

Meinungsbildende Befürworter und Gegner der Hexenverfolgung (15. bis 18. Jahrhundert)

Bei der Lektüre von Umberto Ecos Roman „Der Name der Rose“ stoßen wir gegen Ende des „vierten Tages“ auf einen etwas unfreundlich wirkenden, steifen Herrn namens Bernard Gui, Abgesandten des Papstes Johannes XXII. und seines Zeichens „Inquisitor haereticae pravitatis“. Die geheimnisvollen Mordfälle in der fiktiven Abtei Ecos klärt Gui umgehend auf seine Weise auf: Er stellt fest, wer mit dem Teufel im Bunde steht; unter den drei Angeklagten befindet sich auch die einzige weibliche Hauptdarstellerin des Werkes, das namenlose Mädchen. Gui läßt es selbstzufrieden zur Hexenverbrennung nach Avignon abtransportieren. Der ganze Plot soll im Jahre 1327 spielen, und man fragt sich unwillkürlich, ob denn zu diesem Zeitpunkt Hexenprozesse überhaupt schon möglich waren. Wir haben ja inzwischen gelernt, daß die Zeit der großen Hexenverfolgungen keineswegs das Mittelalter war, sondern vielmehr die Frühe Neuzeit (15.–18. Jahrhundert), jene Zeit also, in der unsere „moderne“, säkulare und rationalistische Denkweise entstand. Auch die kumulative Hexenvorstellung, der elaborierte Hexenbegriff mit seinen fünf Bestandteilen (Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Hexenflug, Hexentanz und Schadenzauber) entstand erst seit dem 13. Jahrhundert und kam erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts zum Abschluß, wurde überhaupt erst zu dieser Zeit nördlich der Alpen bekannt.

Doch Eco hat gründlich recherchiert: Der Hexenprozeß entwickelte sich ja aus den südfranzösischen Ketzerprozessen; um 1321 sind Ketzerprozesse wegen Zauberei von dort überliefert. Gerade Papst Johannes XXII. lebte in extremer Furcht vor Zauberei, und während seines Pontifikats (1316–1334) kapitulierte die Kirche vor dem volkstümlichen Zauberglauben, der seither theologisch als Realität betrachtet wurde. Der Inquisitor Bernard Gui ist keine bloße Romanfigur, die man in einer schludrigen Verfilmung dem Effekt zuliebe von einer aufgebrachten Volksmenge dem vermeintlichen Publikumsgeschmack opfern kann, sondern der bedeutendste zeitgenössische Bekämpfer des Ketzerwesens. Er verfaßte 1320 mit seiner „Practica inquisitionis haereticae pravitatis“ das entscheidende Handbuch für Ketzerrichter. (Er starb 1331.)

Papst Johannes XXII. ließ nicht nur den Bischof seiner Heimatstadt Cahors als zauberischen Ketzer verbrennen, sondern machte die Papststadt Avignon zum ersten Zentrum der Hexenverfolgungen in Europa und gestattete 1326 in seiner „bahnbrechenden“ Konstitution „Super illius specula“ die uneingeschränkte Anwendung der inquisitorischen Prozedur auf Zauberer¹.

Wenn irgendwo in Europa zu diesem Zeitpunkt bereits ein Hexenprozeß stattfinden konnte, dann mit den von Eco eingesetzten Personentypen. Nicht direkt verfügbar war dagegen der gewünschte positive Held der Story, William von Occam, der 1324–1328 zusammen mit anderen Franziskanern wegen des Armutsstreits in Avignon festgehalten wurde. Als Freund englischer Detektivgeschichten hat ihn Eco durch eine Art nominalistischen Sherlock Holmes ersetzt und überdies mit einem benediktinischen Dr. Watson ausgestattet². Der historischen Wirklichkeit scheint Eco auch dort nahegekommen, wo er den Franziskaner Occam als Gegenspieler des Dominikaners Gui aufbaut: Nach seiner Flucht von Avignon nach München an den Hof Kaiser Ludwigs des Bayern faßte Occam seine Eindrücke und Erkenntnisse über Person und Aktivitäten des Papstes Johannes XXII. zusammen, der sich gleichermaßen die Unterdrückung von Ketzern, Hexen und radikalen Minoriten zum Lebensziel gemacht und dabei immer mehr den Kontakt zu der Art von Realität verloren hatte, wie sie beispielsweise für William von Occam existierte:

„Ich habe beinahe vier volle Jahre in Avignon gelebt, bis ich erkannte, daß der dortige Vorsitzende häretischen Verirrungen verfallen ist. Da ich nicht leichtfertig glauben wollte, daß die Person, die in ein so hohes Amt eingesetzt ist, die Befolgung von Häresien verordnen konnte, habe ich mir nie die Mühe gemacht, diese Erlasse zu lesen. Das

habe ich nun eingehend nachgeholt und mehr als genug Häretisches, Irrtümliches, Dummes, Lächerliches gefunden und solches, was gegen den wahren Glauben, die guten Sitten, die natürliche Vernunft, die sichere Erfahrung und die brüderliche Liebe verstößt.“³

Im Früh- und Hochmittelalter war Zauberei nur gelegentlich verfolgt worden. Obwohl gemäß der augustinischen Teufelspakttheorie jegliche Magie unter das 1. Gebot fiel (Idolatrie), wurde in der Praxis offenbar wie zur Zeit der germanischen Volksrechte nur nachweisbarer Schadenzauber strafverfolgt. Die Quellen sind für den Zeitraum noch spärlich, doch hat es den Anschein, daß auch derartige Schadenzauberprozesse selten waren. Wenn man die späteren Diskussionen kennt, wird klar warum: Zauberei war das „*crimen occultissimum*“, es war in der Rechtspraxis kaum nachweisbar. Erst mit der Ketzerinquisition des Spätmittelalters entstand die Vorstellung eines neuartigen Kumulativdelikts, welches zwar ebenfalls eine Ketzerei darstellte, aber an Abscheulichkeit alle bisherigen Ketzersekten noch soweit übertraf, daß es immer mehr als eigenes Delikt begriffen, beschrieben und schließlich systematisch verfolgt wurde.

Ab 1321 sind solche Ketzerprozesse wegen Zauberei in Südfrankreich überliefert, ab 1340 auch aus dem oberitalienischen Novara, ab 1360 aus der benachbarten Diözese Como⁴. 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, entstanden⁵.

Größere Bedeutung bekam das sich verselbständigende Hexerdelikt erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts, als die Päpste Alexander V. (1409–1410) und Martin V. (1417–1431) den Inquisitor für das Gebiet zwischen Rhone und Alpen zur Verfolgung der Zauberer aufriefen⁶. 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 statt⁷. Gleichzeitig tauchte in der benachbarten deutschsprachigen Schweiz, in Luzern, erstmals nachweisbar der deutsche Begriff „hexereye“ in einem Zauberprozeß auf⁸.

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 dominikanische Konzilstheologe Johannes Nider aus Isny/Allgäu vermittelte die neue Hexenvorstellung in seiner 1437 fertiggestellten Schrift „*Formicarius*“, die noch im gleichen Jahrhundert nach Erfindung des Buchdrucks zweimal gedruckt wurde, nach Deutschland. Drei andere Konzilstheologen, der Spanier Johannes a Turrecremata, der Schweizer Felix Hemmerlin und der Franzose Nicolaus Jacquier, beschäftigten sich ebenfalls theoretisch mit der Hexensekte. Johannes a Turrecremata und Jacquier waren dominikanische Inquisitoren⁹.

Ein Meilenstein in der Geschichte des Hexenwahns war das 1458 geschriebene Traktat „*Flagellum haereticorum fascinariorum*“ des erwähnten nordfranzösischen Inquisitors Jacquier, 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. Jacquier repräsentiert bereits den voll ausgebildeten Hexenwahn der Inquisition¹⁰.

Man wird sicher nicht die Päpste allein für die Ausdehnung der Hexenverfolgungen verantwortlich machen wollen. Es fällt aber auf, daß das Entstehen neuer Verfolgungsherde kurz nach den Erlassen Papst Eugens IV. (1431–1447) von 1437 und 1440 beginnt, in denen er nicht mehr nur die südfranzösischen, sondern alle Inquisitoren zur Verfolgung der neuen Zauberer aufruft¹¹.

Im deutschsprachigen Raum gab es damals noch keine ständige päpstliche Inquisition. Erst ab 1474 versuchten die päpstlichen Inquisitoren Jakob Sprenger und Heinrich Institoris 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 Hexenverfolgung¹².

Auch wenn der Zauberglaube in deutschen Landen erheblich war, stießen die Praktiken der Inquisitoren zunächst



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 das Sprenger und Institoris ihr ganzes theoretisches Wissen und Beispiele aus ihrer Verfolgungspraxis einfließen ließen¹³.

In der „Apologia“ des „Hexenhammers“ folgen die Autoren den Ansichten ihres Ordensbruders und Vorgängers Jacquier, 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 dem Reich richtig einschätzend, schreiben sie:

„Ferner, ... wer möchte so dumm sein, daß er alle ihre Hexentaten und Schädigungen nur Wahngebilde und in der Vorstellung bestehend nannte, da sich allein das Gegenteil ganz klar und sinnfällig zeigt?“¹⁴

Der „Hexenhammer“ war im Vergleich zu den französischen, schweizerischen 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 „Hexenhammer“ 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 Nordspanien und Oberdeutschland. Der Versuch einer Hexeninquisition des Institoris in Österreich scheiterte am Widerstand des Bischofs von Brixen sowie der Tiroler Landstände¹⁵. Hier sei jedoch darauf hingewiesen, daß ein Abt des im 15. Jahrhundert geistesgeschichtlich bedeutsamen oberbayrischen Benediktinerklosters Tegernsee, der in Wien studiert hatte, in seinem Beichtspiegel Teufelsbündnisse vornehmlich als Problem der Steiermark betrachtete¹⁶.

In Auseinandersetzung mit den vorderösterreichischen Konflikten zwischen der päpstlichen Inquisition und den Gegnern der neuen Hexenlehre und den daraus resultierenden Verfolgungen entstand in den 80er Jahren des 15. Jahrhunderts der „Tractatus de laniis et phithonicis mulieribus teutonice unholden vel hexen“ des Ulrich Molitor (Müller). Dieses Werk wurde erstmals 1489 und später noch sehr oft gedruckt, bald auch in deutscher Übersetzung als „Tractat von Hexen und Unholden“¹⁷. Dieses äußerst interessante und in seiner Bedeutung noch kaum gewürdigte Traktat des Konstanzer Juristen akzeptiert zwar den Teufelspakt als Voraussetzung für jeden Schadenzauber, lehnt aber den Rest der inquisitorischen Hexenlehre ab. Hexen können kein Wetter machen, sich nicht in Tiere verwandeln, nicht durch die Luft fliegen etc. Das Traktat hat die Form eines Dialogs zwischen Molitor, dem Konstanzer Bürgermeister Schatz und Erzherzog Sigismund von Österreich, dem Adressaten des Traktats. Interessanterweise werden oft die „aufgeklärten“ bzw. skeptischen Meinungsäußerungen dem in Wirklichkeit recht zögernden Fürsten in den Mund gelegt, ein wohl eindeutiges Indiz für die Tendenz der Streitschrift. Zusammenfassend kommt Erzherzog Sigismund zu folgender Ansicht:

„Ich verstehe nun gnugsam hierauß, daß die bösen Weiber weder Hagel machen noch ander Unglück stiften können, sondern daß solches entweder seine Natürlichen Ursachen habe, oder aber . . . Gottt . . . verhenget werde.“¹⁸

Schadenzauber, Hexenflug und Hexentanz ereigneten sich nach Molitor nur in der Einbildung der Menschen¹⁹.

Der inquisitorische Hexenwahn hatte sich in der Auseinandersetzung der scholastischen Theologie mit dem volkstümlichen Zauber- und Unholdenglauben herausgebildet. Er war ein spezifisches Produkt einer theologischen Rationalität und Buchstabengläubigkeit, welche aufgrund der augustininischen Zeichentheorie, derzufolge der Glaube an die Wirksamkeit abergläubischer Handlungen mindestens einen stillschweigenden Teufelspakt implizierte, das gesamte Repertoire des Volksglaubens und der Volksmagie neu interpretierte. Grob gesprochen konnte so jedes Amulett als Indiz für Teufelspakt und Hexenverbrechen gewertet werden. Juristen wie Molitor sahen natürlich die Unsinnigkeit einer solchen Überinterpretation. Kritik gab es jedoch von Anfang an auch innerhalb der vorreformatorischen Kirche.

Der 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. Wir kennen die Einschätzung von Freisinger Klerikern gegenüber einem Fall von Lynchjustiz an vermeintlichen Zauberinnen am Isarufer im 11. Jahrhundert²⁰. Der stets im Volksglauben vorhandene Glaube an den Unholdenflug, aus dem später der Hexenflug hervorging, wurde in maßgeblichen Kirchenrechtssammlungen seit dem 9. Jahrhundert als unmöglich bezeichnet²¹, und ohne die Möglichkeit des Hexenfluges war auch die Hexentanzvorstellung unsinnig. Viele Vertreter der mittelalterlichen Kirche blieben lange skeptisch, und man kann sich kaum vorstellen, daß gelehrte Theologen vom Schlage eines Nikolaus Cusanus dem inquisitorischen Hexenwahn etwas hätten abgewinnen können. Allerdings scheint es auch keine direkten Stellungnahmen dagegen zu geben. Wir wissen nur vom Widerwillen mehrerer deutscher Bischöfe gegen die Hexenverfolgungen Ende des 15. Jahrhunderts, namentlich auch eines Nachfolgers von Cusanus, des Brixener Bischofs Georg Golser – die berühmte „Hexenbulle“ des Papstes Innozenz VIII. von 1484 richtete sich direkt gegen sie.²²

Öffentliche Kritik am Hexenprozeß findet sich 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 versündigen²³. 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 noch nicht geklärt.

Der vorreformatorische Widerstand gegen die Hexenverfolgungen der Inquisition legte das Fundament für alle späteren Auseinandersetzungen. Maßgeblich war dabei eine durchaus säkulare Skepsis gegenüber den theologischen Gedankenkonstruktionen, eine innere Freiheit von kirchlicher Bevormundung, die mit der Renaissance einer weltlichen Geisteskultur zusammenhängt.

In Italien kämpften zwei, noch nach Jahrhunderten zitierte Juristen, nämlich der berühmte Andrea Alciati aus Mailand und Gianfrancesco Ponzinibio aus Piacenza, gegen den inquisitorischen Hexenwahn. In Deutschland machten sich mit Erasmus von Rotterdam, Reuchlin, den Autoren der Dunkelmännerbriefe und Willibald Pirckheimer führende Humanisten über den neuen Hexenglauben lustig²⁴, was man allerdings angesichts der Dringlichkeit des Hexenproblems als etwas dürrtzig bezeichnen kann. Vielleicht unterschätzte man die Brisanz der Hexenthematik.

Bis zum Ende der Inquisitionstribunale im frühen 16. Jahrhundert – nach der Reformation wurde das Hexereidelikt außer in Italien und Spanien fast nur noch vor weltlichen Gerichten verhandelt – 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 sanktioniert²⁵.

In den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts zerbrach mit der Reformation die Einheit der christlichen Kirche in Westeuropa. Dies blieb auch für das Hexenthema nicht ohne Folgen. Naturgemäß blieb der Hexenglaube in dem Teil der Kirche, welcher sich weiterhin dem Papsttum 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.

Nach einer 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 60er Jahren des 16. Jahrhunderts predigten Angehörige des neuen Jesuitenordens, die die theologisch-ideologische Führung von den Dominikanern übernahmen, namentlich Petrus Canisius, von der angeblichen Hexengefahr in Deutschland²⁶.

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 Weihbischöfs 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 wurden²⁷.

Führende katholische Theologen reagierten ganz im Sinne des Ideologen 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 seinem 1591–1595 in Ingolstadt erscheinenden „Commentariorum theologicorum tomi IV“ das Hexenthema ganz im Anschluß an Binsfeld und forderte zu härtester Verfolgung auf.

Bereits zuvor, nämlich im April 1590, waren in der Hochburg der Gegenreformation, in München, die Würfel gefallen: Verfolgungen nach den theoretischen Vorgaben Binsfelds wurden angestrebt. Zweifel an der Existenz des Hexenverbrechens nach Art der Protestanten Johann Brenz und Johann Weyer wurden ausdrücklich als „ketzerisch“ gebrandmarkt und für die Zukunft ausgeschlossen. Diese Ansichten bedeuteten eine starke und so vorher nicht denkbare Verhärtung der katholischen Position²⁸.

Mit einem Prozeß gegen den katholischen Theologen Cornelius Loos aus Gouda wurde 1592 in Trier öffentlich

demonstriert, daß fortan Zweifel an der Hexendoktrin selbst als Ketzerei zu bewerten waren. Loos hatte in seiner Schrift „De vera et falsa magia“ um 1590 ganz im Sinne Molitors argumentiert, also inhaltliche Zweifel an der Existenz des Hexereidelikts geäußert, die Möglichkeit des Hexenflugs, der Teufelsbuhlschaft, des Hexentanzes, des Schandzaubers und angeblich sogar des Teufelspakts (7. Widerrufsartikel) verneint. Seine Ansicht, daß Teufel keine Körper annehmen könnten und daher außerstande seien, auf die materielle Welt einzuwirken, weist voraus auf die rationalistische Kritik im Gefolge des Descartes. Zugleich klagte Loos im Sinne des Franziskaners Cassini, des Erasmus oder Johann Weyers die Hexenverfolger als die eigentlichen Schuldigen an, deren „vera magia“ darin bestehe, aus Blut Geld zu machen. Deutlich schwingt hier der Bereicherungsvorwurf mit. 1592 wurde Loos' Traktat teilweise gedruckt, aber sofort unterdrückt. Loos selbst wurde auf Veranlassung des päpstlichen Nuntius arrestiert und zum Widerruf seiner Thesen in Anwesenheit des Weihbischofs Peter Binsfeld gezwungen. Das Buch kam nie zur Auslieferung. Den Zeitgenossen war sein Inhalt allerdings durch den Abdruck der Widerrufsartikel in Martin Delrios „Disquisitiones Magicae“ im wesentlichen bekannt.

Der Fall Loos ist quasi ein Testfall für die Intoleranz des gegenreformatorischen Glaubenseifers: Obwohl Kanoniker, Theologe und konfessioneller Glaubenskämpfer wurde Loos allein wegen seiner abweichenden Ansichten in der Hexenfrage sein Leben lang bedrängt, zum Widerruf gezwungen, aus Trier vertrieben und auch später in Brüssel wiederholt eingesperrt²⁹.

Durch seine Mischung von Theorie und Exempel verwies am Ende des 16. Jahrhunderts der jesuitische Universalgelehrte Martin Delrio in seinen 1599 gedruckten „Disquisitionum magicarum libri VI“ alle anderen Dämonologen auf die Plätze. Delrio wurde die maßgebende Autorität für alle Verfolgungsbefürworter. Seine Abhandlung galt bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts als fast unüberwindliches Bollwerk des Hexenwahns. Delrio genoß wegen seiner großen Gelehrsamkeit bei den Zeitgenossen ungeheures Ansehen.

Der berühmte zeitgenössische Philosoph Justus Lipsius, Vertreter eines christlichen Neostoizismus, bezeichnete Delrio in einem Widmungsgedicht zu den „magischen Abhandlungen“ als „miraculum nostri aevi“ (Wunder unserer Zeit). Auch Protestanten nahmen seine Argumente sehr ernst: Des berühmten sächsischen Juristen Benedikt Carpzovs Kommentare zur kursächsischen Hexengesetzgebung folgten Mitte des 17. Jahrhunderts ganz Delrio. Ebenso konnte noch hundert Jahre später in Zedlers Universal-Lexikon (Artikel „Zauberey“) allen Ernstes Delrio als hauptsächliche Autorität herangezogen werden. Auch die aufgeklärten Gegner des Hexenglaubens wie Thomasius oder Tartarotti betrachteten Delrio als ihren hauptsächlichen Gegner.

Neben abstrakten theologisch-deduktiven Herleitungen über die Macht des Teufels und der Hexen kompilierte Delrio Hunderte von Wundergeschichten aus der Literatur und aus den zeitgenössischen Hexenverfolgungen, forderte zur Ausrottung der Hexen auf und fixierte 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 und sogar selbst als Indiz für Hexerei gelten könnten³⁰.

Wie Gregor von Valentia aus Spanien stammend, lebte Delrio in den spanischen Niederlanden. Vorübergehend lehrte er an der Jesuitenuniversität Graz, von wo aus er mit Gutachten für den Bayernherzog Maximilian I. in die innerbayrischen Diskussionen einzugreifen versuchte. Seine „Magischen Abhandlungen“ wurden ins Französische übersetzt und in Deutschland, Belgien, Frankreich und Italien häufig lateinisch nachgedruckt, zuletzt in Venedig 1745 und Köln 1755³¹.

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, Fürstenbeichtvater, Hofprediger und politischer 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, die jeweils auch publizistisch für ihre Ansicht von der Notwendigkeit harter Hexenverfolgungen im Anschluß an Binsfeld und Delrio eintraten³².

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 verhinderten³³.

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“. Der Fall Bodins, der mit seiner Staatstheorie zu den Begründern der Moderne gerechnet wird, verdeutlicht den zwiespältigen Charakter der frühneuzeitlichen Rationalität: Sie schloß den Glauben an übernatürliche Einflüsse noch keineswegs aus, und selbst analytisch scharfe Denker wie Bodin konnten dem Hexenwahn verfallen, ihn sogar in besonders rigider Form vertreten.

Auf Bodin 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 Hamburg³⁴.

Der Hexenrichter des französischen Jura (Franche Comté), Henri Bouget, verfaßte 1602 einen „Discours de sorciers“, der vornehmlich in Frankreich verbreitet war. 1609 erschien das „Compendium Maleficarum“ des Mailänders Francesco Guazzo; 1612 ein Buch über die Unbeständigkeit der bösen Engel und Dämonen („Tableaux de l'inconstance des mauvais anges et démons“) von Pierre de Lancre, dem „Hexenhammer des Baskenlandes“, der 1622 noch ein zweites Buch zu diesem Thema veröffentlichte³⁵.

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 1775³⁶.

Eine Kritik des Hexenwahns, die man allein schon aus natürlicher Gegnerschaft zur Inquisition hätte erwarten können, war mit der Reformation nicht verbunden, obwohl von der parteiischen 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 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 Teufelshuren, 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.“³⁷

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 überzeugt von der Möglichkeit des Teufelspakts, der Teufelsbuhlschaft und des Schadenzaubers. Als ehemaliger Augustinermönch kannte und verwandte Luther die erwähnte augustinische Zeichentheorie zur theologischen

Begründung der Macht der Hexen³⁸. Nach dem lutherischen Schriftprinzip („sola scriptura“) konnte über die Behandlung der Hexen von vornherein kein Zweifel bestehen: „Maleficas non patieris vivere“ (Exod. 22,18).

In diesem Sinne äußerte sich Luther wiederholt bei den „Tischgesprächen“ und in 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 Zaubereigesetzgebung, welche an Schärfe weit über die Reichsgesetzgebung (Art. 109 CCC) hinausging, da gemäß der augustinischen 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“³⁹.

In der Literatur ist wohl zurecht 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“⁴⁰ bezeichnete, den Hexenwahn gefördert hat.

Allem Anschein nach begannen die Hexenverfolgungen nach den einschneidenden Ereignissen der Reformation und des Bauernkrieges zuerst in den protestantischen Territorien des Reiches und Europas. Zu denken ist hier an die Hexenverfolgungen in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts in Dänemark und Südschweden⁴¹ sowie zu Beginn der 60er Jahre des 16. Jahrhunderts in Württemberg und Mecklenburg⁴².

Der protestantische jülich-klevesche Hofarzt Dr. Johann Weyer, der wichtigste Verfolgungsgegner im 16. Jahrhundert, beklagte 1563 in seinem „De praestigiis daemonum“ das Schweigen der protestantischen Theologen zu diesem Wiederbeginn der Hexenverfolgungen, die er selbst für ein „Blutbad der Unschuldigen“ hielt⁴³.

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 augustinischen 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 Superintendents lautete, sie müßten wegen ihrer Absicht und wegen des Teufelspaktes verbrannt werden, was allerdings nach geltendem Strafrecht (Art. 109 CCC) gar nicht möglich gewesen wäre. Brenz wurde deswegen 1565 von Weyer in einem Briefwechsel kritisiert⁴⁴.

Kennzeichnend für die protestantische Haltung in der Hexenfrage war, daß seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts eine beträchtliche Meinungsvielfalt zu beobachten ist, die sich offensichtlich nahtlos von der vor-reformatorischen Meinungsvielfalt herleiten läßt. Neben der absoluten Verfolgungsgegnerschaft des Johann Weyer 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 meint, 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 aufrief⁴⁵.

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 Konfessionen⁴⁶.

Die letzten größeren Hexenverfolgungen im lutherischen Europa fanden im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts in Württemberg, Mecklenburg und Schweden statt. Gleichzeitig gab es noch eine ganze Generation lutherischer Theologen, die die Verfolgungen rechtfertigten und gegen die nun immer häufiger entstehenden kritischen Schriften mit Vehemenz fochten. Zu nennen sind hier der Frankfurter Prediger Waldschmidt mit seinen 16 Hexenpredigten vom Jahr 1660, dann die Augsburger Theologen Ehinger und Spizel, die 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 waren.

Die Stimmung dieses Teils der lutherischen Geistlichkeit im frühen 18. Jahrhundert dürfte gut wiedergegeben worden sein durch den Titel von Goldschmidts zweiter Hexenschrift:

„Petri Godschmids verworfener Hexen- und Zaubervokat, das ist wohlgegründete Vernichtung des thörichtten 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.“⁴⁷

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. Fast im gesamten 18. Jahrhundert 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 70er Jahren des 18. Jahrhunderts prominente lutherische Anhänger⁴⁸.

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; 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 und 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 wider die schwarzen Künst“, das 1586 im „Theatrum de Veneficis“ veröffentlicht wurde. Bullinger teilte den Hexenglauben inklusive 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.“⁴⁹

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. Man muß die in der Literatur geäußerte Ansicht, daß die Calvinisten besondere „Milde“ gezeigt hätten, daher nicht teilen⁵⁰. 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 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 einfügte⁵¹.

Eine herausragende Stellung bei der Verbreitung des Hexenglaubens nahm auf calvinistischer Seite der Prediger John Knox ein, der in den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts 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 sind sie, 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“ von 1572 des französischen Juristen Lambert Daneau, der nach der Bartholomäusnacht in Genf eine Theologieprofessur angenommen hatte und in dieser Funktion später auch in Leiden und Gent lehrte⁵². 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. Mehrere französische Ausgaben erschienen in Frankreich und Genf, sie wurden 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 in London eine Ausgabe auf englisch. Weitere deutsche Auflagen erschienen 1576 in Frankfurt und Köln, 1586 wurde es in das Sammelwerk „Theatrum de Veneficis“ aufgenommen⁵³.

Eine königliche Verirrung stellte das Hexenbuch des calvinistischen Königs James VI. von Schottland dar. Unter seiner Regentschaft erreichten die Verfolgungen in Schottland um 1590 ihren Höhepunkt⁵⁴. 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 1638⁵⁵.

Hexenhinrichtungen waren auch in calvinistischen Ländern mindestens 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 Edinburgh⁵⁶.

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. Allem Anschein nach trachtete dieser Personenkreis nicht unbedingt danach, sich durch öffentliche Stellungnahmen zu exponieren und sich dadurch unnötigen Angriffen auszusetzen. Falls sie als höhere Amtspersonen die Möglichkeit hatten, wirkten sie hinter den Kulissen und versuchten, den „Teufelskreis“ der Hexenverfolgung in aller Stille zu durchbrechen. Die Rekonstruktion dieses nichtöffentlichen Widerstands ist naturgemäß nicht ganz einfach, doch bieten Lokal- und Regionalstudien immer öfter Einblicke in die Härte der ständigen Auseinandersetzungen⁵⁷.

Die vehementesten Kritiker der Hexenverfolgungen waren in der Regel keine Angehörigen der kirchlichen Hierarchie(n), sondern Laien. Andrea Alciati, Ulrich Molitor, Agrippa von Nettesheim, Johann Fichard, Johann Georg Goedelmann, Christian Thomasius und Jacob Brunnemann waren Juristen, Johann Weyer und Johann Ewich waren Ärzte; Augustin Lercheimer war Professor für Mathematik und Philosophie; Michel de Montaigne und Reginald Scot waren Landadelige.

Die radikalste öffentliche Kritik des Hexenwahns lieferte zunächst Johann Weyer, der 1563 – also unmittelbar nach dem Wiedereinsetzen der Hexenverfolgungen – ein enzyklopädisches Pamphlet „De praestigiis daemonum“ in Druck gehen ließ, in welchem Hexenhinrichtungen bereits im Vorwort als „Blutbad der Unschuldigen“ bezeichnet und alle angeblichen Hexereien als „Blendwerke der Dämonen“ disqualifiziert wurden. Was der „Hexenhammer“ für

die Verfolgungsbefürworter war, waren die häufig nachgedruckten Werke Weyers für die Verfolgungsgegner. Generationen von Dämonologen argumentierten gegen ihn, allen voran der Calvinist Lambert Daneau 1572 und der berühmte Jean Bodin 1580⁵⁸.

In Deutschland, wo die konfessionelle Polemik seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts besonders unversöhnlich war, sind einige besonnene Juristen in der Nachfolge Weyers zu nennen, die ausdrücklich überkonfessionell zu argumentieren bestrebt waren und deshalb auch relativ große Akzeptanz erreichen konnten.

Seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts entfaltete der Ratskonsulent der Reichsstadt Frankfurt, Johann Fichard, beträchtliche Wirksamkeit durch mutige Gutachten in der umstrittenen Hexenthematik, die durch raschen Druck weite Verbreitung erlangten. Fichard lehnte es ab, andere als real nachweisbare Delikte – wie etwa die Anwendung von Giften – in die Würdigung seiner Indizienbeweise einzubeziehen. Den inquisitorischen Hexenwahn lehnte er ebenso ab wie die Lehre vom „*crimen exceptum*“ (Ausnahmeverbrechen), derzufolge in Hexenprozessen eine besonders harte Vorgehensweise gerechtfertigt war. Nur der „*processus ordinarius*“ (ordentlicher Prozeß) nach dem Reichsrecht war gestattet⁵⁹.

Ganz ähnlich argumentierte später der in Rostock lehrende Württemberger Jurist Johann Georg Goedelmann⁶⁰, der in den süddeutschen Diskussionen des frühen 17. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielte. Der Naturwissenschaftler Johannes Kepler in Prag, dessen Mutter im frühen 17. Jahrhundert in Württemberg in einen Hexenprozeß verwickelt wurde, stand sowohl mit Goedelmann in enger Verbindung als auch mit dem bayrischen Landschaftskanzler und Naturwissenschaftler Johann Georg Herwarth von Hohenburg, der in München für die Verwendung der Goedelmannschen Argumente mitverantwortlich gemacht wurde⁶¹.

Die Hexenfrage bewegte die damaligen Juristen in höchstem Maße, weil sich prinzipiell die Frage der Indizienlehre stellte sowie die weitergehende Frage, inwieweit außerjuristischen – nämlich theologischen – Vorgaben gefolgt werden durfte bei der Bewertung dieser Materie. Viele Theologen hielten Hexerei für ein Ausnahmeverbrechen, welches jedes – eigentlich rechtswidrige – Vorgehen der Strafjustiz rechtfertigte. Diese Fragestellung – Sonderrecht für Sonderverbrechen – ist bis in die Gegenwart hinein aktuell, man denke nur an die Terroristenprozesse in Deutschland (BRD). Damals führende Juristen, deren Namen wir heute kaum mehr kennen, beschäftigte dieses Problem. Einer, der zumindest als Philosoph einen Namen behalten hat, nämlich der Natur- und Völkerrechtler Johannes Althusius, äußerte sich dazu wie folgt im Vorwort eines Buches von J. G. Goedelmann:

„So ist die Frage von Zaeuberern, Hexen und Unholden allezeit hochwichtig, streitig und gefehrlich gewesen: Dann es wirdt hie nicht gehandelt von Eychel aufflesen, nicht von vermachtem Oly, Wein, Weytzen: Sondern vom Leben, der Ehr unnd Achtbarkeit deß Menschen: Wanns dort geirret wirdt, ist der Verlust und Schaden gering, hie könnnte er größer nicht geseyn. Darumb gedenck allhie der du den Richterstul besitzest, wieviel du mit unbilllichem Urtheil Schaden gethan hast . . .“

Althusius erweist sich als lupenreiner Anhänger Weyers, wenn er alle übernatürlichen Begebenheiten abstreitet⁶² und entsprechende Geständnisse allein der Melancholie alter Weiber zuschreibt: „Sindt derhalben diese Dinge, die sie von sich bekennen, eitel Gespött und Lügen des Teuffels . . .“ Wohlgemerkt: Auch der reformierte Althusius glaubte um 1590 prinzipiell an die Möglichkeit des Teufelspaktes und des Schadenzaubers mit Zulassung Gottes: Dies war common sense der europäischen Christenheit. Nur: Wie oft gestattete Gott eine solche prinzipiell mögliche Durchbrechung der Naturgesetze? Antworten darauf hatten nicht Juristen, sondern Theologen und später Philosophen zu geben.

Mit der Unterdrückung des Theologen Cornelius Loos und seiner erwähnten Schrift „*De vera et falsa magia*“⁶³ war den katholischen Kritikern fortan mit dem Ketzereivorwurf der Weg der inhaltlichen Kritik versperrt. Stattdessen wurde eine wirksame Form der formalen Kritik entwickelt.

In den vehementen innerbayrischen Diskussionen 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 vorgetragen⁶⁴ 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 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 seien, daß es sie überhaupt nicht gab . . .⁶⁵ 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.“⁶⁶

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 Inquisition, 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 Lancres auf der anderen Seite der Pyrenäen gering.

Mit der Akribie eines modernen Soziologen untersuchte seit 1610 der Inquisitor Don Alonso de Salazar y Frias 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.“⁶⁷

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 gegeben⁶⁸.

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 Hexenfluges 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 herangetragenen 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 Vergeltung, zogen andere Konsequenzen. Der württembergische lutherische Theologe Theodor Thummius folgerte 1621 wie Weyer aus der spiritualisierten Auffassung des Hexereidelikts, daß man Personen, die sich nur einbilden etwas zu tun, was sie gar nicht tun konnten, dafür auch nicht bestrafen dürfte⁶⁹.

Radikaler als das Traktat von Thummius 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. 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, Tierverswandlung. Schadenzauber hielt er bedingt für möglich, aber nur durch natürliche Gifte. Zauberer könnten zwar einen Teufelspakt schließen und müßten auch bestraft werden, Hexen jedoch seien arme, alte, einfältige Weiber, die man

vor den Verfolgern in Schutz nehmen müsse⁷⁰. 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.“⁷¹

Zu nennen ist auch der Lutheraner Johann Mathäus Meyfahrt mit seiner Schrift „Christliche Erinnerung an Gewaltige Regenten und Gewissenhafte Praedicanten“⁷², die – ein Novum für einen Theologen – 1635 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, daz Athemen der Bezichtigten . . .“⁷³

Die Bücher Spees und Meyfahrts haben wesentlich zur Eindämmung der Hexenprozesse und zur Meinungsbildung gegen die Hexenverfolgungen beigetragen. Spees „Cautio Criminalis“ wurde öfter lateinisch gedruckt und ins Französische, Holländische und Polnische übersetzt⁷⁴. 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 denkt⁷⁵.

In Holland scheint das frühe Ende der Hexenprozesse das Werk der Gerichte gewesen zu sein. Die abschließende Debatte wurde jedoch durch den calvinistischen Geistlichen Balthasar Bekker entfacht. Gerade der Widerstand der reformierten Orthodoxie in Holland gegen die cartesianische These Bekkers von der Machtlosigkeit des Teufels in der materiellen Welt – damit auch der 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 90er Jahren des 17. Jahrhunderts 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 beitragen⁷⁶.

In England war an der großen Hexendebatte im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts mit Francis Hutchinson auch ein anglikanischer Geistlicher beteiligt. Sein „An Historical Essay Concerning Witchcraft“ von 1718 stellte „die endgültige Abrechnung mit den Hexenjägern in England“ dar⁷⁷.

In Frankreich endeten die Hexenprozesse durch den Einfluß des Ministers Colbert 1670–1682. Einzelne Todesurteile gegen Zauberer gab es allerdings noch bis 1745⁷⁸.

In Österreich beendete Maria Theresia die Hexenprozesse unter Einfluß ihres Leibarztes Antonius de Haen⁷⁹.

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 hatte⁸⁰.

Im katholischen Süddeutschland eröffnete 1766 der Münchner Theatinerpater Ferdinand Sterzinger die abschließende Debatte über den Hexenwahn, den sogenannten „Bayerischen Hexenkrieg“⁸¹.

Obwohl es immer Kritiker des absurden Hexenglaubens gegeben hat, die 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 der Frage nach der Grundlage des Bösen und der 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.

Die Konstruktion gegenüber der Religion scheinbar indifferenter Philosophien, der Rationalismus Descartes' oder

der Materialismus Hobbes', war 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 wurde⁸². Eine nette, wenn auch durch konfessionelle Polemik mitbestimmte Parodie ist es, wenn Hobbes das Reich des Papstes mit dem angeblichen Reich des Satans parallelisiert, wobei Hobbes natürlich im Gegensatz zu den Kontroverstheologen keinen Zweifel daran läßt, daß letzteres selbst nur in der Einbildung existiert: Das „Gespensterreich“ ist nur ein „Altweibermärchen über Gespenster und Geister und ihre Streiche, die sie nachts vollbringen“. Gefährlich sind nicht imaginäre Dämonen, sondern real existierende Ideologen:

„Die Kleriker rauben mit Hilfe gewisser Zauber, die aus Metaphysik, Überlieferungen und Schriftmißbrauch bestehen, jungen Menschen die Vernunft, wodurch sie zu nichts anderem mehr taugen als zur Ausführung dessen, was die Kleriker ihnen befehlen. Ebenso heißt es von den Gespenstern, sie nähmen Säuglinge aus ihrer Wiege und verwandelten sie in närrische Wesen (. . .). In welcher Werkstatt oder in welchem Laboratorium die Gespenster ihren Zauber betreiben, haben die alten Weiber nicht entschieden. Aber es ist genügend bekannt, daß die Laboratorien des Klerus die Universitäten sind (. . .). Wenn den Gespenstern jemand mißfällt, so schicken sie angeblich ihre Kobolde, um ihn zu kneifen. Wenn den Klerikern irgendein Staat mißfällt, so schaffen sie sich dadurch, daß sie Aufruhr predigen, ebenfalls Kobolde, das heißt abergläubische, verhexte Untertanen, damit diese ihre Fürsten kniffen, oder sie verhexen einen Fürsten mit Versprechungen, damit er einen anderen kneife.“⁸³

Es wäre eine interessante Aufgabe, die rationalistischen Philosophen der Neuzeit gezielt auf ihre persönlichen, biographischen und philosophischen Beziehungen zur Hexenthematik zu untersuchen. Ob Montaigne, Giordano Bruno oder René Descartes: alle kannten sie die Hexenverfolgungen aus eigener Anschauung, die drei Genannten speziell die deutschen Verfolgungswellen um 1580, 1590 und 1618. Ihre bewußte Skepsis gegenüber übernatürlichen Eingriffen in die Natur dürfte auch lebensweltliche Aspekte gehabt haben.

Keinesfalls zufällig erprobt Montaigne seinen Skeptizismus auch gerade an der Hexenthematik, wobei er den auf ihm lastenden Druck sinnfällig verdeutlicht: Autoritäten und Volksglauben schienen den Hexenglauben zu stützen, wie sollte man dagegen argumentieren?

„Es ist eine schwierige Sache, sich sein Urteil gegen die allgemeinen Ansichten zu bilden (. . .). Ich bin schwerfällig und halte mich an das handgreifliche (. . .). 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 durch Faustschläge belehren (. . .). Wer seiner Betrachtungsweise durch Auftrumpfen und Anherrschen Geltung verschafft, der zeigt, daß sie auf schwachen Gründen steht (. . .). Um Menschen dem Tod zu überantworten, bedarf es einer hellen und eindeutigen Klarheit; und unser Leben ist zu wirklich und wesentlich, um damit für diese übernatürlichen und fabelhaften Begebenheiten zu haften (. . .).“

Was die Einwände und Beweisgründe betrifft, die ehrenhafte Leute mir dort und anderwärts häufig entgegenhielten, so habe ich darunter keine gefunden, die mich überzeugten und die nicht eine andere Lösung zuließen, in der mehr Wahrscheinlichkeit war als in ihren Schlußfolgerungen. Es ist wohl wahr, daß ich die Gründe und Beweise, die sich auf Erfahrung und Tatsachen stützen, nicht auflösen kann; sie haben denn auch kein Ende, bei dem man sie anfassen könnte; ich haue sie öfter durch, wie Alexander seinen Knoten. Es heißt schließlich seine Vermutungen allzu hoch veranschlagen, wenn man um ihretwillen einen Menschen lebendig verbrennen läßt.“⁸⁴

Die Geschichte der Hexen und der Hexenprozesse ist für uns heute faszinierend, weil sie mehr aussagt über historische Lebensbedingungen als viele andere Themata der Geschichtsschreibung, und weil sie uns manchmal einen Spiegel für die Gegenwart oder die jüngere Vergangenheit vorzuhalten scheint. Sie ist aber auch interessant, weil sie in viele verschiedene Fachdisziplinen hineinreicht. Selbst bei einer Betrachtung der gelehrten Befürworter und Gegner der Hexenverfolgungen fällt auf, daß sich an diesen Auseinandersetzungen nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen, Juristen, Philologen und Mediziner beteiligten.

Die Hexenfrage erregte die Gemüter in höchstem Maße; dies verwundert nicht angesichts der Tatsache, daß es dabei für die Verdächtigen buchstäblich um Leib und Leben ging. Es verwundert aber noch viel weniger, wenn man

sich verdeutlicht, daß die Hexenfrage nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern daß es hier gleichzeitig um sehr viel tiefschürfendere Grundsatzfragen ging: Hier wurden weltanschauliche Fragen debattiert, denn die Positionen der Kontrahenten hingen wesentlich davon ab, welches Bild sie sich von Gott (gütig/strafend), von den Dämonen („leibhaftig“/spirituell) und vom Menschen machten. Fragen der Mentalität und der Charakterstruktur spielten etwa bei der Beantwortung der Frage eine Rolle, ob man „Hexen“ wegen ihrer Verfehlungen in jedem Fall verbrennen mußte, oder ob man ihnen die Chance der Reue und Besserung, der „Resozialisierung“ geben sollte, wie dies auch vorgeschlagen wurde.

Schließlich wurde auch wesentlich das neuzeitliche Naturverständnis anhand der Hexenfrage diskutiert, denn immerhin implizierten gerade die Umstände des angeblichen Hexereiverbrechens – wie Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Flug durch die Luft zum Hexentanz und Schadenzauber – in hohem Grade Aussagen über die Natur, die immer weniger mit den sich entwickelnden Naturwissenschaften übereinstimmten, die sich aber scheinbar aus der göttlichen Offenbarung herleiten konnten. Die Dämonologie war also in der Frühen Neuzeit (15. bis 18. Jahrhundert) keine ganz abseitige Wissenschaft; deshalb beschäftigten sich auch die führenden Köpfe der Zeit mit ihr und mit der Hexenfrage.

Abschließend möchte ich den Blick darauf lenken, daß die Dämonologie jahrhundertlang eine anerkannte Wissenschaft war, obwohl nach unserem heutigen Verständnis ihr Gegenstandsbereich imaginär ist. Ausgehend von den damaligen Prämissen – der Allmacht Gottes, seiner davon abgeleiteten ständigen Eingriffsmöglichkeit in den Lauf der Welt, der vermuteten Existenz des Teufels –, die von allen Christen geteilt wurden, waren die Verfolgungsbefürworter in der Lage, rational logisch für ihre Ansichten zu argumentieren. Sie konnten sich auf zwei auch heute anerkannte Säulen der Argumentation stützen, nämlich auf Vernunft und Erfahrung: die Erfahrung nämlich, daß „Hexen“ immer wieder das dämonologische Lehrgebäude durch ihre Aussagen stützten, bis es schließlich schier unangreifbar geworden zu sein schien. Daher die vorsichtige Argumentation von Skeptikern wie Montaigne.

Wenn man ehrlich sein soll, waren unter den gegebenen Prämissen Dämonologen wie Bodin und Binsfeld in der Lage, sehr viel schlüssiger, rationaler, „vernünftiger“ zu argumentieren. Abgesehen von einigen Quisquilien war ihre Argumentation in sich vollkommen geschlossen. Demgegenüber hatten Verfolgungsgegner wie Weyer oder Spee schlechte Karten: Was sollten Zeitgenossen davon halten, wenn argumentiert werden mußte, zwar seien Teufelspakt, Hexenflug und Schadenzauber prinzipiell wegen der Allmacht Gottes denkbar und entsprechende Verbrecher müßten auch hingerichtet werden, in Wirklichkeit komme das jedoch selten vor, und die alten Frauen, die sich schuldig bekannten, würden sich darüber selbst täuschen? Im Einzelfall mochte das zutreffen, aber generell war diese holprige Beweisführung nicht gerade von bestechender Rationalität.

Das Bestürzende bei der Beschäftigung mit der Dämonologie ist die Erkenntnis, daß die Dämonologen keine verrirrte Minderheit psychopathischer Mönche – so sah es die liberale Historiographie des 19. Jahrhunderts – waren, sondern führende Vertreter eines anerkannten Wissenschaftszweiges, die in ihrer logischen Argumentation scheinbar unwiderlegbar waren. Der „Fortschritt der Wissenschaften“ hatte offensichtlich keine „wissenschaftlichen“ Gründe, denn die Dämonologie konnte nie widerlegt werden. Erst eine völlige Veränderung der gedanklichen, der weltanschaulichen Prämissen drängte die Bedeutung dieser Wissenschaft in den Hintergrund.

Anmerkungen

¹ J. Hansen, Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, München 1900, 243–356. – J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, Bonn 1901, 2–8, 47–55.

² U. Eco, Der Name der Rose, München–Wien 1982.

³ W. Behringer, „Vom Unkraut unter dem Weizen“. Die Stellung der Kirchen zum Hexenproblem, in: R. van Dülmen (Hg.), Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16. bis 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1987, 60–93, Anm. 19 zu 68.

⁴ Hansen, Quellen, 445–455.

- ⁵ Hansen, Zaubervahn, 387. – Dieser Umstand war auch Thomasius bekannt. Vgl. Ch. Thomasius, Historische Untersuchung vom Ursprung und Fortgang des Inquisitionsprocesses wider die Hexen, Halle 1712 (abgedruckt in: Ch. Thomasius, Vom Laster der Zauberei, Weimar 1967 – München 1986, 159).
- ⁶ Hansen, Zaubervahn, 262 ff. (Beauftragung des Franziskaners Poncius Fougeyron 1409 und erneut ab 1418. Eugen IV. erließ 1437 eine allgemeine Bestätigung dieser Absichten an alle Inquisitoren.)
- ⁷ Hansen, Quellen, 455.
- ⁸ Hansen, Zaubervahn, 528.
- ⁹ Hansen, Quellen, 88–99 (Textauszug aus Nider) und 109–130.
- ¹⁰ Ebd., 133–145.
- ¹¹ Hansen, Zaubervahn, 414 ff. – Ders., Quellen, 17–18.
- ¹² Ebd., 487, 500.
- ¹³ Die päpstliche Bulle bei: Hansen, Quellen, 24–27. – Eine deutsche Übersetzung der Bulle findet sich bei J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer (Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von J. W. R. Schmidt), Darmstadt 1974 (Nachdruck der Ausgabe von 1906).
- ¹⁴ Ebd., XLIV ff. – Ebd., II, 52.
- ¹⁵ Hansen, Quellen, 484–515.
- ¹⁶ J. Staber, Die Predigten des Tegernseer Priors Augustin Holzapfeler als Quelle für das spätmittelalterliche Volksleben Altbayerns, in: Bayr. Jb. für Volkskunde (1960), 125–135. – Dazu F. Byloff, Hexenglaube und Hexenprozesse in den österreichischen Alpenländern, Berlin 1934, 33 f.
- ¹⁷ U. Molitor, Tractatus e laniis et phitonicis mulieribus, teutonice unholden vel hexen (Straßburg oder Konstanz) 1489. – Zitiert nach: U. Molitor, Von Unholden und Hexen, in: Theatrum de Veneficiis, Frankfurt/M. 1586, 70–96. – Sekundärliteratur: J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, Bonn 1901, 243–246; H. Ch. Lea, Materials Toward a History of Witchcraft, I, New York 1957, 348–353.
- ¹⁸ Theatrum de Veneficiis, Frankfurt 1586, 89.
- ¹⁹ Ebd. 96 ff. – Molitor vertritt allerdings die Ansicht, daß, wer den Teufel anbetet oder Zauberei betreibt, wegen seiner bösen Absicht zum Tod verurteilt werden sollte. Diese Ansicht finden wir wenig später bei protestantischen Autoren wieder.
- ²⁰ A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/M. 1979, 372 ff. – Riezler, Hexenprozesse, 165.
- ²¹ Hansen, Zaubervahn, 80 ff. – In den Diskussionen wird diese autoritative Stelle in der Regel unter dem Stichwort „Canon episcopi“ behandelt.
- ²² H. Dienst, Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in österreichischen Ländern, in: E. Zöllner (Hg.), Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte, Wien 1986, 70–95, speziell 78.
- ²³ S. de Cassini, Question de la strie. Quaestio lamiarum, o. O. (Pavia) 1505. – Der Text ist abgedruckt bei Hansen, Quellen, 262–273. – Cassini argumentiert theologisch, und seine wichtigste Stütze ist der erwähnte „Canon episcopi“.
- ²⁴ Hansen, Zaubervahn, 514–516.
- ²⁵ Neben der berühmten Hexenbulle von 1484 existiert eine ganze Reihe weiterer Dekrete zwischen 1258 und 1526, die sich mit Zauberei und Hexenwesen beschäftigt. Sie ist zusammengefaßt bei: Hansen, Quellen, 1–37 und 671–673.
- ²⁶ B. Duhr, Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, Köln 1900, 23.
- ²⁷ P. Binsfeld, Tractat von Bekannthuß der Zauberer, München 1591.
- ²⁸ W. Behringer, Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit, München 1987.
- ²⁹ Lea, II, 601–604.
- ³⁰ Duhr, Stellung, 35–45.
- ³¹ Ebd., 40.
- ³² Behringer, Hexenverfolgung, 229–241.
- ³³ Behringer, Hexenverfolgung, 205–332.
- ³⁴ H. Ch. Lea, Materials Toward a History of Witchcraft, Bde. I–III, New York 1957, 604–624.
- ³⁵ J. C. Baroja, Die Hexen und ihre Welt, Stuttgart 1967, 144 ff., 182–185.
- ³⁶ Behringer, Hexenverfolgung, 355–366, 371–400.
- ³⁷ N. Paulus, Luthers Stellung zur Hexenfrage, in: Ders., Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert, Freiburg 1910, 20–48, Zitat 27.
- ³⁸ Ebd., 44.
- ³⁹ Ders., Luther als Beförderer der Hexenprozesse, in: Ebd., 48–66.
- ⁴⁰ Vgl. NT, 2. Kor. 4,4. – Vgl. dazu O. Pfister, Das Christentum und die Angst, Frankfurt/M. 1985, 206.

- ⁴¹ G. Henningsen, Hexenverfolgungen und Hexenprozesse in Dänemark, in: Ch. Degn (u. a.), Hexenprozesse, 143–149.
- ⁴² H. C. E. Midelfort, Witch-Hunting in South-Western-Germany, Stanford/Calif. 1972; N. Paulus, Hexenprozesse in Mecklenburg, in: Ders., Hexenwahn, 119–144.
- ⁴³ J. Weyer, De Praestigiis Daemonum, Frankfurt 1586, Vorrede.
- ⁴⁴ Paulus, 105–117.
- ⁴⁵ Ebd. – Vgl. auch Midelfort, 39 f., 88 ff.
- ⁴⁶ Behringer, Hexenverfolgung, 225–241.
- ⁴⁷ J. Diefenbach, Der Hexenwahn in Deutschland, Mainz 1886, 341.
- ⁴⁸ Behringer, Hexenverfolgung, 394 f.
- ⁴⁹ N. Paulus, Der Hexenwahn bei den Zwinglianern des 16. Jahrhunderts, in: Ders., Hexenwahn, 150–172. – Zitat dort 160 nach H. Bullinger, Haußbuch, Bern 1558, 116.
- ⁵⁰ E. W. Monter, Witchcraft in France and Switzerland, London 1976, 42–67, 208–215.
- ⁵¹ C. Honegger, Die Hexen der Neuzeit, Frankfurt/M. 1978, 104, zitiert die einschlägige Dekalog-Interpretation Calvins.
- ⁵² N. Paulus, Die Hexenschrift des Calvinisten Lambert Daneau, in: Ders., Hexenwahn, 172–183.
- ⁵³ Ebd., 173 f.
- ⁵⁴ Ch. Lerner, Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland, Baltimore 1981.
- ⁵⁵ K. Baschwitz, Hexen und Hexenprozesse, München 1963, 171–181.
- ⁵⁶ Ebd., 388–428.
- ⁵⁷ Vgl. z. B. G. Wulz, W. F. Lutz, in: G. v. Pölnitz (Hg.), Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben 5 (1956), 198–220; H. H. Kunstmann, Zaubervahn und Hexenprozeß in der Reichsstadt Nürnberg, Nürnberg 1970; H.-J. Kretz, Der Schöppenstuhl zu Coburg, Diss. jur. Würzburg 1972; Behringer, Hexenverfolgung, 224–332.
- ⁵⁸ J. Weyer, De praestigiis daemonum, Basel 1563; J. Bodin, De Daemonomania Magorum, Straßburg 1581; L. Danaeus, Ein Gespräch von Zaubern, in: Theatrum de Veneficiis, Frankfurt 1586, 14–53. – Sekundärliteratur dazu in: S. Anglo (Hg.), The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft, London 1977.
- ⁵⁹ S. Lorenz, „Die Zauberrinnen sollt du nit leben lassen“ – Rechtsgutachten von J. Fichard in Sachen Hexenprozeß, in: Demokratie- und Arbeitergeschichte 1 (1980), 37–63.
- ⁶⁰ S. Lorenz, Johann Georg Goedelmann – Ein Gegner des Hexenwahns?, in: R. Schmidt (Hg.), Beiträge zur Pommerschen und Mecklenburgischen Geschichte, Marburg/Lahn 1981, 61–105.
- ⁶¹ Behringer, Hexenverfolgung, 188, 252 ff., 281 f., 287 f.
- ⁶² J. Althusius, Vermahnung an die Richter, in: G. Nigrinus (Hg.), Von Zaeuberern, Hexen und Unholden Warhafftiger und Wolgegründter Bericht Herrn Georgii Goedelmanni (. . .), Frankfurt/Main 1592, 142–155. – 144 schreibt Althusius: „Dann es stehet allein Gott zu, die wesentliche Gestalt und Natur und die natürliche Eygenschaft der Creaturen zu ändern . . .“
- ⁶³ E. Zenz, Cornelius Loos – ein Vorläufer Friedrich Spees im Kampf gegen den Hexenwahn, in: Kurtrierisches Jahrbuch 2 (1962), 41–69.
- ⁶⁴ Behringer, Hexenverfolgung, 229–332.
- ⁶⁵ F. Spee, Cautio Criminalis, 255.
- ⁶⁶ Ebd., 39. – Dazu: W. Behringer, „Vom Unkraut“ (s. o.).
- ⁶⁷ Baroja, Hexen, 215.
- ⁶⁸ Ebd., 215 f.
- ⁶⁹ Midelfort, Witch-Hunting, 47–55, 66, 156. – Paulus, Hexenwahn, 114, zitiert die frühere Ausgabe von Thummius’ „Tractatus theologicus de sagarum impietate, nocendi imbecillitate et ponae gravitate, Tubingae 1621.
- ⁷⁰ N. Paulus, Der calvinistische Prediger Anton Prätorius, ein Bekämpfer der Hexenverfolgung, in: Ders., Hexenwahn, 183–195. – A. Praetorius, Gründlicher Bericht Antoni Praetorii Lippiano-Westphali von Zauberey und Zaubern (. . .), Frankfurt/M. 1629.
- ⁷¹ Janssen/Pastor, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. VIII, Freiburg/Br. 1894, 578.
- ⁷² J. M. Meyfahrt, Christliche Erinnerung (. . .), Erfurt 1635. – Biographische Angaben nach: H. Lehmann, Hexenverfolgung und Hexenprozesse im alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte (Tel Aviv), 7 (1978), 13–70, 43 f.
- ⁷³ Meyfahrt, Christliche Erinnerung, 10. Kapitel.
- ⁷⁴ H. Ch. Lea, Materials Toward a History of Witchcraft, Bd. II, New York 1957, 697.
- ⁷⁵ H. Kamen, Die spanische Inquisition, München 1980, 211 ff.
- ⁷⁶ Baschwitz, Hexenprozesse, 346, 357 f., 378–387.
- ⁷⁷ Ebd., 200–203.

⁷⁸ Ebd., 234–238.

⁷⁹ Ebd., 448 ff.

⁸⁰ Ebd., 458.

⁸¹ *Behringer*, Hexenverfolgung, 371–393.

⁸² *Th. Hobbes*, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Neuwied 1984, 334–340 (37. Kapitel), 487–506 (45. Kapitel).

⁸³ Ebd., 531 ff.

⁸⁴ *H. Brackert*, Daten und Materialien zur Hexenverfolgung, in: *G. Becker* u. a. (Hg.), Aus der Zeit der Verzweiflung, Frankfurt/M. 1977, 385–389.