

einer Hexe sei unhaltbar, sie enthalte nicht weniger als sechs Disjunktionen. Weyer sei ein Gotteslästerer, denn in der Bibel stehe geschrieben: »Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen« (*Moses 2, 18:22*). Weyer sei ein miserabler Naturphilosoph, denn er berufe sich auf Aristoteles. Die Tatsache jedoch, daß sich der antike Philosoph nicht zur Hexerei geäußert hat, sei nichtssagend, Aristoteles sei wenig bewandert gewesen in empirischer Naturbetrachtung, und es ließen sich ihm diverse Irrtümer nachweisen.¹⁵⁷

Es waren diese Ansichten des Juristen Bodin, die den Sieg davontrugen und die Hexenparanoia schürten. Die wenigen zaghaften Gegner, die sich während des folgenden Jahrhunderts fanden – etwa der deutsche Jesuit Friedrich von Spee –, beriefen sich zwar alle auf Weyer, blieben aber meist hinter seiner Argumentation zurück. Weyers Buch war ein Appell an eine neue Form von Menschlichkeit, die auf einer erneuerten Definition von Krankheit beruhte. Aber er ging (im Gegensatz zu Brantôme und Montaigne, die sich wenig um die dämonographische Literatur kümmerten¹⁵⁸) weiterhin von denselben paradigmatischen Grundannahmen aus wie Bodin und war nicht minder gläubig als die Zeitgenossen, was alte oder neue Zauberegeschichten anlangte. Bodins theoretische Legitimierung der Hexenjuziz blieb so lange schlüssig und kaum zu widerlegen, als die Grundannahmen des verselbständigten Hexenmusters nicht in Frage gestellt wurden. Im Rahmen des alten Paradigmas, das die Störungen der Weltordnung mit Hilfe von Teufelspakt und Maleficium zu erklären suchte, war Bodins Beweisführung absolut stringent.

Die in der *Demonomanie* entwickelten Begründungen für die Hexenverfolgungen müssen zusammengedacht werden mit Bodins Lehre von der Harmonie der Welt, die sich in all seinen größeren Werken findet.¹⁵⁹ Das Prinzip der Vereinigung der Gegensätze in der Harmonie, das in der *République* als Ideal für die staatliche Ordnung diente, wird in der *Demonomanie* (und im *Theatrum Naturae*) im Kosmos aufgespürt. Die Einsicht in die Weltharmonie als numerische Proportionen führt zur Begegnung mit dem Schöpfergott.¹⁶⁰ Wie für Calvin zeigen Bodin »die Elemente der Ordnung in der allgemeinen Unordnung [. . .] das Vorhandensein einer göttlichen Vorsehung an«.¹⁶¹ Der Schöpfer ist in der Harmonie und

Ordnung zu erkennen, die jeder gottesfürchtige Mensch zu erhalten und zu mehren hat; aber »Gott ist nicht dafür zu tadeln,/ daß das Böse in der Welt ist./ Der Welt Scheißhauß sind die Element. Und nit dest weniger hats in diesem Scheißhauß/ darinn der gestanck und das böse diser Welt gleichsam einverschlossen stecket/ grose/ herliche/ wunderbare schöne Werck Gottes«.¹⁶² Störungen der Weltharmonie gefährden und besudeln dieses Werk, sie sind eine die gesamte Christenheit bedrohende Majestätsbeleidigung Gottes.

Ein weiterer wichtiger Punkt, der Bodin von Weyer und der späteren Medizin unterscheidet, ist dessen hartgesottene Misogynie. Im Gegensatz zu Weyer, der die Hexen durch die »natürliche« Schwäche ihres Geschlechts entschuldigen wollte, identifiziert Bodin noch unmittelbar weibliche Sinnlichkeit mit Gefahr. Er geht von der allgemeinen Verderbtheit der elementaren Natur und des natürlichen Menschen aus und hat für fleischliche Sinneslust als *voluptas* wenig Verständnis. Die ungeformte bloße Materie ist ihm der Ursprung des Bösen, zum Beispiel das Wasser, das Meer, aber auch die Frau als »Materie«. Er zitiert Salomon, der das Meer Weib nannte: »Da er sagt/ daß keyne Boßheit über eyns Weibs Boßheit seie: Und bißweilen nennt ers eyn Hure/ die alle Männer annimmt/ als die matery alle Formen/ inmassen es der Rabi Maymon außgelegt hat.«¹⁶³ Deshalb bezeichnet Bodin die Herrschaft des Mannes über die Frau als die des Geistes über die Natur, der Vernunft über die Begierde, der Seele über den Körper, als Ursprung und Grundlage der Gesellschaft schlechthin.¹⁶⁴ In der *République* wandte er sich folglich auf das schärfste gegen jegliche Form von Gynäkokratie als gegen die Naturgesetze verstoßende Gesellschaftsordnung.¹⁶⁵

Wie die Autoren des *Hexenhammer* war Bodin ein beinahe krankhafter Antifeminist, der vom physiologischen Schwachsinn und der moralischen Labilität der Frau überzeugt war und aus seiner mit Angst vermengten Verachtung keinen Hehl machte.¹⁶⁶ Die Frau als Naturwesen muß geformt und beherrscht werden. Alle Menschen, die sich dem Elementarischen, der ungezügelter Sinnlichkeit überlassen, Säue, das sind »viehisch lebende Menschen«, sind zu züchtigen; vollends die Hexen, die sich willentlich dem Teufel verbünden, ihm huldigen, Gottes Majestät beleidigen und mit satanischer

Hilfe alle Harmonie zu zerstören suchen, müssen beseitigt werden. Sie sind die schlimmsten Feinde der vernunftbegabten Menschheit. Und so kommt der starrsinnige und kühle Denker Bodin zu dem zwingenden Schluß:

»Und soilen gleichwol diß wissen/ daß nicht weniger Gottlosigkeit ist/ inn zweiffel ziehen, ob möglich/ daß Zauberer und Hexen seien/ als inn zweiffel ziehen/ ob eyn Gott sei/ der durch sein Wort und Gesetz das eyn so wol als das ander hat vergewisset und certificiert.«¹⁶⁷

Bodin änderte an den zentralen »generativen« Annahmen des paradigmatischen Hexenmusters wenig; er paßte es lediglich den veränderten Situationen der weltlichen Gerichtsbarkeit an und glättete es gemäß den neuen Denkfiguren seiner Zeit zu klassischen Formulierungen. Mit aller Entschiedenheit zog er die theoretischen und praktischen Schlußfolgerungen aus den ihm vorgegebenen Prämissen, die er wie mit fast allen Gelehrten seiner Zeit so auch mit Weyer teilte. Dieser freilich machte sich gerade deshalb selbst der Teufelsnachfolge verdächtig, weil er sich gegen eine zwangsläufige Folgeerscheinung, nämlich die Erbarmungslosigkeit wandte, mit der die angeblich Schuldigen verfolgt wurden. Für seine Zeitgenossen stellte er Gefühl über Gesetzestreue und Logizität, das heißt: Natur über Offenbarung und Vernunft. So konnte er selbst zum Hexer gestempelt werden.

Der Konflikt mit der Öffentlichkeit, in den Weyer geriet, und die Strafe des Gesetzes, die Bodin ihm androhte, verweisen einerseits auf den moralischen und intellektuellen Rigorismus jener Epoche, der die Scheiterhaufen stets von neuem entflamnte. Andererseits darf sich die theoretische Analyse durch diese »Todfeindschaft« nicht irre machen lassen. Beides, Bodins moderner Begriff Zweck-Mittel-geregelter, schuldhafter Missetat und Weyers entschuldigendes Plädoyer auf Unzurechnungsfähigkeit, gehören zusammen. Beides sind auf dem Leib der Weiber ausgetragene Real-Experimente zum modernen Bild des handlungsfähigen, weltverändernden bürgerlichen Subjekts. Bodins voraussetzungsvolle Annahmen vom freien Willen und von der Verantwortlichkeit der Subjekte, die in den Prozessen gleich angewandten logischen Schlußfolgerungen aus wissentlich begangenen Maleficien zurechnungsfähiger Straftäter werden dann als Entsprechungen auch

zu Weyers zunächst vergeblichem »melancholischen« Argument erkennbar. Der entschuldigende Verweis auf teuflische Suggestion und die Illusion der Täterschaft, auf Besessenheit wider Willen und Unzurechnungsfähigkeit wird als die Andere Seite dieser Figur sichtbar, die man das neuzeitliche Subjekt nennen wird. Beide eint darüber hinaus, daß dieser konzeptuelle »Fortschritt« auf dem Rücken eines Teils jenes Geschlechts, das gesellschaftlich gerade nicht mehr handelte, erzielt wurde: der Hexen der Neuzeit.)

4. Entschlackung im Calvinismus

Nirgendwo waren der moralische Rigorismus und die Verpflichtung der Einzelnen, einmal ausgebildete Regelsysteme pedantisch zu befolgen, stärker entwickelt als im Calvinismus. Hier gibt es endgültig keine Brücke mehr zwischen dem natürlichen Menschen und dem in strenger Transzendenz verharrenden Gott. Sämtliche Harmonievorstellungen sind beseitigt, der Bruch zwischen Individuum und Gesellschaft explizit festgestellt.)

»Die einzig mögliche Harmonie wäre die Übereinstimmung der Welt mit dem Menschen, um diesem als bloßem Naturwesen, d. h. als »Fleisch« zu dienen. Aber nur ein bewußter Diener des »Fleisches«, d. h. »des Teufels, nur ein böser Magier oder eine Hexe also, kann nach dieser Art von Harmonie fragen.«¹⁶⁸

Diese Abwertung des kreatürlichen, jedoch auch des vernünftigen Menschen, von dem kein Weg mehr zu Gott führt, woraus sich die historisch folgenschwere Freisetzung des Individuums ergab, stellte den Calvinisten aber auch vor die Frage, wie er in der Welt zu Gottes Ruhm und damit einzig sinnvoll zu leben habe. Gerade weil sich Gott verbirgt und sein Ratschluß unerforschlich ist, suchte man nach Hinweisen, was zu Gottes Ruhm dienen könne. Diese Hinweise waren »seinem, direkt in der Bibel offenbarten oder indirekt aus den von ihm geschaffenen, zweckvollen Ordnungen der Welt (*lex naturae*) ersichtlichen, Willen zu entnehmen.«¹⁶⁹ Die Bürokratie des Calvinismus hat hierin ihren Ursprung ebenso wie später die empirisch ausgerichtete Naturforschung der Reformierten.

»Man glaubte eben, aus der empirischen Erfassung der göttlichen Gesetze in der Natur zur Kenntnis des ›Sinnes‹ der Welt emporsteigen zu können, der auf dem Wege begrifflicher Spekulationen bei dem fragmentarischen Charakter der göttlichen Offenbarung – ein calvinistischer Gedanke – doch nie zu erfassen sein werde. Der Empirismus des 17. Jahrhunderts war der Askese das Mittel, ›Gott in der Natur‹ zu suchen.«¹⁷⁰

Wer nicht nach den aus der Bibel ableitbaren ethischen Maximen leben, wer sich nicht in die zweckvollen Ordnungen der Welt einfügen konnte oder wollte, verfiel nicht nur der Verachtung, sondern dem Haß aller Gläubigen. Denn »nicht Gott ist um der Menschen, sondern die Menschen sind um Gottes willen da, und alles Geschehen [. . .] kann seinen Sinn ausschließlich als Mittel zum Zweck der Selbstverherrlichung von Gottes Majestät haben.«¹⁷¹ Deshalb müssen die Reprobieren den Zuchtmitteln der Kirche unterworfen werden. Jeder Verstoß gegen den Willen Gottes und gegen die Gesetze des gottgefälligen Staates, in dem der Calvinist zu leben hatte, war als Beleidigung Gottes eine unmittelbare Identitätsbedrohung sämtlicher Gläubigen.]

Die Hexen konnten jetzt wegen ihrer Verbindung zum Teufel als Feinde der gottgefälligen Gemeinschaft erscheinen, deren Aufrechterhaltung für einen Calvinisten heilsnotwendig war. Der Abfall von Gott, die schändliche Verderbtheit auch eines Einzelnen bedeuteten eine Gefahr für alle. Schon Calvin definierte so die Hexen als Feinde der menschlichen Gattung, die jedes Gesetz pervertieren und jede (polizei-)staatliche und natürliche Ordnung abschaffen wollen.¹⁷² Deshalb müssen sie dem mosaischen Verdikt zufolge (»Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen«), getötet werden. In seinen Auslegungen von *Moses 2, 18:22* schreibt Calvin: »Diese Stelle verfügt Todesstrafe für Zauberinnen. Hierunter versteht Mose Weiber, die sich mit magischen, geheimnisvollen Künsten abgeben, um durch Beschwörung Schaden zu stiften oder auch um vom Satan Offenbarungen zu erhalten.«¹⁷³ Jeder, der sich auch nur gegen die Vernichtung dieser Werkzeuge Satans in der Welt auszusprechen wagte, war selbst verdächtig und mußte der schwersten Strafe gewärtig sein. Mit dieser Einstellung war Calvin, wie sein Eingreifen in die Hexenprozesse von Peney im Jahre 1545 zeigt, radikaler und rigoroser als die

Genfer Gerichtsbarkeit seiner Zeit.¹⁷⁴ Mit seiner Biblexegese und den Stellungnahmen zu laufenden Prozessen wirkte er dem Wahn nicht nur nicht entgegen, er lieferte vielmehr den calvinistischen Protagonisten der ein bis zwei Generationen später in großem Stil einsetzenden Pogrome die Verfolgungsmaximen.

In der Tat standen zumindest am Anfang der großen Verfolgung die Calvinisten hinter den Katholiken oder Lutheranern kaum zurück – aber im Calvinismus wurde die Hexerei schon früh zu einem vorwiegend moralischen Vergehen. Bestraft wurden der Abfall vom rechten Glauben und der Teufelspakt als Majestätsbeleidigung Gottes. Häretische Verschwörung und Sabbat, Schilderungen nächtlicher Flüge und obszöner Küsse galten als Indiz; gehandelt indes wurden vor allem Abweichungen vom peinlich genau festgelegten calvinistischen Glaubens- und Verhaltenskodex. Die Verdächtigen wurden einer Glaubensprüfung unterzogen, zum Beispiel vom Genfer Richter Colladon, der mit einem »standardisierten Fragebogen« arbeitete: Antworteten die Angeklagten auf die beiden Fangfragen »Existiert der Teufel?« und »Existieren Hexen?« mit »Nein«, so bestand dringender Verdacht auf Hexerei und Teufelsbund, denn mit solcher Antwort wichen die Befragten entscheidend von der offiziellen Lehre ab.¹⁷⁵

Neben der stärkeren Betonung der inneren Instanz blieb freilich auch im Calvinismus eine Spielart des *Maleficium* erhalten. Zwar war die Zeit der göttlichen *miracula* vorbei, nicht aber diejenige der satanischen *mira*.¹⁷⁶ Den theoretischen Ausgangspunkt des Hexenmusters bildeten nun die Fähigkeit des Teufels, *mira* zu vollbringen, und die Annahme, daß Satan seine Störungsabsichten nur mit Hilfe schlechter Menschen ausführen könne. Durch die Konzentration des Bösen auf den Teufel hatten die Calvinisten die zahlreichen Unterteufel und bösen Geister des Katholizismus beseitigt, aber nur um sich einem noch mächtiger gewordenen Gegner gegenüberzusehen. Entsprechend der Ablehnung »aller magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel«¹⁷⁷ gab es hier, anders als für die Katholiken, keine Abwehr mehr gegen den Teufel außer dem richtigen Glauben und einer rigorosen sittlichen Lebensführung. Deshalb gerade drohte jedes noch so geheime Vergehen gegen die göttlichen Gesetze, Mensch und Welt

wieder in den chaotischen Naturzustand zurückzuwerfen. Diese Drohung gebot, Verantwortung und Wachsamkeit der Subjekte wie der Gemeinschaft zu erhöhen, denn durch Kirchengzucht und die Schaffung eines perfekten Gottesstaates schien es möglich, den Einfluß Satans auszuschalten. Die Konsequenzen waren der calvinistische »Nachtwächterstaat«, eine paranoische Übersteigerung der Angst vor Hexen und die Errichtung einer gigantischen »inneren Instanz«, deren Aufgabe es war, gute Handlungen dem lauenden Bösen abzutrotzen.

Von der stärker gemeinschaftsbedrohenden Funktion abweichenden Verhaltens, der Konzentration des Hexenmusters auf Teufelspakt und Glaubensdelikt, und von der Preisgabe der scholastischen Deduktionen blieben die Elemente und ihre Verknüpfungen nicht unberührt. Einerseits waren – wie schon für Bodin – die Bezugnahme auf das kanonische Recht und die scholastische Dämonologie sowie die Ableitung des Musters aus dieser Tradition nicht länger möglich. Die calvinistischen Theoretiker konnten sich allein auf die Bibel und induktive Beweisverfahren stützen. Andererseits wurden mit der fortschreitenden Entzauberung der Welt durch den Calvinismus und der sich daraus ergebenden stärkeren Moralisierung des Hexenmusters die alten Elemente aus der Tradition der heidnischen Subkultur allmählich unvereinbar. Theoretische Ableitung und Abstrahierung führten zur graduellen Preisgabe jener Elemente des paradigmatischen Musters, die sich der Systematisierung der magischen Alltagsreligiosität durch die spätmittelalterliche Priesterschaft verdankten. Anders als für die katholischen und lutheranischen Theoretiker des späten 16. und des 17. Jahrhunderts spielten Inkubi und Sukkubi, Flug und Tierverwandlung für die Calvinisten kaum eine Rolle. Auch die Vorstellung vom orgiastischen Sabbat verlor zuerst in calvinistischen Gegenden an theoretischer und damit juristischer Bedeutung und lebte allenfalls im Volksglauben fort.¹⁷⁸ Im Hexenbuch des englischen Calvinisten William Perkins aus dem Jahre 1608 finden Inkubi und Sukkubi keine Erwähnung, wie er überhaupt alles zurückweist, was als »papistischer Unsinn« erscheinen könnte.¹⁷⁹ Perkins geht aus von den satanischen *mira* und vom Teufelspakt, woraus sich dieselben Konsequenzen ergeben wie aus der

traditionellen Version von Maleficium und Pakt. Hexerei ist Majestätsbeleidigung Gottes, Verrat an der Christenheit und muß mit allen Mitteln unterbunden werden. Nun ist die Hexerei überdies zur »Sünde des Hochmuts« geworden, denn die Hexen suchen mit Satans Hilfe eine Grenze zu überschreiten, die den Menschen von Gott gezogen wurde.¹⁸⁰

Die Verschiebung der Grenzen legitimen innerweltlichen Handelns und die stärkere Moralisierung des Hexenvergehens, das nun vorwiegend auf die starren Ordnungsprinzipien des Gottesstaates bezogen wird, weisen auch im Fall des Hexenmusters den Calvinismus als »Medium der Säkularisierung« aus. Im Calvinismus scheinen jene allgemeinen Trends von Anbeginn angelegt zu sein, die in der Folge zur Entschlackung des verselbständigten Musters, zu seiner Auflösung und Verinnerlichung führen werden.)

V. Zerfall

1. Die theatralische Spätphase. Von der ruralen Hexerei zur städtischen Besessenheit

Der Höhepunkt der Hexenverfolgungen in Europa liegt zwischen den Jahren 1560 und 1630, in einer Zeit, da die neuen Ordnungsprinzipien in Wirtschaft und Staat sich durchsetzen, Justizapparat und Polizei mit Nachdruck aufgebaut werden, in einer Zeit der Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe, der wirtschaftlichen Krisen und einer sozialen Umwälzung ohnegleichen, in einer Zeit, da Kriminalität, Gewalt und Grausamkeit allgegenwärtig sind. Nicht nur in katholischen Gebieten, auch im calvinistischen Genf oder im reformierten Zürich beschäftigen Nachrichten von Kriegsgreueln, Naturkatastrophen, Wundern und Feuerzeichen die Gemüter, prägen besondere Geschichten von Kornregen, grauenhaften Morden, von Mißgeburten und Monstren, von Teufelsspuk und Hexentreiben den Alltag, wie die *Wickiana* bezeugt, eine Fundgrube für gar manche »wahrhaftige, wunderbarliche und erschrockenliche histori«. Die Schilderungen von ungeheuerlichen Ereignissen gehen von Mund zu Mund, füllen die Gazetten der Gebildeten, werden den anderen sonntags von der

Kanzel herab eingebleut, vertreiben an langen Winterabenden die Zeit und spuken durch die Träume. Da wird einer vergiftet, gerädert, von Pferden zerrissen, vom Blitz erschlagen oder von den Flammen verschlungen. Die Scheiterhaufen lodern, erleuchten ein pathetisches Europa, das von einem grausamen Fieber geschüttelt scheint.¹⁸¹ Und je mehr Hexen brennen, desto mehr Hexen gibt es. Der spätere Diakon an Sankt Peter zu Zürich, Felix Lavater, schreibt im Jahre 1571 aus Genf an seinen Vater:

»Wüss lieber vatter, das hie by uns zuo Genff anfacht widerum wolstan, dan ein ersamer rhad ab dem grossen sterben ein missfal genommen und zuo der sach gethon, dan es sich zletzt erfunden, das es nütt ein natürliche pestilenz xin, sonder das die lüth von denen schantlichen häxen iämerlich mitt dem anstrychen der salben sind getödt worden. Hoffend derhalb, man werde so lang brennen und braten, biss das es besser werde, dan ich hab im yerschinen Meyen²¹ XXI häxen gsähen verbrennen, und liggend noch by XXXVI gefangen, welche schon zum fhür verurtheilt sind. Es hilfft aber nütt; diewyl man verbrent, so findt man, das die heylosen häxen den lüthen die kleider mitt salb anstrychend; es ist niemand sicher, aber man wird so vil verbrennen, biss man die pestilenz hatt vertriben. Darum zuo Genff 3. Juni 1571.«¹⁸²

Aber immer mehr und noch mehr Ungeheures geschieht, immer noch mehr Hexen finden sich, die bei lebendigem Leibe verbrannt werden müssen. Wo immer in diesem großen Durcheinander ein Unglück punktuell, partiell, unverdient erscheint, muß es eine Hexe geben. Sie hat den Hagel diesem einen Dorf geschickt, diesem einen verhaßten Bauern das Vieh vergiftet, den Sohn dieser einen Nachbarin mit einem Wasserkopf zur Welt kommen oder das Glied des Gatten der anderen erschaffen lassen.

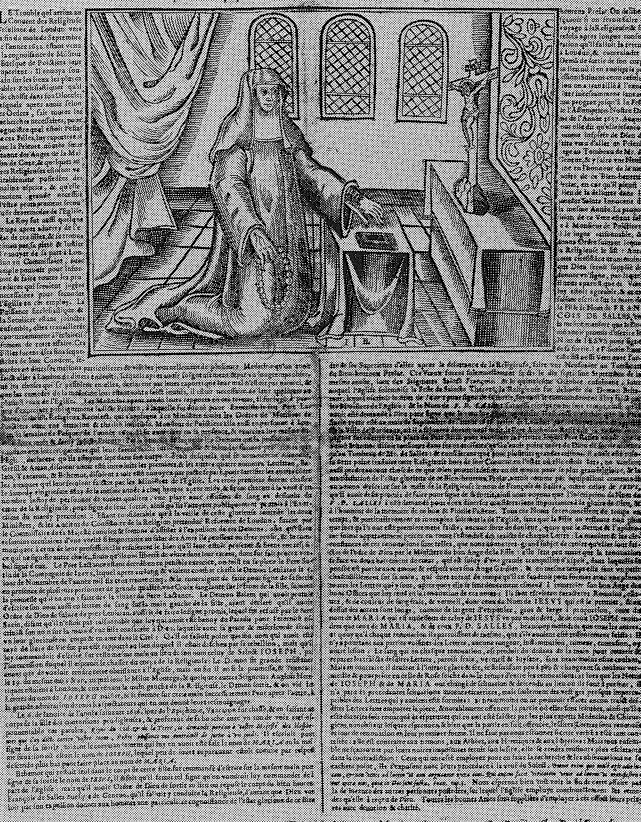
Die von vielen Anthropologen festgehaltene Beobachtung, daß die Hexenverfolgungen sich mehren in Zeiten interkultureller Konflikte, wenn alte Lebensstile und Weltbilder dem Druck einer kolonialisierenden Zivilisation ausgesetzt werden, stimmt sicherlich auch für Europa am Übergang zur Moderne. Denn die religiösen Wogen von Reformation und Gegenreformation zwangen das Evangelium noch den letzten *pagani* auf. Die Kirchen begnügten sich nicht länger mit einer oberflächlichen Bekehrung der Bauern und Hirten und mit deren sonntäglichem Lippenbekenntnis; nun bemühten sich

die Missionare beider Konfessionen um eine religiöse Durchdringung des Alltags selbst der entlegensten Bergdörfer. Die erweiterte Präsenz von Kirche und Staat auf dem Land, verbunden mit den enormen wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen jener Jahrzehnte, trug dazu bei, daß Klagen, Verfolgungen, Prozesse und Hinrichtungen sich häuften – Ausdruck einer existentiellen Identitätskrise gerade der von Enteignung bedrohten Landbevölkerung.

Auffallend ist, daß der Höhepunkt von einem beinahe manischen Zwang zur mündlichen und, stärker denn je, zur schriftlichen Berichterstattung begleitet war. Alle Details wurden minutiös notiert und kommentiert, so daß es fast den Anschein hat, als ob solche Geschichten trotz allem weniger selbstverständlich gewesen wären als noch ein Jahrhundert zuvor. Neben der Entlastung, die von solch repetitivem Herunterbeten der pönisierten Handlungssequenzen (die hat das und das getan, mit den und den bösen Folgen) ausgeht, erscheint unverkennbar, daß das Hexenmuster gerade im Zeichen seiner Hochkonjunktur ersten Symptomen seines Zerfalls mit einer Verdoppelung der Verfolgungswut zu wehren suchte. Hinzu kam die politische Verwertbarkeit des Hexenmusters durch die Religionsgegner, die im anderen Lager oft Erbitterung auslöste. Es waren wohl insbesondere die extremen Fälle, die leidenschaftliche Debatten provozierten und erste Zweifel nicht nur unter den Gebildeten entstehen ließen. Ein französisches Beispiel ist die Affäre um Marthe Brossier aus dem Jahre 1599.¹⁸³ Dieser bald zur Staatsaffäre ausufernde Fall weist bereits Züge der großen Besessenheitsprozesse der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf: so die politische »Verwertung« der Besessenen (Marthe klagt die Hugenotten an) und der Kompetenzstreit zwischen Staat, Kirche und Medizin. Die katholische Kirche will zunächst die Besessenen weder dem Justizapparat, an den sie schon die ländlichen Hexen verloren hatte, noch den Ärzten überlassen, sondern für sich selbst behalten, nicht zuletzt deshalb, um über den öffentlichen Exorzismus die Macht der einen wahren Religion sowohl gegenüber den Reformierten als auch gegenüber den Ungläubigen bekräftigen zu können.¹⁸⁴

Der öffentliche Exorzismus in katholischen Gebieten ist denn auch die auffälligste Neuentwicklung in dieser Zeit.

Representacion & Sommaire des signes Miraculeux qui ont esté faits à la gloire de Dieu & de son Eglise
en la forme des sept Demeurs qui possedient le Corps de la Mere Sainte de Vierge de Loudon.



Die heilige Mutter Johanna von den Engeln, Holzschnitt, 1637. Illustration zu einem Buch aus dem Jahre 1637 über die »wunderbaren Zeichen, die zur Ehre Gottes und Seiner Kirche entstanden, als die sieben Dämonen, welche den Körper der Mutter Priorin der Ursulinerinnen von Loudun besessen hielten, ausfahren«.

Gerade der Showcharakter freilich, der dem Deutungsmuster zu einer neuen massenwirksamen theatralischen Inszenierung verhalf und der sich scharf von den eher geheimen Gerichtsverhandlungen der alten Hexenprozesse unterschied, rief den Skandal hervor.

Auch in reformierten Gegenden kann im beginnenden 17. Jahrhundert die Verbreitung der dämonischen Besessenheit als die wichtigste Änderung im Hexenwesen ausgemacht werden. Neben der aktiven ruralen Hexe, die weiterhin grausam verfolgt wird, gibt es nun das passive Opfer, in dessen Körper fremde und unkontrollierbare Mächte wüten. In dem paradigmatischen Fall der Besessenheit von Aix en Province¹⁸⁵ klagt eine Nonne ihren Beichtwater an, der sie zu den Taten, die eine rechte Hexe freiwillig tut, durch teuflische Hilfe getrieben habe. Nun ist nicht mehr *sie* es, die einen Pakt mit dem Teufel eingegangen ist, sondern *er*. Damit wird die Angelegenheit für das systematisch Verantwortliche für böse Taten zuschreibende kodifizierte Muster komplizierter. Zwar sind schon früher manchmal Priester in Hexenprozesse verwickelt gewesen, doch handelte es sich dabei meist um arme Landpfarrer. Die in Frankreich in die großen Prozesse involvierten Geistlichen indes waren gebildet und einflussreich. Daß eine Bäuerin jeden Donnerstag zum Sabbat fuhr, scheint für die Verwalter des Deutungsmusters weniger empörend gewesen zu sein als die Tatsache, daß ein Mann der Kirche über Jahre hinweg mit dem Teufel im Bunde stand, den Sabbat besuchte und nicht entdeckt wurde.

Skandalös wirkte auf die Deutungsmuster-Hörigen vor allem der Streit zwischen den Theologen: Dominikaner gegen Kapuziner, Kapuziner gegen Jesuiten. Die Medizin begann sich in den Kampf um die Opfer einzumischen, die nun nicht länger den bäuerlichen Schichten, sondern dem Adel oder dem städtischen Bürgertum entstammten. Die Opfer wurden zu Stars eines Deutungsmusters-Theaters, das sich vor einem immer zahlreicheren Publikum abspielte. In aller Öffentlichkeit stießen sie ihre Beschuldigungen aus, führten Stigmata vor, spuckten Nadeln und krümmten sich. Sie waren belesen, gebildet wie die Ursulinerinnen von Loudun, die Vedettes der bekanntesten Affäre des 17. Jahrhunderts. Diese Nonnen waren genau über die Vorgänge in Aix unterrichtet, was ein

weiteres Mal auf die Bedeutung von Schrift und Buch für das europäische Hexenmuster verweist. In Loudun bezichtigte die Priorin Jeanne des Anges den Priester Urbain Grandier der Hexerei. Dieser wurde nach langen Querelen, in denen politische und kirchliche Interessen und Konflikte eine wichtige Rolle spielten, im Jahre 1634 vor nicht weniger als 6000 Zuschauern zusammen mit seinem Manuskript gegen das Zölibat verbrannt. Die Exorzismen an Jeanne und den anderen Nonnen gingen unter der Ägide des Jesuiten Jean Joseph Surin, der die Kapuziner abgelöst hatte¹⁸⁶, noch eine Zeit lang weiter.

Loudun provozierte heftige Debatten und eine Literatur, die nicht auf Frankreich beschränkt blieb, und fand eine eher fade Imitation in Louviers. Querverbindungen zwischen den großen Prozessen in Frankreich zu Beginn des 17. Jahrhunderts sind nicht zu übersehen. Der Text von Michaelis aus dem Jahre 1613 über die Vorfälle in Aix wurde zum Modell, dem die anderen Inszenierungen folgten. Überall steht die Unzucht im Mittelpunkt, überall sind es Nonnen oder Töchter aus der besten Gesellschaft wie in Chinon¹⁸⁷, die einen Mann anklagen, der sie verführt hat oder haben soll. An die Stelle der aus der freigeistigen Häresie stammenden »Selbstvergottung« der alten Hexe tritt die »Selbstverteuflung« des Priester-Magiers. Hunderttausende von brennenden Hexen haben seinerzeit weniger Aufmerksamkeit erregt als dieses Gespann teuflischer Priester und höherer Töchter.¹⁸⁸ Die »dämonopathische Hysterie« der jungen Besessenen faszinierte mit ihren schillernden schauspielerischen Aktionen die Zeitgenossen wesentlich mehr als die immer älter werdende Besenstiel-Hexe.

In dieses Theater schalten sich die Ärzte ein, auch sie zerstritten in die theoretischen Lager der »Possessionisten« und »Melancholiker«. [Die letzteren betonen im Anschluß an die Annahmen Weyers die Bedeutung der melancholischen Trübungen der Frauenseelen, obschon sie genausowenig wie vor ihnen der Arzt des Herzogs von Kleve Hexerei und Besessenheit insgesamt verneinen. Der Arzt Yvelin bestreitet in seinen beiden Schriften von 1634 und 1643 vor allem die Häufigkeit des Auftretens der diabolischen Besessenheit und folgt insofern jenem »Mittelweg«, den fast alle Kritiker des Hexenwahns in jener Zeit einschlugen. Dieser theologische »Mittelweg«

wurde von einigen der einflußreichsten Kritiker durch einen juristischen Kompromißvorschlag ergänzt wie im Falle der *Cautio Criminalis* des deutschen Jesuitenpaters Friedrich von Spee aus dem Jahre 1631. Die schreckliche Verfolgungswelle in Deutschland zu Beginn des Jahrhunderts, die Spee aus der Nähe beobachtet hatte, bewog ihn zu einer vehementen Kritik an der gängigen Rechtspflege. Seine persönlichen Erlebnisse mit Gefangenen und Verurteilten, seine kritische Beobachtung der Prozeßführung machten ihn zu einem entschiedenen Gegner der Tortur. Wie der Arzt Yvelin bejaht er theoretisch die Existenz von Hexen, fügt aber hinzu, daß sie selten seien, und gemahnt zur Vorsicht. Es handelt sich also auch bei der berühmten *Cautio Criminalis* weniger um die Ablehnung der generativen Annahmen des Hexenmusters als vielmehr um eine Verfahrenskritik, um eine »Methodendiskussion«. ¹⁸⁹ Die »Mittelwege« und »melancholischen« Lösungsvorschläge dieser Spätphase sind so noch indirekt Zeugnisse für die gewaltige Indoktrinationskraft des klassischen Musters.

Auch die Pariser Richter begannen schon früh, einem juristischen »Mittelweg« zu folgen. Die Skrupel bei der Beweisführung mehrten sich, nun waren direkte Zeugenaussagen erwünscht, das Hören-Sagen war nicht länger zulässig, und nicht einmal mehr das Geständnis, die Bastion der alten Prozeßführung, galt allein als ausreichender Beweis. Ja, sogar die Abschaffung der Wasserprobe (in Paris bereits 1601) und die Einführung der Nadelprobe, die sich überall im 17. Jahrhundert verbreitete, bedeuteten eine Art »Verwissenschaftlichung« der Beweisführung. Denn zumindest in den Augen der Zeitgenossen war die Nadelprobe (Suche nach der unempfindlichen Körperstelle, dem sogenannten Teufelsmal) ein »objektiver« Test.¹⁹⁰ Sie wurde denn auch weniger in Frage gestellt als Einkerkерung und Folterung ohne formelle Beweise, die sogar in einem Pontifikal-Dekret von 1657, geschrieben für die Länder, in denen es die Inquisition noch gab, relativiert wurden.¹⁹¹ Der »Mittelweg«, den ein Teil der kritischen Intelligenz jener Tage beschritt, war ein Projekt gegen Unglauben und Leichtgläubigkeit zugleich. Die Existenz von Hexen oder Besessenen zu leugnen hieß nach wie vor, an der Existenz Gottes zu zweifeln. Ketzerische Intentionen, Gotteslästerung, Sakrileg und Blasphemie wurden vielleicht nie zuvor so hart

geahndet wie in dieser Zeit der allmählichen Herausbildung verinnerlichter moralischer Werte – oben ist dargelegt worden, welcher Platz dem zunächst extern durchgedrückten Hexenmuster innerhalb dieser Bewegung zukommt.

¶ Die Skrupel richteten sich gegen abstruse Randerscheinungen, gegen Exzesse in der Prozeßführung sowie gegen allzu deutlich an heidnischen Aberglauben gemahnende Details, die nun der Leichtgläubigkeit der ungebildeten und mangelhaft christianisierten Massen zugeordnet wurden. Die theoretische Argumentation von »Skeptikern« wie Spee folgt der orthodoxesten Linie: Bibel, Kirchenväter und Dämonologen. Die Änderungen betreffen die Macht der Hexen, die immer geringer wird, sowie die Häufigkeit ihres Auftretens, die ebenfalls nachläßt. Hexerei bleibt ein abscheuliches Vergehen, das indes nur noch selten vorkomme. Jetzt muß jeder Fall sorgsam geprüft, Spezialisten, Mediziner müssen hinzugezogen werden, um zu klären, ob es sich nicht vielleicht um »Melancholie« handele. Diese verfahrenstechnischen Skrupel, um die Jahrhundertwende noch kaum in die Praxis umgesetzt, finden allmählich eine gewisse Verbreitung; spät und langsam setzt sich Weyers Unterscheidung von bösen Hexen, die den Tod verdienen, und armen Verrückten, die dem Exorzisten oder dem Arzt zur Erziehung und Heilung überantwortet werden sollen, durch. Im Pontifikal-Dekret von 1657 wird Geisteskrankheit unter bestimmten Umständen als Erklärung zugelassen, der gebildete Kapuziner Jacques d'Autun empfiehlt die Berücksichtigung medizinischer Erkenntnisse.

Nach dem Theologen und dem Juristen tritt jetzt eine neue Figur hervor, um sich der »Hexen« zu bemächtigen und sie schließlich der Wahnsinnigen gleichzusetzen. Der »Triumph des Arztes war beileibe kein gradliniger oder schlicht »wissenschaftlicher«. Einerseits steht an der Wiege seines Metiers die Enteignung des Wissens der heilkundigen Frauen, andererseits findet er sich von Anfang an in politische und religiöse Konflikte verstrickt. Bisweilen verbindet er sich mit dem modernen Staat gegen die alte Macht der Kirche, manchmal mit dieser gegen die Ketzerfreundlichkeit der Parlamente. Es hat auf jeden Fall den Anschein, als ob nicht der Fortschritt der Naturwissenschaft den härtesten Schlag gegen die Hexen geführt hätte, sondern das Ordnungsprinzip der neuen Staats-

und Wirtschaftsformen. Die Hexen werden nicht so sehr dem Arzt »anvertraut« als vielmehr der Polizei, die sie interniert, hinter Mauern zum Schweigen bringt, um weitere Unruhen und Skandale zu verhindern.

»Seit Mitte des 17. Jahrhunderts wird die Hexerei nur noch in bezug auf die moderne Staatsordnung gedacht; d. h. die Wirksamkeit der Handlung wird gelehnet, nicht jedoch die böse Intention und auch nicht die hervorgerufene Unordnung. Ihr Wirklichkeitsgehalt ist in den moralischen und sozialen Bereich umgesiedelt worden.«¹⁹²

Die medizinisch abgesicherte Anklage auf Wahnsinn erlaubt es jetzt, die Schuldigen ohne Richterspruch direkt in die Internierungshäuser zu schicken, wo sie zur Arbeit gezwungen werden. Auch die »Besessenen« verschwinden dort, kaum unterschieden von Giftmischerinnen, Kindsmörderinnen oder Diebinnen, um erst Ende des 19. Jahrhunderts von Irrenärzten wie Charcot wiederentdeckt zu werden.

»Die Geburt des medizinischen Positivismus und der skeptischen Werte, die er in sich aufnahm, erhalten ihren Sinn erst im Gesamtzusammenhang der politischen und religiösen Konflikte. Er ist nicht um seiner selbst willen in bloßem Gegensatz zum »Aberglauben« entstanden. Er ist vielmehr von Anbeginn in einer komplexen Spur gefangen, denn die medizinischen Untersuchungen wurden wahllos sowohl nach der einen wie nach der anderen Seite zurechtgebogen. Ein gutes Jahrhundert der Polemik, die ganze Lehrautorität der Kirche und das Eingreifen der königlichen Macht waren nötig, bevor der Wahnsinn auf der Ebene der Natur das Erbe einer ganzen Welt von Transzendenz antreten konnte, welche einst die religiöse Erfahrung umgab.«¹⁹³

Malebranche schreibt im Jahre 1674 die Hexerei der Einbildungskraft zu. Hexen seien Verrückte, die man verachten solle. Er folgt damit den Gelehrten der Universität Paris, die als beste Waffe zur Bekämpfung der alten Hexen empfohlen hatten, sie zu verachten oder der Lächerlichkeit preiszugeben. Das königliche Dekret aus dem Jahre 1682, das den zentralistischen Verfolgungen in Frankreich ein Ende setzt, negiert implizit den satanischen Pakt, den Sabbat und die traditionellen Maleficien. Übrig bleiben Gotteslästerung, Betrügerei und Kriminalität, Vergehen, die weiterhin geahndet werden. Die Profanisierung in der »*prétendue magie*«, das Sakrileg der »*faux sorciers*« und Scharlatane werden nach wie vor bestraft. Der Glaube an die Realität des alten Hexenmusters mit Pakt

und Maleficium sinkt ab in die Subkultur, aus der es einst, teilweise jedenfalls, hervorgegangen war.

Auch auf der Ebene der theologischen Begründungen schließt sich der Kreis. Nun wird der *Canon Episcopi* wieder als Autorität gegen die Verfolgungen und gegen die Wirklichkeit der Hexen zitiert, wie zum Beispiel 1670 von Pellot.¹⁹⁴ Die Hexerei zerfasert wieder in die einzelnen Vergehen, aus denen sie einst vor allem von den Theologen zu einem systematisch wirren Knäuel verknüpft worden war. Nun gibt es »Wortvergehen« wie Flüche, Diffamierungen und Gotteslästerungen; Sexualvergehen wie Sodomie, Homosexualität, Inzest usw.; Giftmischen (in Frankreich sowohl die Giftaffären der großen Damen wie die Skandale der giftmischenden Schäfer, die in vielem schon die Angst vor den Geheimbünden der Arbeiter vorwegnehmen); Scharlatane (wie jene armen Witwen vom Lande, die sich als Wahrsagerinnen ein wenig Geld verdienen wollen, eine Beschäftigung, die damals verboten war); Simulanten, »falsche Hexen« und »Melancholikerinnen« (die allesamt hinter Mauern der Vergessenheit anheimfallen) sowie harmlosere Fälle von Besessenheit, die weiterhin exorziert werden.

Als paradigmatisches Beispiel für die endgültige Transformation der starken, mit den Attributen der phallischen Mutter versehenen, gefährlichen und nur durch den Tod bezähmbaren Hexe hat schon Michelet mit feiner Einsicht den Fall der Catherine Cadière beschrieben, mit der er seine historische Mythologie beschließt.¹⁹⁵ An die Stelle der Hexe tritt das unschuldige, vom Jesuitenpater Girard (wie Gretchen von Faust) mit satanischem Beiwerk verführte, geschändete und sitzengelassene Opfer. Das Volk hat sich für die Cadière und gegen die Jesuiten, die Günstlinge Fleurys, erhoben – aber es hat ihr wenig genützt. Sie wird wegen Verleumdung verurteilt, Girard hingegen freigesprochen. Das Ende der Hexe ist schmachvoll.

Exkurs 2: Die neuzeitliche Mutter

Das neuzeitliche Frauenbild der »guten Mutter« übernahm für das aufsteigende Bürgertum um so mehr klassenspezifische Abgrenzungsfunktion, je weniger es in anderen Schichten

wünschenswert erschien oder überhaupt verwirklicht werden konnte. Der Aufstieg der bürgerlichen Mutter war begleitet von einer allgemeinen Verschlechterung der Lage der arbeitenden Frauen und von einem theoretisch-literarischen Emanzipationsversuch der gelehrten Damen der obersten städtischen Schichten, die in den Salons erstmals eine abstrakte Gleichberechtigung inszenierten.

Verfügten die arbeitenden Frauen noch bis ins 15. Jahrhundert über ein eingeschränktes Zunftrecht, so verschwanden im folgenden allmählich die Frauenzünfte, und im 17. Jahrhundert war der Ausschluß der Frauen aus Handwerk und geistigen Berufen zum generellen Rechtssatz geworden. Nun drangen die Männer auch in einst strikt weibliche Gewerbe ein, übernahmen alle wichtigen Funktionen dort und verdrängten die Frauen auf die Hilfsposten. Nach den Religionskämpfen und dem Dreißigjährigen Krieg gab es wieder einen enormen Frauenüberschuß¹⁹⁶, aber infolge des allgemeinen Niedergangs der Wirtschaft keine Arbeitsmöglichkeiten für die alleinstehenden Frauen, die nun in einer Zeit sinkender Reallöhne von den arbeitenden Männern zunehmend als Konkurrenz empfunden wurden.¹⁹⁷ Von der ökonomischen, sozialen und demographischen Krise des 17. Jahrhunderts und von der Stagnation der Landwirtschaft wurden die Frauen am stärksten getroffen. Abermals zogen sie in Scharen über die Straßen und durch die Wälder, füllten Gefängnisse, Armen- und Irrenhäuser. Doch bald sollte diese Verbindung von disqualifiziertem Außenseitertum und Müßiggang zerbrechen. Mit der Entstehung großer Manufakturen mußten Trödlerinnen und Soldatenweiber, Zuchthäuslerinnen, Irre und »Hexen« für die Unternehmer spinnen oder Seide haspeln. Der Anteil der Frauen und Kinder in den Manufakturen, mehr oder weniger reinen Zwangsanstalten, wuchs beständig. So erlebte die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts die Geburt eines weiblichen Subproletariats, das rigide der männlichen Vorherrschaft unterworfen wurde.

Auch in der Ehe verzeichneten die Männer einen Machtzuwachs. Wie im absolutistischen Staat der Monarch das Abbild Gottes, so war der Patriarch in der Familie das Abbild des Königs: Triumph von Hierarchie und Ordnung. Die Sanktionen gegen Ehebrecherinnen blieben gewalttätig, Mésalliancen

waren verpönt, weiblicher und kindlicher Ungehorsam wurde streng geahndet. Schlossen sich hinter den armen Frauen die Gittertore der Manufakturen, so hinter den Bürgerinnen die Türen des Heims. Erst im 17. Jahrhundert kamen die Forderungen der Reformation und die moralischen Maximen des religiösen 16. Jahrhunderts in breiteren Kreisen der Bevölkerung zum Durchbruch. Mutterschaft wird zum Beruf, zur einzig legitimen ›Bestimmung‹ der bürgerlichen Frauen.

Früher hatten die Städterinnen ihre Kinder, in Steckwindeln gepreßt, unbekanntem Ammen aufs Land zum Stillen gegeben und stoisch die enorm hohe Säuglingssterblichkeit ertragen müssen¹⁹⁸, nicht zuletzt, um der von den katholischen Theologen gepredigten ehelichen Pflicht auch gegenüber einem betrunkenen, ja sogar gegenüber einem leprakranken Ehemann nachkommen zu können.¹⁹⁹ Die Schuldigkeit gegenüber dem Mann stand hoch über dem Leben von Mutter und Kind.

Erst mit der Reformation erhebt sich der heilige Stand der Ehe über das alte Ideal mönchischer Askese, die nicht nur als unchristlich, sondern als widernatürlich erscheint. Der Mensch soll jetzt von den Mitteln fröhlich Gebrauch machen, die Gott ihm gegen die Konkupiszenz gegeben hat.²⁰⁰ Wie Calvin propagiert auch Luther die Ehe als göttliche Institution: »Die Bornquelle aller Hurerey und Unzucht im Papstthum ist [. . .], daß sie die Ehe, den allerheiligsten Stand, verdammen.« Er hält die Frauen zum Stillen an: »Muttermilch ist der Kinder beste Nahrung, Trank und Speise, denn sie nähret wol«, und er preist die Mutterschaft: »Von den Kindbetterinn, so in Kindsnöthen liegen, ist kein Zweifel, da sie im Glauben sterben, daß sie selig werden, weil sie im *Amt und Beruf*, dazu sie Gott geschaffen hat, sterben.«²⁰¹ Diesen Zuschreibungen von neuen ›existentiellen‹ Berufsrollen ist freilich nicht nur eine neue Qualität der Unterdrückung der Frau zu entnehmen. Der Indoktrinationsaufwand, das heilige Werten, das diese reformatorische Moralisation der Intimbereiche begleitet, verweist auch auf die Resistenz der alten Traditionen, die verstockte Verteidigung älterer Formen der Geschlechterbeziehung.

Der Protestantismus versucht, der quantitativen Zeugungspflicht der Katholiken eine qualitative Verantwortung für die Kinder entgegenzusetzen. Das eheliche Verhalten soll nun

einer Voraussicht, einem Plan, einer Art Rechenhaftigkeit gehorchen; je nach den finanziellen Möglichkeiten des Vaters und den physischen Veranlagungen der Mutter sind wenige, aber gesunde und gottgefällige Nachkommen in die Welt zu setzen. In reformierten Kreisen spielt sich allmählich ein taktisches, den Umständen angepaßtes Sexualverhalten ein. Die protestantische Ethik trägt in sich die Keime, die eine frühe Verbreitung malthusianischer Praktiken erleichtern werden²⁰², nämlich die stärkere Durchrationalisierung des alltäglichen Lebens, die sittliche Vorherrschaft der Familie, die Betonung von Mutterschaft und ehelicher Liebe, das Bemühen um Hygiene und physische Gesundheit der Kinder.²⁰³

Die moderne Familie konstituiert sich über Abgrenzungen: von der Nachbarschaft, von der alten Sippschaft, von den Dienstboten, und in sich selbst mit einer Trennung von Eltern und Kindern und von Mädchen und Knaben. Die Kleinfamilie sichert Intimität und Identität nur noch in der Distanz. Die Sexualität zieht sich, von den Moraltheologen streng und geschwätzig überwacht²⁰⁴, von den protestantischen Pfarrern allmählich einem ›Bann des Schweigens‹ unterworfen, ins Ehebett zurück. Der Schlafräum wird zum intimen Bereich des menschlichen Lebens, zum Ort des (rechten) Heiligen, so wie das Klosett sein (linkes) heiliges Pendant wird. Zur gleichen Zeit wie der Gebrauch von Gabel oder Schnupftuch verbreitet sich auch derjenige der speziellen Nachtbekleidung. »Die Sensibilität der Menschen gegenüber allem, was mit ihrem Körper in Berührung kam, wuchs.« Ebenso »wuchs kontinuierlich die Wand, die sich zwischen Mensch und Mensch erhebt, die Scheu, die Affektmauer, die durch die Konditionierung zwischen Körper und Körper errichtet wird.«²⁰⁵ Mit der Einkammerung der Sexualität im Elternschlafzimmer der Kleinfamilie²⁰⁶ scheidet sich ein heimliches von einem öffentlichen Verhalten; es ist, als ob die auch durch das Hexenmuster vorbereitete Reglementierung der gesamten Lebensführung gerade die Reformierten systematisch überforderte und sich auf die öffentliche Kontrolle nur eines der beiden Bereiche beschränkte. Damit entsteht das Problem der sexuellen Aufklärung und, allem Anschein nach, auch jenes der Masturbation.²⁰⁷ Nun werden alle nicht verheirateten Leute zumindest in der Theorie in geschlechtlichen Winter-

schlaf versetzt. Diese ›Infantilisierung‹ der Ledigen ist begleitet von der Verbannung der öffentlichen Prostitution²⁰⁸ und der Herausbildung der Figur des onanierenden Jugendlichen. Der Autoerotismus, eine Art gesellschaftlich erzwungener ›Individualisierung‹ der Sexualität, wird zum Schreckgespenst von Theologen und Ärzten. Schließlich gibt es kaum noch eine Krankheit, die *nicht* von der Masturbation erzeugt würde. Der Holländer Balthasar Bekker, dessen *Bezauberte Welt* den Hexen den Garaus machte, veröffentlicht 1710 seine *Onania* – die berühmten Schweizer Dr. Tissot und Jean-Jacques Rousseau folgen nach.²⁰⁹

Michel Foucault bezeichnet in seiner *Geschichte der Sexualität* die Pädagogisierung des kindlichen Geschlechts als eine der vier Großstrategien der neuzeitlichen ›Sexualisierung‹; die drei anderen Entwicklungen seien die Sozialisierung des Zeugungsverhaltens, die zum Problem der Population und zur Herausbildung des malthusianischen Paares führte, die Psychiatrisierung der perversen Begierde und die Hysterisierung der Frau.²¹⁰ Die letztere ist im Zusammenhang mit der Genese einer *scientia sexualis*²¹¹ und der Entwicklung einer im eigentlichen Sinne politischen Ökonomie der Sexualität als Teil der okzidentalen Rationalisierung für den Zerfall des Hexenmusters von entscheidender Bedeutung. Die Ablösung der traditionellen, ländlichen und naturmächtigen Hexe durch das besessene Opfer im 17. Jahrhundert hat diese Entwicklung eingeleitet. Nun ist die Hysterikerin als nervöse Frau das gebrochene Spiegelbild der nicht länger erdnahen oder gar Großen Mutter. Diese Entwicklung gibt es nicht nur im Protestantismus, obwohl sie sich dort am frühesten abzeichnet. Für die Reformierten wird die Jungfräulichkeit aus einem Idealzustand zu einem ›Durchgangsstadium‹, das zwar oft ein ganzes Leben dauert (Welche Familie kennt nicht die bedauerte Figur des ältlichen Fräuleins?), aber keine positive Wertung in sich selbst mehr besitzt. Am klarsten in den Worten Luthers wird die Mutterrolle zur ethisch höchsten Berufung der Frau.

Die ganze Körperlichkeit der Frau verschwindet in mysteriösen Dünsten und Säften. Sie verliert die Macht über die eigene innere Natur zur selben Zeit wie diejenige über die äußere. Die durch Satan vermittelte ungeheure Macht der

alten Hexe über die Naturprozesse gehört zumindest in der Theorie der einstigen Verfolger aus den städtischen Oberschichten der Vergangenheit an. Die männlichen Wissenschaftler übernehmen die Erklärung der Naturprozesse; die männlichen Ärzte die Verwaltung der weiblichen Körper. Aus der quasi naturwüchsig-gewalttätigen Beherrschung der Frau wird eine systematische. Die Hexe, einst Verkörperung der Angst vor der Rache der geknechteten Natur, wandelt sich zur Besessenen, zum machtlosen Opfer einer nun selbst satanischen Männlichkeit. Der ›Humanisierung‹ der Dämonen im frühen Hexenmuster folgt eine ›Humanisierung‹ des Teufels in der Verfallszeit. Wie in der Faust-Legende steht in den großen Prozessen des 17. Jahrhunderts der Teufel auf der Seite der Priester, verkörpert sich im Mann, im Versucher, im Wissenden – Gauffridy ist der *Prinz der Magier*. Sein Opfer gleicht kaum noch den bösen und »von Natur aus geilen« Weibern des *Hexenhammer*; es nimmt vielmehr die Gestalt Gretchens an, Prototyp einer neuen Spielart des Bildes vom schwachen Geschlecht. Für die Autoren des *Malleus* liegt die ›Schwäche‹ in der Unersättlichkeit der weiblichen Sexualität, für die Ärzte der Aufklärung in der Fragilität der weiblichen Organe. Die mit der Gebärfunktion zusammenhängenden Prozesse gelten jetzt als störungsanfällig, müssen daher zur Erhaltung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe ständig gewartet und geschützt werden.

Calvin schreibt, die reformatorische ›Sakralisierung‹ der Ehe begründend: »Ainsi l'homme ne consiste point sans la femme; car ce serait un chef retranché du corps. Et, la femme aussi sans l'homme; car ce serait un corps sans tête.«²¹² Doch nun soll dieser ›Körper‹ ›anständig behandelt‹ werden, das Züchtigungsrecht des Gatten verschwindet, die ehelichen Umgangsformen werden zivilisierter, die Courtoisie wird zu einer Art Sittentest unter den Bürgern. Erst diese Disziplinierung hat die allgemeine Verbreitung des *Coitus interruptus* möglich gemacht.²¹³ Die Frau hat vom 16. bis zum 18. Jahrhundert eine gewisse Mäßigung des Mannes, sich selbst ein Recht auf Verweigerung erkämpft. Es hat beinahe den Anschein, als sei dieses ›Recht‹ in ihre Identitätsstruktur eingebaut worden. Am Ende der Entwicklung stehen ›die‹ frigide Frau und, paradigmatisch für die männliche Sichtweise, die Freudsche

Theorie vom Zusammenhang zwischen dem geringen weiblichen Sexualtrieb und der geistigen Trägheit der Frau. Damit kommt die partielle Inversion zu ihrem Ende.²¹⁴ Zwar haben Philosophen und Ärzte eine Theorie vom »physiologischen Schwachsinn des Weibes« schon bei den Theologen vorfinden können, der Gehalt aber hat sich verändert. Erst mit der »Säkularisierung« des Geschlechts und dem von Foucault beschriebenen Übergang von einer Symbolik des Blutes zu einer Analytik der Sexualität²¹⁵ bekommt der Spruch »Anatomie ist Schicksal« seine moderne Tragweite.

Durch die »Medikalisierung« des weiblichen Körpers – eine zentrale Strategie der Bio-Politik der neuzeitlichen Wirtschafts- und Staatsform – wurde die Natur der Frau säkularisiert und mystifiziert zugleich. Über die Entzauberung wurde sie der Wissenschaft ausgeliefert, über den Mutterschaftsmythos ideologisch festgelegt. Die Minderwertigkeitsthese, mit der der natürliche Unterschied ontologisch festgeschrieben wurde, mußte jetzt über *die* zuständige Wissenschaft ihr Fundament erhalten.

Seit den ersten Schritten der Frauen an den Höfen über Christine de Pisan und die schreibenden Frauen der Renaissance²¹⁶ bis zu den *Précieuses*²¹⁷ war die Kultivierung und Entbrutalisierung der Liebe im Rahmen von Minne-Mystik oder Neuplatonismus das zentrale Programm gewesen. Erst im 17. Jahrhundert hatten sich sowohl die Gesellschaft als auch die religiösen Deutungsmuster so weit gewandelt, daß neben den Forderungen nach freundlichen Umgangsformen das Problem der sozialen, rechtlichen und politischen Stellung der Frauen in den Blick geraten konnte. Nach Marie de Gourmay, der Wahltochter Montaignes, war es der Cartesianer Poullain de la Barre, der im Jahre 1673 in seinem Buch *De l'égalité des deux sexes* zum ersten Mal das Programm der aufklärerisch-bürgerlichen Frauenemanzipation formulierte – das bekanntlich drei Jahrhunderte später noch nicht einmal formaljuristisch hinreichend eingelöst ist. Seine Analysen der Funktion von Geschichte, Erziehung und kultureller Konditionierung gipfelten in dem Satz: *L'esprit n'a point de sexe*, eine hoffnungslose Einsicht in einer Zeit, da der Sex immer mehr »Esprit« gewann. Seine Schrift hat denn auch trotz einiger Neuauflagen nur eine geringe Resonanz gefunden.

Die Misere der in den Manufakturen arbeitenden Frauen, überhaupt Probleme sozialer Ungleichheit blieben ausgeblendet. Statt dessen kletterte das mütterliche Ideal die gesellschaftliche Stufenleiter hinunter: es war die den Haushalt ordnende, den Kindern zugeneigte, beschützte und »sexualisierte« Mutter der bürgerlichen Schichten, stets von der ihr immanenten Gefahr bedroht, in Nervosität zur Hysterie abzusinken. Ihre Gegenbilder sind Mägde, Arbeiterinnen, Huren, nicht Hexen. Die Zeit der dank Gottes Hilfe durch perfekten Verzicht oder ein Wunder naturlosen Jungfrau und der über das von Satan vermittelte Wissen naturmächtigen Hexe ist damit vorbei. Die »neue Frau« ist weitgehend nicht einmal mehr ihrer eigenen Natur mächtig, geschweige denn der anderer Leute oder der Natur draußen. Die Hexe wird zum Ammenmärchen, zum Hirngespinnst jener armen Frauen auf dem Lande, denen man seine Säuglinge nun nicht länger anvertraut.

Unsere Ausführungen zur theatralischen Spätphase stützten sich auf das katholische Beispiel Frankreichs, weil dank Michelet und Mandrou für dieses Land die genauesten Angaben vorliegen. Sie sollen durch einige Bemerkungen zum Struktur- und Funktionswandel des protestantischen Hexenmusters im 17. Jahrhundert ergänzt werden.

Von den Genfer Hexenvergehen dieser Zeit ist gesagt worden, sie seien immer langweiliger geworden.²¹⁸ Einige typische Züge des 16. Jahrhunderts sind verschwunden: die Hexen erzeugen keinen Hagel mehr, sie besuchen kaum noch den Sabbat, der nicht mehr detailliert und wollüstig beschrieben wird. Wie immer der Teufel auch auftritt, ob als Katze, Hund oder Esel, er ist stets und unabänderlich schwarz. Gleichgeblieben sind die Verführung durch falsches Geld, die Zeichnung der Hexen durch Bisse und die Verquickung des Maleficium mit weißer Magie, also der Heilung merkwürdiger Krankheiten durch Kräuter oder magische Amulette. Die wichtigste Änderung im alten Schema aber ist auch in Genf das Auftauchen der diabolischen Besessenheit, die früher zwar nicht unbekannt war, aber allem Anschein nach nicht sonderlich ernst genommen wurde.²¹⁹

1607 steht Besessenheit zum ersten Mal im Mittelpunkt eines Prozesses. Ein Mann wird von den Dämonen in einer Frau angeklagt. Erstmals in der Geschichte der Genfer Hexenprozesse wird sein Körper peinlich auf das Teufelsmal hin abgesucht, ein Verfahren, das fürderhin überaus wichtig wird. Weitere Opfer folgen, die meisten werden verbannt.²²⁰ 1610 wird eine Frau verurteilt, deren Mal gefunden werden konnte. In der Folge wird die Anschuldigung durch Besessene die gängige Form der Prozeßeröffnung in Genf, das Teufelsmal das wichtigste Element der Prozeßführung. Das 17. Jahrhundert ist auch hier das Zeitalter der Dämonopathie. Noch Michée Chaudron, 1652 als letzte Genfer Hexe hingerichtet, wird zunächst von der besessenen Tochter ihres Arbeitgebers angeklagt. Wie im katholischen Würzburg²²¹ oder im wundergläubigen Spanien²²² nimmt auch in den protestantischen Gebieten Mitteleuropas das traditionelle Hexenmuster allmählich die Formen der diabolischen Besessenheit an.

Die Entwicklungen in England dagegen sind geprägt vom Zusammenwirken der regionalen heidnischen Glaubenstraditionen und dem überlagernden kontinentalen Hexenmuster. Dieses wurde in seiner paradigmatischen Ausprägung des *Malleus Maleficarum* importiert und der einheimischen Tradition der Hausgeister übergestülpt, die jedoch weiterhin wichtig blieben.²²³ Es gab in England keinen großen Sabbat, der Kult des Teufels war sekundär, und erst das Pakt-Statut aus dem Jahre 1604 und die Einführung des Teufelsmals zu Beginn des 17. Jahrhunderts zentrierten die Prozeßführung um diese beiden Punkte. Paradox erscheint, daß gerade die strengere Vision der Hexerei als Teufelsanbetung letztlich zu mehr Freilassungen führte, denn ohne Tortur, die in England mit Ausnahme der Wirkungszeit des schrecklichen *General Witchfinder* Matthew Hopkins kaum angewendet wurde, waren oft keine Geständnisse einzutreiben.²²⁴ Aus der allmählichen Verbreitung der metaphorischen Interpretation der Besessenheiten im *Neuen Testament* kann geschlossen werden, daß auch hier die Dämonopathie mit wachsender Skepsis betrachtet wurde.

Vielleicht schärfte aber in England nicht erst die diabolische Besessenheit, sondern bereits der Import des klassischen Musters und seine Differenz zur überlieferten Volkstradition das

Gespür für ›Anomalien‹. So ließe sich das frühe Auftreten von Skeptikern wie Scot, Harsnet und Gifford erklären, die bereits Ende des 16. Jahrhunderts ihre Zweifel am kontinentalen Begriff der Hexerei darauf zuspitzten, daß ihm eine biblische Fundierung fehlte.²²⁵ Sie meinten, der moderne Mythos von Pakt, Nachtflug und Sabbat sei eine Erfindung der Papisten. Die in der *Exodus*-Stelle erwähnten Hexen seien keine Teufelsanbeter gewesen, sondern Seher, Magier oder Zauberer.

Die Mutationen des klassischen Musters, Rettungsversuche gegen dessen zunehmende Fragwürdigkeit und die sich ausbreitende Skepsis beschleunigten so nur noch dessen Zerfall. Die diabolische Besessenheit ähnelte insofern einer »wissenschaftlichen Anomalie«²²⁶, als auch im katholischen Frankreich, im calvinistischen Genf, im protestantischen England quasi-methodologische Debatten über Regeln und Verfahren an der Tagesordnung waren. Es war die Erforschung des Bereichs der ›Anomalie‹, der zu der Alternative: Veränderung der Kategorien des systematisierten Musters oder Paradigmenwechsel, führen mußte. Die Irritation des kodifizierten Musters beförderte unterschiedliche Versuche der Strukturierung dieser ›Anomalie‹, freieren quasi-experimentellen Umgang mit ihm und spekulativere Theorien über dessen Wirkungsweise.

Sicherlich gehorchte der Hexenwahn als kulturelles Deutungsmuster anderen Kriterien als denen einer harten ›Erfahrungswissenschaft‹; aber nach seiner Institutionalisierung hat er auf der Ebene der rationalisierten Begründungszusammenhänge nacheinander in hohem Maße Tendenzen zur reinen Theorie, zum Puzzle-Lösen und zur Schulenburg aufgewiesen. Seit den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts lassen sich überall die Rezeption und die Verarbeitung ›abweichender‹ Primärerfahrungen (Juristen, Ärzte) in neue Erklärungen, eine freiere ›experimentelle‹ Annäherung an die Hexerei sowie der Rückgriff auf die theologischen Grundlagen des Musters im Rahmen des biblischen Fundamentalismus der Protestanten beobachten. Die dämonische Besessenheit brachte Unordnung in das alte Schema. Sie erweiterte die traditionelle Dyade Teufel–Hexe zum Dreigestirn Teufel–Priester–Hexe/Opfer, sie rekrutierte ihre Protagonisten aus höheren sozialen Kreisen und verwies auf andere Bibelstellen.

Zusammen mit der stärkeren Verinnerlichung *und* Moralisierung des Vergehens sowie der allmählichen konzeptuellen Trennung von Kriminalität, Geisteskrankheit und Gotteslästerung war es diese ›Anomalie‹, die das tradierte Muster von innen aushöhlte.

2. Das Ende der Hexen und die Aufklärung

Den Historikern des 19. Jahrhunderts, auch dem in der romantischen Tradition stehenden Michelet, war klar: der Zerfall der Grundlagen des europäischen Hexenmusters hatte seine Grundlagen im Sieg der Vernunft, im Triumphzug von Wissenschaft und Philosophie. Sie folgten hierin den Ansichten von Aufklärern wie Voltaire, der noch voller Genugtuung ausrufen konnte: »La seule philosophie a guéri enfin les hommes de cette abominable chimère et a enseigné aux juges qu'il ne faut pas brûler les imbéciles.« Seit der ersten großen Synthese über den Hexenwahn von Soldan, die im Jahre 1843 erschien, hat das ›rationalistische Argument‹ unter den nachfolgenden Historikern weitaus am meisten Anhänger gefunden.²²⁷ Seine implizite Kraft zeigt sich noch darin, daß das Ende der Prozesse weniger untersucht wurde als der Anfang. Joseph Hansen läßt sein Werk an der Schwelle zu den großen Verfolgungen enden; Lea, Burr, Paulus und Soldan-Heppe studierten vor allem die in ihren Augen allein erklärungsbedürftige Entwicklung vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, weniger den Zerfall, der sich scheinbar von selbst verstand. Denn wozu sich mit dem Ende beschäftigen, wo doch eindeutig erschien, daß sich die europäische Menschheit im 17. Jahrhundert mit dem Aufstieg von Philosophie und Wissenschaft endlich aus den Fesseln der Religion zu befreien begann und damit mittelalterliche Kinderkrankheiten der Gattung ein für alle Mal hinter sich ließ?

Noch Robert Mandrou, der einzige Historiker, der bislang dem Niedergang im 17. Jahrhundert als der Destrukturierung einer kollektiven Mentalität ausführlicher nachgegangen ist, vertraut über weite Strecken diesem Fortschrittsglauben. Letztlich erklärt auch er das Ende mit der Aufnahme der neuen philosophischen und wissenschaftlichen Weltanschauung durch die intellektuelle Elite der Zeit und deren Einfluss

auf die Rechtsprechung.

Auch Trevor-Roper bindet den zerfallenden Glauben an Hexen in Europa nach 1650 an die Verbreitung einer neuen Kosmologie und grundlegend veränderte Vorstellungen von der Funktionsweise der Natur.

»Was den Hexenglauben schließlich auf der geistigen Ebene zerstörte, waren weder die zerschneidenden Argumente der Skeptiker, noch der moderne ›Rationalismus‹ [. . .], es waren nicht einmal die Argumente Bekkers, da sie sich auf den buchstabengetreuen Bibelglauben gründeten, – sondern es war eine neue Philosophie, eine philosophische Umwälzung, welche die gesamte Auffassung von der Natur und den in ihr waltenden Kräfte veränderte.«²²⁸

Ein rivalisierender ›Glaube‹ sei erforderlich gewesen, um das alte Weltbild zu zerstören. Dieser trat zunächst in Gestalt des Neuplatonismus der Renaissance auf, der das Universum zwar mit Dämonen bevölkerte, aber gleichzeitig einer Naturharmonie unterwarf; dann aber mit der Naturanschauung der englischen Deisten und deutschen Pietisten und in Gestalt der mechanistischen Philosophie. »Es war Descartes, wie Thomassius und seine Freunde einstimmig äußerten, der in Westeuropa den letzten Schlag gegen den Hexenwahn führte.«²²⁹ Ähnlich argumentiert Keith Thomas:

»Anschuldigungen für diabolische Hexerei wurden zurückgewiesen nicht etwa, weil sie sorgfältig geprüft und für mangelhaft befunden worden wären, sondern weil sie eine Auffassung von Natur implizierten, die nun schlechthin absurd erschien.«²³⁰

Der neue Naturbegriff entstammte auch seiner Meinung nach zum Teil dem Neuplatonismus und verstärkte sich durch die Verbreitung des mechanistischen Weltbildes und die Herausbildung der Medizin der *Royal Society*. Darüber hinaus unterscheidet Thomas eine Geschichte der Hexenverfolgungen, die in England (wie im Frankreich Mandrous) die intellektuellen Annahmen der die Justizmaschinerie kontrollierenden Klassen widerspiegeln, von einer Geschichte der Anklagen, die nur aus der sozialen Umgebung von Kläger und Angeklagtem erhellt werden könne. Die auf dem Lande länger sich durchhaltenden persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse der Feudalordnung, die in England erstmals durch die Einhegungen zerrissen wurden, erklären zudem, warum hier Hexenklagen oft bis ins 18. und sogar 19. Jahrhundert hinein

aftauchten und nicht selten in gewaltsamen Ausschreitungen, ja, in Lynchjustiz kulminierten. Die abstrakteren Sozialbeziehungen in der Stadt dagegen bewirkten in dieser Sicht gleichsam automatisch unpersönlichere Formen der Schuldzuschreibung. Keith Thomas' funktionalistischer Ansatz vermag freilich nur die zunehmende Unangemessenheit der Hexerei, insofern sie an persönliche Verhältnisse gebunden war, zu benennen, nicht jedoch den Zerfall des Hexenmusters als kulturelle Interpretationsvorlage zu bestimmen.

Es soll zum Schluß versucht werden, unter Aufnahme und Zusammenfassung der bislang erarbeiteten Resultate den dunklen Weg, der zur Preisgabe des Hexenmusters führte, mit Hilfe des Deutungsmuster-Ansatzes aufzuhellen. Im ersten Teil dieser Arbeit wurden in Anlehnung an evolutionstheoretische Analysen als Elemente der Entwicklung und Destrukturierung kultureller Muster Prozesse a) der internen Kreativität, b) der kulturellen Diffusion und c) der objektiven akkulturativen Zwänge voneinander abgehoben. Unter Berücksichtigung dieser analytisch trennbaren Momente läßt sich die Entwicklung nach der paradigmatischen Kodifizierung des Hexenmusters Ende des 15. Jahrhunderts weiter klären.

a) Die beiden bemerkenswerten internen Leistungen der Verselbständigungsphase auf der Ebene der rationalisierten Begründungen waren die Verschärfung des von katholischer Theologie und Inquisition ausgearbeiteten Verfahrens durch die weltliche Gerichtsbarkeit einerseits, die Moralisierung und partielle Neubegründung des tradierten Musters durch die protestantischen Theoretiker andererseits. Beide Prozesse laborierten an der Tilgung von Widersprüchen, die die Traditionsverwalter immer wieder in Schwierigkeiten gebracht hatten, lange Zeit aber durch die Indoktrinationskraft des Musters verdeckt werden konnten.

Es mehrten sich die kritischen Stimmen, die das Denunziantentum anprangerten und auf den tautologischen Zirkel von Folter und Geständnis hinwiesen, ohne jedoch die Existenz von Hexen in Frage zu stellen. Darin zeigt sich selbst noch die Mischung von formalrationalen Elementen und Irrationalität in den Grundannahmen des Musters. Die latente Unvereinbarkeit seiner Elemente, die nach hundertfünfzig

Jahren Praxis aufbrach, zwang die Justiz unter der Ägide des »neuen Empirismus« zu einer Revision der Beweisverfahren und dessen, was zur Erfüllung des Tatbestandes Hexerei nachgewiesen werden mußte. Als in Experimentform gemodelte, quasi-wissenschaftliche Beweise sozialer Sachverhalte hatten Hexenwaage, Wasserprobe und schließlich Nadelprobe (um nur die wichtigsten zu nennen) weder Denunziationen noch das letzte todsichere Mittel der Folter zu ersetzen vermocht. Die gelehrten Kontroversen um die Proben wie auch die Bewegungen der öffentlichen Meinung spiegeln dennoch das Bewußtsein jener Zeit, daß die letztlich obsiegende Nadelprobe gleichbedeutend sei mit der Zunahme kognitiver Gehalte in der Prozeßführung.

Im Protestantismus war die wichtigste interne Neuerung bereits im religiösen 16. Jahrhundert die biblische Fundierung des Hexenmusters und dessen Moralisierung durch das verkappte Votum für eine innen-gesteuerte, zurechnungsfähige Tat-Struktur.²³¹ Damit bahnte sich der Zerfall von – teils der heidnischen Subkultur, teils der dämonologischen Spezialliteratur entstammenden – Elementen wie dem orgiastischen Sabbat, der Teufelsbuhlschaft und dem nächtlichen Flug auf Besenstiel oder Mistgabel an. Das Hexenmuster wurde gleichsam entschlackt und so zu neuer Wirksamkeit gebracht. Dennoch blieb ein zunächst nicht aktualisiertes Unvereinbarkeitsproblem zwischen der tradierten Überlieferung und deren biblischer Fundierung bestehen. Alle protestantischen, vor allem calvinistischen Autoren waren denn auch gezwungen, minuziös zwischen papistischem Unsinn und jenen Bestandteilen des Musters zu unterscheiden, die unbedingt dem reformierten Glaubenskodex entsprachen – eine nicht endenwollende intellektuelle Tüftelei.

Spätere Kritiker aus dem protestantischen Lager setzten alle an diesem Widerspruch an. So bereits Scot, der darauf hinwies, daß die diabolische Hexerei der biblischen Fundierung entbehre und die *Exodus*-Stelle falsch interpretiert worden sei. Auch ein puritanischer Vikar aus Essex, George Gifford, bezeichnete bereits 1587 das Hexentreiben als Relikt des Katholizismus, freilich ohne zu versäumen, die in der Vermessenheit der Hexen liegende Majestätsbeleidigung Gottes, die nur durch den Tod gesühnt werden könne, zu geißeln.²³²

Solche ›Säuberung‹ enthielt nicht nur eine Entmachtung der Hexen, sondern im Kern bereits den Sturz Satans, der allmählich in der Hölle eingesperrt (so von Bekker 1690) und am Ende dieses Abstiegs als innerer Feind den Menschen ›eingebaut‹ wurde. In diesem Zusammenhang war sicherlich die vermehrte Zuwendung der Protestanten zum *Alten Testament*, wo der Teufel eine recht schwache Figur macht, von ausschlaggebender Bedeutung, auch wenn die Säkularisierung von Teufel und Hölle paradoxerweise zunächst über eine Verstärkung des bösen Prinzips vonstatten ging.²³³ Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde die satanische Macht spiritueller, innerlicher, begann der »Niedergang der Hölle«²³⁴, auf jeden Fall aber die Verbannung des Teufels in sein infernalisches Reich, was den Pakt ausschloß und zur metaphorischen Interpretation der dämonischen Besessenheit im *Neuen Testament* anhielt.

In den ersten Jahren des folgenden Jahrhunderts rückte der Deutsche Christian Thomasius aus Halle dem Teufel bereits

»historisch-satirisch auf den Leib, er machte ihn nämlich durch seine unverhältnismäßig große Jugend lächerlich. Denn, bemerkt Thomasius, während der Glaube an Einwirkungen böser Geister alt sei, habe der christliche Teufel, auf den der Greuelbund vom Blocksberg sich bezieht, sein Alter kaum auf fünfhundert Jahre gebracht. Das Alte Testament kennt zwar eine Hexe von Endor, aber ohne Teufel, das Neue erwähnt zwar einen Satanas, weiß aber nicht das mindeste von Meister Urian und seinem abgründigen Hofstaat. [...] Derart also machte Thomasius aus dem theologischen Satans-Phänomen ein sehr historisches: Das Hauptrequisit der Hexenprozesse wird zu einer fünfhundertjährigen Einschlebung, zu einer Fragwürdigkeit in den Flegeljahren.«²³⁵

Damit war eine von Anbeginn vorhandene Diskrepanz zwischen Dämonologie und Bibel endgültig beseitigt. Doch war diese Internalisierung des Teufels nur der letzte Schritt in einer Entwicklung, zu der zwar das Hexenmuster entscheidende Vorläuferbedingungen lieferte, die aber erst nach der Auflösung des Musters in seiner kodifizierten Form stattfand.

Auch im Katholizismus lassen sich Momente interner Innovation ausmachen. Im Zeichen der religiösen und moralischen Erneuerung der Gegenreformation und der Missionierung der letzten *paganen* wurde das Vergehen der Hexerei gleichfalls stärker moralisiert und, zum Beispiel in Frankreich, um die

Lèse-Majesté divine zentriert – unter allmählicher Vernachlässigung anderer Elemente. Zwar blieb die traditionelle Begründung durch die Dämonologie erhalten, sie wurde jedoch durch das Auftauchen der diabolischen Besessenheit erschüttert. Am Beispiel Frankreichs ließe sich vermuten, daß es in katholischen Gebieten²³⁶ gerade dieses Phänomen war, das nach einer Reihe von untauglichen theoretischen Einebnungsversuchen zur Lockerung und schließlich Preisgabe des Musters beitrug.

Die diabolische Besessenheit muß auch auf der Ebene des Alltagsbewußtseins eine interessante Neuerscheinung gewesen sein; sie wurde von den Protestanten übernommen und verlief bald ebenso stereotyp wie die rurale Hexerei. Doch im Gegensatz zur reibungslosen Angleichung der verschiedenen lokalen und kulturellen Volkstraditionen an das paradigmatische Modell der diabolischen Hexerei haben die Vereinheitlichung der Besessenheit und ihre stete Wiederholung zahlreiche neue Probleme aufgeworfen. Sie trugen dazu bei, daß innerhalb der Verwaltung der tradierten Sinnwelt gegensätzliche ›Schulen‹ entstanden und man zudem vermehrt von bislang außenstehenden Leuten in Kompetenzprobleme verstrickt wurde.

b) Das wichtigste Mitglied einer alternativen Sinnwelt, das in den Geltungsbereich des Hexenmusters eindrang, war der Mediziner. Ogleich er wesentliche Teile seines Wissens der Enteignung der heilkundigen Frauen verdankte, hatte er sich allmählich zum Repräsentanten der positiven Wissenschaft schlechthin gemauert.

»Angesichts des Diabolischen wie angesichts des Wunders wird sein ›Zeugnis‹ oder sein Attest notwendig, und gegen ihn wird nicht an einen Theologen, sondern an einen anderen Mediziner appelliert. Der Ort des Wissens verschiebt sich.«²³⁷

Durch das Auftreten des Arztes ergaben sich Kompetenzstreitigkeiten: Was gehört der Kirche? Was der Justiz? Und was der Medizin? Seit dem Auftreten Weyers haben Ärzte immer wieder ihren Anspruch auf die ›Melancholikerinnen‹ angemeldet, den sie gegen die ›Possessionisten‹ aus den eigenen Reihen sowie gegen die kirchlichen Exorzisten aufrechterhielten. Sie waren jedoch noch lange Zeit bereit, der Justiz die

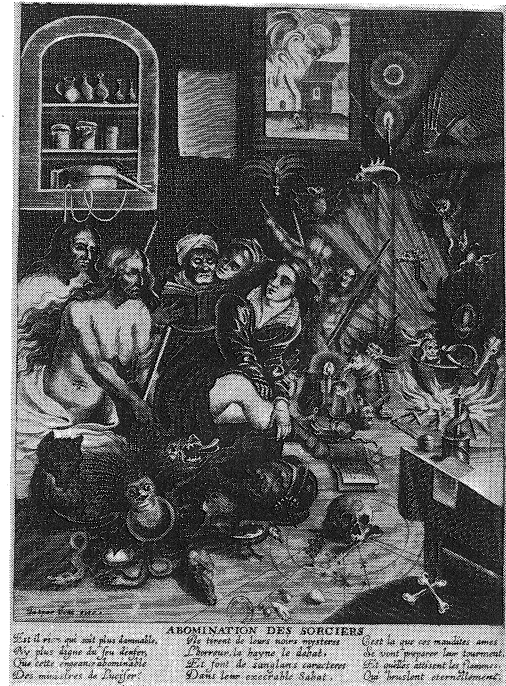
›wahren Hexen‹ zu überlassen. Ihre einer externen kulturellen Tradition entstammende Definition der ›Hysterie‹ als vom Uterus herrührende nervöse Geistesstrübung der Frauen führte eine neue Differenz ein; aber sie war kein planer Triumph der fortschreitenden Vernunft über den wuchernden Aberglauben der alten Zeiten, eher eine Verschiebung der Grenzen des Diabolischen, damit aber auch eine Verschiebung der Grenzen der Normalität.²³⁸ »Weil das Diabolische in der [neuzeitlichen C. H.] Erfahrung der Index vom Ende der Zeit ist (Ende einer Ordnung und Ende der Welt), treibt es das Wissen an seine Grenze, führt es zur Frage nach dem Möglichen.« Von Weyer bis Bergerac steht die Frage: Was ist möglich? im Mittelpunkt der gelehrten Disputationen.

»Es ist die Organisation des Möglichen und des Unmöglichen, die schwankt und sich verändert: da die ›Tatsache‹ [der Hexerei C. H.] als ›gesehen‹ vorausgesetzt bleibt, wird sie auf jener Seite untergebracht, wo die Erkenntnis auf den Ausschluß des Unbekannten verzichtet [...] und ein unbegrenzter Reichtum des Realen zulässig ist. Das Wissen verschiebt sich, indem es zunächst dem Nicht-Wissen neue Orte setzt, indem es sich selbst eine andere Topographie seiner Grenzen gibt.«²³⁹

Diese Verlagerung eines Wissens, das das Hexenmuster keineswegs mit einem Schlag auslöschte, sondern ihm zunächst die Interpretation einiger Ausschnitte der Wirklichkeit streitig machte, wurde außer von der Medizin auch von den anderen Wissenschaften und von der neuen Philosophie vorangetrieben. Es war jedoch weniger deren direkte Einflußnahme (kaum ein bedeutender Vertreter der neuen Wissenschaft und Philosophie hat sich explizit an das Hexenproblem herangewagt!) als vielmehr die mit der Konstitution einer kritischen Reflexion verbundene neue ›Haltung‹ der Skepsis und theoretischen Neugierde, die die im Hexenmuster enthaltenen Annahmen über den Einfluß dunkler Mächte auf Menschen und Natur zweifelhafter erscheinen ließ.

»Die Wirklichkeit, in der der Mensch als Individuum wie als Gesellschaft lebte, sollte identisch bleiben mit der Wirklichkeit, die durch theoretische Erkenntnis zu erschließen und für das Handeln des Menschen übersichtlich zu machen war. Descartes hätte sonst nicht die definitive Moral als die Konsequenz der vollendeten Physik versprechen können.«²⁴⁰

Das cartesianische Denken negierte keinesfalls das Überna-



Hexengreuel, Kupferstich von Jaspas Isac, um 1610.

»Niemand ist verdammenswerter, noch würdiger des Höllenfeuers, als diese abscheuliche Brut der Dienerinnen Luzifers . . .«

Der grimmige Tonfall des Textes ›beißt sich‹ mit der pittoresk-ironischen Aussage des Bildes. Während die Richter ihre Massaker inszenierten, haben sich einige Künstler offenbar eines gewissen Spottes nicht enthalten können, wobei sie freilich vermeiden mußten, die Hexenjäger direkt anzugreifen.

türliche, sondern verschob es ins Unendliche und schloß es damit aus dem Feld des Alltags aus. Genauso wurde Satan aus der Welt der Dinge gewiesen: mit ihm verloren die Hexen die Macht über Natur und wurden im Prinzip zu Untersuchungsobjekten des kritischen Bewußtseins. So unternahm Gassendi den Versuch, durch experimentelle Methoden die Unwirklichkeit der Hexerei zu beweisen: er gab Bergdorfbewohnern ein Narkotikum, das sie in tiefen Schlaf versetzte. Nach dem Erwachen erzählten sie, daß sie auf dem Sabbat gewesen seien, obwohl sie die ganze Zeit unter Beobachtung in ihren Betten gelegen hatten. Auch Malebranche betonte den Anteil von Imagination und Rauschmitteln an den einst als real vorausgesetzten Erzählungen von der teuflischen Synagoge.²⁴¹

Diese Skepsis, verbunden mit dem neuen Glauben, daß *in the long run* die Wissenschaft die heute noch rätselhaften Momente erklären werde, mag zu einer vorsichtigeren Bewertung der Hexengeschichten beigetragen haben. Skepsis ist aber wesentlich »wertneutral«, und sie ließ sich ebensogut für den »Fortschritt« wie für die Verteidigung des Hexenmusters einspannen, wie der berühmte *Sadducismus triumphatus* von Joseph Glanvill eindringlich belegt. Glanvills geistreiche Verteidigung eines zerfallenden Glaubens richtete sich nicht nur gegen die expliziten Gegner wie Reginald Scot (dessen *Discovery of Witchcraft* 1651 neu aufgelegt wurde) oder John Webster, sondern gegen jegliche Spielart von atheistischem, theistischem oder – gegen Hobbes gewendet – materialistischem Mechanismus.²⁴² Den Hexenglauben abzulehnen, war in seinem »skeptischen« Arrangement von Argumenten gleichbedeutend mit der Leugnung böser wie guter Geister – das Bestreiten der Existenz »unkörperlicher Substanzen« schlechthin führe zu einer Philosophie des Zufalls und zum Atheismus. Daß sich Glanvill so vehement auch gegen Leute wandte, die versuchten, die Hexen in Lächerlichkeit, in Spuk und Trug aufzulösen, verweist auf die Breschen, die in jener Zeit Libertinismus und Kunst schon mancherorts geschlagen hatten. Bereits die Hexen Shakespeares waren nicht die der Richter, und auch die mokanten und humoristischen Sabbaterwähnungen Cervantes' unterschieden sich von den »Zeugenaussagen« der Gerichtsprotokolle. Es hat zweifellos mehr Leute gegeben, als die hinterlassenen schriftlichen Spuren

bezeugen, die inzwischen solche »Ammenmärchen« und das Gezänk der Spezialisten verspotteten.

Glanvills Traktat enthält neben der alten theologischen Argumentation und vielen Geschichten, die er von Bodin und anderen Dämonologen übernahm, sämtliche Einwände gegen den Hexenglauben, die bislang vorgebracht worden waren. Allein, in seiner gelungenen Kopie der skeptischen Argumentationsform gelingt es ihm, diese neue geistige »Haltung« zur weiteren Immunisierung des Hexenglaubens zu benutzen – ein Beleg für den kurvenreichen Verlauf der neuzeitlichen Aufklärung.²⁴³ Derselbe Pyrrhonismus, der Gassendi an der Wirklichkeit der Hexerei zweifeln ließ, bewog Glanvill zu deren Verteidigung.

Die Prinzipien der neuen Philosophie führten genausowenig wie diejenigen der Medizin zu einer stringenten Widerlegung des Hexenmusters. Sie förderten dessen Untergrabung auch weniger auf direktem Wege über ihren abstrakteren Naturbegriff als indirekt über die sich daraus ergebenden präziseren wissenschaftlichen Problemstellungen. Die größere »Erklärungskraft« der neuen Wissenschaft verdankte sich gerade einer Ausgrenzung des Übernatürlichen, einem methodischen Erkenntnisverzicht. Diese neue Bescheidenheit ließ Fragen nach der »kosmologischen Verflechtung von Kausalitäten« wie der teleologischen Ordnung der Welt innerhalb des Zuständigkeitsbereichs der Wissenschaft nicht mehr zu. Ohne daß eine gründliche Auseinandersetzung stattgefunden hätte, ohne daß Philosophen und Naturwissenschaftler eine Ablösung intendiert hätten, traten an die Stelle des global weltauslegenden Musters verschiedene Spezialtheorien, die das jetzt eingehegte Feld möglichen Wissens untereinander aufteilten.

Mit dem Philosophen-Wissenschaftler, dem Arzt, dem Künstler tauchen neue Biographien auf, deren Weltbilder anderen kulturellen Traditionen entstammen als dem bislang hegemonial auftretenden kirchlichen Überlieferungszusammenhang. Sie lassen sich nicht länger auf das hermetisch abgeriegelte Terrain von Biblexegese und tautologischen Begründungsformeln locken, sondern richten sich, getragen von den sozioökonomischen Entwicklungen der beginnenden Neuzeit, in konzeptuellen Freiräumen ein, in denen die Übergangsphase der »systematischen Produktion von Unsinn«²⁴⁴ in

eine neue Struktur des Wissens münden kann.

c) Mit der großräumigen Enteignung der Bauern, der Verbreitung von Hausindustrie und Manufakturwerkstätten und der Erfindung der ersten ›Fabriken‹ verliert für die davon Betroffenen die äußere Natur endgültig ihre objektive Zwecksetzungsfunktion. Weil Natur tendenziell als bearbeitete begegnet, erhebt das Selbstbewußtsein auf neue Weise sein Haupt. Sowohl der Hort der Sinnggebung als auch die alte Dichotomie zwischen Natur und Vernunft wandern ins vornehmlich männliche Subjekt ein. Die allen gemeinsame Furcht vor den Hexen wird abgelöst durch eine geschlechtsspezifische universellere Angst vor ›der‹ Frau, durch die Angst vor der Sexualität und den paranoischen Horror vor den Folgen der Masturbation. Die zunehmende Problematisierung des Autoerotismus, die ›Verwissenschaftlichung‹ der Sexualität und ihre Ausgrenzung aus der Öffentlichkeit sowie die Einsperrung der Frau in der Kleinfamilie entziehen der Hexe ihren wichtigsten Wirkungsbereich. Ob schuldig oder unschuldig, sie ist nicht länger identitätsbedrohend für den zum bürgerlichen Selbst gewordenen Mann. Sie ist nur noch tölpelhaft, ungebildet, alt, ein Außenseiter und faules Luder, das vorsorglich mit anderen ihres Schlages, den Irren, Armen und Kindsmörderinnen, hinter Gitter gebracht werden muß. Obwohl zur einzig wahren bürgerlichen Tugend, der männlichen Tüchtigkeit, von Natur aus wenig befähigt, wird ihr dort zumindest deren Abkömmling, die Arbeitsmoral, eingepflanzt. Sie ist als Spinnerin für die technologisch voraus-eilende Weberei in einer Periode wirtschaftlicher und sozialer Krise wesentlich nützlicher als in Gerichtssälen oder auf dem Podium der Exorzisten, wo sie zuvor das Volk in Unruhe und Aufruhr versetzte. Tugend, Moral, Sittlichkeit werden zu Angelegenheiten des Staates.

»Für die katholische wie für die protestantische Kirche stellt die Internierung in der Form eines autoritären Modells den Mythos sozialen Glücks dar: eine Polizeiverwaltung, deren Ordnung für die Prinzipien der Religion völlig transparent ist, und eine Religion, deren Forderungen ohne Einschränkung durch die Regeln der Polizei und die Zwänge, mit denen sie sich bewaffnen kann, erfüllt werden.«²⁴⁵

Luthers Predigt, »daß das Weib geschaffen [sei] zur Haushaltung, der Mann aber zur Policey«²⁴⁶, wird zumindest auf

der einen Seite dieser frommen Gleichung durch das Los der zwangsarbeitenden Weiber überholt. Die Polizei interniert die ›Ketzler‹; die Kirche springt mit Zaubereivorwürfen gegen die Arbeiter ein, deren Zusammenkünfte verboten werden.

Haben in England die Schafe der Wollfabrikanten die Feen und Elfen aufgefressen (wie Margaret Murray schreibt), so sind die Hexen trotz anhaltender Gegenwehr der Deutungsmuster-Verwaltung am ökonomischen Fortschritt und am Ordnungsdenken des modernen Staates zugrunde gegangen. Nicht die Theoretiker haben den letzten vernichtenden Schlag geführt, nicht die Protestanten, nicht die Ärzte, nicht die Philosophen und Wissenschaftler, sondern die *Policey*, die sie für alle Fälle und ohne sich sonderlich um theoretische Begründungen zu scheren, als Irre und Arme in die Internierungshäuser steckte.

Einige haben vielleicht in entfernte Wälder entkommen können, die anderen sind über der Zwangsarbeit zugrunde gegangen oder in den ›hysterischen Dämpfen‹ der nächsten Jahrhunderte erstickt, schriftlos, ohne ein Zeichen zu hinterlassen. Erst am Ausgang des 19. Jahrhunderts tauchten sie vor den Augen eines glotzenden wissenschaftlichen Publikums als psychiatrische Fälle wieder auf. Charcot nahm die Fahndung nach den unterirdischen Verbindungslinien ihrer Leiden zu den Besessenen auf²⁴⁷, deren große Zeit ich als theatralische Spätphase des kodifizierten Hexenmusters gedeutet habe. Dessen ›generativer Kern‹ fungierte in dem ungegliederten Grenzbereich zwischen dem mittelalterlichen Ordo und der Neuzeit und bei der Auflösung von Naturharmonie in den prästabilisierten Gleichklang des neuen Sakralbezirks ›bürgerliche Familie‹ als Weiche auf dem epochalen Weg der Verinnerlichung der Verhaltenskontrollen wie der Universalisierung der Grundnormen. Gleichzeitig sollte deutlich geworden sein, wie das Muster, eine perverse Schleife dieses hehren Weges, die Kosten mit den Leibern und Seelen der Hexen der Neuzeit begleichen ließ.



Charcot in der Salpêtrière, um 1880.

Blick und Worte des Nervenarztes haben die »Besessenen« aus ihrer Verbannung geholt. Die Entdeckung des Unbewußten vollzieht sich vor den Stielaugen fortgeschrittener Kollegen am lebendigen »Material« sich krümmender weiblicher Leiber in den Eisenbetten und Hörsälen der Salpêtrière.

Anmerkungen

1 Vgl. Oevermann, U., *Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern*, Manuskript, Frankfurt 1973.

2 Berger, P., und Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1970, S. 105.

3 Habermas, J., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, in: Habermas, J., und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1973, S. 251.

4 Ebd., S. 163.

5 Oevermann, U., a.a.O., S. 3.

6 Bourdieu, P., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt 1970. Bourdieu hat im Anschluß an die generative Grammatik Noam Chomskys eine soziologische Theorie der symbolischen Formen entworfen. Da er aber den Regelbegriff Chomskys zu direkt in seine Theorie übernimmt, gerinnt ihm das zentrale Konzept des Habitus zu einem Formalismus, der durch Reflexion nicht mehr aufgebrochen werden kann. Die sich durch die Sozialisation in eine bestimmte kulturelle Tradition herausbildenden, in »Schulen« vermittelten *mental habits* werden von ihm als Reproduktionsformen invarianter Muster aufgefaßt, wobei er erkennt, daß die Fähigkeit Modelle zu übernehmen und ihren Regeln zu folgen, deren Veränderung prinzipiell einschließt. Bourdieu definiert den Habitus »als ein System verinnerlichter Muster [...], die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese« (S. 142 f.). Aus diesem opaken Kreis gibt es keinen Ausweg, auf diese Weise wird Geschichte tatsächlich stillgestellt. Doch schon die Tradierung selbst, die subjektive Aneignung des Entäußerten, enthält eine geschichtliche Dimension. Auch die Applikation verinnerlichter Schemata in konkreten Handlungssituationen schließt die Fortbildung und/oder Zerstörung vorgegebener Muster mit ein. Dem formalistischen Regelbegriff, einem generativen, aber ahistorischen Habitus korrespondiert bei Bourdieu ein hermetisch abgeriegeltes kulturelles Unbewußtes, dem alle »Haltungen, Fähigkeiten, Kenntnisse, Themen und Probleme« zugeschrieben werden, »kurzum das Ganze durch den methodischen Lernbetrieb, den die Schule organisiert oder zu organisieren erlaubt, erworbenes System von Denk- und Wahrnehmungskategorien« (S. 120).

7 Ebd., S. 155 ff.

8 Kuhn, Th., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1967. Wie laut Kuhn bei wissenschaftlichen Revolutionen oft junge oder »mangelhaft« sozialisierte Forscher zu Initiatoren und Trägern neuer Paradigata werden, so läßt sich vermuten, daß auch neue Deutungsmuster vornehmlich von kulturellen Außenseitern und mit anderen Traditionen verbundenen Einzelnen oder sozialen Schichten in die Entwicklung eingebracht werden. Aus der Geschichte der florentinischen Malerei gibt es dafür einige Beispiele. So stammten etwa die Neuerer in Architektur und Malerei vorwiegend aus dem Kleinbürgertum. »In der zweiten Hälfte des Quattrocento sind zwar die konservativen Elemente die tonangebenden in Florenz, der soziale Schichtwechsel ist aber keineswegs zum Stillstand gekommen; es sind noch immer dynamische Kräfte im Spiel, die es verhüten, daß die Kunst in höfischer Präziosität, Artistik und Konventionalismus erstarrt. Trotz der Neigung zu manierten Subtilitäten und einer oft leeren Eleganz kommen in ihr immer neue naturalistische Bestrebungen zur Geltung«, die vom aufstrebenden Bürgertum getragen werden. Hauser, A., *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München 1953, S. 315. Vgl. Wittkower, R. und M., *Künstler – Außenseiter der Gesellschaft*,