

Claudia Honegger Die Hexen der Neuzeit

Analysen zur Anderen Seite der okzidentalen
Rationalisierung

Einleitung

Die theoretischen Begründungen des Hexenglaubens in Europa bestechen zunächst durch die virtuose Verknüpfung von Irrationalität mit formalistischer Vernunft. Eine uns regressiv anmutende Form konkretistischer und personalisierender Naturauslegung verbindet sich paradox mit einer hochkarätigen Abstraktheit der Begriffe. Auf halbem Wege zwischen traditionalistischer Mentalität und instrumenteller Bewältigung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur ertönt das folgenreiche Bramarbasieren der Begründungen, redundant, unangreifbar, monoman.

Der folgende Versuch, die widersprüchlichen Aspekte von kodifizierter Dogmatik und volkstümlichem Glauben zugleich zu erfassen, verwertet sozial- und ideengeschichtliche Studien, stützt sich auf materialistische Untersuchungen zur Genese der bürgerlichen Gesellschaft und bezieht sich allgemein auf den Prozeß der okzidentalen Rationalisierung. Dabei wird der systematisierte Hexenglaube soziologisch als ein kulturelles Deutungsmuster, als Weltinterpretation mit ›generativem Status‹ begriffen. Nur wenn kulturellen Interpretationssystemen als allgemeinen Problemlösungs-Mustern eine zwar nicht autonome, aber eigene Geschichte zugestanden wird, können die scheinbare Paradoxie der Entwicklung und die historische ›Verspätung‹ der großen Hexenverfolgungen verständlich gemacht werden. Dann erst läßt sich die leitende Hypothese dieser Arbeit formulieren: Das Hexenmuster entstand lange vor der Reformation und wurde von der katholischen Intelligenz zu einem theoretischen System entwickelt. Es vermochte sich jedoch von seinem historischen Entstehungskontext ›abzulösen‹ und erzeugte bestimmte Einstellungen, Denk- und Verhaltensweisen, die in den Pogromen gip-

felten. Zu Beginn der Neuzeit entsprach es als Identität verbürgendes und weltauslegendes Deutungsmodell zentralen objektiven Bedingungen und subjektiven Bedürfnissen.

Um die Resistenz und die weite Verbreitung des ›verselbständigten‹ Hexenmusters – auf den ersten Blick ein pfäffisches Hirngespinnst vor ländlichem Hintergrund – zu erklären, muß die Funktion untersucht werden, die es in dieser Zeit für verschiedene soziale und religiöse Gruppen als Interpretationsvorlage in veränderten Handlungssituationen übernehmen konnte. Dieser Funktionswandel verweist zurück auf die objektiven Gegebenheiten: die Auflösung der feudalen und die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Dem wechselseitigen Verhältnis von Strukturbedingungen, Handlungsproblemen und Deutungsmustern muß eine historisch-genetische Analyse gerecht werden, will sie das Manko vieler bisherigen Arbeiten über den ›Hexenwahn‹ vermeiden, die unter Ausklammerung des einen Sachverhalts allzu direkte Abhängigkeiten zwischen den beiden anderen postulierten.

Zur Gliederung der Arbeit

I. Zunächst werden einige Thesen entworfen, die sich allgemein auf Strukturierung, Wandel und Zerfall kultureller Deutungsmuster beziehen. Damit versuche ich, die chronischen Erklärungsschwächen der meisten vorliegenden Hexenstudien zu mildern, und gleichzeitig das Deutungsmuster-Konzept durch Anwendung auf einen historischen ›Paradefall‹ zu schärfen. Eine Skizze der wichtigsten Fragestellungen, die aus diesen (zugegebenermaßen noch vagen) Thesen entwickelt werden können, leitet über zum materialen Teil der Arbeit.

II. Die objektiven Bedingungen, in deren Rahmen sich die deutungsbedürftigen Probleme explizieren lassen, sind, grob gesprochen, die vordringende Geldwirtschaft, die Rolle der Städte und des aufkommenden Bürgertums, also die beginnende Zersetzung der feudalen Gesellschaftsordnung. Da die Genese von ›Wahn‹ und Dogmatik nur im Rahmen der Legitimationskrise der Kirche und durch die Ketzerbewegung erklärt werden kann, folgt eine Schilderung der sozial-religiösen Strömungen, der häretischen Glaubens- und Verhaltensformen sowie der Reaktionsweisen der Kirche. Ein Überblick

über die gesellschaftliche Situation der Frauen in der spätmittelalterlichen Gesellschaft wird ergänzt durch eine ›Mythenanalyse‹ des weiblichen Wertbildes anhand des Marienkultes. Damit ist der Ursprungskontext abgesteckt, auf den das Muster in seiner Konstitutionsphase bezogen werden muß.

III. In einem weiteren Schritt wird das Hexenmuster bis zu seiner paradigmatischen Kodifizierung im *Hexenhammer* der beiden dominikanischen Inquisitoren Sprenger und Institoris aus dem Jahre 1486 rekonstruiert. Unter Differenzierung der einzelnen Elemente nach ihrer Herkunft aus der Tradition der offiziellen Kultur (der christlichen Dogmatik), der Subkultur (der stark mit heidnischen Rudimenten durchsetzten und von Magie geprägten Alltagsreligiosität der Landbevölkerung) und der Gegenkultur (der ketzerischen Glaubensbekenntnisse) werden Entstehung und Vereinheitlichung des Hexenmusters nachgezeichnet. Anhand des klassischen Paradigmas läßt sich angeben, welche der Elemente und Verknüpfungen zu zentralen Annahmen wurden, die den ›generativen Kern‹ des entwickelten Musters ausmachen.

IV. Im vierten Teil werden die partielle Verselbständigung und der Wandel des Hexenmusters als die Entwicklung einer interpretativen Struktur mit ›generativem Status‹ untersucht, das heißt einer weltauslegenden Systematik, die während der nächsten zwei Jahrhunderte den europäischen Alltag entscheidend prägte. Der Hexenglaube wird unter Berücksichtigung der gegenüber dem Ursprungskontext veränderten Situationen auf seine Funktionalität für verschiedene soziale Schichten befragt. Allgemein geht es darum, die Bedingungen für einen relativ autonomen Einfluß ausfindig zu machen, den ein einmal durchstrukturiertes und institutionalisiertes Deutungsmuster auf die Probleminterpretationen und damit auf die Art der gewählten Lösungsstrategien auszuüben vermag.

Das klassische Muster hat durch Aktualisierung und intellektuelle Systematisierung formale und inhaltliche Veränderungen erfahren. Die Untersuchung dieses Strukturwandels verweist auf die Vermittlung der zentralen Annahmen mit den Bedingungen und Problemen zu Beginn der Moderne sowie mit dem daraus ableitbaren inneren und äußeren Rationalisierungsdruck, wie er im religiösen Bereich am deutlichsten im Calvinismus zum Ausdruck kam.

V. Der letzte Teil befaßt sich mit dem neuerlichen Strukturwandel und dem allmählichen Zerfall des Hexenmusters während der und kurz nach den großen Verfolgungen. Ohne in seiner rationalisierten Gestalt je widerlegt worden zu sein, verlor das Hexenmodell am Ausgang des 17. Jahrhunderts mit der allgemeinen Gültigkeit seiner theoretischen Grundlagen die gesamtgesellschaftliche Funktion und driftete an die kulturelle Peripherie. Die Voraussetzungen dafür waren die Umdeutung der Hexe in die Besessene und das Auftreten des Mediziners, das einen Paradigmawechsel einleitete.

Auf einer anderen Ebene liegt die zunehmende soziale Dysfunktionalität der Hexerei, die sich aus den Strukturveränderungen des 17. Jahrhunderts erklärt, in dem die neuzeitlichen Prinzipien in Wirtschaft und Gesellschaft unter Krisen zum Durchbruch gelangten. Der Triumph der systematischen, den Diktaten einer formalistischen Vernunft unterworfenen Naturaneignung als Naturbeherrschung führte zur Entsakralisierung der äußeren Welt, die dem wissenschaftlichen Zugriff ausgeliefert wurde, und gleichzeitig zur Moralisierung der ›inneren Umwelt‹ der Menschen. Davon blieben weder Familien- und Sexualmoral noch Stellung und Wertung der Frau unberührt. Mit der ›Domestikation‹ der Frau verlor auch die Hexe ihre Macht über die Natur und damit ihre Gefährlichkeit.

Die Spirale um Sozialstruktur, Handlungsprobleme und Deutungsmuster mag zunächst verschlungen erscheinen – doch sie läßt sich nicht gut vermeiden. Andernfalls kommt es zu vorschneller Identifikation oder Abwehr, je nachdem, ob man der trügerischen Nähe oder Ferne aufsitzt, mit dem sehr ähnlichen Erfolg übrigens, daß eher die eigene Situation als diejenige der Hexen auftaucht. Inmitten des magischen Dreiecks von objektiven Strukturbedingungen, Handlungsproblemen und Deutungsmustern ist die Geschichte des ›schweigenden Substrats‹, ist die Geschichte der Frauen zu rekonstruieren. Nur dann kann der ›Hexenwahn‹ zu Beginn der Neuzeit auf den Prozeß der okzidentalen Rationalisierung bezogen werden, der eine sehr spezifische Form von Biopolitik und sexuellen Herrschaftsverhältnissen hervorbrachte.

I. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kultureller Deutungsmuster

1. Entstehungsbedingungen und innerer Aufbau

Ich gehe von der folgenden Arbeitshypothese aus: Kulturelle Deutungsmuster¹ interpretieren nicht nur das Verhältnis der Menschen zu Gesellschaft und äußerer Natur, sie umfassen auch deren Beziehung zur eigenen, inneren Natur. Ihre nomisch-stabilisierende Funktion besteht demnach zunächst in der intersubjektiv verbindlichen Zuweisung von kognitiven und normativen Verhaltens- und Einstellungsorientierungen, die die Menschen ihrer sozialen Identität versichern und vor Identitätsverlust schützen. Teilweise ermöglichen sie auch die Integration von ›Grenzsituationen‹ des menschlichen Lebens, die Einordnung der Träume, der Sexualität und des Todes in einen sinnhaften Zusammenhang.² Geprägt von kulturellen Traditionen entstehen die Deutungsmuster als Antworten auf ›konkrete‹ Probleme in sozialen Handlungssituationen, von denen sie sich dann aber unter gewissen Voraussetzungen ablösen können.

Ihre Analyse verweist einerseits auf die objektiven Bedingungen, die spezifische Probleme erst hervorbringen, andererseits auf die Vorstellungsraster der Subjekte, die sich solchen Problemen konfrontiert sehen, sowie auf den Traditionszusammenhang weltauslegender Deutungen und Mythen selbst. Das ist zunächst nur eine Umschreibung des folgenden Gemeinplatzes: Menschen treten nie unvoreingenommen an Probleme heran, sie sind vielmehr immer bereits ausgerüstet mit Interpretationsvorlagen, die tradierten Mustern, Typisierungen und Lösungsroutinen entstammen. Die Vermittlung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Konstitutionsprozeß geschieht durch Tradierung der kulturellen Muster ebenso wie durch deren Aktualisierung, Veränderung oder Umgehung im sozialen Handeln.

Soziale Normen enthalten Wertungen, die dem Bezugssystem der kulturellen Überlieferung entstammen, wobei diesen institutionalisierten, »verbindlich gemachten ›Werten‹ Bedürfnisse ›zugrunde liegen‹ [. . .], [die] ihrerseits durch kulturelle Werte ›interpretiert‹ sind.«³ Insofern umfassen kulturelle Mu-

ster nicht nur die Deutungen der physikalischen und sozialen Umwelt der Menschen, sondern sie »leisten beides zugleich: die kognitive Verarbeitung der Umgebung [. . .] und die Interpretation des naturgeschichtlich überlieferten Bedürfnispotentials«. ⁴ Weder Bedürfnisse noch Deutungen sind also *einfach* abzugreifen (das scheint besonders bedenkenswert angesichts unseres beharrlich schweigenden »Gegenstandes«, den diese Eigenschaft häufig in eine falsche Nähe rückt), sie beziehen sich vielmehr potentiell auf die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs. Daher muß eine Analyse kultureller Deutungsmuster die intersubjektiv verbindliche Interpretation der Bedürfnisse sowie die affektive und kognitive Verarbeitung des Verhältnisses der Menschen zu Natur und Gesellschaft zu erfassen suchen. (In der Geschichte haben kulturelle Muster immer auch die Funktion gehabt, gesellschaftliche Institutionen und Herrschaft zu legitimieren. Die Legitimierung durch kulturelle Interpretationssysteme verläuft über die Verbreitung und Systematisierung von Wissen sowie über das selektive Anbieten von Erklärungen. Andererseits »interpretieren« tradierte Muster als scheinbar kosmisch-ewige Gegebenheiten auch die Bedürfnisse und Interessen der Beherrschten, zum Beispiel die der Frauen, und gewinnen dadurch Macht über kollektive Bewußtseinsprozesse.)

Ein kulturelles Deutungsmuster besteht (somit nicht aus losen und zufälligen Verknüpfungen von Meinungen zu partikularen Problemen, sondern – ähnlich den Mythen, wissenschaftlichen Hypothesensystemen oder religiösen Dogmatiken – es stellt einen Argumentekorpus bereit, der intern nach allgemeinen »Konsistenzregeln« strukturiert ist. Damit ist zugleich ein nicht formalistisch verkürzter Regelbegriff unterstellt. Soziale Deutungsmuster haben eine eigene »Logik«, »eigene Kriterien der »Vernünftigkeit« und »Gültigkeit«, denen ein systematisches Urteil über »Abweichung« korreliert«. ⁵ Die Konsistenzregeln bestimmen Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Elemente und bilden damit den »harten Kern«, die eigentliche Struktur des Deutungsmusters. Mit »innerer Logik« wird die Tatsache umschrieben, daß das Muster einen Satz von quasi-generativen Regeln enthält, die bestimmte typische Lösungsmodelle, Einstellungen, Vorgehensweisen erzeugen und damit auch weitgehend die Art der Probleme, die überhaupt

ins Blickfeld geraten, bestimmen.

Deutungsmuster werden (im Unterschied zu Pierre Bourdieus Habitus-Konzept als einer »generativen Grammatik der Handlungsmuster« ⁶ –) als historisch veränderbare, offene, ständig bewegliche Systeme verstanden, die zwar Handlungen und Einstellungen der Subjekte strukturieren, selbst aber neben generativen insbesondere auch assimilatorische Eigenschaften haben. Als umgangssprachlich formulierte Interpretationssysteme gleichen sie eher porösen Gebilden, die nach innen Tradition und nach außen »Übersetzung« gewährleisten sowie Anpassung an objektive akkultorative Zwänge gestatten.

Jede Umwälzung der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse ist von einer Veränderung der »Weltbilder« begleitet. Die Annahme, daß kulturelle Muster offene Systeme mit »generativem Status« sind, geht über diesen trivialen Befund hinaus: sie erlaubt es zu klären, warum die Logik ihrer Entwicklung sich nicht bruchlos in diejenige der objektiven Strukturbedingungen auflösen läßt – was exemplarisch an der Widerborstigkeit des Hexenmusters gezeigt werden soll.)

2. Systematisierung, Umformung und Zerfall

Die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen des 13. und 14. Jahrhunderts führten unter Aufnahme heidnischer und häretischer Traditionen zu den ersten Ansätzen des theologischen Hexenmusters, das erst im Laufe des 15. Jahrhunderts seine kodifizierte Form erhielt. Daß sich in Zeiten des Umbruchs der Realitätsdruck verstärkt und die Menschen nach neuen Weltinterpretationen suchen, scheint unmittelbar einleuchtend. Weniger verständlich ist, daß dieses Muster sich über die epochale Wende vom Mittelalter zur Neuzeit hat retten können, weiter ausgearbeitet und rationalisiert wurde und bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts die Scheiterhaufen immer von neuem entzündete. Lange Zeit waren zentrale Bestandteile des Musters offenkundig in der Lage, auch neu auftauchende Struktur- und Handlungsprobleme mit Hilfe der tradierten Terminologie zu interpretieren und so in eine Form geschichtlicher Kontinuität zu zwingen.

Es scheint also, als gelänge es den Deutungsmustern (darin

den wissenschaftlichen Paradigmen in Zeiten der Normalwissenschaft ähnlich), neue Probleme über etablierte Modelle zu entschärfen, und zu verhindern, daß nach anderen Lösungen gesucht wird. Entsprechend wären »klassische Epochen«, in denen »die von einer als Erbe übernommenen *ars inveniendi* bereitgestellten Möglichkeiten bis zu deren Vollendung oder Erschöpfung« ausgebeutet werden, zu unterscheiden von »Perioden des Bruchs«, in denen sich eine »neue Grammatik von Formen als Bruch mit den Traditionen einer Zeit und eines Milieus herabildet«. ⁷ Damit Regeln und Standards der Gültigkeit problematisiert werden, müßte, so läßt sich vermuten, der sozial geteilte Verdacht entstehen, daß die Modelle als ganze unzulässig geworden sind. Deshalb wären gerade die Perioden des Bruchs und die Zeiten vor einem Paradigmawechsel »durch häufige und tiefgreifende Debatten über gültige Methoden, Probleme und Lösungsmuster gekennzeichnet«. ⁸

Der Wandel eines etablierten Deutungsmusters kann unter Bezug auf die Hauptfaktoren der soziokulturellen Evolution analysiert werden. Dann lassen sich grob unterscheiden: Veränderungen aufgrund von a) internen Innovationen, b) kultureller Diffusion und c) objektiven akkulturativen Zwängen. ⁹ Wenn darüber hinaus der Wandel von Deutungsmustern verstanden wird als eine Abfolge von Versuchen der Lösung jeweils aktualisierter Kompatibilitätsprobleme, müßten sich in allen drei Entwicklungslinien solche Probleme ergeben und feststellen lassen. Allerdings läßt sich voraussehen, daß die analytisch trennbaren Elemente bei einer Anwendung auf ein historisches Beispiel nie scharf voneinander abgegrenzt werden können. Dennoch müssen sich bei der Untersuchung des Hexenmusters die einzelnen Entwicklungsdimensionen gemäß ihren Beiträgen zur Ausprägung der Form, der weiteren Entwicklung und schließlich der Auflösung des Interpretationssystems gewichten lassen. Dazu einige allgemeine Hypothesen:

a) *Interne Kreativität*. Selbst im konstruktiven Grenzfall eines monopolistischen Deutungsmusters in einer statischen und hermetisch abgeschlossenen Gesellschaft gäbe es ein Minimum an internen Innovationen. Denn erstens entstehen Unvereinbarkeitsprobleme allein schon aus dem Umstand,

daß die »Menge der von einem Deutungsmuster erfaßten und implizierten einzelnen Interpretationen [. . .] – auch nach den Deutungsmustern immanenten Kriterien der Geltung – nie voll kompatibel« ist. ¹⁰ Zweitens würde die formale Systematisierung und Aktualisierung tradierter Lösungsmuster bewirken, daß auch bereits integrierte Elemente neu thematisiert werden müßten. Und drittens ist die Sozialisation in überlieferte Traditionen nie total. Struktur, Aktualisierung und Tradierung ermöglichen und erzeugen somit quasi von selbst neue inhaltliche Elemente und Formen der Verarbeitung. Deutungsmuster tendieren also dazu, immer weitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu umfassen. In diesem Expansionsprozeß berührt sich die interne Kreativität mit kultureller Diffusion.

b) *Kulturelle Diffusion*. Stets gibt es Interpretationen bestimmter Sektoren des sozialen Handelns, die selbst ein globales Deutungsmuster nicht abdeckt und die anderen kulturellen Überlieferungen entstammen. Zudem sind viele Handlungen und Erfahrungen des Alltags durch Habitualisierung derart abgesichert, daß sie nicht mehr deutungsbedürftig erscheinen und aus dem expliziten Muster »herausfallen« können. Weiter bleiben zahlreiche Aspekte des Lebenszusammenhangs unterdrückter, machtloser oder entmachteter Schichten und Außenseiter in den offiziellen Mustern unberücksichtigt. Solche Gruppen tradieren eigene, oft genug zerstückelte subkulturelle Deutungen, die keineswegs immer in einen manifesten Widerspruch zu den offiziellen treten müssen. Stets stellen sie aber ein latentes Konfliktpotential dar, dessen »Aufbrechen« auch von dem Grad der bewußten, produktiven Aneignung der subkulturellen Tradition und damit der Umwandlung in alternative gegenkulturelle Deutungen abhängt. Solche gegenkulturellen Strömungen, die mit internen Problematisierungen zusammenhängen können, sind oft der erste Anstoß zur Tilgung von Unvereinbarkeiten und Inkonsistenzen innerhalb eines offiziellen Musters. ¹¹

Modifikationen etablierter Deutungsmuster können also erstens durch intrakulturelle Auseinandersetzungen hervorgerufen werden, die eine Abwehr oder Assimilierung bisher ausgegrenzter oder abweichender Deutungen verlangen. Eine zweite Ursache für Veränderungen durch kulturelle Diffusion

ist in interkulturellen Kontakten zu sehen, die im äußersten Fall zur Verschmelzung zweier Traditionen führen oder die Auslöschung bzw. die zwanghafte ›Assimilierung‹ der traumatisierten Kulturen an die überrollenden Weltinterpretationen bewirken können.¹²

c) *Objektive akkultorative Zwänge.* Deutungsmuster sind Antworten auf Probleme unterschiedlicher Reichweite, die aus den fundamentalen Veränderungen des gesellschaftlichen und natürlichen Lebensprozesses entstehen. Jede Veränderung in den Grundstrukturen erzeugt eine Fülle von deutungsbedürftigen Phänomenen, die entweder im Rahmen traditioneller Muster interpretiert werden können oder, wenn dies nicht mehr möglich ist, diesen Rahmen sprengen. Es wird deshalb im folgenden eine der Hauptaufgaben sein, die ›Assimilationsschranke‹ des Hexenmusters genau zu bestimmen.

Tangiert werden können kulturelle Interpretationen auch von den Entwicklungen und Ergebnissen der Wissenschaft und Technologie einer Epoche.¹³ Eine allzu direkte Verbindung und Vermittlung dieser Faktoren miteinander führt jedoch immer wieder zu verkürzten Ergebnissen, denn die Entwicklung interpretativer Strukturen verläuft keineswegs geradlinig, auch nicht einfach symmetrisch verschoben zur Entwicklung ›der Basis‹. Deutungsmuster enthalten vielmehr immer zugleich antizipatorische und retardierende Momente, die zumindest Tempo und Verlauf der Entwicklung der Produktions- und Reproduktionsverhältnisse beeinflussen können.¹⁴ Selbst wenn man davon ausgeht, daß genuin neue Interpretationssysteme nur aus einschneidenden Veränderungen der Fundamentalbedingungen entstehen; spannend wird es erst, wenn man zu klären versucht, an welchen Stellen der tradierten Deutungsmuster diese Veränderungen zunächst einhaken und wie sie bestimmte Strukturen und Formen hervortreiben können. Für uns ergibt sich daraus die Frage, ob der ›harte Kern‹ der die innere Logik des Hexenmusters regelnden Weltauslegung selbst problematisiert wird oder ob lediglich periphere Elemente des Musters veränderten Handlungsproblemen angepaßt werden. Vermuten läßt sich, daß im Rahmen von umfassenden Modellen die abgeleiteten Elemente stärkeren Schwankungen unterworfen sind als die zentralen generativen Annahmen.

3. Problemskizze: Die Analyse des Hexenmusters

Um die einzelnen Vermittlungsschritte zwischen Strukturbedingungen und Deutungsmustern darstellen und deren Funktionswandel sowie die Veränderungen ihrer inneren Struktur auf objektive Handlungsprobleme beziehen zu können, muß die Analyse als historisch-genetisches Spiralmodell aufgebaut werden. Zunächst sind die Bedingungen zu beschreiben, unter denen Handlungsprobleme als deutungsbedürftige allererst auftauchen. Allgemein wird das dann der Fall sein, wenn alte Lösungsroutinen nicht mehr ›passen‹ und als unzureichend erlebt werden. An einem solchen ›Kreuzungspunkt‹ wird die Analyse einsetzen und dann danach fragen, wie der Spiralprozeß in seinen einzelnen Strängen sich entwickelt, welche neuen Elemente dabei entstehen und welche Funktionen sie wahrnehmen (siehe Kap. II). In einem zweiten Schritt wird das so entstandene Deutungsmuster auf seine innere Strukturierung hin befragt. Dabei ist herauszuarbeiten, welche dieser Elemente und Verbindungen in die zentralen generativen Annahmen einwandern und als solche die weitere Entwicklung entscheidend prägen (siehe Kap. III). Drittens ist nach den Bedingungen zu fragen, unter denen das Hexen-Deutungsmuster sich von seinem Ursprungskontext ›abzulösen‹ vermochte und trotz veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse eine Funktion als generalisierte Lösungsstrategie erfüllen konnte. Diese Funktion ist freilich nur genau zu bestimmen, wenn zwischen den handlungs- und einstellungsrelevanten Konkretisierungen auf der Ebene des Alltagsbewußtseins und den überlieferten, kodifizierten und meist von Experten verwalteten theoretischen Ausprägungen unterschieden wird.¹⁵ Dies ist gerade im Fall des Hexenglaubens äußerst schwierig und auf direktem Wege kaum möglich, da die Alltagsrelevanz fast ausschließlich über den Umweg der dogmatischen Gehalte und der Gerichtsprotokolle bestimmt werden muß. Es bedarf also anderer Wege, um die rationalisierten Begründungen von den auf breiter Ebene internalisierten Elementen abzugrenzen. (Gerade weil uns die mythisch-identifikatorische Sprache eines Michelet nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung steht – gewisse gegenwärtige Versuche in dieser Richtung machen das deutlich –, scheint es notwendig, zu-

nächst eine relativ theoretische Sprache zu wählen.) In diesem Zusammenhang muß etwa den Folgen der Institutionalisierung des Hexenmusters nachgegangen werden¹⁶, denn ein Interpretationsmodell hat für die Spezialisten und Verwalter kultureller Traditionen stets eine andere Bedeutung als für die Laien. Erst wenn ein Deutungsmuster daraufhin befragt wird, welche Funktion es für bestimmte Schichten, etwa für die Richter oder die Bäuerinnen hatte, kann seine gesellschaftliche Bedeutung näher bestimmt werden (siehe Kap. IV).

Den Schluß der Studie bildet eine Beschreibung der örtlichen und zeitlichen Bedingungen und Mechanismen, die zur Preisgabe des verselbständigten Deutungsmusters und zu dessen Ablösung durch andere Modelle geführt haben. Dabei handelt es sich auch um einen Prozeß der kulturellen Differenzierung, wie die Resistenz des Hexenglaubens in ländlichen Gebieten beweist (Kap. V).

Das Konzept der Deutungsmuster versucht, einer Sache systematisch auf die Spur zu kommen, die – häufig unausgesprochen – in jeder kulturhistorischen Studie herumgeistert. Früher nannte man sie Weltanschauung, Weltbild oder Zeitgeist; in der neueren Historiographie taucht sie unter dem Etikett »kollektive Mentalitäten« auf; als hermetisch abgeriegeltes »epistemologisches System« wird sie von Michel Foucault bestimmt, um nur ein paar Annäherungen zu nennen.

Ich behaupte: Gerade Untersuchungen zum Hexenwahn können der fatalen Pendelbewegung zwischen Exotik und ›Intimität‹, die die Hexen der Neuzeit uns aufzuzwingen scheinen, nur entgegen, wenn sie über ein artikuliertes Konzept der kulturellen Systeme verfügen. Jeder pure ideen- oder sozialgeschichtliche Ansatz verlangt sozusagen mit seinen Erklärungs-lücken nach einem expliziten Konzept kultureller Deutungen. Und es reicht auch nicht aus, die in empirischen Studien primitiver Gesellschaften entwickelten anthropologischen Theorien einfach auf das europäische Hexenwesen zu übertragen. Damit können vielleicht Aspekte der Denk- und Verhaltensweisen in engen bäuerlichen Gemeinschaften erhellt, nicht aber die theoretischen Interpretationen der klerikalen und weltlichen Intelligenz erklärt werden.

Wie die Reformation war (zwar nicht die Hexerei, aber) der

›Wahn‹ zunächst an die Stadt geknüpft, auch wenn er zum Teil den heidnisch-magischen Deutungen und Ritualen der Landbevölkerung entstammte. Deren/subkulturelle Muster wurden ja keineswegs ungebrochen übernommen, sondern in Verbindung mit Deutungen aus anderen Traditionen verändert, systematisiert und allmählich zu einem durchrationalisierten Interpretationssystem ausgebaut. Der ältere Dämonenglaube, wie etwa der Strigenwahn oder das Bild der nachtfahrenden Heerscharen Dianas, die Vorstellungen von Tiervandlung und Geschlechtsverkehr mit Dämonen, wurde nicht nur mit gegenkulturellen Glaubens- und Verhaltensmustern wie dem katharischen Dualismus, dem Ketzersabbat, der Verhöhnung kirchlicher Riten und Sakramente verknüpft; er wurde zudem durchweg ›humanisiert‹. Nun waren es nicht länger dämonenartige Strigen, die des Nachts durch die Luft flogen, sondern Hexen, also menschliche Wesen, die auf einem Besenstiel zum orgiastischen Sabbat ritten. Hinzu kamen die Verknüpfung der humanisierten subkulturellen Interpretationen mit dem traditionellen Vergehen der schädigenden Zauberei, dem Maleficium, und dessen Aufwertung durch ein stärker auf die äußere Natur bezogenes Denken sowie die Zuschreibung der entwickelten Vorstellung von Hexerei auf das weibliche Geschlecht. In dieser Form war das Hexenmuster vor dem späten 15. Jahrhundert nirgendwo anzutreffen, wurde es erst durch die päpstliche Inquisition und sodann durch die weltliche Gerichtsbarkeit von der Stadt aufs Land getragen.

Der Hexenwahn war nicht nur eine Katastrophenreaktion ungebildeter Bauern auf Krieg oder Pest, auch nicht nur eine vergesellschaftete Psychopathologie, die es den entwurzelten Plebejern und den Bürgern erleichterte, ihre Identitätskrise durch einen Rückzug in konkretistische Formen der Naturinterpretation und mit Hilfe von weiblichen Feindbildern zu meistern. Die ihn stützende Theorie war zugleich ein streng formalistisch durchgearbeitetes Deutungsmuster, das Natur und Gesellschaft umspannte und erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts seine klassische Ausprägung fand. In dieser Gestalt wurde es von den Reformatoren und von der weltlichen Intelligenz übernommen.

Ursprünglich von der Kirche als herrschaftslegitimierende

Abwehrkonzeption gegen die Ketzerbewegung gebraucht, gewann es in den Krisen der folgenden Jahrhunderte zunehmend an Bedeutung. Einmal verbreitet, übte es als Deutungsmodell jahrhundertlang eine unbegreiflich scheinende Wirkung aus. Nur wenn es gelingt, die in ihm enthaltene Verbindung von Irrationalität mit formalistischer Vernunft im Zusammenhang mit der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft und des bürgerlich-männlichen Subjekts zu erklären, können jene Aporien aufgelöst werden, denen gerade die besten Historiker des Hexenwahns in abstrakt humanistischer Verzweiflung immer wieder verfallen sind.

II. Strukturwandlungen in der mittelalterlichen Gesellschaft

Der entscheidende Wendepunkt in der Entwicklung des Okzidents war die Neubelebung des Handels seit 1100 und die Entstehung der mittelalterlichen Städte. Mit dem Wachstum des Handels entstand die Kaufmannsgemeinschaft, »die sich wie ein Fremdkörper in den Poren der feudalen Gesellschaft ernährte«; mit dem Austausch sickerte »das Geld in die autarke gutsherrschaftliche Wirtschaft [ein] [. . .], und das Auftreten des Kaufmanns [stärkte] die Neigung [. . .], überschüssige Produkte zu tauschen und für den Markt zu produzieren«¹⁷: Die vordringende Ware-Geld-Beziehung zersetzte die alte Feudalordnung, die zudem als Produktionsweise immer untauglicher wurde, die wachsenden Bedürfnisse der sich das agrarische Surplus aneignenden ländlichen und städtischen Oberschichten zu befriedigen. Da die Arbeitsproduktivität limitiert und der Boden zum Teil erschöpft war, wurde der Druck auf die Fronbauern erhöht. Dies führte vom 12. Jahrhundert an zu einer Massenflucht vom Land in die Städte, deren Bevölkerungszahlen sehr schnell anstiegen.¹⁸

Je größer und mächtiger die Städte wurden, um so mehr spitzte sich der Konflikt mit dem alten System zu. Wie die weltlichen Fürsten war auch die Kirche, der größte Grundbesitzer des Mittelalters, durch den Machtzuwachs der Städte bedroht. Ihre wirtschaftliche Position wurde sowohl durch den Rückgang der Landwirtschaft und die Landflucht der

Bauern gefährdet als auch durch das Unabhängigkeitsstreben und die wachsende Autonomie der Städte untergraben. Denn diese setzten sich im Kampf um die Kontrolle der Märkte und Handelswege und um die Einziehung und Verwaltung der städtischen Steuergelder mehr und mehr durch.

Aber nicht allein die weltliche Machtposition der Kirche war in Gefahr, auch ihre Vorrangstellung als Kulturverwalterin und heilsmittelnde Institution wurde durch die allmähliche Rationalisierung der Gesellschaft, durch das alltägliche Handeln der Bürger in Frage gestellt. Im Gegensatz zur antiken Polis war die »mittelalterliche Stadt unter der Herrschaft der Zünfte ein ganz außerordentlich viel stärker in der Richtung des Erwerbs durch rationale Wirtschaft orientiertes Gebilde«.¹⁹ Schon im Hochmittelalter führte die im Gegensatz zur naturwüchsigen Wirtschaftsform des Feudalismus rechenhaft gestaltbare Geld- und Warenwirtschaft dazu, daß sich die Stadtbürger immer entschiedener gegen den überkommenen Herrschaftsanspruch der Kirche wandten. Korruption und Verweltlichung des Klerus sowie die oft hohen Abgaben an den kirchlichen Fiskus forderten Kritik und Widerstand heraus. Gegen die offizielle Lehre und Praxis der Kirche entwickelten sich aus dieser latenten Opposition Laienbewegungen, welche an die Traditionen des Urchristentums und der Gnosis anknüpften. Einige dieser Bewegungen konnten als Reformorden integriert werden, die Mehrzahl der oppositionellen Gruppen aber blieb als Sekten außerhalb der Kirche. Die Armutsbewegungen der *idiotae* und *illiterati* und die Sekten bedeuteten gerade in ihrem Beharren auf der religiösen Form und den urchristlichen Idealen einen direkten Angriff auf den mittelalterlichen Ordo und die kirchlich-feudale Einheitskultur.²⁰

Eine kurze Darstellung der sozialreligiösen Bewegungen und der Legitimationskrise der mittelalterlichen Kirche ist an dieser Stelle aus mehreren Gründen geboten. Zum einen veranschaulichen die in der Sektenbewegung entwickelten gegenkulturellen Lebensformen und ihre von der offiziellen Lehre abweichenden Interpretationen die veränderten objektiven Handlungsprobleme, vor welche sich vor allem die neuen städtischen Schichten gestellt sahen. Zum anderen lassen sich im Verlauf einer solchen Darstellung die Gründe und

Anlässe zeigen, die zur Institutionalisierung der päpstlichen Inquisition führten. Im Zusammenhang mit deren Vorgehen gegen die Sekten können überdies die theoretischen Konzeptionen behandelt werden, welche die scholastische Theologie gegen die »Irrlehren« und zur Stützung der problematisierten kirchlichen Sinnwelt ausgearbeitet hat. Mit Hilfe dieser Doktrinen sollte den abweichenden Deutungs- und Verhaltensmustern die Legitimationsgrundlage entzogen werden. Unter Berufung auf die christliche Tradition und durch Übernahme einzelner häretischer Glaubenselemente wurde so nach und nach eine einheitliche Definition von Ketzerei hergestellt, der jede Kritik an der Kirche, jede Form der organisierten Laienreligiosität per se als Abfall von Gott galt.

Da aber trotz aller Diffamierung und Verfolgung durch die päpstliche Gerichtsbarkeit immer neue Sekten entstanden, kam schließlich ein Prozeß in Gang, in dessen Verlauf die Ketzer einerseits immer stärker »kriminalisiert« wurden und ihnen andererseits eine die Kirche entlastende Feindbildfunktion zugeschrieben werden konnte. Mit dem Verweis auf die Feinde Gottes und das Wirken Satans in der Welt vermochte sie eigene Fehler und Schwierigkeiten zu begründen und zu rechtfertigen. Da diese Entwicklung ihren Höhepunkt mit der theoretischen Verfestigung des Hexenmusters durch die Priesterschaft und mit dessen Verbreitung durch die inquisitorische Öffentlichkeit erreichte, kann die Konstituierung des Hexenmusters nur unter Berücksichtigung der sozialreligiösen Strömungen des späten Mittelalters und der Krise der Feudalkirche historisch adäquat abgeleitet werden.

1. Sozialreligiöse Bewegungen und die Legitimationskrise der Kirche

Den unmittelbaren Anlaß zur Formierung der sozialreligiösen Opposition der städtischen Zeit bildete die gregorianische Kirchenreform des ausgehenden 11. Jahrhunderts. Gregor hatte den Haß der städtischen Schichten Frankreichs und Italiens gegen die seigneurale Kirche benutzt, um den Einfluß der Fürsten auszuschalten und die Autonomie und Integrationskraft der Kirche zu stärken. Der Sieg der zentralisierten Kirche brachte jedoch den Gläubigen nicht die erwartete

Erleichterung, sondern im Gegenteil eine Erhöhung der kirchlichen Abgaben. Zudem wurden fortan Laien in jeder Hinsicht von kirchlichen Belangen, von Verwaltung wie Predigt ferngehalten; damit war der Grund gelegt für die Abspaltung der Laienreligiosität von der Kirche.

Nach dem Wanderpredigertum der apostolischen Armutsbewegung und den verstreuten Ketzereien des 11. Jahrhunderts begann die Sektenbewegung des Mittelalters auf breiterer Basis in Südfrankreich mit dem neuen Manichäismus der Katharer, die aus einer halboffiziellen Laienbewegung zu Beginn des 13. Jahrhunderts zu einer verfolgten illegalen Sekte wurden.²¹ Der katharische Dualismus kann als »Mittelstandsreligion« umschrieben werden, bei der »bäuerisch-plebejische und bürgerliche Häresie noch nicht zu trennen sind.«²² Zwar kamen viele Anhänger aus Handwerkerkreisen, vor allem aus der neuen städtischen Schicht der Weber, aber gerade zu Anfang rekrutierte sich die Führungsschicht aus dem Patriziat und dem Adel. Die Katharer glaubten an das Nebeneinander eines guten und eines bösen Gottes. Die Seelen der Menschen seien gefallene Engel, die vom guten Prinzip abstammten, während der böse Gott die irdische Welt und die vergänglichen Körper mit ihrer Geschlechtlichkeit geschaffen habe. Dementsprechend waren ihre Erlösungsvorstellungen allein auf den Geist und die Seele gerichtet. Diese dem katharischen Dualismus immanente Transzendenz förderte ein geduldiges Ausharren in der sündigen Welt; der Katharismus hat denn auch nur in Ausnahmefällen über eine negatorische Gesellschaftskritik hinaus zu organisiertem politischen Handeln geführt.

Die gegenkulturelle Lebensform der Dualisten war geprägt vom urchristlichen Armutsideal und von der Askese als Befreiung aus den Verstrickungen in die sündige Materie, als »Prinzip der Weltenthaltung« (Troeltsch) schlechthin. Obwohl die Askese der dualistischen Erlösungskonzeption entsprach, gab es nicht nur bei den böhmischen Adamiten²³ und den lateinischen Ketzern des 11. Jahrhunderts, sondern auch bei den Katharern libertinistische Anzeichen. Auch die Dualisten beriefen sich auf die Gnosis, und ihre Begründung der Askese war die gleiche wie diejenige des gnostischen Libertinismus: die Betonung der Geistigkeit des Menschen und die Verach-

tung des verwerflichen Körpers, die selbst dessen Prostituiertung möglich werden ließ.²⁴ So verdammt der Katharismus neben anderen kirchlichen Sakramenten wie Taufe, Priesterweihe und Abendmahl vor allem die Institution der Ehe, »während Sittenlosigkeit und Ausschweifungen weniger scharf gegen sein Prinzip, keine Lichtteile in den teuflischen Leib zu bannen, verstießen.«²⁵ In ihrer Lehre der Metempsychose gingen sie so weit, Abtreibungen oder Kindstötungen zu empfehlen, um den langsamen Prozeß der Befreiung des Lichts aus den Verstrickungen der Materie zu beschleunigen.

Gegen die Katharer Südfrankreichs richtete sich die erste organisierte Ketzerverfolgung, der Albigenserkreuzzug (1209-1229), der den unmittelbaren Auftakt zur Formierung der päpstlichen Inquisition durch Gregor IX. bildete. Die meisten französischen Ketzer wurden hingerichtet, und der Dualismus vermochte in seiner alten Gestalt den Kreuzzug und dann die Verfolgung durch die königlichen Truppen, den Fall der Burg Montségur, Zentrum der Adelsopposition gegen Paris und letzter Zufluchtort der Albigenser, nicht zu überleben. Nachdem in einem großen Autodafé im Jahre 1244 nochmals über zweihundert Katharer verbrannt worden waren, ging der Einfluß der Dualisten allmählich zurück.

Anders als der Katharismus, der in seiner Blütezeit außer den städtischen Mittel- und Unterschichten auch den teils verarmten und entmachteten Landadel umfaßte, war das Waldensertum vorwiegend eine Unterschichtbewegung mit stark bäuerlicher Ausprägung. Die »Armen von Lyon« leiteten sich von Petrus Waldus ab, einem durch Wuchergeschäfte reichgewordenen Kaufmann aus Lyon, der vermutlich unter dem Eindruck katharischer Schriften im Jahre 1173 seinen Besitz an die Armen verschenkte, sich auf die Wanderschaft begab und bald darauf eine Sekte gründete. Die Waldenser lebten in Askese und Armut, verwarfen einen Teil der kirchlichen Gebote und Sakramente, zeitweilig (vor allem im 13. Jahrhundert) auch die fleischliche Ehe²⁶, und beriefen sich auf das Urchristentum. Bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts blieb das Waldensertum vor allem auf dem Land und in den kleineren Städten die Sekte mit dem größten Massenanhang. »Die Verbindung der armen Kirche und des vorbildlichen,

sittenstrengen und asketischen Lebens mit der Konzentration auf die Übernahme der Beicht- und Bußfunktionen der katholischen Kirche verlieh dem Waldensertum [...] seine außerordentliche Anziehungskraft«²⁷ gerade auch für die städtischen und ländlichen Unterschichten.

Neben den waldensischen Idealen standen diese Schichten vor allem unter der Wirkung der Prophezeiungen des Abtes Joachim von Fiore. Jahrhundertlang drückte Joachims Ankündigung eines neuen Zeitalters des Heiligen Geistes, des Tausendjährigen Reichs, die Hoffnungen der Deprivierten auf eine bessere und glücklichere Zukunft aus. Von den Amalrikern, einer im Jahre 1210 auf der Synode von Paris verurteilten Sekte, übernahmen im späten 13. Jahrhundert die freigeistigen Häretiker die joachimitischen Vorstellungen. Die freigeistige Häresie verbreitete sich vor allem unter den Plebejern, also jener Schicht, die als einzige »ganz außerhalb der offiziell bestehenden Gesellschaft stand, [...] außerhalb des feudalen und außerhalb des bürgerlichen Verbandes«. Hinausgeschleudert aus den alten Lebenszusammenhängen, »lebensdiges Symptom der Auflösung der feudalen und zunftbürgerlichen Gesellschaft«²⁸, mußten sich die Plebejer beinahe zwangsläufig der offiziellen Kultur und ihren Wertmustern entfremden. Sie entwickelten in Anknüpfung an subkulturelle Traditionen wie die joachimitischen Prophezeiungen eigene Vorstellungen, die ihrer Lage entsprechend phantastische und irrealere Transzendierungen der kargen Gegenwart waren.

Die zentrale Konzeption der Freigeister, die Selbstvergottung, hatte eine vorwiegend kompensatorische Funktion, denn mit dem Beitritt zur Sekte eigneten sich die Gläubigen alle jene Rechte an, die sie nicht besaßen, und »stiegen so von der tiefsten Rechtlosigkeit zur höchsten Göttlichkeit«.²⁹ Die plebejischen Außenseiter forderten die Abschaffung des Privateigentums und lehnten die feudale Gesellschaftsordnung in toto ab. Göttliche Vollkommenheit und Sündlosigkeit des freigeistigen Ketzers mündeten in die Verachtung der konventionellen Moral und in den Libertinismus als das »radikal zur Schau getragene Anderssein gegenüber der Welt«.³⁰ Eine ungefähre Vorstellung von den diesseitigen Glücksansprüchen der Freigeister vermittelt das berühmte Triptychon *Der Garten der Lüste* von Hieronymus Bosch, der nach Fraengers



Der Garten der Lüste von Hieronymus Bosch (ca. 1450-1516).

Nach Fraengers Auslegung eine Darstellung der rauschhaften Lust der Selbstvergottung von sündlosen Adamskindern in rätselhaft geometrisch-vegetativen Liebeskulten.

Auslegung stark beeinflusst war von den Ideen der Brüder und Schwestern vom freien Geist. Entgegen der üblichen Interpretation der mittleren Tafel als einer Darstellung irdischer Sündhaftigkeit, die in der ›Hölle‹ enden muß, gibt Fraenger dem Triptychon eine chiliastische Deutung und bezeichnet es als eine Illustration des Tausendjährigen Reichs. Es sei keine Abbildung menschlicher Laster, sondern die Darstellung einer rauschhaften »Lust der Selbstvergottung« von sündlosen Adamskindern, die sich »in jugendlicher Nacktheit ohne Scheu in rätselhaft vegetativen Liebeskulten« ergehen.³¹ Dem zufolge finden sich in der ›Hölle‹ keine Lüstlinge; es sind vielmehr die »Unerweckten, die – das adamitische Evangelium der ursprung-reinen Gottnatur mißachtend – als Angehörige der alten Kirche mit ihren Klosterbrüdern und Äbtissinnen den Höllengrund bevölkern oder als Weltkinder, wie es die Musikanten, Gaukler, Spieler oder Ritter sind, der höllischen Bestrafung nicht entgehen können.«³² Da die meisten häretischen Schriftstücke von der Inquisition verbrannt wurden, bildet das Werk von Bosch eines der wenigen Zeugnisse einer oppositionellen Volkskultur, die mit atemraubender Radikalität der damaligen Gesellschaft und Moral den Gehorsam verweigerte.

Allerdings signalisierte nicht erst der ekstatische Libertinismus der plebejischen Sekten des 14. Jahrhunderts, sondern bereits die asketische Lebensweise der Dualisten und Waldenser einen Bruch mit traditionellen Wertmustern und Verhaltensweisen. Letzten Endes sind »Dualismus und Pantheismus, Askese und Libertinismus« nur verschiedene »Ausdrucksformen, nicht verschiedene Prinzipien«³³ der sozialreligiösen Bewegung des späten Mittelalters. Auch sonst weist – trotz erheblicher Unterschiede im einzelnen – die Sektenbewegung von den Katharern über die Waldenser, die Geißlerbewegung von 1349 und die Kryptoflagellanten bis zu den Antinomisten und den böhmischen Hussiten strukturelle Gleichheiten auf. Allen war die Berufung auf das Urchristentum, die Ablehnung der heilsvermittelnden Kirche und ihrer Sakramente, der Kampf gegen Krieg, Töten und gegen die bestehenden Eigentumsverhältnisse gemeinsam. Alle häretischen Sozialutopien beruhen auf einem »absoluten Naturrecht«, denn die Ketzler »identifizieren göttliche und natürliche Gesetze vollkommen;

sie entziehen es damit einer anderen als gleichheitlich-rationalistischen Auslegung.«³⁴ Die »rationalistische« Ausrichtung der Sektenbewegung äußerte sich nicht nur in ihrer Kritik am thomistischen Naturrecht, sondern auch in ihrem radikalen Biblizismus, der lange vor Luther und Calvin eine Entklerikalisierung der Beziehung des Menschen zu Gott einleitete.

»Dem überpersönlichen, von der irrationalen Autorität des kirchlichen Priestertums geleiteten ›Verstande‹ wird der formal intuitive, weil auf dem Wege des mystischen Sichversenkens in das Bibelwort sich der Wahrheit annähernde, aber inhaltlich auf rationale und jedem zugängliche Erkenntnis ausgerichtete Verstand entgegeng gehalten.«³⁵

Gerade in der mystischen Religiosität der Sekten ist der Beginn einer Individualisierung des Gläubigen und einer ›Verdiesseitigung‹ der christlichen Lehre erkennbar. Neben dem Humanismus der freidenkerischen Oberschichten liegen im Symbolismus und religiösen Handeln der Sekten bereits vor der protestantischen Reformation erste Ursachen für den Zusammenbruch der hierarchischen Strukturierung der diesseitigen wie der jenseitigen Welt, die Aufhebung eines durch die Kirche als »Gnadenanstalt« (Weber) vermittelten Verhältnisses zu Gott und damit die Möglichkeit einer unmittelbaren Erlösung in der direkten Konfrontation von Individuum und transzendenter Realität.³⁶

Die von der sozialreligiösen Bewegung ausgelöste Legitimationskrise der Kirche, vor allem des Papsttums, ließ sich immer weniger allein durch innere Reformen, durch die Integration einzelner Dissidentengruppen und die Assimilierung abweichender Lehren überwinden. Die Krise war in der Institution der mittelalterlichen Kirche selbst angelegt. Der eigentliche Widerspruch bestand darin, daß die Kirche als größter Feudalherr der damaligen Zeit einerseits enorme Reichtümer anhäufte und sich ständig bemühte, ihre weltliche Machtposition zu stärken, andererseits jedoch den Anspruch erhob, eine unabhängige moralische Institution zu sein.³⁷ Zunehmend suchte die Kirche den Angriff der Sekten auf ihre weltliche Position sowie ihre Vorrangstellung als kulturverwaltende und heilsvermittelnde Institution durch äußere Repression abzuwehren. Die Ketzerverfolgung wurde intensiviert und

1232 im Anschluß an den Albigenserkreuzzug durch Gregor IX. als päpstliche Inquisition institutionalisiert. Damit war die »erste planmäßig arbeitende Polizei der Neuzeit«³⁸ und gleichzeitig eine zentralisierte Gerichtsbarkeit geschaffen, die direkt der Kontrolle des Papstes unterstand. Gegen diesen Machtzuwachs des Papstes wehrten sich in vielen Ländern nicht nur die Bischöfe, sondern auch die Fürsten und die Bürger der Städte. Konrad von Marburg zum Beispiel, der im Jahre 1227 vom Papst zum ersten deutschen Inquisitor ernannt worden war, stieß auf den massiven Widerstand der Bevölkerung und der Fürsten; er wurde nach wenigen Jahren entmachtet und am 30. Juli 1233 auf offener Straße erschlagen. Allmählich aber vermochten sich das Papsttum und die Inquisition nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa durchzusetzen.

Den unmittelbaren Auftakt zur Inquisition in Deutschland bildete zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Verfolgung der Luziferaner.³⁹ Der Aufwand, mit dem den sogenannten Teufelsanbetern nachgespürt wurde, steht in keinem Verhältnis zu ihrer wohl nur sehr geringen Zahl; aber er ist symptomatisch für das Gewicht, das in jener Zeit dem Einfluß des Teufels beigemessen wurde. Allgemein war »die Ausdehnung des Glaubens an den Einfluß des Teufels, selbst bei den trivialsten Ereignissen so groß, daß man Berichte aus jener Zeit nicht lesen kann, ohne zu denken, daß Europa von einer Massen-zwangsneurose heimgesucht wurde.«⁴⁰ Mit der Etablierung der Inquisition steigerte sich die Vorstellung von der Allmacht des Satans ins Unermeßliche. Immer häufiger griff die Kirche »gegenüber den vom Pfade der Orthodoxie abweichenden Lehren [. . .] auf den Teufel als den Urheber und Förderer dieser Gegnerschaft zurück.«⁴¹ Die blutigen Verfolgungen wurden damit begründet, daß jede Form von Häresie Abfall von Gott, Idolatrie und Teufelsnachfolge sei. Schon die »erbarmungslose Logik des Thomas von Aquin« hatte den Beweis erbracht, »daß die Sünde der Ketzerei mehr als alle andern Sünden den Menschen von Gott trenne, daher die schlimmste der Sünden sei und also strenger als alle bestraft werden mußte«, denn hinter dem Häretiker stand der Teufel, und »keiner von den Rechtgläubigen zweifelte, daß der Ketzer das unmittelbare und wirksame Werkzeug Satans in seinem

Kampf gegen Gott sei«.42

Mit der Potenzierung der Macht Satans geriet allmählich auch die traditionelle Zauberei unter das Verdikt der Häresie. Im frühen Mittelalter galt der Zauberer oft als Scharlatan oder als Verbrecher. Konnte ihm ein kriminelles Vergehen nachgewiesen werden, so gehörte dessen Ahndung in den Zuständigkeitsbereich der weltlichen Jurisdiktion. Erst mit dem Anwachsen der Sektenbewegung wurden die Zauberer von der Priesterschaft in eine immer engere Beziehung zu den Ketzern gesetzt. Die päpstliche Inquisition interessierte sich nun für die Zauberei, die scholastische Theologie erklärte sie zu einem *crimen mixtum*, das in jedem einzelnen Fall von der kirchlichen Gerichtsbarkeit auf seine ketzerischen Momente hin zu prüfen sei. So rückten auch die Zauberer in den Zuständigkeitsbereich der Inquisition,

»die infolge der staatlichen Ketzergesetze des 13. Jahrhunderts den weltlichen Arm zur Exekution ihrer Urteile bedingungslos zur Verfügung hatte und in dem regelmäßigen Gebrauch der vom Zeitgeist als Beweismittel angesehenen Folter das unfehlbare Mittel besaß, die Beziehungen, in welche die kirchliche Wissenschaft die Zauberer theoretisch zum Teufel gesetzt hatte, nun durch Geständnisse der Beschuldigten als tatsächlich zu erweisen«.43

Um diesen einheitlichen Straftatbestand ›Ketzerei‹ konstruieren zu können, rückte die scholastische Dämonologie die Vorstellung vom Teufelspakt ins Zentrum ihrer theoretischen Umbauten. Zwar war die Ansicht über ein mögliches Verhältnis zwischen Mensch und Teufel seit der Theophilus-Legende des 8. Jahrhunderts verbreitet und auch bei den Autoren der Pariser Universität anzutreffen. Aber erst

»seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts galt es [. . .] für wissenschaftlich festgestellt, daß die Zauberer allgemein in einem Vertragsverhältnis zum Teufel standen, welches Apostasie vom Glauben der Kirche zur Voraussetzung hatte; auf Grund dieses Paktes konnten sie die Maleficien und sonstigen schadenstiftenden Sortilegien ausüben, von denen das kirchliche Recht handelte«.44

Damit waren sie endgültig zu Ketzern gestempelt. Gleichzeitig wurde das Konzept vom Teufelspakt von der Priesterschaft auf Häresie schlechthin ausgedehnt. Dies geschah über eine Annäherung aller ketzerischen Glaubenssysteme an den katharischen Dualismus, denn dieser, dem im Widerspruch

zur christlichen Lehre der böse Gott als Schöpfer und Beherrscher der sichtbaren Welt galt, legte die Vorstellung der Teufelsverehrung durchaus nahe. Zunehmend wurde so auch die Lehre der Waldenser, die in den Prozeßakten der Inquisition aus der Mitte des 13. Jahrhunderts noch deutlich vom Katharismus unterschieden wurde, auf dualistische Annahmen festgenagelt. Der Dualismus war im Grunde das einzige der gegenkulturellen Deutungsbilder, das von den Vertretern des offiziellen Christentums rezipiert und in ihre einheitliche Definition von Ketzerei eingearbeitet wurde.

Aus der Identifizierung aller abweichenden Lehren mit dem Dualismus und der Angleichung von Häresie und Zauberei über den Teufelspakt entstand die vereinheitlichte Abwehrkonzeption gegen die Sekten, die konstitutiv wurde für die Herausbildung des Hexenmusters und dessen zentrale Elemente: Teufelspakt und Maleficium.

2. Zur gesellschaftlichen Rolle der Frauen

In der folgenden Darstellung sollen einige Entwicklungslinien hervorgehoben werden, welche für die Projektion des Hexenmusters auf das weibliche Geschlecht wichtig wurden. Gerade die Diffamierung der Frau als Geschlechtswesen im entwickelten Hexenmuster ist mehr als der traditionelle Antifeminismus des vorwiegend patriarchalischen Christentums und muß im Zusammenhang gesehen werden mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau im ausgehenden Mittelalter, mit ihrer aktiven Rolle in den sozialreligiösen Bewegungen und mit der Polarisierung ihres Wertbildes. Diese Entwicklungen haben ihren Ursprung in den neuen wirtschaftlichen Organisations- und sozialen Lebensformen, wie sie sich an den Höfen und in den Städten herausbildeten. Verstärkung des Patriarchats, zunehmende ›Zivilisierung‹, soziale Identitätskrise, Verunsicherung der überlieferten Glaubensformen und verstärkte Erlösungsfrömmigkeit gehören dabei eng zusammen. Es wird zu zeigen sein, wie der Madonnenkult sich in diesem Prozeß als komplementärer Strang zu den Anfängen des Hexenwahns entfaltet.

Die Beschreibung der Situation der Frauen am Hof und in den Städten erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. An-

hand des ohnehin dürftigen historischen Materials soll lediglich auf einige der für unsere Argumentation bedeutsamen Folgen der allmählichen Auflösung des feudalen Lebenszusammenhangs hingewiesen werden.

Auch vor der Wende des 12. Jahrhunderts waren die Frauen zusammen mit Kindern und Gesinde sowohl auf den Bauernhöfen als auch in den Burgen der Grundherren unmittelbar der physischen Gewalt und der rechtlichen Vorherrschaft des Mannes, dem *mundium*, unterworfen. Es hat allerdings den Anschein, als ob ihre rechtliche Position in den alten familiären Gemeinschaften vor dem Aufkommen des Handels und der Rezeption des römischen Rechts vergleichsweise stärker war als danach. Die wenigen vorhandenen Zeugnisse verweisen zumindest auf eine relativ hohe juristische Autonomie der adligen Frauen und Witwen. Freilich waren nur wenige Frauen adelig, und auch diese waren der Gewalt des Ehemannes, die von der körperlichen Züchtigung bis zur Tötung reichte, ausgeliefert. Die Naturwüchsigkeit des Produktions- und Reproduktionszusammenhangs, das Vorherrschen persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse und das Recht des Stärkeren in einer Kriegergesellschaft verlangten von den Männern insbesondere der Oberschichten nur äußerst geringe Triebunterdrückung und Zurückhaltung. Sitten und Umgangsformen waren grobschlächtig, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern im Prinzip reine Gewaltverhältnisse. Der feudale Zusammenhang gab zudem den Herren über Burgen und Länder wenig Anlaß, diese Lebensweise aufzugeben. Nur neue wirtschaftliche Bedingungen und soziale Organisationsformen konnten hier zu einer Umgestaltung der herrschaftlichen Verhaltensmuster führen. Das Aufkommen der Höfe und die Entstehung der mittelalterlichen Städte bildeten dafür die Grundlage.

»Aus der weiten, natural wirtschaftenden Landschaft mit ihrer Unzahl von Burgen, ihren vielen, kleineren und größeren Herrschaftsgebieten hoben sich [...] in Frankreich langsam während des 11., deutlicher während des 12. Jahrhunderts zwei neue Arten von Gesellschaftsorganen, zwei neue Siedlungs- oder Integrationsformen heraus, die das Wachsen der Arbeitsteilung und der Menschenverflechtung markieren: Die Höfe der größeren Feudalherren und die städtischen Siedlungen.«⁴⁵

Die Höfe waren das Ergebnis eines Differenzierungsprozesses

innerhalb des Feudalwesens, denn von der vordringenden Geldwirtschaft und vom Handel profitierten in erster Linie die großen Territorialherren – unter ihnen nicht zuletzt Kirche und Orden –, während die kleineren Güter davon weniger berührt wurden. Unverkennbar verstärkte diese Entwicklung die Konkurrenz zwischen den Grundbesitzern. Darüber kam es zu einer allmählichen Kristallisierung der Verwandtschaftsbeziehungen in patrilineare Dynastien. Um die Macht der Familien zu erhalten und einer Zerstückelung des Besitzes vorzubeugen, wurden mancherorts die jüngeren Brüder und, vor allem, die Töchter weitgehend von der Erbfolge ausgeschlossen. Die in dieser Zeit durchgesetzte reine Patrilinearität bewirkte eine Degradierung der rechtlichen Stellung der adligen Frau, der nun auch die Verfügungsgewalt über ihr immer unbedeutenderes Erbe entzogen wurde. Die Töchter erhielten nur mehr eine kleine, vom mütterlichen Erbe abgezweigte Mitgift, die die Einheit des Familienbesitzes nicht gefährdete.⁴⁶ Viele von ihnen wurden mit demselben, auf die Sicherung des Patrimoniums bedachten Kalkül in die entstehenden Klöster geschickt. In Südfrankreich traten zahlreiche adlige Frauen als *perfectae* in die katharischen Ketzerkonvente ein, da seit dem 12. Jahrhundert infolge der Landzersplitterung die Versorgung der hier theoretisch weiterhin erbberechtigten Töchter zu einem Problem geworden war.

Nicht zuletzt dank dieser dynastischen Geisteshaltung die die Frauen zu enterben trachtete, kam es zu einem enormen Aufschwung der großen Feudalgüter mit bestimmten organisatorischen Folgen, die ein erhöhtes Maß unkriegereischer Betätigungen geboten. Während sich an der Lebensweise der kleinen Grundbesitzer noch jahrhundertlang wenig änderte, bildeten sich im Rahmen der Höfe, an denen erstmals außerhalb der Klöster eine größere Anzahl von nicht verwandten Menschen zusammenlebte, allmählich neue Umgangsformen und Verhaltensweisen heraus. Das ständige Zusammensein zwang die Menschen stärker als zuvor zu Selbstkontrolle, zu Triebbewältigung und Affektaufschub.

»Der courtoise Verhaltenscode gibt eine Vorstellung von der Regelung des Umgangs, die Minnelieder einen Eindruck von der Triebbewältigung, die an diesen größeren und kleineren Territorialhöfen notwendig und üblich« wurde.

»Es sind Zeugnisse für die ersten Schübe in jener Richtung, die dann schließlich zu einer vollen Verhöflichung des Adels und einer dauernden Umformung seines Verhaltens im Sinne der Zivilisation führte.«⁴⁷

Der Minnesang spiegelt die veränderte Position der hochadeligen Frau wider, die zuerst von einer unmittelbaren Funktion im feudalen Lebenszusammenhang freigesetzt wurde. Im Gegensatz zum Seigneur, dessen Erziehung und Leben weiterhin auf das Kriegshandwerk konzentriert blieb, konnte sie sich anderen Beschäftigungen widmen.

»Wie so oft in der Geschichte des Abendlandes war auch hier zunächst nicht der Mann, sondern die Frau einer höheren Schicht für geistige Bildung, für Lektüre freigesetzt; die Mittel der großen Höfe gaben der Frau die Möglichkeit, ihre Freizeit zu füllen und solchen Luxusbedürfnissen nachzugehen; sie konnte Dichter, Sänger, gelehrte Kleriker heranziehen; und so entstanden hier auch zuerst um die Frauen herum Zirkel friedlicherer, geistiger Regsamkeit.«⁴⁸

So waren es denn adlige Frauen und Nonnen, die sich als erste Laien jenes »Werkzeug des Teufels«, die Schrift, und, seltener, das Latein aneigneten. Sie waren als einzige in der Lage, die höfische Dichtung aufzuschreiben und zu verbreiten; durch sie erst wurde die volkssprachliche Dichtung »Literatur.«⁴⁹ Für den Ritter dagegen, auch für den ritterlichen Sänger, waren Lesen und Schreiben überflüssig und nicht standesgemäß. Diese Fertigkeiten zählten zur höfischen Frauenbildung, nicht zu den ritterlichen Tugenden, die sich um den Waffendienst herum scharten. Da die höfische wesentlich eine Krieger-Gesellschaft blieb, war der Frauendienst nicht vom Verhältnis des Herrn zu seiner von ihm abhängigen Gattin geprägt, sondern von der Huldigung des seinerseits abhängigen ritterlichen Dichters an die Herrin. Erst »die Beziehung des sozial niedrigerstehenden und abhängigen Mannes zu der sozial höherstehenden Frau [nötigte] jenen zu einem An-sich-Halten, zur Versagung, zur Bändigung der Triebe und damit zur Umformung«. Aus der institutionalisierten Hinderung, sich der sozial höherstehenden Frau (und nur dieser) direkt zu bemächtigen, entstand »jene Umformung der Lust, jene Tönung des Gefühls, jene Sublimierung und Verfeinerung der Affekte, die wir »Liebe« nennen«⁵⁰ – und die zwischen Ehegatten auch weiterhin verpönt war.

Während also mit der neuen höfischen Lebensform einer

sehr kleinen weiblichen Oberschicht erstmals ein Anspruch auf Bildung, lyrische Huldigung durch den Vasallen und liebevolle Zuneigung außerhalb der Ehe (keineswegs jedoch auf juristische oder soziale Gleichberechtigung) entstand, erzwangen in den städtischen Kommunen einschneidende Veränderungen des alltäglichen Lebens neue Beziehungs- und Verhaltensmuster. Die stärkere Arbeitsteilung, die Kooperation mit Fremden und eine oft von der Sippschaft abgetrennte Lebensweise in der Familie machten auch hier ein erhöhtes Maß an Triebregulierung und Affektaufschub unerlässlich. Die Eingliederung der Städter in die Geld- und Warenwirtschaft, die rechenhaften Anforderungen des Handels und des auf einen Markt ausgerichteten Handwerks verlangten ein disziplinierteres, rationaleres Verhalten, das die unmittelbare Abhängigkeit von Natur-Imperativen ablöste.

Für die Bürger galt es freilich nicht, die Triebe zu zähmen, um einer sozial höhergestellten Dame zu dienen und sie möglicherweise zu gewinnen, sondern um sich im Konkurrenzkampf zu behaupten und die ökonomische Vorrangstellung moralisch zu rechtfertigen. Diese Form des Triebverzichts folgte einem Doppelaxiom: einerseits die ethische Überlegenheit des Bürgers sowohl gegenüber der alten Aristokratie als auch gegenüber den exproprierten Massen zu demonstrieren, andererseits den erworbenen Besitz zu sichern und zu mehren. Die Folge war die juristische Unterordnung der verheirateten Frauen und der Töchter unter den Hausvorstand. Wie im Fall des Adels mündete auch hier das Besitzdenken in einer Benachteiligung der Frauen bei der Erbfolge und in einer Verstärkung des Patriarchats – eine Entwicklung, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts mit der Einführung der Prinzipien des römischen Rechts in Angelegenheiten väterlicher Gewalt besiegelt wurde.⁵¹ Von einem Mann abhängige Frauen verfügten über keinerlei eigene Rechte; lediglich Patrizierwitwen waren juristisch bessergestellt, und Witwen von Handwerksmeistern erlangten im 13. Jahrhundert Zutritt zu den bisher ausschließlich Männern vorbehaltenen Zünften. Der aufblühende Handel und vor allem der Aufschwung des Textilgewerbes, in dem sehr viele Frauen tätig waren, beförderten in diesem Jahrhundert die Gründung der ersten Frauenzünfte, die allerdings meist von einem männlichen Amts-

vorsteher nach außen vertreten werden mußten. In diesen Verbänden waren vor allem Meisterinnen organisiert; die Masse der alleinstehenden Frauen jedoch waren einfache Arbeiterinnen mit durchweg geringeren Löhnen als die Männer.

Eines der größten Sozialprobleme der mittelalterlichen Gesellschaft war die enorme Zahl von »unversorgten« alleinstehenden Frauen. Die Ursachen des seit dem 11. Jahrhundert nachweisbaren Frauenüberschusses sind nicht eindeutig zu bestimmen. Man hat verschiedentlich versucht, das Phänomen mit dem Hinweis auf die Kreuzzüge, die die männliche Bevölkerung dezimiert hätten, zu erklären.⁵² Andere Ursachen waren der Zerfall der agrarischen Gemeinschaften, die mobile Lebensweise der armen Landbevölkerung, die Zölibatsforderungen seit der Wende zum 12. Jahrhundert und die wirtschaftlichen Barrieren für viele nicht erstgeborene Söhne der Bauern und Handwerker, aber auch der Adligen und Kaufleute, zu heiraten. Für reichere Töchter entstanden in dieser Situation die Ketzerkonvente, die Beginensammlungen und später die Nonnenklöster der Bettelorden.⁵³ Der größte Teil der »unversorgten« Frauen freilich war arm, vom Eintritt in ein Kloster wie vom Erlernen eines Handwerks und der zünftischen Erwerbsarbeit (trotz einiger Ausnahmen im 14. und 15. Jahrhundert) fast vollständig ausgeschlossen. Fanden sie dennoch Arbeit als Weberinnen, häufiger noch als Kämmerinnen, Spulerinnen oder Spinnerinnen, so in der überwiegenden Mehrzahl als abhängige Lohnarbeiterinnen. Einige mochten sich als Krämerinnen im Kleinhandel ernähren, die meisten verdingten sich auf dem Land oder in der Stadt als Mägde, lebten vom Betteln oder von der Prostitution. Die Dirnen der Freudenhäuser verfügten mancherorts über ein pseudozünftisches Gewerberecht und gingen oft hart gegen den verbreiteten Wettbewerb der »heimlichen« Frauen vor.⁵⁴ Nach Alter und Schönheit hierarchisch klassifiziert waren auch die Frauen der Söldnerheere, die einem eigenen Weibel unterstanden. Das waren die öffentlichen und kontrollierten Formen der Prostitution; es gab aber sicher noch andere. Scharen von armen Weibern »trieben sich auf den Landstraßen als Gauklerinnen, Sängerinnen, Spielerinnen, in Gesellschaft von fahrenden Schülern und Klerikern umher und überschwemmten die Messen und Märkte«.⁵⁵

Es waren solche herumziehenden und entwurzelten Frauen, die sich im 12. Jahrhundert den Wanderpredigern angeschlossen hatten, einer Gruppe von Männern, die sich seit etwa 1095 in einigen Gebieten Frankreichs nachweisen lassen und die als *Pauperes Christi* die religiösen Laien aufzurütteln suchten.⁵⁶ Gerade vom bedeutendsten unter ihnen, dem Bretonen Robert von Abrissel, wird berichtet, daß er ihren Gatten entlaufene Ehefrauen aufnahm, die sich trotz eines bischöflichen Befehls weigerten, zu ihren Männern zurückzukehren. Das ist ein erster Hinweis (der durch spätere Zeugnisse aus der sozialreligiösen Frauenbewegung erhärtet wird), daß sich unter den herumziehenden Frauen ebenso wie unter den Ketzerinnen, Beginen und Nonnen viele befanden, die den Feudalherren und Ehemännern weggelaufen waren oder eine Ehe bewußt nicht eingehen wollten. Was wir über die Wanderprediger, ihre Begleiterinnen und die ersten Klostergründungen wissen, erscheint als Auftakt zu einer sozialreligiösen Frauenbewegung, die alle gesellschaftlichen Gruppen erfaßte und in der die mittelalterliche Frauenfrage als Versorgungskrise zum Ausdruck kam, die aber durchaus eine reale Emanzipationsbestrebung war. Ohne diesen antipatriarchalischen Aufbruch der Frau ist weder die Entstehung des Marienkultes noch diejenige des Hexenwahns verständlich.

Als Robert 1099 das Doppelkloster Fontevrault in Südfrankreich gründete, unterstellte er die Mönche den Nonnen und ging damit in der Praxis weiter als ein anderer Breton, Abaelard, in der Theorie. Robert »sah in der Frau das Symbol der Erlösung der Menschheit, die Personifizierung der Gottesmutter, unter deren Fuß die Schlange zertreten wurde«.⁵⁷ Er versuchte, der Frau eine geachtete Stellung im mittelalterlichen Ordo zu verschaffen, die Lage der Fahrenden und der Prostituierten zu verbessern. Robert mußte ebenso scheitern wie Tanchelmus oder Heinrich der Mönch, die sich ebenfalls um die armen Frauen bemühten. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts prangerte der Prediger Wilhelm Cornelius aus Antwerpen die Prostitution als soziales Problem an. Die Schuld, so sagte er, liege nicht bei der Dirne, die von der Not zu diesem Schritt gezwungen werde, sondern allein bei der Kirche, die in der Nachfolge Augustins die Prostitution als notwendiges Verhütungsmittel einer allgemeinen Lasterhaf-

tigkeit sanktioniert habe.⁵⁸ Damit war zwar der Schleier kirchlicher Heuchelei ein wenig gelüftet, das Problem der Dirnen und mittellosen Frauen aber nicht behoben. Dafür fehlten bis ins 17. Jahrhundert die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen. Die armen Frauen blieben auf der Straße.⁵⁹ Bereits in Fontevrault, das wie die anderen Doppelklöster bald verboten wurde, lebten vorwiegend reiche Frauen, Töchter von Adligen und Patriziern, wie zum Beispiel die beiden Töchter des Lyoneser Kaufmanns Waldes, der sich zu einem Leben in apostolischer Armut bekehrt und seinen durch Wucher »unrecht erworbenen« Besitz verschenkt hatte. Die Äbtissinnen kamen aus dem Hochadel von Anjou. So führte diese erste Institutionalisierung der Armutsbewegung nicht zur Erhöhung aller Frauen, sondern zur Befreiung einzelner, die aus denselben höchsten Schichten der südfranzösischen Gesellschaft kamen wie die weltlichen Damen. Die sozialreligiöse Frauenbewegung war damit freilich keineswegs zu Ende. Es gab im 12. Jahrhundert überall in Mitteleuropa Frauen, die sich den Dualisten und Waldensern oder den orthodoxen Ausläufern der Armutsbewegung wie den Humiliaten und den »Katholischen Armen« anschlossen. Andere taten sich in klosterähnlichen Sammlungen zusammen, um ein frommes Leben in Armut und Gottesminne zu führen.

Die orthodoxe Frauenbewegung hat ähnliche Ursachen wie die Bettelorden, aber sie ist nicht etwa von diesen hervorgerufen worden, wie die verschlungene Geschichte der Eingliederung der frommen Frauen in die bestehenden Männerorden zeigt.⁶⁰ Nachdem sich Zisterzienser und Prämonstratenser mehr oder weniger erfolgreich Neugründungen von Frauenklöstern widersetzt hatten, mußten Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert vom Papst nachgerade gezwungen werden, die vor allem in Flandern, Brabant und Deutschland immer zahlreicher werdenden Frauengemeinschaften anzuerkennen und ihnen die Loslösung von den Diözesanbischöfen und die Etablierung als Klöster zu ermöglichen.⁶¹

Hier wird deutlich, daß nicht einmal die orthodoxe Frauenbewegung allein aus einer »Versorgungskrise« erklärt werden kann. Sie ist gleichzeitig Ausdruck einer Emanzipationsbestrebung der Frau von der klerikalen Vermittlung des Verhältnisses zu Gott, von der patriarchalen Instrumentalisierung zu

immer fragwürdiger werdenden Zwecken. Die überlieferten Vitae der berühmtesten religiösen Frauen und Klostergründerinnen berichten von gebildeten Adligen und reichen Patrizierstöchtern, die sich der Befehlsgewalt ihrer Väter oder Ehemänner entzogen. (Damit soll nicht gesagt sein, daß in den Klöstern nicht auch zahlreiche Frauen ein bewegtes Leben beschlossenen oder gegen ihren Willen aus rein ökonomischem Kalkül von ihren Familien in diese abgeschoben wurden.)

Waren die Frauenorden auch oft radikaler als die der Männer, wie das Beispiel der Klarissen veranschaulicht, die sich weigerten, die Regel über Gemeinschaftsbesitz anzunehmen, so waren sie jedenfalls weitaus gemäßigter als die Sekten: sie stellten weder die hierarchische Ordnung der Kirche noch die männliche Vorherrschaft in Religion und Gesellschaft jemals auch nur ansatzweise in Frage.

Sehr viel gravierender waren die Forderungen der an das Urchristentum⁶² und die Gnosis anknüpfenden Ketzerbewegung, die seit Anbeginn wesentlich von Frauen aller sozialen Schichten getragen wurde. In der ersten Zeit spielten z. B. im Katharismus Frauen aus dem Landadel eine bedeutende Rolle. Der Dualismus, der wie jede Erlösungsreligiosität negativ privilegierter Schichten die Gleichberechtigung der Frauen betonte⁶³ und bei dem pazifistische Züge überwogen, bezeichnete eine Alternative zur kriegerischen Kultur des Adels.⁶⁴ Anders als in den Nonnenklöstern war die Aufgabe der monastisch organisierten Katharerinnen nicht die Klausur, sondern die aktive Mission. Sie waren nicht nur gleichberechtigt zur Geisttaufe, dem katharischen Konsolamentum, und zum Stand der Vollendeten zugelassen, sie hatten in der Anfangszeit auch das Recht zur Predigt.⁶⁵ Ihre große Beliebtheit bei der Bevölkerung Südfrankreichs begründete zu Beginn der Verfolgungen des öfteren Widerstand gegen die Inquisition.

Neben den in Konventen lebenden Katharerinnen waren es vor allem Frauen aus den städtischen Mittel- und Unterschichten, welche sich zum Dualismus bekehrten und den eigentlichen Massenanhänger der häretischen Frauenbewegung bildeten. Für sie, die entwurzelt am Rande der Gesellschaft lebten, bezeichneten nicht nur die Utopien der Wanderprediger, sondern auch die egalitären Vorstellungen der Katharer

und Waldenser den Ausweg aus einer rechtlosen und armseligen Situation. Erst nach dem Fall von Montségur und der Zersplitterung der katharischen Sekte durch die königlichen Truppen und die päpstliche Inquisition rückten sowohl die Oberschichten als auch die Plebejer allmählich vom Dualismus ab. Zum Hauptträger des Katharismus wurde das städtische Kleinbürgertum, und im Laufe der Zeit glied er sich immer mehr dem offiziellen Normen- und Wertesystem an. Die Frauen verloren zusehends an Bedeutung und wurden so – wie innerhalb der katholischen Kirche auch – auf den Status der einfachen und passiven Gläubigen verwiesen. Ursprünglich lief die theoretische Begründung für die gleiche Wertung der Frau durch die Katharer über die Vorstellung, daß der Unterschied zwischen Mann und Frau einzig im Körper, nicht in der Seele verankert sei. Nach der gnostischen Schöpfungsgeschichte hatte der böse Gott die Körper mit ihrer Geschlechtlichkeit geschaffen, während die Seelen vom guten Prinzip abstammten und gefallene Engel waren. Dem Dualismus waren daher »von Natur [...] beide Geschlechter gleich, denn in beiden lebt der göttliche Funke, das Pneuma.«⁶⁶ Diese Vorstellungen wurden jedoch bald zurückgedrängt. »Insgesamt gesehen [machte] die ursprünglich gleichberechtigte dogmatische Wertung des weiblichen Geschlechts seit dem 13. Jahrhundert einer immer stärkeren Anpassung an abwertende orthodoxe Auffassungen über die Frau Platz.«⁶⁷ Allmählich drang sogar der alttestamentliche Mythos vom Sündenfall in den Dualismus ein und überdeckte die gnostischen Konzeptionen. Damit war die Lösung der Frauenfrage durch den Katharismus gescheitert. Symptom für die Verzweiflung an ihrer Lage in der Zerfallphase des Dualismus ist die *endura*, der rituelle Selbstmord, der im 14. Jahrhundert besonders unter Frauen um sich griff.

Auch im Waldensertum wurde die Frau im 14. Jahrhundert durch die Herausbildung einer starren kirchenähnlichen Hierarchie in den Hintergrund gedrängt. Vorher hatte sie Zutritt zum Kreis der *perfecti*, verfügte über das Recht zur Predigt und spielte eine wichtige Rolle im waldensischen Kult. So läßt sich selbst an der Umwandlung von häretischer Dogmatik und Kultpraxis jene zunehmend antifeministische Tendenz nachweisen, die mit der Zuschreibung des Hexenmusters auf die

Frauen seinen Höhepunkt erreichte.

Für die Inquisition freilich waren schon Katharinnen und Waldenserinnen, vollends aber die Schwestern vom freien Geist »Hexen«. Nicht nur die libertinistischen Züge und die Radikalität des vorwiegend plebejischen Pantheismus provozierten die drastischen Abwehrmaßnahmen der Priesterschaft, sondern auch die Tatsache, daß sich im Norden Europas gerade unter den Beginen die freigeistige Häresie verbreitete. Denn mit der päpstlichen Anerkennung der Beginen und der Gründung von neuen Frauenklöstern im Rahmen der Bettelorden hatte die Kirche versucht, eine Alternative zu den Ketzerkonventen zu schaffen, zudem die spontan entstandene religiöse Frauenbewegung in den Griff zu bekommen und dem Mißstand von Vagabundage und Prostitution ein Ende zu bereiten. Allerdings reichten weder die fiskalen Mittel noch die Stiftungen reicher Familien aus, um alle armen Frauen in den Gottes- oder Rettungshäusern zu versorgen. In diesen lebten vorwiegend Adlige oder Bürgerinnen, während die Mehrzahl der zunächst noch orthodoxen Beginen auf der Straße blieb und sich vom Bettel ernährte.⁶⁸

Diesen herumziehenden Beginen hatte die Kirche bereits vor der um 1300 einsetzenden blutigen Verfolgung »Ausschweifungen, Hurerei und andere Ungeheuerlichkeiten vorgeworfen, die sie unter dem Deckmantel der Religion durchführten und womit sie die ehrenhaften Beginen in Verruf brächten.«⁶⁹ Doch in die während des ganzen 14. Jahrhunderts andauernden Verfolgungen der Beginen durch die Inquisition wurden auch die in den Klöstern lebenden Frauen hineingezogen.⁷⁰ Obwohl einige Kleriker ihren tugendhaften Lebenswandel lobten und sie von den freigeistigen Beginen abzugrenzen trachteten, ist es durchaus möglich, daß der Pantheismus bei diesen stark mystisch eingestellten Frauen einen gewissen Anklang fand. Die *libertas spiritus*, die Freiheit zur gerechten Minne, ist dem absoluten Freiheitsanspruch der Pantheisten nicht unähnlich, und die Mystikerinnen vermochten durch die seraphische Liebe den Zustand der Sündlosigkeit zu erlangen.⁷¹ Beiden Bestrebungen lag ein Bedürfnis nach Erhöhung und Erlösung im Diesseits zugrunde. Während der gesellschaftlichen Situation der freigeistigen Unterschichten die unmittelbar diesseitige Selbstvergottung und die

kompensatorische Vorwegnahme des Paradieses auf Erden entsprach, eröffnete sich der gebildeten Mystikerin aus der Oberschicht der Weg zur Erlösung in einer der Wirklichkeit entrückten Frömmigkeit und erotisch geprägten Hingabe an den göttlichen Geliebten.

Die mystischen wie die freigeistigen Beginen verkörpern die radikalste Ablehnung der Rolle der Frau im Mittelalter. Sie sind in vielem die direkten ›Vorläuferinnen‹ der Hexen – nicht in realgeschichtlicher Kontinuität, sondern im Sinne einer Ablösung von Bildern in den Köpfen von intellektuellen Verwaltern gesellschaftlicher Symbol- und Wertsysteme. Es ist unschwer zu erkennen, wie leicht an die Stelle des göttlichen Geliebten der Teufel treten konnte, wie stark Minnemythik und pantheistischer Libertinismus die spätere Hexenvorstellung mit bestimmten.

Exkurs 1: Der Marienkult

Der Madonnenkult ist die Andere Seite des entstehenden ›Hexenwahns‹ und wie dieser an die Stadt geknüpft. Er ist nicht nur Ausdruck von zunehmender Entsagung und von Triebverzicht, sondern auch eine der religiösen Erscheinungsformen des Bedürfnisses nach Erneuerung und, vor allem, nach Heilsgewißheit. Durch die Ausbreitung von Handel und Geldwirtschaft waren die Stadtbürger gezwungen, sich der Erwerbsarbeit, dem Tausch- und Geldgeschäft zu widmen. Diese Tätigkeiten setzten einen Rationalisierungsschub in Gang, der sich auf sämtliche Bereiche des sozialen Lebens erstreckte; sie lösten aber auch eine Identitätskrise aus, denn dieses alltägliche Handeln der Bürger galt gerade der durch die sozialreligiöse Bewegung erneuerten christlichen Ethik als schlechthin verdammenswert und verwerflich.⁷² Nach der kirchlichen Lehre waren Menschen, die sich mit Handel und insbesondere mit Wuchergeschäften bereicherten, verloren; für sie bestand nur wenig Hoffnung auf eine Erlösung im Jenseits. Zwar bezog sich das kanonische Zinsverbot vorwiegend auf Leihgeschäfte, aber »im übrigen [hielt] man den Handel im allgemeinen als nicht minder verwerflich wie Geldgeschäfte. Auch er ist gefährlich, weil er die Seele von ihrem

letzten Ziel fernhält. *Homo mercator vix aut numquam potest deo placere*«. ⁷³

Die Aktualisierung der urchristlichen Armutsideale und die Ablehnung geschäftlicher Transaktionen geschahen zunächst weniger durch die selbst von Handel und der Ablösung der Natural- durch die Geldwirtschaft profitierende Kirche als vielmehr durch die Reformbewegung und die Sekten. Diese stimmten überein in ihrem Kampf gegen Geldbesitz, Wucher und Handel. Die Anhäufung von Reichtümern durch die Ketzerkonvente oder die Klöster der Bettelorden war stets ein Zeichen ihres ethischen Zerfalls und einer Angleichung an die Werte der Feudalkirche.⁷⁴

Die Rückbesinnung auf das urchristliche Ideal der apostolischen Armut ist eine der Reaktionen auf die veränderte Handlungssituation in den Städten und das daraus entstandene Bedürfnis nach neuen ethischen Maximen und Formen der Heilsversicherung. Die Folgen waren tendenziell eine Ablehnung der kirchlichen Autorität, Zweifel an der Notwendigkeit der klerikalen Vermittlung zwischen Individuum und transzendenter Realität. In den sozialreligiösen Bewegungen fand die Krise ebenso ihren Ausdruck wie im Madonnenkult, der Verehrung der Mutter Christi, die nun als Mittlerin zwischen den sündigen Menschen und Gott angerufen wurde und deren Reinheit und Güte die Wirksamkeit dieser Vermittlung garantieren sollten. Bereits im ersten erhaltenen deutschsprachigen Marienleben, dem *Driu liet von der maget* des Bruders Werner aus dem Jahre 1172, wird Maria als Mittlerin angesprochen:

»Du weißt, daß Zweifel nie befinng an dir mich noch an deinem Kinde, drum gib mir, daß ich Gnade finde, und laß mich des teilhaftig werden, daß du noch keinen Mann auf Erden verließest, der auf dich gebaut und deinem Schutz sich anvertraut. Viel lichter bist du als die Sonne, und reiner Jugend hehre Wonne entströmet duftend deinem Schoße. Nun denke dran, du Fraue große, welch' Botschaft dir der Engel brachte, da Gott in deine Hand gedachte, der ganzen Menschheit tiefe Not zu legen, und dir entbot den Auftrag, daß du zu seinem Saal in diesem kummervollen Tal ihm selber er dich wollte weihen. [. . .] Du bist es, die durch Gottes Gunst an seinem Thron als Nächste steht.«⁷⁵

Das Abbild der reinen Jungfrau findet sich denn auch auf den meisten Altären, die in jener Zeit von reichen Bürgern als

›Versicherungsprämie‹ auf einen Platz im Himmel gestiftet wurden.

Getragen und kultiviert wurde die Mariendevotion anfänglich keineswegs von der Feudalkirche selbst, sondern von der Armutsbewegung und den Reformorden. Die zunächst schroff ablehnende Haltung der Kurie gegenüber dem Marienkult wird eindrucklich veranschaulicht in der theologischen Prüfung von Waldes und seinen Gefährten durch Walter Map. Die Waldenser waren 1179 nach Rom gekommen, nachdem der Bischof von Lyon sie wegen verbotener Predigertätigkeit aus seiner Diözese ausgewiesen hatte. Sie bemühten sich um eine päpstliche Erlaubnis und wurden zu diesem Zwecke einer Prüfung unterworfen, die von dem damit beauftragten englischen Gesandten bei der Kurie zu einer Komödie gemacht wurde.

›Nachdem die Prüflinge die Fragen, ob sie an Gott Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist glauben, bejaht hatten, fragte sie Walter Map, ob sie auch an die Mutter Christi glauben. Auch darauf antworteten sie mit Ja. Diese Antwort löste ein schallendes Gelächter in der gelehrten Versammlung aus. [. . .] Die Prüfung war damit beendet, die theologische Unfähigkeit der Waldenser galt als erwiesen.«⁷⁶

Daß die Armutsbewegung und die Orden der Prämonstratenser, Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner die Marienverehrung pflegten, hängt damit zusammen, daß sie im Gegensatz zur Kirche zunächst an die Laienreligiosität der städtischen Mittel- und Unterschichten und ihre Erlösungsfrömmigkeit anknüpften. Der Madonnenkult wurde jedoch bald von der Kirche assimiliert und entfaltet.

Die Marienverehrung stammte aus dem Morgenland und kam im Laufe des 12. Jahrhunderts von Italien nach Mitteleuropa.⁷⁷ Dem kriegerischen Adel des frühen Mittelalters lag sowohl die Erlösungssehnsucht als auch die Verehrung einer Frauenfigur fern, und soweit die auf animistische Magie und Ritualismus eingestellte Bauernschaft weibliche Gottheiten kannte, handelte es sich um Fruchtbarkeitsgöttinnen heidnischen Ursprungs. Auch an den Territorialhöfen mit ihrem Frauendienst konnte der Madonnenkult nicht gedeihen, und der Substituierungsprozeß, welcher an die Stelle der weltlichen Dame die heilige Jungfrau treten ließ, gelang gerade hier nicht zwanglos. So wurden in Frankreich die ritterlichen

Minnesänger von der Kirche der Idolatrie und Gotteslästerung bezichtigt, auch den ›Troubadours haben Albigenserkreuzzug und Inquisition einen vernichtenden Schlag versetzt‹.⁷⁸ Allerdings empfing die Mariendichtung des späteren Mittelalters gerade von der höfischen Lyrik entscheidende Impulse, während dagegen

›die Herleitung des Minnedienstes von dem Mariendienste, eine charakteristische Erfindung der Romantik, [. . .] jeder historischen Grundlage [entbehrt]. Die Marienverehrung ist im frühen Mittelalter noch kaum entwickelt; die Anfänge der Troubadourdichtung sind jedenfalls älter als der Marienkult. Nicht die Marienverehrung inspiriert also den neuen Liebesbegriff, sie selber nimmt vielmehr die Züge der höfisch-ritterlichen Liebe an.«⁷⁹

Allerdings war schon Robert von Abrisel ein Verehrer Mariens.⁸⁰ Wie immer die Abhängigkeit ausgesehen haben mochte, die Frauenverehrung von Robert wie die der Troubadours unterscheidet sich von dem später von der Kirche sanktionierten Marienkult durch ihre Betonung der realen Frau, nicht der göttlichen Gestalt. Der höfische Frauendienst ist aus dem Verhältnis des Vasallen zur Herrin hervorgegangen, während Roberts Frauenverehrung an das Syneisektentum gebunden und von der irisch-bretonischen Askese beeinflusst war. In der keltischen Kirche gab es bereits Äbtissinnen als *dominae*, wie allgemein die Clanverfassung Irlands der Frau einen relativ günstigen Platz einräumte.

Es läßt sich nicht ausmachen, inwieweit es sich bei Roberts Frauenverehrung und beim Marienkult um christianisierte Formen heidnischer Überlieferungsstücke, etwa des keltischen Matronenkultes, handelte⁸¹; wahrscheinlich weckte die verstärkte Erlösungsfrömmigkeit zusammen mit dem Hervortreten der Frau in der Feudalgesellschaft des 12. Jahrhunderts das Bedürfnis nach einer Überformung heidnischer Frauengottheiten im Sinne des Christentums. Der von der städtischen Entwicklung ausgelöste Christianisierungstrend ließ eine ungebrochene Verehrung von Fruchtbarkeitsgöttinnen nicht länger zu, die ohne Zweifel eher dem naturwüchsigen Lebenszusammenhang der Bauern entsprach. An deren Stelle traten Maria und, später, ihre Mutter Anna, deren Verehrung in der Bibel wurzelte.

Gerade die Propaganda für die jungfräuliche Mutter jedoch