arboribus vulgariter pilliwispäum, quid ibi faciunt«). Hans Moser konnte vor einigen Jahren mit einer gerichtlichen Quelle nachweisen, daß ein derartiger Baumkult noch im Jahr 1594 in einem niederbayrischen Landgericht allgemein ausgeübt wurde. »In diesem Gericht Pflügen die gmainen Leüth Ir Andacht und Walfarth undter ainem Paum, Pürbeß Paum genannt, Im Hart gelegen, zehalten, wie dann derselb Paum mit Allerlay altem Lumpenwerch umbhenngt (...).«⁴

Noch im Zeitalter der großen Hexenverfolgungen wurde der entdeckte Kult von der Justiz für »eine bloße Superstition« gehalten, während klerikale Texte hier viel härter urteilten: »Das pilbis ist nit anders dan der teufel, Und ist darzue mercken, das die christenleich kirchen schätzt das für ein soliche grosse sündt, das all die leut, die mit dem teuffel machen ein geding, die sind all im pan (...) also auch die, die im etwas opfern, und dem schrätlein oder der trut rote schühel.«⁵

In einem Wiener Codex der gleichen Zeit heißt es, die Prediger redeten streng über zauberische Segnungen und versuchten, sie zu verbieten. Dabei seien sie bereits von den Voreltern angewandt worden und der größte Teil der Menschheit vertraue auf heilkräftige Formeln.⁶ Frühmittelalterliche Quellen zeigen, daß auch die gesellschaftliche Oberschicht zur Konsultation von Zauberern – auch Zauberweibern – aus dem Volk nicht abgeneigt war, und die Strafbücher der Reichsstadt Augsburg vermitteln uns noch im frühen 17. Jahrhundert den gleichen Befund.⁷

Trotz der permanenten und erklärt harten Gegnerschaft der Kirche und den vermuteten Bemühungen von Generationen von Seelsorgern gelang es der Kirche weder, die verhaßten magischen Praktiken der Bevölkerung abzustellen, noch die teilweise ungläublichen Volksglaubensvorstellungen zu beseitigen. Heidnische Götter wie Wotan spiel-

ten zwar direkt spätestens seit dem hohen Mittelalter keine Rolle mehr, doch Vorstellungen wie die von den nächtlichen Fahrten des »Wuotens Heer« oder »Wütis Heer«, der »Wilden Jagd«, der »Gerechten Schar« und der »Nachtfahrt« der »Unholden«, der Frau »Huldie« oder »Berchte«, der nachts Schüsseln mit Mahlzeiten auf den Tisch gestellt wurden, um sie günstig zu stimmen, blieben in der Bevölkerung lebendig.⁸ Eine der berühmtesten mittelalterlichen Textstellen geistlicher Provenienz – der auf ein karolingisches Kapitular des 9. Jahrhunderts zurückgehende »Canon episcopi« im Bußbuch des Bischofs Burckhard von Worms – beschäftigt sich mit eben diesen Volksglaubensvorstellungen und erklärt sie für nichtig: »Dies darf nicht übergangen werden, daß es verbrecherische Weiber gibt, die, durch die Vorspiegelungen und Einflüsterungen der Dämonen verführt, glauben und bekennen, daß sie zur Nachtzeit mit der heidnischen Göttin Diana mit einer unzählbaren Menge von Frauen auf gewissen Tieren reiten, über vieler Herren Länder heimlich und in der Totenstille der Nacht hinwegzueilen, der Diana als ihrer Herrin gehorchend und in bestimmten Nächten zu ihrem Dienste sich aufbieten lassen. Leider hat eine zahllose Menge, getäuscht durch die falsche Meinung, daß diese Dinge wahr seien, vom rechten Glauben sich abgewendet und der Irrlehre der Heiden sich angeschlossen, indem sie annimmt, daß es außer dem einen Gott noch etwas Göttliches und Übermenschliches gebe. Daher sind die Priester verpflichtet, den ihnen anvertrauten Gemeinden von der Kanzel nachdrücklich einzuschärfen, daß alles dieses von Grund auf falsch sei und solche Blendwerke nicht vom göttlichen, sondern vom teuflischen Geist herrühren (...)«⁹ Für den deutschen Gebrauch erklärte Burckhard von Worms in einem anderen Teil seiner Kompilation die römische Diana: »quam vulgaris stultitia hic strigam holdam vocat«. Die Kirche bekämpfte bis ins 12. Jahrhundert hinein die volkstümlichen Flugvorstellungen als heidnisch. Sie grenzte sich von diesem ihr fremden Volksglauben ab. In Deutschland blieb diese Ablehnung der Möglichkeit des Hexenfluges bis ins 15. Jahrhundert hinein bei der Geistlichkeit erhalten¹⁰, und auch danach glaubte wohl immer nur ein Teil des Klerus und der Gebildeten daran. In Teilen der europäischen theologischen Literatur, namentlich in den Handbüchern der Inquisition, vollzog sich in diesem Punkt seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts eine für die Hexenfrage folgenschwere Veränderung, derzufolge unter bestimmten Prämissen nun die Möglichkeit des Fluges akzeptiert wurde.¹¹ Ganz generell wandelte ja die Theologie auf einem schmalen Grat zwischen einer Gering-

schätzung und einer Überschätzung der Möglichkeiten teuflischer und zauberischer Einflußnahme. Dies zeigen nicht nur die Bestimmungen der Bußbücher oder Nachrichten aus Chroniken des frühen und hohen Mittelalters, sondern auch die Äußerungen der hohen Theologie, der Patristik und Scholastik.

Bei der Bekämpfung des zurückgehenden heidnischen Glaubens und des sich davon ablösenden und übrigbleibenden »Aberglaubens« basierte die theologische Doktrin seit der Spätantike auf der Anschauung, daß Zauberei prinzipiell möglich sei, jedoch nicht aus eigener Kraft des Menschen, sondern nur auf der Grundlage einer heimlichen, ausdrücklichen oder impliziten Verständigung des Menschen mit einem Dämon. Darunter wurden zunächst die als Teufel betrachteten heidnischen Götter, später direkt der Teufel des Christentums verstanden. Diese Lehre vom Dämonenpakt geht als eine Art semiotische Theorie auf den in Nordafrika und Oberitalien lebenden Kirchenlehrer Augustinus (354–430) zurück. Seiner Ansicht nach waren abergläubische Handlungen oder die Benutzung magischer Gegenstände (z. B. Amulette) zwar an sich wirkungslos, stellten aber eine Art Kommunikationsmittel mit den Dämonen dar und bewirkten den stillschweigenden Abschluß eines Dämonenpakts durch den Willen des Ausübenden und die dem Dämon gegebenen Zeichen.¹² Augustins Lehre vom Dämonenpakt wurde in der scholastischen Literatur sehr einflußreich und auch maßgebend für die Einordnung von Magie und Zauberei bei dem vielleicht wichtigsten Theologen des Hochmittelalters, bei Thomas von Aquin (1225–1274). Nach neunhundert Jahren spielte die direkte Auseinandersetzung mit konkurrierenden heidnischen Religionen in Europa keine Rolle mehr. Um so erschreckender ist es daher, wenn Thomas von Aquin die augustinische Pakttheorie jetzt auf den Volksaberglauben anwendet und ausdifferenziert in »pacta expressa« und »pacta tacita« (ausdrückliche bzw. stillschweigende Dämonenpakte). Jede auch noch so kleine abergläubische Handlung basierte diesem Kirchenlehrer nach auf einem Teufelspakt, selbst dann, wenn der Ausübende das nicht weiß (pactum tacitum). Die mit Gottes Erlaubnis handelnden Dämonen können auf Erden alles bewirken. Bei Thomas von Aquin »ist der Aberglaube nun in der Tat zu einer unheimlichen Bedrohung gemacht worden – wie es dann auch der spätmittelalterliche Hexenwahn so empfunden hat«.¹³ Nach der theologischen Doktrin gab es somit keinen wesentlichen Unterschied zwischen heidnischen Götzendienern, häretischen Teu-

felsanbetern und Zauberern. Das Tertium comparationis bildet der Teufelsdienst. Magische Delikte werden in den am Dekalog orientierten Bußbüchern stets unter dem 1. Gebot abgehandelt, da sie gemäß der augustianischen Lehre als »Idolatrie« galten.

Bereits im 9. Jahrhundert erklärte Erzbischof Hrabanus Maurus von Mainz in einem Exodus-Kommentar die »maleficos« (Zauberer) zu Häretikern, und genauso sah es auch der »Canon episcopi«, der in diesem Punkt die Schranken seiner Zeit nicht übersteigen konnte.¹⁴ Mit den im Hochmittelalter beginnenden Ketzerverfolgungen gelangte deshalb auch das Zaubertema zu neuer Aktualität.

II.

»Als aber die Saat sproßte und Frucht brachte, da zeigte sich auch das Unkraut.

Da traten die Knechte des Hausherrn herzu und sagten zu ihm:

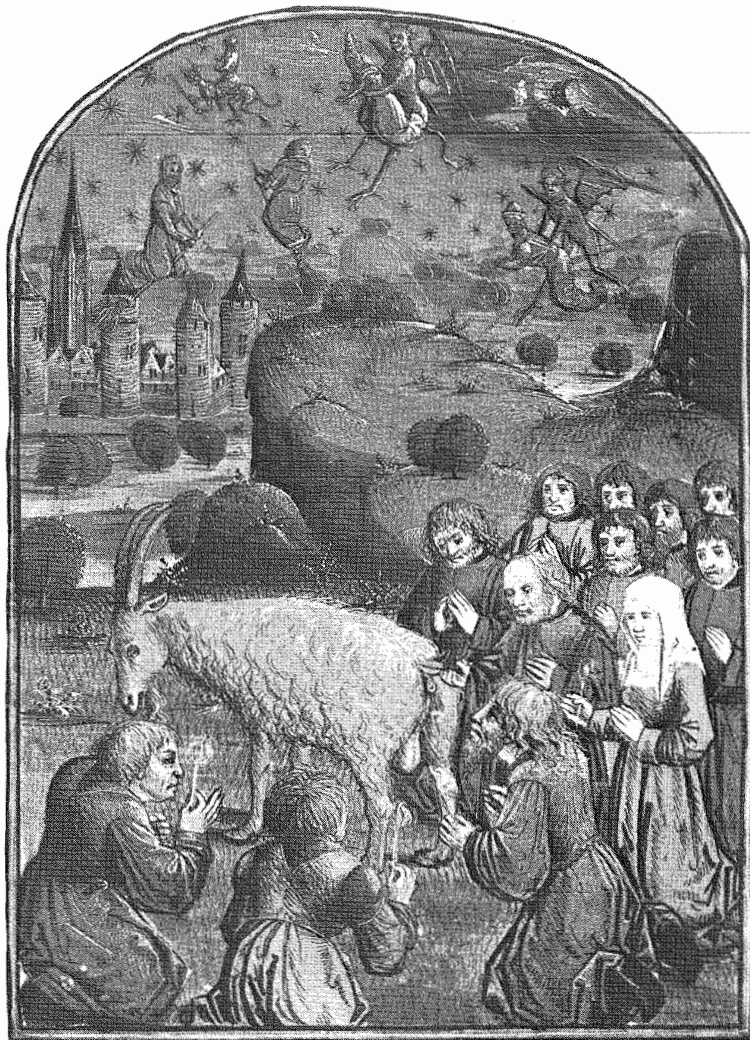
Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher hat er nun das Unkraut?» (Matth. 13, 27)

»Die Geißel der Hexenverfolgung ist von der Theologie der christlichen Kirche geflochten worden«, so konstatierte um die Jahrhundertwende Joseph Hansen, dem die internationale Forschung eine bis heute unübertroffene Darstellung der Entwicklung des Zauber- und Hexenproblems im Mittelalter verdankt.¹⁵ Die Tragweite dieses Satzes wird erst richtig sichtbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß systematische ausgedehnte Verfolgungen von Zauberern oder Hexen geographisch auf jenes Europa beschränkt blieben, welches im Spätmittelalter der Autorität des römischen Papsttums unterstand. Der Glaube an die Möglichkeit der Zauberei und die gelegentliche Bestrafung einzelner Zauberer waren in sehr vielen Kulturen verbreitet, doch die kumulative Hexenvorstellung Europas ist in den benachbarten Kulturen, etwa den islamischen Kulturen oder der jüdischen Kultur ebenso unbekannt wie in jenen christlichen Gesellschaften, die vor dem 13. Jahrhundert den Kontakt mit Europa verloren hatten oder der Oberhoheit des Papsttums nicht unterstanden. Das afrikanische (Kopten, Äthiopier) und

kleinasiatische Christentum (Maroniten, Armenier) scheint Hexenverfolgungen so wenig zu kennen wie die griechisch-orthodoxe Kirche, die sich um die letzte Jahrtausendwende von der römischen Kirche getrennt hatte. Wie bereits Riezler festgestellt hat, ist damit ein terminus ante quem non für die Entwicklung der kumulativen europäischen Hexenvorstellung gegeben.¹⁶

Wie die theoretischen Positionen der Theologen erkennen lassen, war der Gegensatz der Kirche zur Volksmagie bereits im Früh- und Hochmittelalter scharf ausgeprägt, andererseits wurden jedoch manche Volksglaubensvorstellungen bestritten. Bekämpft wurde Zauberei wie die Ketzerei bis zum 11. Jahrhundert in der Hauptsache mit Kirchenbußen. Erst seit der Zeitenwende um das Jahr 1000 häuften sich Ketzereinrichtungen. Zur eigentlichen Waffe der Kirche gegen die Zauberei erwuchs seit dem 13. Jahrhundert das kirchliche Inquisitionsverfahren gegen die Ketzerei. Zu unterscheiden ist dabei die Institution der bischöflichen und päpstlichen Inquisition – die durch einen zum »Inquisitor« ernannten Kleriker, oft Dominikaner, geleitet wurde – vom allgemeinen Prinzip des »Inquisitionsprozesses« als einem Ermittlungsverfahren von Amts wegen im Gegensatz zum »Akkusationsprozeß«, an dessen Beginn die Klage eines »privaten« Klägers stand (inquisitio = Untersuchung, accusatio = Anklage). Der spätere weltliche Inquisitionsprozeß hängt entwicklungsgeschichtlich mit dem kirchlichen Inquisitionsprozeß zusammen, doch spielten bei einem weltlichen Gericht – etwa dem Stadtgericht einer Reichsstadt – Kleriker in der Regel keine Rolle. Richter und Schöffen waren hier stets Laien. Allerdings waren die weltlichen Gerichte durch die Reichsgesetzgebung Kaiser Friedrichs II. seit 1232 bzw. 1238 angewiesen, den Strafvollzug für kirchliche Inquisitionsgerichte, also die Vollstreckung von Todesurteilen, durchzuführen.¹⁷

Die kirchliche Jurisdiktion gegen Ketzer war ursprünglich Sache der Bischöfe. Die Bedrohung der römischen Kirche durch den immer größeren Erfolg der Ketzerbewegungen der Katharer, von denen sich auch der deutsche Begriff »Ketzer« (gazzari = Ketzer) herleitet, führte seit dem frühen 11. Jahrhundert zur gewohnheitsmäßigen Einführung der Todesstrafe durch Verbrennung für Ketzer in Europa, 1227 zur Einführung von Ketzergerichten aus unmittelbarer päpstlicher Vollmacht, der päpstlichen Inquisition. Haupttätigkeitsgebiet der »Inquisitores haereticæ pravitatis« waren die klassischen Verbreitungsgebiete der katharischen Häresie in Südfrankreich und Oberitalien. Von Anfang an wur-



Ketzersabbat. Miniatur aus: Johannes Tinctor, Tractatus contra sectam valdensium, 15. Jh.

den von den Inquisitoren magische Delikte mituntersucht, ohne daß sie bereits einen Schwerpunkt der Untersuchung gebildet hätten. Genauso war dies übrigens auch in Deutschland, wo bei der Ketzereinquisition gegen die Stedinger Bauern im Jahr 1233 durch Papst Gregor IX. befunden wurde, daß diese zauberische Wachsbilder anfertigten und Wahrsagerinnen besuchten.¹⁸ Das ganze 13. Jahrhundert hindurch festigte sich der Zusammenhang von organisierter Ketzerei und Zauberei vor allem in den südfranzösischen Ketzerverfolgungen. Handbücher der Inquisition von 1270, 1320 und 1376 berücksichtigten Zauberei als eine Form der Ketzerei.

In ein neues Stadium trat die Entwicklung jedoch erst seit den 20er Jahren des 14. Jahrhunderts, während des Pontifikats des extrem zaubergläubigen greisen Papstes Johannes XXII. (1316–1334). Dieser ließ bereits 1317 den Bischof seiner Heimatstadt Cahors als Ketzer verbrennen, weil er sich von diesem verzaubert fühlte. 1320 ließ er den dominikanischen Inquisitoren von Toulouse und Carcassonne seine unbedingte Absicht übermitteln, die »malefici« aus dem Hause Gottes zu vertreiben und befahl die Anwendung des Ketzerverfahrens auf die Zauberer. 1326 erließ dieser Papst die Konstitution »Super illius specula«, welche für den gesamten Bereich der Kirche die Bestrafung der Zauberer nach dem Recht für Häretiker bestimmte.¹⁹ Nachdem durch die päpstliche Inquisition während der Ketzerverfolgungen begonnen worden war, reine Zaubereiprozesse durchzuführen, angereichert durch die Volksglaubensvorstellung des nächtlichen Flugs durch die Luft und das Element des Ketzersabbats mit Teufelsanbetung aus den anderen Ketzerverfahren, entstand in der Vorstellung der Inquisitoren allmählich die verhängnisvolle Vorstellung eines Kumulativdelikts, welches zwar ebenfalls eine Ketzerei darstellte, aber an Abscheulichkeit alle bisherigen Ketzersabbeiten noch soweit übertraf, daß es immer mehr als eigenes Delikt begriffen, beschrieben und schließlich systematisch verfolgt wurde. Das so aggregierte Kumulativdelikt der Hexerei bestand wesentlich aus fünf Hauptpunkten, gleichsam einem Pentagramm des Hexenwahns:

1. Teufelspakt
2. Teufelsbuhlschaft
3. Flug durch die Luft (Hexenflug), zum
4. Hexensabbat (mit Teufelsanbetung)
5. Schadenzauber.

An diese fünf Hauptpunkte, die zuvor in dieser Zusammensetzung nicht gedacht worden waren, ja wie der Hexenflug zum Teil sogar bestritten worden waren, lagerten sich zahlreiche weitere Vorstellungen an: Werwolfglaube, Tierverwandlungen allgemein, Monstergeburten als »Wechselbälge«, Wettermacherei etc. Bei einem Ketzerprozeß gegen Waldenser in Pamiers waren 1321 unter einer Vielzahl von Überführten auch fünf Frauen und ein Mann, deren Hauptschuld in Zaubereidelikten bestand. Bei einer ähnlichen Verfolgung in der Bischofsstadt Toulouse gegen 63 Ketzer im Jahr 1335 stand bereits bei einer Mehrzahl der Verdächtigen das Zaubereidelikt im Vordergrund. Ab 1340 sind solche Fälle auch im oberitalienischen Novara überliefert, um 1360 in der benachbarten Diözese Como.²⁰ Der Inquisitor Bernhard von Como schrieb 1508 in seinem »Tractatus de strigiis« aufgrund der Materialien in seinem Inquisitionsarchiv, die neue Sekte der Hexen sei überhaupt erst vor 150 Jahren, also etwa um das Jahr 1360, entstanden.²¹

Es mag psychologisch nicht uninteressant sein, daß die Angstvorstellung des Kumulativdelikts der Hexerei genau von jener »Behörde« geboren wurde, welche die Bekämpfung einer religiösen Volksbewegung, von der sich die etablierte Kirche bedroht sah, zur Aufgabe hatte. So weit man weiß, drohte der römisch-katholischen Kirchenhierarchie in den Ketzergebieten zeitweise der Zusammenbruch. Die christlich-katharische »Sekte« hatte mit dem Aufbau einer eigenen Hierarchie begonnen und beherrschte ganze Landstriche. Ihre Angehörigen gaben sich offen in Kleidung und Verhalten zu erkennen und waren deswegen auch leicht aufzufinden. Nach der brutalen Unterdrückung des Kathartums entstand gleichsam als Nachfolgesekte das Waldensertum mit zahlreichen ähnlichen Merkmalen, aber für die kirchliche Verfolgungsbehörde weniger leicht zu identifizieren. Immerhin hatten die Inquisitoren bei einem entstehenden Verdacht indirekt die Möglichkeit, Waldenser zu überführen, beispielsweise wegen deren Verweigerung der Eidesleistung und des Kriegsdienstes. Anders war dies bei dem neu »entstehenden« Hexereidelikt: Diesem vermeintlichen Delikt kam man scheinbar nur zufällig während der Ketzerverfolgungen auf die Spur: die Hexen schienen die verborgenste und die gefährlichste aller Ketzersekten zu sein.

Größere Bedeutung bekam das sich verselbständigende Hexereidelikt offenbar jedoch erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts, als die Päpste Alexander V. (1409–10) und Martin V. (1417–1431) den Inquisitor für

das Gebiet zwischen Rhone und Alpen zur Verfolgung der Zauberer aufriefen.²² Bei Waldenser- und Hexenverfolgungen in Savoyen und Burgund wurde um 1420 erstmals nachweisbar nach dem neuen Kumulativbegriff der Hexerei systematisch verfolgt. Auch in der französischen Schweiz fanden parallel dazu Hexenverfolgungen statt.²³ Gleichzeitig tauchte in der benachbarten deutschsprachigen Schweiz, in Luzern, erstmals nachweisbar der deutsche Begriff »hexereye« in einem Zauberprozeß auf.²⁴ In den Jahrzehnten bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts sind in Frankreich, Oberitalien und der Westschweiz mehrere ausgedehnte Hexenverfolgungen nachweisbar, welche nachhaltigen Eindruck ausübten, mehrere Traktate über das Hexenwesen hervorriefen und auf dem gleichzeitigen Konzil von Basel einem breiten geistlichen Publikum vermittelt wurden. Der Großteil der dämonologischen Literatur, welche die neu gefundene angebliche Sekte der Hexen dem entsetzten – teils wohl auch ungläubigen oder belustigten – Publikum vorstellte, war von Angehörigen des Dominikanerordens verfaßt worden, die oft über praktische Erfahrung als Inquisitoren verfügten. Der dominikanische Konzilstheologe Johannes Nider aus Isny/Allgäu vermittelte die neue Hexenvorstellung in seiner 1437 fertiggestellten Schrift »Formicarius«, die noch im gleichen Jahrhundert zweimal gedruckt wurde, nach Deutschland. Drei andere Konzilstheologen, der Spanier Joannes a Turrecremata, der Schweizer Felix Hemmerlin und der Franzose Nicolaus Jaquier beschäftigten sich ebenfalls theoretisch mit der Hexensekte. Joannes a Turrecremata und Jaquier waren dominikanische Inquisitoren. Auch ein savoyisches Hexentraktat, dessen Titel »Errores Gazariorum« an den Zusammenhang mit der älteren Ketzerverfolgung erinnert, dürfte in diesen Umkreis gehören.²⁵ Ein Meilenstein in der Geschichte des Hexenwahns war das 1458 geschriebene Traktat »Flagellum haeticorum fascinariorum« des erwähnten nordfranzösischen Inquisitors Jaquier, ein breit angelegter Aufruf zur Verfolgung der neuen Hexensekte, deren Existenz mit der Verschlechterung der Welt in Zusammenhang gebracht wird, ein Topos, der später gern von protestantischen Predigern aufgegriffen wurde. Jaquier repräsentiert den voll ausgebildeten Hexenwahn der Inquisition.²⁶ Man wird sicher nicht die Päpste allein für die Ausdehnung der Hexenverfolgungen verantwortlich machen wollen. Doch fällt immerhin auf, daß das Entstehen neuer Verfolgungsherde – wie desjenigen von Arras (Nordfrankreich) in den 1440er Jahren – kurz nach den Erlassen Papst Eugens IV. (1431–1447) von 1437 und 1440 beginnt, in

denen nicht mehr nur die südfranzösischen, sondern alle Inquisitoren zur Verfolgung der Zauberer, die jetzt erstmals mit ihrem neuen Namen »Waudenses« (= Hexen) bezeichnet werden, aufgerufen werden.²⁷

In Deutschland gab es bis zu diesem Zeitpunkt keine ständige päpstliche Inquisition. Erst ab 1474 versuchten die päpstlichen Inquisitoren Jacob Sprenger und Heinrich Institoris – beide entstammten elsässischen Dominikanerköstern – auch in ihrer Heimat die neue Hexentheorie anzuwenden. In diesem Zusammenhang stehen vermutlich bereits die Heidelberger Hexenprozesse von 1475, sicher jedoch die große Ravensburger Hexenverfolgung der Jahre nach 1480, die erste auf deutschem Boden nachweisbare große Hexenverfolgung.²⁸ Auch wenn der Zauber Glaube in deutschen Ländern erheblich war, stießen die Praktiken der Inquisitoren zunächst doch auf allgemeine Ablehnung. Die Hindernisse, welche weltliche und geistliche Obrigkeiten dem Verfolgungsdrang der beiden Dominikaner in den Weg legten, führten zur berühmten Bulle »Summis desiderantes affectibus« des Papstes Innozenz VIII. von 1484 und dem großen Handbuch der Hexenverfolgung, dem »Malleus maleficarum« (»Hexenhammer«) von 1487, in den Sprenger/Institoris ihr ganzes theoretisches Wissen und Beispiele aus ihrer Verfolgungspraxis einfließen ließen.²⁹

In der »Apologia« des »Hexenhammers« folgen die Autoren den Ansichten ihres Ordensbruders und Vorgängers Jaquier, daß das Entstehen und Anwachsen der neuen Hexensekte ein Ausdruck der Verschlechterung der Welt war, die in eschatologischer Hinsicht das Nahen der Endzeit signalisierte. Gegen die Skepsis und den Widerstand, die den Inquisitoren allenthalben entgegenschlugen, wurde mit der normativen Kraft des Faktischen argumentiert. Die Suggestivkraft der jährlichen Hexenverbrennungsrituale in den vier großen christlichen Ländern Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland richtig einschätzend, schreiben sie: »Ferner, ... wer möchte so dumm sein, daß er alle ihre Hexentaten und Schädigungen nur Wahngelüste und in der Vorstellung bestehend nennte, da sich allein das Gegenteil ganz klar und sinnfällig zeigt?«³⁰

Der »Hexenhammer« war im Vergleich zu den französischen, Schweizer und italienischen Hexentraktaten der letzten fünfzig Jahre wenig originell. Besondere Merkmale waren jedoch der große Umfang des Werkes, die Übertragung der Verfolgungspraxis auf Deutschland, die Ausstattung mit der päpstlichen Bulle von 1484, die dem »Hexenham-

mer« in der ganzen römisch-katholischen Christenheit größte Autorität verlieh, die Zuspitzung auf das weibliche Geschlecht und die Aufforderung der Autoren, daß auch weltliche Gerichte die Hexenverfolgung aufnehmen sollten. Geistliche Inquisitionstribunale prägten auch die Hexenverfolgungen der Jahrzehnte zwischen »Hexenhammer« und Reformation. Betroffen waren nach wie vor Oberitalien und Teile Frankreichs, zusätzlich nun jedoch Nordspanien und Oberdeutschland. Der Versuch einer Hexeninquisition des Institoris in Österreich scheiterte am Widerstand des Bischofs von Brixen sowie der Tiroler Landstände.³¹ Bis zum Ende der Inquisitionstribunale im frühen 16. Jahrhundert – nach der Reformation wurde das Hexereidelikt außer in Italien und Spanien nur noch vor weltlichen Gerichten verhandelt, die Inquisition blieb nur in Spanien und Italien bestehen – war die neue Hexenvorstellung in großen Teilen Süd- und Westeuropas fest installiert. Christliche Theologen hatten die Verfolgungspraxis angeleitet und die Hexentheorie entwickelt. Der Papst hatte beides mit seiner Autorität sanktioniert.³²

III.

»... Der den guten Samen sät, ist der Sohn des Menschen. Der Acker ist die Welt; der gute Same, das sind die Söhne des Reiches; das Unkraut sind die Kinder des Bösen; der Feind, der es aussäte, ist der Teufel...

Der Sohn des Menschen wird seine Engel aussenden, und sie werden aus seinem Reich alle sammeln, die ein Ärgernis sind, und die, welche tun, was wider das Gesetz ist, und werden sie in den Feuerofen werfen...«

(Matth. 13, 37–42)

a) Katholiken: In den 1520er Jahren zerbrach mit der Reformation die Einheit der christlichen Kirche in Westeuropa. Dies sollte auch für das Hexenthema nicht ohne Folgen bleiben. Naturgemäß blieb der Hexenglauben in dem Teil der Kirche, welcher sich weiterhin dem Papsttum

TRACTAT
Von Bekantnuß der Zau-

berer vnd Hexen. Ob vnd wie viel
denselben zu glauben.

Anfänglichlich durch den Hochwürdigem Herrn
Petrum Binsfeldium, Trierischen Suffraganien/ vnd
der N. Schuffe Doctorem; kurz vnd summaßches
Weiß in Latein beschriben.

Jetzt aber der Wahrheit zu steyn in vnser Teutsche Sprach
vertiert/durch den Wolgeclerten M. Bernhart Vogel/ des löblichen
Stattgerichts in München/ Assessorin.

EXOD XXII. CAP.

Die Zauberer solt du nicht leben lassen.



Gedruckt zu München bey Adam Berg.

ANNO DOMINI M. D. XCI.

Mit Kön. Bay. May. Freyheit/ nicht nachzudrucken.

Titelseite von P. Binsfeld, Tractat von Bekantnuß der Zauberer,
München 1591.

unterstellte, ungebrochen erhalten. Neuauflagen des »Hexenhammers« gab es jedoch auch hier zwischen 1520 und 1580 nicht, und Nachrichten von Hexenverfolgungen in katholischen Orten oder Territorien existieren aus diesem Zeitraum auffallend selten. Auch auf diesem Gebiet ging die Führung zunächst auf die Protestanten über. Nach dieser Latenzphase von immerhin zwei Generationen brach der alte Hexenwahn, der wegen seiner Deckung durch die Autorität der Päpste nicht bestritten werden konnte, mit ganz unerwarteter Wucht wieder hervor. Bereits in den 1560er Jahren predigten Angehörige des neuen Jesuitenordens, die die theologisch-ideologische Führung von den Dominikanern übernahmen, namentlich Petrus Canisius, von der angeblichen Hexengefahr in Deutschland. Hundert Jahre nach dem Wirken der dominikanischen Inquisitoren ging das geistliche Kurfürstentum Trier mit einer Hexenverfolgung von einem Umfang, wie er bis dato in Deutschland unbekannt war, voran. Auf Drängen des Weihbischofs Peter Binsfeld wurden binnen fünf Jahren über 300 Menschen als Hexen verbrannt. Frucht dieser Leistung war Binsfelds »Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum«, der 1589 in Trier erschien und von dem 1591 in Trier und München zwei voneinander unabhängige Übersetzungen ins Deutsche gedruckt wurden.³³ Die Kurtrierer Verfolgung brachte neben ihren zahlreichen Opfern zwei entscheidende Neuerungen: Erstens wurden bedenkenlos auch Angehörige der regionalen Oberschicht, die sich der Verfolgung in den Weg stellen wollten, als Hexen hingerichtet. Zweitens wurde mit einem Prozeß gegen den katholischen Theologen Cornelius Loos dargestellt, daß fortan Zweifel an der Hexendoktrin selbst als Ketzerei, letztlich sogar als Indiz für einen Hexereverdacht gegen den Kritiker, zu bewerten waren. Diese Ansichten führten zu einer starken Verhärtung der katholischen Position.³⁴

Führende katholische Theologen reagierten ganz im Sinne des Verfolgungsideologen Binsfeld. Der Jesuit Gregor von Valentia erstellte 1590 ein Hexengutachten der Universität Ingolstadt für die Herzöge von Bayern auf der Grundlage Binsfelds und des »Hexenhammers«, wenig später behandelte er in seinen 1591–95 in Ingolstadt erscheinenden »Commentariorum theologorum tomi IV« das Hexenthema ganz im Anschluß an Binsfeld und forderte zu härtester Verfolgung auf. Waren diese Ausführungen noch relativ abstrakt, so wurde der jesuitische Universalgelehrte Martin Delrio in seinen 1599 gedruckten »Disquisitionum Magicarum libri VI« konkreter: Neben abstrakten theologisch-

deduktiven Herleitungen über die Macht des Teufels und der Hexen kompiliert Delrio Hunderte von Wundergeschichten aus der Literatur und aus den zeitgenössischen Hexenverfolgungen, fordert zur Ausrottung der Hexen auf und fixiert unter Abdruck der Trierer Abschwörungsartikel des Cornelius Loos die Ansicht, daß Zweifel an der Existenz der Hexen und der Notwendigkeit von Hexenverfolgungen mit der Auffassung der Kirche unvereinbar seien.³⁵ Delrio wurde wegen seiner Gelehrsamkeit auch von Protestanten geschätzt und zitiert, er galt bis weit ins 18. Jahrhundert als kaum anfechtbare Autorität. Wie Gregor von Valentia aus Spanien stammend, lebte er in den spanischen Niederlanden. Vorübergehend lehrte er an der Jesuitenuniversität Graz. Seine »Magischen Abhandlungen« wurden ins Französische übersetzt und in Deutschland, Belgien, Frankreich und Italien häufig nachgedruckt, zuletzt in Venedig 1745 und in Köln 1755. Sie waren damit noch vor dem wirren »Hexenhammer« ab 1600 das wichtigste Bollwerk des Hexenwahns.³⁶

Mit den Werken Binsfelds und Delrios war alles Notwendige in theologischer und verfolgungspraktischer Hinsicht gesagt. Die Ideologie der Hexenverfolgung war von ihnen in »moderner« Weise erneuert worden. Katholische Kleriker beschränkten sich in der Folge darauf, auf dieser Grundlage zu Hexenverfolgungen anzutreiben, wozu nicht nur alle möglichen literarischen Gattungen – von der Erbauungsschrift bis zum Staatsroman – benutzt wurden, sondern auch die gesellschaftliche Position als Prediger, Fürstenbeichtväter, Hofprediger und politische Berater. Bei vielen Hexenverfolgungen finden wir Theologen als Ideologen der Verfolgung im Hintergrund wirkend, so in Bayern die Jesuiten Jacob Gretser, Adam Contzen, Jeremias Drexel und Georg Stengel, in Eichstätt den Jesuiten Meggelin, in Bamberg den Weihbischof Friedrich Förner. Nicht zufällig erreichten die europäischen Hexenverfolgungen ihren absoluten Höhepunkt in den katholischen geistlichen Fürstentümern, den fränkischen Hochstiften Eichstätt, Bamberg und Würzburg, den rheinischen Hochstiften Trier, Köln und Mainz, sowie den Territorien der Fürstabtei Fulda und der Fürstpropstei Ellwangen. Hier hinderten »weltliche« Einwände die geistlichen Eiferer weniger an ihrem vermeintlich frommen Tun als in den Reichsstädten und weltlichen Fürstentümern, wo Staatsräson, humanitäre Argumente und interne Auseinandersetzungen größere Exzesse meist verhinderten.³⁷

Außerhalb Deutschlands wurde die »katholische« Verfolgungsliteratur meist nicht mehr von Geistlichen, sondern von den in der Nachfolge

der dominikanischen Inquisitoren stehenden weltlichen Hexenrichtern – Juristen – verfaßt. Ein Großteil dieser Literatur stammt aus Frankreich: Am Anfang steht Jean Bodins »Daemonomanie« von 1580, der erste Foliant zu diesem Thema seit dem »Hexenhammer«. Auf ihn folgte 1595 der lothringische Hexenrichter Nicolas Rémy mit seiner »Daemonolatria«, der sich seiner 900 Hexenverbrennungen rühmte. Das unsägliche Buch wurde in Frankreich fünfmal, in Deutschland sechsmal gedruckt, zuletzt 1693 in Hamburg.³⁸ Der Hexenrichter des französischen Jura (Franche Comté), Henri Boguet, verfaßte 1602 einen »Discours des sorciers«, der vornehmlich in Frankreich verbreitet war. 1609 erschien das »Compendium Maleficarum« des Mailänders Francesco Guazzo und 1612 ein Buch über die Unbeständigkeit der bösen Engel und Dämonen (»Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons«) von Pierre de Lancre, dem »Hexenhammer des Baskenlandes«, der 1622 ein zweites Buch zu diesem Thema veröffentlichte.³⁹

Wegen der autoritativen Abdeckung des Hexenglaubens durch päpstliche Erlasse und theologische Lehrmeinungen konnte sich der Hexenwahn auf katholischer Seite besonders lang erhalten. Noch 1750 wurde von einem Würzburger Jesuiten programmatisch die Notwendigkeit von weiteren Hexenverbrennungen gefordert, noch 1775 führte der berühmte Exorzist J. J. Gassner in einer ganz Deutschland erregenden Debatte Krankheiten auf Verhexung zurück. Deshalb ist es kein Zufall, wenn katholische geistliche Fürstentümer zu letzten Refugien des Hexenwahns in Deutschland wurden. Eine Serie von Hexenverbrennungen in den Hochstiften Freising, Augsburg, Würzburg und Salzburg reicht fast hin bis zu der bekannten letzten Hexenhinrichtung auf Reichsboden in der Fürstabtei Kempten im Jahr 1775.⁴⁰

Der Glaube an die Existenz von Hexen wurde noch im 19. Jahrhundert mitunter von katholischen Schriftstellern verfochten, die zu diesem Zeitpunkt natürlich bereits eine isolierte Minderheit darstellten. Die heutige Position der Kirche ist ungeklärt. Bei ihrem starren Festhalten an dogmatischen Positionen dürften die eindeutigen Stellungnahmen der Kirchenväter und der Päpste des Spätmittelalters in der Hexenfrage zu theologischen Schwierigkeiten führen. Das in periodischen Abständen auflebende Problem der eng mit der Hexenthematik verbundenen Anwendung des Exorzismus, das zuletzt vor wenigen Jahren wieder in Franken zu einem Todesfall geführt hat, läßt jedoch Zweifel bestehen, ob sich die römisch-katholische Kirche endgültig dogmatisch von der Hexendoktrin abgewandt hat.

b) *Lutheraner*: Bereits vor der Reformation hatte etwa mit Erasmus von Rotterdams »Lob der Torheit« eine harte Kritik des kirchlichen Aberglaubens eingesetzt, die von den Reformatoren weiter befördert wurde. Eine Kritik auch des Hexenwahns, die man mit der Reformation ab 1517 allein schon aus natürlicher Gegnerschaft zur Inquisition hätte erwarten können, war damit jedoch nicht verbunden, obwohl von der parteiichen Geschichtsschreibung mitunter das Gegenteil behauptet wurde. Die Aussagen Martin Luthers zum Hexenthema sind etwa so mehrdeutig wie diejenigen der Heiligen Schrift. Manchmal scheint er sich eindeutig gegen bestimmte Formen des Hexenglaubens auszusprechen, um sie an anderer Stelle wieder unhinterfragt zu bestätigen. Äußerungen zur Zaubersmagie finden sich bei ihm häufig im traditionellen Zusammenhang, beispielsweise in den Dekalog-Kommentaren von 1518 und 1520 zum 1. Gebot oder in seinem Exodus-Kommentar von 1526. Schwankend war Luthers Haltung vor allem bezüglich der Tierverwandlungen, des Hexenflugs und des Sabbatbesuchs. Zwar schrieb er 1522: »Die Zauberer oder Hexen, das sind die bösen Teufelhuren, die da Milch stehlen, Wetter machen, auf Böcken und Besen reiten, auf Mänteln fahren, die Leute schießen, lähmen, verdorren, die Kinder in der Wiege martern, die ehelichen gliedmaßen bezaubern..., die da können Dingen eine andere Gestalt geben, daß eine Kuh oder Ochs scheint, das in der Wahrheit ein Mensch ist, und die Leute zur Liebe und Buhlschaft zwingen, und des Teufels Dinge viel.«⁴¹

Bei anderer Gelegenheit vertrat Luther aber die Ansicht, die Hexen könnten nicht fliegen, könnten nur kurze Strecken fliegen oder könnten nur mit Hilfe des Teufels und der Zulassung Gottes fliegen. Auf jeden Fall war Luther jedoch überzeugt von der Möglichkeit des Teufelspakts, der Teufelsbuhlschaft und des Schadenzaubers. Als ehemaliger Augustinermönch kannte und verwandte Luther die erwähnte augustinerische Zeichentheorie zur theologischen Begründung der Macht der Hexen.⁴² Nach dem lutherischen Schriftprinzip (»sola scriptura«) konnte über die Behandlung der Hexen von vornherein kein Zweifel bestehen: »Maleficos non patieris vivere« (Exod. 22, 18).

In diesem Sinne äußerte sich Luther wiederholt bei den »Tischgesprächen« und entsprechenden Schriftkommentaren. Bereits zu Lebzeiten Luthers wurden in Wittenberg 1540 vier Menschen als Hexen verbrannt. Die streng lutherischen Territorien Württemberg, Kursachsen, Kurpfalz erließen 1567, 1572, 1582 als erste eine Hexengesetzgebung,

welche an Schärfe weit über die Reichsgesetzgebung (Art. 109 CCC) hinausging, da gemäß der augustinerischen Pakttheorie auch die nichtschädliche Zauberei mit der Todesstrafe bedroht wurde. Lutherische Prediger und Juristen beriefen sich immer wieder direkt auf die einschlägigen Textstellen Luthers, z. B. 1589 der Prediger Jacob Gräter aus der Reichsstadt Schwäbisch Hall in seinen »Hexen oder Unholden Predigten«, 1605 der thüringische Prediger David Meder in seinen »Acht Hexenpredigten« und 1628 der Augsburger Pfarrer Bernhard Albrecht in seiner »Magia, das ist: Christlicher Bericht von der Zauberey und Hexerey... Item: daß eine Christliche Obrigkeit recht daran thue, wann sie die Hexen und Zauberer am Leben straffet.«⁴³ In der Literatur ist wohl zu Recht auch immer wieder betont worden, daß neben den direkten Äußerungen Luthers zur Hexenfrage vor allem seine starke Betonung der Macht des Teufels, den er in fast manichäischer Weise als »Fürsten dieser Welt« bezeichnete, den Hexenwahn befördert hat.

Allem Anschein nach begannen die Hexenverfolgungen nach den einschneidenden Ereignissen der Reformation und des Bauernkriegs zuerst in den protestantischen Territorien des Reiches und Europas. Zu denken ist hier an die Hexenverfolgungen in den 1540er Jahren in Dänemark und Südschweden⁴⁴ sowie zu Beginn der 1560er Jahre in Württemberg und Mecklenburg.⁴⁵ Johann Weyer, der bekannteste Verfolgungsgegner des 16. Jahrhunderts, beklagte 1563 in seinem »De Praestigiis daemnonum« das Schweigen der protestantischen Theologen zu diesem Wiederbeginn der Hexenverfolgungen, die er selbst für ein »Blutbad der Unschuldigen« hielt.⁴⁶

Weyer selbst brach dieses Schweigen, und zahlreiche lutherische Prediger folgten ihm, wenn auch meist nicht in gleicher Schärfe. Immerhin hatte der württembergische Reformator Johannes Brenz in einer Predigt bereits 1539 die Ansicht, daß die Hexen Wetter machen könnten, abgelehnt. Gemäß der augustinerischen Teufelspaktlehre wies er darauf hin, daß die Hexen zwar dem Teufel ein Zeichen gäben, die Wetter jedoch von diesem unter Zulassung Gottes gemacht würden. 1557 befaßte sich Brenz dann mit dem interessanten Einwand, warum man denn die Hexen bestrafen sollte, wenn sie gar nicht wirklich, sondern nur in ihrer Einbildung Schaden stiften könnten. Die Antwort des Stuttgarter Superintendenten lautete, sie müßten wegen ihrer Absicht und dem Teufelspakt verbrannt werden, was allerdings nach geltendem Strafrecht (Art. 109 CCC) gar nicht möglich gewesen wäre. Brenz wurde deswegen 1565 von Weyer in einem Briefwechsel kritisiert.⁴⁷ Kenn-

zeichnend für die protestantische Haltung in der Hexenfrage war, daß seit den 1560er Jahren eine beträchtliche Meinungsvielfalt zu beobachten ist. Neben der absoluten Verfolgungsgegnerschaft des Johann Weyer – der allerdings nicht Theologe, sondern Arzt war – etablierte sich als mittlere Position eine Strömung innerhalb der lutherischen Orthodoxie in Deutschland, beispielsweise in Stuttgart und Tübingen, die zwar Hexen wegen ihrer verbrecherischen Gesinnung hinrichten lassen wollte, aber nicht an die Möglichkeit eines direkten Schadenzaubers, des Hexenfluges und des Sabbatbesuchs glaubte, sondern meinte, diese Dinge ereigneten sich nur in der Einbildung oder würden durch den Teufel vorgegaukelt. Diese Schule stand im Gefolge von Brenz, doch ging ein Meinungskontinuum nahtlos bis zu den radikalen Ansichten Weyers hinüber.

Nach der anderen Seite reichte das Kontinuum jedoch auch nahtlos bis zu extrem reaktionären Ansichten über die Macht des Teufels, die Zauberkraft der Hexen und die Notwendigkeit von deren bedingungsloser Ausrottung. Die Differenzen über die Möglichkeit von Hexenflug und Hexentanz führten 1562 nach schweren Unwettern in Württemberg zu einem öffentlichen Disput zwischen den lutherischen Geistlichen Alber und Bidembach aus Stuttgart, wo damals Brenz Superintendent war, und der Geistlichkeit der Reichsstadt Eßlingen unter Führung des kaum minder prominenten Oberpfarrers Naogeorgus, der zu einer gnadenlosen Hexenverfolgung aufrief.⁴⁸ Auch auf protestantischer Seite gab es diese extreme Verfolgungspartei, und es wäre verkehrt, das zeitgenössische innerprotestantische Argument, welches die Hexenverfolgungen als »papistische« Angelegenheit abtun will, zu wörtlich zu nehmen. Die Manier, den konfessionellen Gegner zu verketzern, hatte ihre Fortsetzung in der Tendenz, dem Gegner im eigenen Glaubenslager das Etikett des Glaubensfeindes anzuheften – bei allen Konfessionen.⁴⁹

Kennzeichnend für die Situation auf protestantischer Seite war die relative Offenheit der Meinungen, da eine verbindliche Autorität nicht mehr existierte. Unter diesen Bedingungen waren verschiedene Konstellationen möglich, und alle möglichen Konstellationen kamen zur Ausführung: In Nürnberg war man mit Hexenprozessen sehr vorsichtig, in Nördlingen führte der Stadtrat eine grausame Verfolgung durch, und der Superintendent Lutz beschuldigte ihn der Tyrannei, in Sachsen-Coburg zögerte die Regierung mit Hexenprozessen, und der lutherische Hofprediger Hugo denunzierte die Juristen unter Beru-

fung auf den katholischen Hexenschriftsteller Delrio als »Hexenpatrone«.⁵⁰

Die relative Offenheit der Meinungen verhinderte den Exzessen in den geistlichen Fürstentümern vergleichbare Hexenverfolgungen. Konkret traten zwar im 16. und 17. Jahrhundert viele lutherische Prediger mit Hexenpredigten als Ideologen der Hexenverfolgung auf, und protestantische Diakone wurden von der Justiz nicht selten direkt mit Aufgaben im Hexenprozeß betraut. Erstens mußten sie häufig für Verdächtige ein Leumundszeugnis abgeben, das für die Verurteilung vorentscheidend sein konnte, zweitens sollten sie die vermeintlichen Hexen mit Überredungskunst zum Geständnis bringen. Andererseits war in der lutherischen Geistlichkeit für Dissidenten größerer Spielraum als im katholischen Klerus, und Kritiker riskierten nicht unbedingt ihre Stellungen, weil eine verbindliche Dogmatik in der Hexenfrage über die Interpretation der einschlägigen Bibelstellen hinaus nicht existierte.

Die letzten größeren Hexenverfolgungen im lutherischen Europa fanden im dritten Drittel des 17. Jahrhunderts in Württemberg, Mecklenburg und Schweden statt. Gleichzeitig gab es noch eine ganze Generation lutherischer Theologen, die die Verfolgungen rechtfertigte und gegen die nun immer häufiger entstehenden kritischen Schriften mit Vehemenz focht. Zu nennen sind hier der Frankfurter Prediger Waldschmidt mit seinen 16 Hexenpredigten vom Jahr 1660, dann die Augsburger Theologen Ehinger und Spizel, der wie der Steruper Pastor Peter Goldschmidt, Verfasser des gegen Balthasar Bekker gerichteten Werkes »Höllischer Morpheus« von 1690, in eine Debatte mit dem preußischen Juristen Thomasius verstrickt war. Die Stimmung dieses Teils der lutherischen Geistlichkeit im frühen 18. Jahrhundert dürfte gut wiedergegeben werden durch den Titel von Goldschmidts zweiter Hexenschrift: »Petri Goldschmidts verworfener Hexen- und Zaubervadvokat, das ist wohlgegründete Vernichtung des thörichten Vorhabens Herrn Christiani Thomasi, J. u. Dr. et Professoris Hallensis, und aller derer, welche durch ihre superkluge Phantasie-Grillen dem Teufelischen Hexen-Geheimniß das Wort reden wollen, indem wider dieselben aus dem unwidersprechlichen Göttlichen Worte und der täglich lehrenden Erfahrung das Gegenteil zur Genüge angewiesen und bestätigt wird, daß in der Tat eine Teufelische Hexerey und Zauberey sey, und dannenhero eine Christliche Obrigkeit gehalten, diese abgesagte Feinde Gottes, schadenfrohe Menschen- und Viehmörder aus der

christlichen Gemeinde zu schaffen und dieselben zur wohlverdienten Strafe zu ziehen.«⁵¹

Auch wenn einzelne lutherische Theologen als Vorkämpfer gegen den Hexenwahn auftraten, wollte sich doch eine konservative Mehrheit lange den Teufel als Schreckgespenst, mit dem man die sündige »Herde« im Zaum halten konnte, nicht nehmen lassen. Weite Teile des 18. Jahrhunderts hindurch lebte auch auf protestantischer Seite der Hexenglaube noch weiter. Ein protestantischer Prediger engagierte sich 1751 zugunsten des jesuitischen Hexenpredigers Gaar, und der katholische Exorzist Gassner hatte in den 1770er Jahren prominente lutherische Anhänger.⁵² Ungebunden an die Autorität mittelalterlicher Theologen konnte sich seither jedoch der Hexenglaube auf protestantischer Seite mit der Uminterpretation der entsprechenden Textstellen in der »Heiligen Schrift« völlig auflösen.

c) Zwinglianer und Calvinisten: Für die im 16. Jahrhundert entstehenden reformierten Kirchen gilt Ähnliches wie für das Luthertum.

Zwingli und seine Nachfolger in Zürich teilten den Hexenglauben ihrer Zeit, und noch zu Lebzeiten Zwinglis wurde dort eine Frau als Hexe verbrannt, in den Jahren 1570–1600 mußten 40 »Hexen« ihr Leben lassen, mindestens 65 waren es zwischen 1520–1660, was auch für damalige Verhältnisse – etwa im Vergleich mit dem gegenreformatorischen München – viel war. Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger, der 1531–1575 an der Spitze der Züricher Kirche stand und während dessen Amtszeit bereits 1539 wieder Frauen als Hexen verbrannt wurden, widmete dem Thema 1571 ein eigenes Traktat, das 1586 im »Theatrum de Veneficis« veröffentlicht wurde. Bullinger teilte den Hexenglauben mitsamt dem Hexenflug und stand damit den katholischen Glaubensgegnern in nichts nach. Mit den Theologen der anderen christlichen Konfessionen verband ihn die unbedingte Berufung auf Exodus 22, 18 in seinem Dekalog-Kommentar: »Exod. 22 steht eine heitere Sentenz: die Hexen sollst du nicht leben lassen.«⁵³

Wegen seiner welthistorischen Bedeutung ist die Stellung des Calvinismus zum Hexenwahn natürlich von besonderer Relevanz. Anfänglich bestanden hier wenig Unterschiede zum Hexenglauben der Konfessionsgegner. Mit 65 Hexenverbrennungen zwischen 1520 und 1660 steht Calvins Genf etwa auf einem Niveau mit Zwinglis Zürich, und man muß die in der Literatur geäußerte Ansicht, daß die Calvinisten besondere »Milde« gezeigt hätten, daher nicht teilen.⁵⁴ Ähnlich wie in

Wittenberg und Zürich kam es auch in Genf noch zu Lebzeiten des Reformators zu Hexenverbrennungen. Und dies nicht nur einmal: »Vor Calvin« wurden 1527, 1537 und 1539, während seines Regiments 1545, 1546, 1557 und 1558 Hexen verbrannt, zusätzlich wurden zahlreiche weitere Verdächtige aus der Stadt verbannt. Da nach Calvins Tod die Hexenprozesse 1562 unverändert fortgeführt wurden, kann geschlossen werden, daß sich Calvins Einstellung zur Hexenverfolgung nahtlos in die sonstige Genfer Praxis einfügte.⁵⁵

Eine herausragende Stellung bei der Verbreitung des Hexenglaubens spielten auf calvinistischer Seite der Prediger John Knox, der in den 1560er Jahren in Schottland eine ähnlich initiativ Rolle spielte wie gleichzeitig im süddeutschen Mikrokosmos der Lutheraner Naogeorgus und der Jesuit Canisius. Zu diesem Zeitpunkt zeichnete sich eine Art »Internationale der Verfolgungsbefürworter« ab. Die wichtigsten »calvinistischen« Hexentraktate wurden nicht von Geistlichen verfaßt, doch ist ihre Argumentation, dem Geist der Zeit entsprechend, zu einem guten Teil mit theologischen Argumenten durchsetzt, die wir aus den gleichzeitigen lutherischen und zwinglianischen Traktaten kennen. An erster Stelle ist zu nennen die Schrift »Les sorciers« des französischen Juristen Lambert Daneau, der allerdings nach der Bartholomäusnacht in Genf eine Theologieprofessur annahm und in dieser Funktion später auch in Leiden und Genf lehrte.⁵⁶ Daneau galt damals mit Calvin und Beza als führender calvinistischer Theologe. In bezug auf die Hexen teilt Daneau den Glauben seiner Zeit. Die Heilige Schrift und die Erfahrung lehrten seiner Ansicht nach unwidersprechlich die Existenz und die große Macht, welche den Hexen mit Hilfe des Teufels und durch Zulassung Gottes gegeben sei. Teufelspakt, Buhlschaft, Flug, Sabbatbesuch und Schadenzauber hält Daneau für möglich und erwiesen, die Ausrottung der Hexen, deren Gefährlichkeit stetig steige, sei unbedingt notwendig. Daneaus Hexentraktat war auf protestantischer – nicht nur calvinistischer – Seite sehr einflußreich. Es erschien mehrmals französisch in Frankreich und Genf, wurde 1574 ins Lateinische übersetzt und mehrmals nachgedruckt (Genf 1574 und 1581, Köln 1575 und 1597, Frankfurt 1581). Bereits 1575 gab es eine deutsche Übersetzung, 1586 erschien es in London auf Englisch. Weitere deutsche Auflagen erschienen 1576 in Frankfurt und Köln, 1586 wurde es in das Sammelwerk »Theatrum de Veneficis« aufgenommen.⁵⁷

Eine wahrlich herausragende Verirrung stellte das Hexenbuch des calvinistischen Königs James VI. von Schottland dar. Unter seiner Re-

genschaft erreichten die Verfolgungen in Schottland um 1590 ihren Höhepunkt.⁵⁸ In den folgenden Jahren verfaßte der König eigenhändig ein Buch über die Macht des Teufels und der Hexen, das unter dem Titel »Demonology« 1597 in Edinburgh, 1603 in London erschien. 1604 kam eine lateinische Übersetzung in Holland heraus, die 1607 auch in Hannover nachgedruckt wurde. Übersetzungen ins Holländische erschienen 1609 und 1638.⁵⁹ In der Tendenz neigten die Calvinisten dazu, nicht Schadenzauber und Teufelsbuhlschaft, sondern hauptsächlich den Abfall von Gott mit subjektivem Teufelspakt und den Willen der »Hexen«, Schaden auszuüben, mit der Todesstrafe zu bestrafen, eine Tendenz, die in geringerem Maße auch katholisch und lutheranische Hexentheoretiker teilten und die ihren Niederschlag beispielsweise in der kursächsischen Kriminalordnung von 1572 gefunden hatte. Calvinistische Dämonologen begannen, wie der englische Schriftsteller William Perkins 1608, die Bedeutsamkeit von Flug, Sabbat und selbst Schadenzauber in ihrer theoretischen Bedeutung abzuleugnen und als »papistischen Unsinn« zu disqualifizieren. Aber auch hier sollte die Todesstrafe Folge der individuellen moralischen Verfehlung sein.⁶⁰

Von hier war kein weiter Weg mehr zu jener zunächst relativen, dann aber unbedingten Verfolgungsgegnerschaft, welche zunächst ab etwa 1610 weitere Hexenhinrichtungen in Holland verhinderte, in der Kurpfalz und in Brandenburg-Preußen stark verminderte. Die Anstöße dazu gingen wohl nicht unbedingt von calvinistischen Theologen aus. Führende Verfolgungsgegner wie Augustin Lerchheimer in Heidelberg gehörten dem weltlichen Stand an. Daneben gab es jedoch bald geistliche Verfolgungsgegner wie den 1625 im kurpfälzischen Alzey verstorbenen Anton Prätorius und den holländischen Prediger Balthasar Bekker. Gerade der Widerstand der reformierten Orthodoxie in Holland gegen die cartesianische These Bekkers von der Machtlosigkeit des Teufels in der materiellen Welt – damit auch die Hinfälligkeit des Teufelspakts – zeigt die Grenzen auch der calvinistischen Geistlichkeit vor der Aufklärung: Die Synode in Alkmaar setzte Bekker als Prediger ab, weitere seelsorgerische Tätigkeit wurde verboten. Bekker erhielt, um es mit einem heutigen deutschen Begriff zu bezeichnen, »Berufsverbot«. Junge Theologen mußten in den 1690er Jahren in Holland schriftlich versichern, daß sie nicht die Ansichten Bekkers teilten. Die Bedrohung auch des theologischen Nachwuchses mit Berufsverbot sollte zur Unterdrückung des Cartesianismus in Holland beitragen.⁶¹

Hexenhinrichtungen waren auch in calvinistischen Ländern minde-

stens bis zum Ende des 17. Jahrhunderts möglich. Großes Aufsehen erregte die Hexenverfolgung im puritanischen Salem/Massachusetts in den USA 1688–1693, bei welcher der hochangesehene puritanische Geistliche Cotton Mather maßgeblich mitwirkte. Seine Denkschrift »Memorable Providence to Witchcraft and Possession« erschien 1689 in Boston und erlebte Neuauflagen 1691 in London und 1697 in Edinburgh. Die Hexenverfolgung hatte mit Vorfällen im Haus eines puritanischen Geistlichen begonnen, die Gerichtsverhandlungen wurden in der Dorfkirche durchgeführt. Von den über 150 Verdächtigten wurden mehr als 20 hingerichtet, bevor ein neuernannter Gouverneur die Aktivitäten der durch die geistlichen Ideologen angetriebenen Gerichte beendete.⁶²

Vergessen sollte man schließlich auch nicht, daß die letzte legale Hexenhinrichtung in Europa nicht von einer katholischen, sondern von einer reformierten Obrigkeit vorgenommen wurde. Schauplatz dieses »Justizmords« war 1782 das Städtchen Glarus, Hauptort des gleichnamigen Schweizer Kantons.⁶³

IV.

*»Da sagen die Knechte zu ihm:
Willst du nun, daß wir hingehen und
es zusammensuchen? Er aber sagte: Nein,
damit ihr nicht, indem ihr das Unkraut
zusammensucht, zugleich mit ihm den
Weizen ausrauft.« (Matth. 13, 28–29)*

Um es vorweg zu sagen: Die härtesten Kritiker der Hexenverfolgungen waren in der Regel keine Angehörigen der kirchlichen Hierarchie(n), sondern Laien. Die klerikalen Verfolgungsbefürworter richteten ihre Angriffe in der Regel nicht gegen andere Geistliche, sondern gegen »Atheisten«, »Epikureer« oder »Politici«. Darunter darf man Personen verstehen, die andere Gesichtspunkte, zum Beispiel solche der Staatsräson oder der Menschlichkeit, höher bewerteten als solche der verletzten »Ehre Gottes«, die wiederherzustellen das oberste Ziel der Ideologen war. Auf jeden Fall stand dahinter eine andere Weltanschauung, inkompatibel mit derjenigen der Verfolgungsbefürworter. Dabei

konnte es sich, wie bei Friedrich Spee⁶⁴, um eine andere Gottesvorstellung handeln, um ein freundlicheres Menschenbild, oder um eine größere Distanz zu den Fragen, die Theologen gemeinhin bewegten: Auch die Hinweise auf Atheismus und Epikuräismus sollte man durchaus ernst nehmen. Religiös gleichgültige Menschen gab es mit Sicherheit in allen Schichten der Bevölkerung. Die Konstruktion gegenüber der Religion scheinbar indifferenter Philosophien, der Rationalismus Descartes' oder der Materialismus Hobbes', war natürlich nicht das Werk von Klerikern. Ganz nebenher schlossen sie Absurditäten wie das Eingreifen »leibhaftiger« Teufel in das Weltgeschehen, Teufelspakt und Hexenflug, als physikalisch unmöglich aus. Interessant dabei ist, daß implizit durchaus auf die bei der Hexendiskussion entscheidenden Bibelstellen Bezug genommen wurde, die Hexenfrage also auch hier, wo man es kaum vermuten würde, mitgedacht und mitdiskutiert wurde.⁶⁵

Auch bei den direkt die Hexenfrage thematisierenden Autoren kamen die radikalen Kritiker zunächst nicht aus den Reihen der Kirche(n). Andreas Alciati, Ulrich Molitor, Agrippa von Nettesheim, Johann Fichard, Johann Georg Goedelmann, Christian Thomasius und Jacob Brunnemann waren Juristen, Johann Weyer, Thomas Erastus und Johann Ewich waren Ärzte, Augustin Lerchheimer (Witekind, Wilcken) war Professor für Mathematik und Philosophie, Michel de Montaigne und Reginald Scot waren Landadelige. Vermutlich haben manche kritisch eingestellte Geistliche auf eine schriftliche Äußerung aus Furcht vor dem Vorwurf der Ketzerei oder der »Nestbeschmutzung« geschwiegen. Montaigne hat die damit verbundenen Schwierigkeiten in allgemeiner Form ausgesprochen: »Es ist eine schwierige Sache, sich sein Urteil gegen die allgemeinen Ansichten zu bilden... Ich sehe wohl, daß man in Zorn gerät und mir unter Androhung entsetzlicher Flüche verbietet, daran zu zweifeln. Eine neue Art der Überredung, Gott sei Dank, mein Glaube läßt sich nicht mit Faustschlägen belehren...«⁶⁶

Widerstand von Klerikern gegen die ungerechtfertigte Verfolgung von Zauberern oder Hexen reicht zurück bis ins Frühmittelalter. Wir kennen die berühmten Sentenzen des Bischofs Agobard von Lyon gegen den Mord an vermeintlichen Wettermachern im 9. Jahrhundert, kennen die Einschätzung von Freisinger Klerikern gegenüber einem Fall von Lynchjustiz an vermeintlichen Zauberinnen am Isarufer im 11. Jahrhundert, kennen den Widerwillen mehrerer deutscher Bischöfe ge-

gen die Hexenverfolgungen Ende des 15. Jahrhunderts – die berüchtigte »Hexenbulle« des Papstes Innozenz VIII. von 1484 richtete sich gegen sie – und wir wissen, daß geistliche Obrigkeiten sich immer wieder schützend vor ihre Untertanen gestellt haben, die von Hexenverfolgung bedroht waren, wie ein Abt des Klosters Steingaden gegenüber dem Verfolgungsverlangen des Herzogs von Bayern.⁶⁷ Ähnliche Beispiele ließen sich häufen, doch sagen solche Einzelfälle wenig über die generelle Haltung gegenüber dem Hexenproblem aus, wenn diese nicht ausformuliert wird.

Prinzipielle Kritik am Hexenprozeß findet sich auch bei Geistlichen erst im 16. Jahrhundert. Auf katholischer Seite ist hier zuerst der Mailänder Franziskaner Samuel Cassinis zu nennen, der 1505 in einem Traktat Hexenflug und Hexentaten bestritt und den Inquisitoren vorwarf, sie würden sich mit ihren Verfolgungen schwer versündigen.⁶⁸ Cassinis befand sich im Einklang mit einer ganzen Reihe oberitalienischer Intellektueller, die ebenfalls wenig von den Verfolgungen hielten. Obwohl Cassinis die erbitterte Gegenwehr einiger dominikanischer Inquisitoren auslöste, gingen die Hexenverfolgungen in Italien doch möglicherweise bereits im 16. Jahrhundert zurück. Die genauen Zusammenhänge sind hier jedoch noch nicht geklärt.

Folgschwer wurde das Engagement des Cornelius Loos, der in seiner Schrift »De vera et falsa magia« ähnlich argumentiert und die Hexenverfolgungen im geistlichen Kurfürstentum Trier heftig angegriffen hatte. Loos wurde eingesperrt und 1592 in Trier zum Widerruf gezwungen. Ähnlich wie der Arzt Johann Weyer hatte er die einzelnen Bestandteile des elaborierten Hexenbegriffs (Pakt, Buhlschaft, Flug, Sabbat, Schadenzauber) prinzipiell in Frage gestellt.⁶⁹ Da den katholischen Klerikern fortan mit dem Ketzereivorwurf dieser Weg versperrt war, entwickelten sie eine andere Angriffsweise. In der vehementen innerbayrischen Diskussion der Jahre 1590–1630, an deren Beginn ausdrücklich die von Weyer und Brenz vorgebrachten Argumente als ketzerisch bezeichnet wurden, wurde schrittweise jene immanente Prozeßkritik entwickelt, welche 1627 durch den Jesuiten Adam Tanner in moderierter Form einer breiten Öffentlichkeit vorgetragen⁷⁰ und wenig später begeistert durch seinen rheinischen Ordensbruder Friedrich Spee aufgenommen und radikalisiert wurde. Spees »Cautio Criminalis« von 1631 stellt mit ihrer geschliffenen Rhetorik einen Gipfelpunkt der deutschen politischen Literatur vor der Moderne dar. In einem ständigen »ceterum censeo« bereitet er den Leser unter scharfer Anklage der

Cautio
CRIMINALIS,
✠ *Seu* ✠
DE PROCESSIBUS
CONTRA SAGAS

Liber.

AD MAGISTRATUS

Germaniae hoc tempore necessarius,

Tum autem

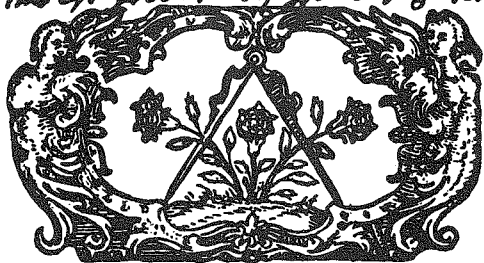
Consiliariis, & Confessariis Principum.

Inquisitoribus, Judicibus, Advocatis, Confessariis
reorum, Concionatoribus, cæterisque lectu
utilissimus.

AUCTORIS

INCERTO THEOLOGO ORTHOD.

immo est Fredericus Spee S. J. Rintelnsis



RINTELII,

Typis exscriptis Petrus Lucius Typog. Acad.

M DC XXXI

Titelseite von F. Spee, Cautio Criminalis, Rinteln 1631.

Geistlichkeit und der Fürsten auf die schrecklichste aller Wahrheiten vor, die jedoch wegen der Gefahr der Repression nie ausgesprochen, sondern nur angedeutet wird: Die Wahrheit, daß alle »Hexen« unschuldig umgebracht worden waren, daß es sie überhaupt nicht gab...⁷¹ Unter Berufung auf die Autorität Adam Tanners riet Spee den deutschen Obrigkeiten »ein für allemal« von weiteren Hexenverfolgungen ab: »Im Neuen Testament gebietet es so unser Meister Christus ausdrücklich im Gleichnis vom Unkraut im Weizenacker.«⁷²

Auf den Schultern Tanners und Spees ruhte die ganze spätere katholische Hexenprozeßkritik in Deutschland, teilweise auch im Ausland und bei Konfessionsgegnern. Radikale protestantische Verfolgungsgegner wie Meyfahrt, Löher und sogar noch Thomasius beriefen sich auf sie. Thomasius konnte kaum glauben, daß der Autor der »Cautio Criminalis« nicht Protestant und kein Zeitgenosse war. Der Philosoph Leibniz überlieferte der Nachwelt das Geheimnis von der Autorschaft des Jesuiten⁷³, die allerdings innerhalb des Ordens von Anfang an bekannt gewesen war. Bei der Analyse einzelner Hexenverfolgungen und bei Angaben über interne Vorgänge des Jesuitenordens zeigt sich, daß Tanner und Spee nicht gar solche Einzelgänger waren, wie schon angenommen worden ist, sondern daß der Orden in der Hexenfrage gespalten war und an mehreren Orten von Jesuiten gegen Hexenverfolgungen unter persönlichen Gefahren Stellung bezogen worden ist. Erinnerung sei hier nur an Kaspar Hell, der in der Höhle des Löwen, im verfolgungstrunkenen Eichstätt nicht nur offen gegen den Bischof agitierte, sondern seinem Gewissen in der Hexenfrage auch noch gegen den Willen des Rektors, des Provinzials und des Generals des Jesuitenordens folgte. Kaspar Hell ist ein gutes Beispiel dafür, daß man es sich mit geistesgeschichtlichen Bezügen nicht zu einfach machen sollte: Hell war zwar ein Schüler Tanners gewesen, er gehörte jedoch einer Familie an, die in mehreren Generationen und in verschiedenen Funktionen (Stadtrat, Hofrat, Universität, Jesuiten) gegen Hexenverfolgungen aufgetreten war.⁷⁴ Vielleicht sollte man daher besser formulieren, daß Tanner und Spee ein gewisses Spektrum der katholischen Einstellung gegenüber dem Hexenthema repräsentierten. Sie waren Exponenten eines breiteren Widerstandes, der in der Bevölkerung wurzelte und sich bis hinein in die Geistlichkeit fortsetzte.

Interessant für die Bewertung der Möglichkeiten auf katholischer Seite ist der Sonderfall Spanien. Dort konkurrierte in Hexenprozessen die weltliche Gerichtsbarkeit mit der Inquisition. 1576 gelang es der Inqui-

sition, die Hexenfälle wegen der damit verbundenen Glaubensangelegenheiten ganz unter ihren Einfluß zu bekommen. Weit davon entfernt, die Verfolgungen auszudehnen, wurden sie nun vielmehr eingeschränkt, weil eine kritische Strömung innerhalb der Inquisition nicht an die große Hexengefahr glaubte. Im spanischen Baskenland wurde zwar eine Reihe größerer Prozesse durchgeführt, doch war die Zahl der Todesurteile im Vergleich zu den Verfolgungen De Lancre auf der anderen Seite der Pyrenäen gering. Mit der Akribie eines modernen Soziologen untersuchte seit 1610 der Inquisitor Don Alonso de Salazar y Frías über tausend Aussagen von Zeugen und Verdächtigten, durchsuchte Archivmaterial und führte Gespräche mit Freigesprochenen, ließ sogar angebliche Hexensalben experimentell untersuchen, und kam in seiner Auswertung zu dem Schluß, daß in keinem einzigen Fall Hexerei gegeben war: »Und so, nachdem alles in gebührender Objektivität und Gerechtigkeit geordnet ist, halte ich es für mehr als gewiß, daß keiner von all den Akten, die in dieser Angelegenheit bezeugt werden, sich wirklich oder physisch ereignet hat.«⁷⁵

Wie Tanner oder Spee bestritt auch Salazar prinzipiell in keiner Weise die Macht des Teufels, welche theologisch ein Ausfluß der Allmacht Gottes war. Seine Gutachten wiesen jedoch in so gründlicher und radikaler Form auf die Unzulänglichkeiten aller bisherigen Prozesse hin, daß die Suprema der spanischen Inquisition 1614 ein Memorandum darüber veröffentlichte und praktisch die Hexenverfolgungen einstellte. Eine wirksamere Kritik als die des Inquisitors Salazar hat es in keinem europäischen Land gegeben.⁷⁶

Anders gelagert war der protestantische Widerstand gegen die Hexenverfolgungen. Ihm war es möglich, nicht erst das Strafverfahren gegen Hexen, sondern direkt zentrale Bestandteile des Hexenbegriffes zu erschüttern, vor allem den Glauben an die Möglichkeit des Hexenflugs und des Schadenzaubers. Auch protestantische Geistliche griffen diese Positionen auf. Die breite orthodoxe Mittelströmung um Brenz in Württemberg, die durch die Analysen von Paulus und Midelfort bislang am gründlichsten erforscht worden ist, bot gute Möglichkeiten zu radikalerer Auslegung. Wieder zeigt sich hier, daß eine weltanschauliche Frage im Hintergrund steht. Schon Brenz hatte sich der an ihn herangetretenen Frage gestellt, ob man denn Hexen allein wegen ihrer moralischen Schuld hinrichten konnte und er hatte diese Frage bejaht. Andere lutherische Theologen, die die neutestamentarische Tugend der Vergebung für bedeutsamer hielten als die alttestamentarische der Ver-

geltung, zogen andere Konsequenzen. Der württembergische Theologe Theodor Thumm folgte 1621 wie Weyer aus der spiritualisierten Auffassung des Hexereidelikts, daß man Personen, die sich nur einbildeten etwas zu tun, was sie gar nicht tun konnten, dafür auch nicht bestrafen dürfe.⁷⁷

Folgenreicher als das Traktat von Thumm war eine Schrift des calvinistischen Predigers Anton Praetorius, die erstmals 1598 unter dem Pseudonym Johannes Scultetus erschien und mehrere Auflagen erlebte (Lich 1598, o. O. 1602, Heidelberg 1613, Frankfurt/M. 1629). Anton Schultze (= Scultetus = Prätorius) war nichts weniger als ein konfessioneller Kämpfer. Ihm ging es um den humanitären Aspekt, und er war durchaus bereit, Konfessionsgegner wie z. B. lutherische Nürnberger Theologen und spanische Jesuiten zu Wort kommen zu lassen, wenn sie ebenfalls gegen Hexenprozesse eintraten. Schultze glaubte nicht an Hexenflug, Hexensabbat, Teufelsbuhlschaft, Tierverwandlung. Schadenzauber hielt er bedingt für möglich, aber nur durch natürliche Gifte. Zauberer könnten zwar einen Teufelspakt schließen, und sie müßten auch bestraft werden. Hexen jedoch seien arme, alte, einfältige Weiber, die man vor den Verfolgern in Schutz nehmen müsse.⁷⁸ Dies war zwar in sich nicht besonders logisch, aber gleichwohl, wie die Zahl der Neuauflagen zeigt, für die Zeitgenossen eine interessante und einleuchtende Argumentation, vielleicht nicht zuletzt wegen der vehementen Anklage gegen die landläufige Gerichtspraxis: »Ihr möget nichts beweisen, ihr habt keinen Grund eures Thuns. Deswegen sage ich billig: ihr handelt gräulich nach eurer blutdürstigen Lust und nicht nach Recht.«⁷⁹

Radikaler noch als Schultze und gestützt auf Friedrich Spee kritisierte 1635 der lutherische Professor für Kirchengeschichte an der Universität Erfurt, Johann Matthäus Meyfahrt, in der Schrift »Christliche Erinnerung an Gewaltige Regenten und Gewissenhafte Praedicanten«⁸⁰, die – ein Novum für einen Theologen – in deutsch und mit offener Namensangabe des Autors erschien. Zwar fehlte die Stringenz der Speeschen Argumentation, und sein von barockem Schwulst geprägter Stil wirkt mitunter komisch, doch blieb sein Pathos nicht ohne Eindruck auf die Zeitgenossen. Wie bei Spee finden wir auch bei Meyfahrt als Motiv die christliche Nächstenliebe: »Lasset, O ihr Regenten, ewer Hertz erweichen, erforschet ... das Bekümmernis der armen Gefangenen und tretet besser hinzu und höret das Wemhern, Zeenklappern, das Handschlagen, das Seufftzen, dz Athemen der Bezichtigten ...«⁸¹

Die Bücher Spees und Meyfahrts haben wesentlich zur Eindämmung

der Hexenprozesse und zur Meinungsbildung gegen die Hexenverfolgungen beigetragen, Spees »Cautio Criminalis« wurde öfters lateinisch gedruckt und ins Deutsche, Französische, Holländische und Polnische übersetzt.⁸² Die abschließenden Debatten über die Behandlung des Hexenproblems wurden in Preußen durch den Juristen Thomasius, in Bayern durch den Theatinerpater Sterzinger initiiert.⁸³ Auch in manchen anderen Ländern Europas spielten Geistliche eine wesentliche Rolle bei der Überwindung des Hexenwahns. Welche Bedeutung die durch den Inquisitor Salazar bewirkte frühe Zurückhaltung Spaniens hatte, kann man ermessen, wenn man an das spanische Kolonialreich in dieser Zeit denkt.⁸⁴ In Holland scheint das frühe Ende der Hexenprozesse das Werk der Gerichte gewesen zu sein, die abschließende Debatte wurde jedoch durch den Geistlichen Balthasar Bekker entfacht.⁸⁵ In England war an der großen Hexendebatte im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts mit Francis Hutchinson auch ein anglikanischer Geistlicher beteiligt. Sein »A Historical Essay Concerning Witchcraft« von 1718 stellte »die endgültige Abrechnung mit den Hexenjägern in England« dar.⁸⁶ In Frankreich endeten die Hexenprozesse durch den Einfluß des Ministers Colbert 1670/82. Einzelne Todesurteile gegen Zauberer gab es allerdings noch bis 1745.⁸⁷ In Österreich beendete Maria Theresia die Hexenprozesse unter Einfluß ihres Leibarztes Antonius de Haen.⁸⁸ In Italien waren Hexenverfolgungen schon seit dem 16. Jahrhundert durch die Inquisition eingeschränkt worden, wenn auch weniger radikal als in Spanien. Die Schlußdebatte eröffnete 1750 der katholische Aufklärer Abbate Hieronymus Tartarotti aus Rovereto, der selbst noch 1716 in Italien eine Hexenverbrennung erlebt hatte.⁸⁹

Betrachtet man abschließend die Stellung der Kirche zur Hexenfrage, so muß man feststellen, daß die Kirche hier meist keine rühmliche Rolle gespielt hat. Nur einzelne Kirchenmänner treten durch ihr mutiges Einschreiten aus dem Schatten heraus. Dieser Mut war verbunden mit persönlichen Opfern und Gefahren, denn die Päpste und Ordensleitungen, die Reformatoren und Kirchenführungen aller Konfessionen – über die Haltung christlicher Sekten wie der Waldenser oder der Täufer zum Hexenthema ist leider nichts bekannt – vertraten meist einen wenig reflektierten Hexenglauben, dessen theologische Verbrämung durch die augustinische Teufelspakttheorie kaum den mit den Lehren des Neuen Testaments unvereinbaren Ausrottungsdrang rechtfertigen kann. Hier liegt auch die Bedeutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen: Es vermittelte den Zeitgenossen den Gedanken, daß

die Hexenprozesse weit gefährlicher waren als das Verbrechen, das damit bekämpft werden sollte. Man sollte die Radikalität des Arguments wegen seiner für uns heute ungewohnten Einkleidung nicht unterschätzen. Friedrich Spee sagt ganz eindeutig, daß jeder Hexenprozeß Unschuldige in Gefahr bringe: »Damit das nicht eintritt, wird man den Fürsten raten müssen, nicht nur die Prozesse so vorsichtig wie möglich führen zu lassen, sondern ganz einfach überhaupt keine Hexenprozesse führen zu lassen...«⁹⁰

Obwohl Kritiker des absurden Hexenglaubens stets vorhanden waren und das »Pentagramm des Hexenwahns« ganz oder teilweise in Frage stellten, war die formale Prozeßkritik den Zeitgenossen besser vermittelbar. Die Schwierigkeit der Kirche mit dem Hexenproblem war prinzipieller Art. Die theoretische Bewältigung des Problems der Zauberei rührte an zwei Grundfragen der Theologie, nämlich die Frage nach der Grundlage des Bösen und die Frage nach der Stellung des Menschen und seinen Möglichkeiten in der Welt. Solange die Autorität der Bibel und der Kirchenlehrer unumschränkte Geltung beanspruchen konnte, war die Beantwortung dieser Fragen nicht ins Belieben gestellt.